

Fragmentos de fragmentos:

Vida psíquica, forma estética,
potencia histórica

Por Leonardo Fabián Sai

Resumen

I. ¿Qué es vida psíquica de la sociedad? Un campo social pre-identitario devela la vida psíquica de los pueblos en la lucha por el Ideal. Apropiación de esta vida psíquica por el Estado. Lectura de Durkheim y Girard. II. La objetividad estética como lógica formal de la identidad de una sociedad en el relato. Presentación pública del yo del gobierno. Lectura de Bajtín y Goffman. III. La identidad se despersonaliza como potencia histórica de las ideas. Caso del protestantismo. Esa potencia no solo es ideal e histórica sino constitucional para los pueblos. Lectura de Troeltsch y Schmitt. IV. Intermezzo: la esencia de la técnica como anulación del estado por su propia superación en tanto poderío instrumental. Lectura de Jünger. V. Final: ¿Qué es el capital cibernético? Acerca de la subsunción de la vida psíquica, de las formas estéticas y de las potencias históricas de los pueblos por un tipo de capital tecnológicamente potenciado. Lectura de Shoshana Zuboff.

Palabras clave: Capitalismo de vigilancia; Cibernética; Sociedad de control.

INSPIRACIONES

... saber si acaso una existencia sin interpretación, sin “sentido”, no se convierte precisamente en un “sin sentido”; si, por otra parte, no es toda existencia esencialmente una existencia interpretativa... El mundo se ha vuelto, una vez más, “infinito” para nosotros, en la medida en que no podemos soslayar por más tiempo la posibilidad de que él contenga dentro de sí infinitas interpretaciones... ¡Ay, existen demasiadas posibilidades no divinas de interpretación dentro de este ámbito desconocido, demasiadas interpretaciones endiabladas, estúpidas, locas —incluida la nuestra, esa interpretación propia y humana, demasiado humana, que ya conocemos...!

**La ciencia jovial
Nietzsche**

Así pues, dar satisfacción a la pasión popular y a las exigencias del pueblo es cosa absolutamente imposible para las clases propietarias y para las gobernantes, *la violencia de Estado, el Estado* simplemente, porque Estado significa precisamente *violencia*, la dominación por la violencia, enmascarada, si es posible y, si es preciso, franca y descarada.

**Estatismo y anarquía
Bakunin**

Al agotamiento del proyecto de la gramática comparada —es decir del saber que debía garantizar la inteligencia de la lengua— le ha seguido la afirmación de la gramática generativa, es decir, de una concepción de la lengua cuyo horizonte ya no es más histórico y exosomático, sino, en último término, biológico e innatista. Y la valorización de la potencia histórica de la lengua parece sustituirse por el proyecto de una informatización del lenguaje humano que lo fija en un código comunicativo que recuerda bastante al de los lenguajes animales.

**¿Qué es la filosofía?
Giorgio Agamben**

NOTA CONTRA EL MÉTODO:

*El territorio que se reclama aquí es el **ensayo**. Esto implica para nosotros una ampliación del espacio de la libertad del pensamiento respecto de la documentación y la evidencia en la dirección del maestro Paul Feyerabend. Aquí no se trata de “probar” ninguna “hipótesis” sino de interpretar un mundo en el cual ya estamos. Un mundo que Marcuse llamó sociedad tecnológica. Es que no hay mayor evidencia que la que usted tiene en este momento cerca suyo, a su costado, delante, casi pegado a su cuerpo, las 24hs del día. ¿Usted cree que el destino de la sociedad no está ya fundido a lo que ese pequeño dispositivo de control, el celular, no para de desarrollar, desplegar, anunciar como futuro de la humanidad? ¿Podremos aún reconocernos en ése “futuro”? ¿O, al contrario, deberemos luchar y resistirlo para volver hacer posible lo porvenir del humano?*

Cabe destacar el modo mediante el cual organizamos las secciones. Por ejemplo, “Bajtín con Goffman”. No se trata de hacer mezclas. Nos interesa esa idea pedagógica de vincular lo dispar, lo teóricamente diverso, dentro de una problemática transversal. ¿Tiene algo en común la semiótica del ruso con el sociólogo canadiense? Obviamente que no. Solamente el desarrollo del fragmento indicará un camino donde esos nombres propios son apenas paradas, estaciones, apoyos, de una marcha propia.

También el lector encontrará muchas notas al pie de página a modo de complemento y profundización de un trabajo eminentemente ensayístico-conceptual. La bibliografía no fue tratada como “documental” sino como incitación a la imaginación sociológica y a la invención teóricamente fundada de conceptos.

Hechas las advertencias, que nadie acuse de traición.

INTRODUCCIÓN

En el ensayo publicado en la quinta edición de esta revista cultural “El uso de la comunicación: humanismo e interpretación” empezamos a estudiar lo que constituye para nosotros una clave fundamental en la *interpretación de los hechos sociales* al interior de una *sociedad de control: la subsunción capitalista de las relaciones sociales en tanto automatización del lazo social*. Esta *automatización* significa tanto la digitalización e informatización de la sociedad como su propia expansión, su carácter *inmediatamente* mundial: la victoria del tiempo respecto del espacio para pensar lo social.

En el mencionado trabajo, habíamos hecho alusión a la *vida psíquica de los pueblos*, a sus *narrativas*, a la captura de éstas por *plataformas digitales*, a la necesidad de resistir subjetivamente a través de la recuperación del espacio *íntimo* del sujeto. Esto merecía ser profundizado bajo la siguiente pregunta: *¿qué pasa cuando las objetivaciones de la vida espiritual de los pueblos son apropiadas por un capital tecnológico que produce valor a partir de esas representaciones transformadas, por su mediación, en pura comunicación?*

Si la modernidad refuerza una *bio-política como control sobre la vida* también descubre una *cibernética como control sobre los flujos de información en una sociedad*. La teoría social, bajo el puño de Luhmann, y la innovación permanente e inteligente de las grandes firmas tecnológicas, vuelven a poner en el centro del escenario de la sociología a la *cibernética como la realización de potencias técnicas ocultas a la sociedad moderna*.

Hoy, *cibernética* quiere decir: “inteligencia artificial”, “automatización productiva”, “robótica”, “unificación sistémica de las ciencias”, “gobierno de la información”. *Implica el dominio del control del lazo social cruzado con el dominio bio-político de los cuerpos: esto es el nacimiento de los Cyborgs*. Figuras anunciadas en la ciencia ficción pero que, rudimentariamente, no solo están presentes entre nosotros sino que el propio funcionamiento del sistema social es ya imposible sin ellos. *¿Qué diferencia existe entre el autómatas humano, obrero del capital industrial, y el Cyborg como horizonte de la enajenación?*

Las sociedades que estudiaban los clásicos de la sociología producían objetividades siempre analizadas con presidencia de la mediación de la economía política del capital. Las *efervescencias* que analizó Durkheim para el surgimiento del Ideal, los *carnavales* de Bajtín en el surgimiento de formas estéticas, las *potencias históricas* en la organización cultural y política de una sociedad en Troeltsch... *todas estas cuestiones son hoy imposibles de ser consideradas sin la mediación de la comunicación digital*. *¿Acaso nuestra vida colectiva —sus fiestas, manifestaciones y exposiciones populares— no está ya del todo filmada y compartida por sus individuos a través de dispositivos de control? Una comunicación que, antes de ser empresa de medios, es infraestructura del capital*.

Hay, ahí, entre los humanos —antes de que se hablen, luego de que se conozcan— un capital que se apropia de sus intimidades, de sus vidas privadas, que tiene una enorme capacidad

para predecir la conducta y transformar la actividad social en *data*. Y esta *data* en *mercancía*. Un *capital cibernético*.

¿Qué pasa con el *humano* en este marco? ¿Resiste aún *subjetivamente* en la política, en el estado, en la cultura? ¿O, tornándose dependiente a las tecnologías de la conducta, se aleja cada vez más y más a un desarraigo de la lengua, del pensar, de la relación con el otro, perdiendo a la sociedad como lugar para la *experiencia*?

A través de un repaso por algunos clásicos del pensamiento occidental, por sus conceptos fundamentales y clarividencias, organizaremos nuestra propia *interpretación* en el intento de comenzar a respondernos esas preguntas.

I. *Durkheim con Girard: un campo social pre-identitario devela la vida psíquica de los pueblos en lucha por el Ideal. Sacrificio, identidad, relato*¹.

Para Freud, toda psicología es ya *psicología social*². Para Durkheim, la psicología colectiva es, por completo: *sociología*. La vida colectiva, como “vida mental” no es otra cosa que *series de representaciones* opacas a la consciencia. Existe, en la sociedad, una *vida psíquica*.

Estados psíquicos (colectivos) sin consciencia (individual) Proceden *externamente* a nosotros y los reconocemos *en sus efectos*³. Lo que dirige nuestra acción no son ideas (claras y distintas) sino prejuicios, costumbres, tendencias no conscientes. Estamos situados en plena *modernidad*. La única *era* para la cual la totalidad del ente —el mundo— puede concebirse como *imagen*. El hombre es el que trae ante sí eso que está ahí delante de sí, frente a nosotros y que, al referirlo a sí mismo, lo *representa* al tiempo que entra a escena como *sujeto*. Ponemos y traemos al mundo entero ante nosotros mismos como *representación*. Y a medida que crece nuestro *poderío subjetivo*, en el mundo así conquistado, éste se constituye como *objetividad* de una *voluntad de poder*, sello del ser para Nietzsche⁴. Tocaba a la *sociología* comprender a ése sujeto en general —

¹ En esta sección hemos trabajado fundamentalmente los textos *Representaciones individuales y representaciones colectivas* y *Formas elementales de la vida religiosa* de Durkheim, puestos en relación con el ensayo *La violencia y lo sagrado* de Girard en el sentido de una crítica de la lógica sacrificial como nacimiento de la sociedad. Sucintamente: *la sociedad no nace con el sacrificio; lo que nace con el sacrificio es su identidad y en el marco histórico del estado*.

² En su *Psicología de masas y análisis del yo* (1921) Freud lo afirma desde el vamos: “En la vida anímica del individuo el otro cuenta, con total **regularidad**, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo” [Sigmund Freud, *Obras completas, volumen 18*, Buenos Aires, Amorrortu editores, pág. 67, trad. José Luis Etcheverry; 1986, énfasis añadido]

³ Esta *vida psíquica de la sociedad* no se opone, desde luego, a la producción económica, sino que le es consustancial. La producción de mercancías es una semiótica de la profundidad (la reproducción del valor) y de la superficie (el registro de los valores mercantiles o precios) que solicita una lectura adecuada. Lo inconsciente como producción del capital —fuera de nosotros y en nosotros— implica aceptar lo indefinido, un resto no consciente, sin que ello implique una renuncia al trabajo de la determinación racional de lo real. Esto vale trascendentalmente para el sujeto del límite: *que la consciencia existe en un mundo que ella misma no produce, absolutamente; ni real, ni simbólicamente*.

⁴ Martin Heidegger, *Caminos del bosque: la época de la imagen del mundo*, Madrid, Alianza editorial, 2010, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.

contra la filosofía política del contrato— como *sociedad*. Para que el *ser moderno* pueda, ante ella, *calcular* y tener certeza de sí como *ser social*.

Este *ser social* debía fundarse tanto contra las robinsonadas dieciochescas del *homo economicus* de la economía política clásica como respecto de la ilustración revolucionaria que buscaba hacer *tabula rasa* con la *tradición* y fundar la *autoridad del estado*⁵. La sociología, prestando mucha atención a la sabiduría de los conservadores, sospechaba que existe una carga en la acción *hecha de pasado* que constituye *nuestro carácter moral*. Una *carga* que posee una fuerza, un sentido, que debe ser agotado, estudiado, vuelto consciente, a riesgo de retornar trágicamente. Se trata de *hechos sociales*, anteriores a los individuos, incapaces de ser reconocidos por mera introspección personal. Es bajo esta *dirección de la investigación* como Durkheim va descubrir no solo que la *consciencia religiosa* persiste en el hombre moderno sino que en el humano primitivo —anterior a ésa consciencia, en la consciencia pagana del totemismo— se halla la *sociedad* misma en tanto *fundamento* de la *experiencia religiosa*: el fiel es un humano que *puede más* del mismo modo que el hombre civilizado, bajo un ideal de yo, se sacrifica por un reconocimiento profesional: siente, en sí mismo, una mayor fuerza para soportar la existencia. Que esta creencia implica *seguridad* porque Dios lo querrá (salvándolo del infierno) o porque el Capital lo querrá (salvándolo del desempleo) es un asunto completamente empírico. Es la *sociedad* quien eleva al humano, por encima de su ser, dándole, por medio de la acción común, se hace presente, produce ideas y sentimientos colectivos: *la experiencia religiosa es la arcilla de las instituciones porque la idea de sociedad es el alma de la religión*: “El ideal colectivo que la religión expresa está lejos de deberse a no sé qué poder innato del individuo que es más bien en la escuela de la vida colectiva donde el individuo aprende a idealizar. Al asimilar los ideales elaborados por la sociedad ha llegado a ser capaz de concebir el ideal. Es la sociedad quien, atrayéndolo a su esfera de acción, le ha hecho contraer la necesidad de elevarse por encima del mundo de la experiencia y, al mismo tiempo, le ha dado los medios para concebir otra... Así tanto en el individuo como en el grupo, la facultad de idealizar no tiene nada de misterioso. No es una especie de lujo que el hombre podría dejar de tener, sino una condición de su existencia. Él no sería un ser social, es decir no sería un hombre, si no la hubiera adquirido. Sin duda, al encarnarse en los individuos, los ideales colectivos tienden a individualizarse. Cada uno los entiende a su manera, les pone su sello; se sacan elementos, se agregan otros. El ideal personal se desprende del ideal social, a medida que la personalidad individual se desarrolla y llega a ser una fuente autónoma de acción⁶”. La experiencia religiosa (sus prácticas, ritos, ceremonias, fiestas, etc) procesa las efervescencias colectivas (llantos, duelos, bailes, excitaciones, etc) inventando, desarrollando, renovando procesos de simbolización a través de los cuales se erige la identidad de una sociedad, sus ideales: *la experiencia religiosa es la sociedad misma como experiencia*. ¿Y que produce esta *experiencia de la sociedad* sino el desarrollo de una *fuerza moral*?

⁵ Aquí yace la brillante y contrarrevolucionaria crítica de Joseph de Maistre al orgullo antidivino del humano que busca *reconstruir al Hombre como hombre social a partir de una consciencia laica*, de la razón, la loca pretensión de la sociedad a autoconstituirse, en lugar de Dios, como soberanía nacional, en el Estado.

⁶ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Schapire, 1968, página 434.

La sociedad (des) figura nuestras categorías con *funcionamiento*. Nos coacciona para que hagamos carne su *espiritualidad*. Interpretándonos, desde el origen. El alma, la *sociedad*, es la prisión del cuerpo⁷. Esta *espiritualidad de la sociedad* se objetiva en formas de clasificación que son *formas de pensar, de ser y de sentir* pero, fundamentalmente, son *formas de conocer*. Que la sociedad dispone y habilita para sí misma a través de individuos socializados por ella. *Los conceptos son representaciones colectivas donde se ha depositado la sabiduría acumulada de la sociedad*⁸. Cuando el individuo ordena un mundo (izquierda y derecha, tiempo de trabajo y de ocio, masculino y femenino) se nutre de una *lógica social* heredada, amasada por generaciones y generaciones, reproduciendo el modo en que la *sociedad* se concibe a sí misma. *La lógica no está afuera del tiempo sino que se produce en la historicidad del pensar*. Por eso, para Durkheim, el *concepto* es un *producto social*. No hay sociedad sin una lógica disciplinaria que organiza las mentalidades de los individuos. De aquí que cuestionar las clasificaciones de una sociedad es *cuestionar a toda la sociedad quebrando, disruptivamente, su fuerza psíquica coactiva*. Pero este *cuestionamiento* ya traduce un estado colectivo *que busca reemplazar una clasificación por otra, sea sumando, reemplazando, agregando a las existentes*. Este es el espacio en el cual la sociología durkheimiana sitúa la *lucha* como *lucha por los ideales*⁹. Volvamos.

La *sociedad* obliga a los individuos *a elevarse por encima de ellos mismos* para concebir una fuerza colectiva que los organice *espiritualmente*. El territorio propio de esta *lucha* es *el dominio moral*. El grupo social que se hace con un *poder moral* domina, nomina, clasifica, fetichiza, como “bueno” a los suyos, expulsa como “malos” a quienes quedan afuera. La *lucha por la identidad* presupone esta *lucha* por los ideales, esta *lucha psíquica* por determinar un afuera y un adentro, esta identificación con *algunos* contenidos de la vida psíquica colectiva *y con el repudio de otras* representaciones insoportables, inadmisibles, vueltas extrañas, ajenas, impropias. *Lo moral* no es una forma de diferenciación funcional sino el *núcleo mismo de todas las diferenciaciones*. Un hecho social total. Los grupos sociales se hacen con una moralidad. *Lo moral* no es diferenciación o fenómeno sino la *fuerza* misma de la sociedad. El carácter moral produce normas y su anomia: suicidio. *La fuerza moral de la sociedad envuelve al individuo como una segunda madre donde éste encuentra calor, protección, afectividad, bajo la forma de la pertenencia y la elevación de sí*. De la coraza protectora de la sociedad el individuo se nutre no solo de clasificaciones, que sostienen

⁷ Emile Durkheim, con la sociología, ha fundado su *religión antropocéntrica*, la etapa superior del Hombre como Ídolo del humano. Un humanismo fundado en la vida psíquica de la comunidad. El ídolo de la consciencia pagana ha sido reemplazado por uno de carne y hueso, alma individual y social, humana, demasiado humana. El hombre aquí también desplaza a Dios.

⁸ Llamaremos *campo trascendental* a la invención de conceptos, producidos como a priori históricos, de la experiencia futura posible. Es lo que consideramos que hace el legado teórico de la *sociología materialista* cuando se declara incapaz de pensar ningún concepto o idea sin la mediación de la *sociedad* como *producción*: ésta es ahora el esquema histórico previo que encuadra una experiencia humana como subjetiva.

⁹ Para Durkheim, el conflicto jamás se da entre el ideal y la realidad sino entre ideales diferentes, entre el de ayer y el de hoy, entre la autoridad de la tradición y la autoridad nueva que se está constituyendo. Es, completamente, superficial llamar a Durkheim “teórico del orden” cuando es, por todos lados: *el sociólogo del Ideal*.

preconociones, sino de un saber previo, de experiencias heredadas, de narrativas que explican su mundo. Una *mentalidad*, una *ideología*, se dirá posteriormente. Ante todo: *una vida psíquica objetivada antes del habla*. Del mismo modo, el *infante* adviene al *lenguaje*¹⁰ identificándose con algunos contenidos de la *vida psíquica* depositada en él y repudiando otros, a su inconsciente, ahora individualizado. Lo *inconsciente individual* es, entonces, *ya social*¹¹. ¿Exterioridades?

La objetividad de esta *vida psíquica* son estos elementos, estas “exterioridades”, que Durkheim llama *representaciones* y que tienen una existencia *relativamente independiente* del sistema nervioso —el sustrato material— sobre el cual producen intensidades, irritaciones, conciencia de esto y aquello. No son epifenómenos de la materia nerviosa. **La *vida psíquica* de la sociedad moderna es un continuum de representaciones que produce su propia totalidad en tanto memoria y diferencia cultural.** La vaca del hindú y la vaca del argentino son y no son el mismo mamífero. *La vida psíquica de la sociedad es el mundo en el cual ya estamos interpretados sistémicamente*. Hay *A dentro de un sistema* significante: “Si tenemos una imagen ABCD y otra AEFG evocada por la primera, si, por consiguiente, el proceso total puede ser representado por el esquema (BCD) A (EFG) ¿cómo podemos notar dos A? Responderemos que esta distinción se hace gracias a los elementos diferenciales que se dan al mismo tiempo: como A pertenece a la vez al sistema BCD y al sistema EFG, y como estos dos sistemas son distintos el uno del otro, la lógica —se dice— nos obliga a admitir que A es doble... Los elementos que se dicen ser comunes a una y otra existen separadamente en una y en otra; no los confundimos a la vez que los comparamos. Es la relación *sui generis* que se establece entre ellos, la combinación especial que forman en virtud de esta semejanza, los caracteres particulares de esta combinación, lo que nos da la impresión de la

¹⁰ En el camino de la experiencia, Agamben, en su genial ensayo *Infancia e historia*, se topa con el problema del lenguaje para comprender esa relación. “Es en el lenguaje donde el sujeto tiene su origen y su lugar propio, y sólo en el lenguaje y a través del lenguaje es posible configura la apercepción trascendental como un ‘yo pienso’”. Toma los estudios de Benveniste sobre “La naturaleza de los pronombres” y “La subjetividad en el lenguaje” para sostener que la realidad a la que remite el yo es una realidad de discurso y entonces, el sujeto trascendental no es más que un “locutor”. En este punto, se plantea la hipótesis que da título al libro, la in-fancia, sustrato que hace posible el lenguaje, pero a su vez aquello que en el hombre está *antes que el sujeto*. ¿Existe algo que sea una in-fancia del hombre? ¿Cómo es posible la in-fancia en tanto que hecho humano? La respuesta de Agamben se demuestra lacaniana: la infancia “no es un paraíso que abandonamos de una vez por todas para hablar, coexiste originariamente con el lenguaje”. Agamben encuentra que no hay modo de definir al hombre separándolo del lenguaje. Ahora bien, gracias a que todo en el humano *no es lenguaje* es que es aún posible la *experiencia*. Agamben anuda así una definición de *infancia* y *experiencia*: “Como infancia del hombre, la experiencia es la *mera diferencia entre lo humano y lo lingüístico*. Que el hombre no sea desde siempre hablante, que haya sido y sea todavía infante, eso es la *experiencia*.” La infancia, en este sentido, es la *máquina del humano que transforma la naturaleza en historia*.

¹¹ Durkheim mantiene la especificidad de la *sociología* como “psicología colectiva” respecto de la *psicología* a secas de un modo cercano a Freud en tanto *diferencia de grado*: un *naturalismo sociológico* que piensa a la vida representativa del individuo como *espiritualidad* y a las representaciones colectivas psíquicas como *hiper-espiritualidad*.

similitud. Pero combinación supone pluralidad¹²". La *vida psíquica existe dentro de un sistema significativa*, al interior de una *totalidad* pletórica de representaciones, que constituyen su contexto o, mejor dicho: *su tradición*. Este *contexto del texto* no es arbitrario, uno dentro de muchos posibles, según el antojo del interpretador posmoderno, sino *existencial*. Puedo repensar otro mundo alternativo mientras viajo en el 15 pero éste movimiento del pensar implica una totalidad en la cual ya estoy. Y es *ésta* y no otra. Es la parada del 15. Es el colectivo con sus zombis mirando pantallas, es la ventana a través de la cual pienso, como posmoderno o idiota, que la totalidad no existe, que es un invento fascista de la metafísica europea. Pero la *totalidad es la forma abstracta de la sociedad*. ¿La sociedad no existe? ¡Ay Margaret!

En *Representaciones individuales y representaciones colectivas* Durkheim hace un avance epistemológico notable, ha parido al *valor lingüístico*. Aquí tenemos a Saussure. *Ningún valor lingüístico sin el sistema que lo hace posible*. El análisis del signo parte de una totalidad *necesariamente*. De una *semiosfera*, diría Lotman. De un *imaginario*, diría Castoriadis. *La vida psíquica* de la modernidad es un *continuum de representaciones inconscientes* —la trama de un relato, de una narrativa, de una ficción, de unos textos— que constituye una *memoria psicológica* y forma una *realidad espiritual propia* que Durkheim identifica como *poder moral*. Este *poder moral* hace referencia a que las representaciones colectivas en tanto tales —exteriores a los individuos, vida específicamente *psíquica* de lo social— tomadas en su conjunto ponen a la totalidad en el centro del escenario. *Es la obra del todo, respecto de sí mismo, que no puede pensar, sentir o querer sino por intermedio de los individuos*. Expresa, sociológicamente, la sujeción ontológica del humano como *ser en el mundo* perdido en el *uno*¹³. Esta sujeción no es simplemente la del cuerpo, sea en tanto producción del capital o fuerza material del estado, sino fundamentalmente del *tiempo* en tanto *sentido* del humano. *La lógica del todo es una lógica de imágenes que agrupándose y asociándose de forma imaginaria se van transformándose en conceptos y éstos en mentalidades*. Esta *producción de las mentalidades* a partir de la *vida psíquica social* —*idea de la sociedad como hiper-espiritualidad*—¹⁴ permite comprender un *campo pre-identitario de la subjetividad como relación sacrificial*. El nacimiento del *ideal* como relación entre la violencia y lo sagrado. Surgimiento de aquél *poder moral* en el crimen expiatorio, René Girard.

Antes, indagemos en las *efervescencias* que lo erigen: "... que si la vida colectiva, cuando alcanza un cierto grado de intensidad, produce el despertar del pensamiento religioso es porque determina un estado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica. Las energías vitales están sobreexcitadas, las pasiones más vivas, las sensaciones más fuertes; hasta hay algunas que sólo se producen en ese momento. El hombre no se reconoce; se siente como transformado y, en consecuencia, transforma el medio que lo rodea. Para explicarse las impresiones

¹² Emile Durkheim, *Sociología y filosofía*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2000, página 39.

¹³ Siguiendo a Heidegger, pero también a Marx: *la sociedad no me dice nada acerca del sentido del ser humano sino el dónde éste se vuelve extraño a sí mismo*.

¹⁴ Potencia elevada del humano, fuerza con leyes originales irreductible a la microfísica, a sus segmentos, e individuaciones miméticas.

muy particulares que él siente, atribuye a las cosas con las cuales se relaciona más directamente propiedades que no tienen, poderes excepcionales, virtudes que no poseen los objetos de la experiencia vulgar. En una palabra, al mundo real donde transcurre la vida profana superpone otro que, en un sentido, no existe más que en su pensamiento, pero al cual atribuye, en relación con el primero, una especie de dignidad más alta. Es pues, en ese doble aspecto, un mundo ideal. Así, **la formación de un ideal no constituye un hecho irreductible, que escapa a la ciencia; depende de condiciones que la observación puede alcanzar; es un producto natural de la vida social**¹⁵. El *ideal* y lo *sagrado*, sin dudas, no se pueden explicar *uno* sin el *Otro*.

La *vida psíquica* colectiva, al alcanzar un grado suficiente de intensidad, determina un *estado de efervescencia que modifica las condiciones de la actividad psíquica*. Éste es el momento *dionisíaco* de sociólogo francés: el humano ya no se reconoce a sí mismo, se siente parte de una fuerza mayor que lo invade, que lo transforma, que lo lleva a delirar el medio que lo rodea atribuyéndole características o propiedades que éstos no tienen, pero que emanan de él sin saberlo, *porque emanan de la sociedad*, sobreañadiendo, mediante el ditirambo religioso, un sentido, una dignidad, una coacción objetiva a trascender la experiencia cotidiana: un *ideal*.

Ahora bien, la formación “apolínea” del *ideal* esconde el *sacrificio* “dionisíaco” del mismo modo que el brillo, supuestamente, civil del súper yo esconde la amenaza “bárbara” de castración: “La función de la fiesta no es diferente de la de los restantes ritos sacrificiales. Como ha entendido muy bien Durkheim, se trata de vivificar y renovar el orden cultural repitiendo la experiencia fundadora, reproduciendo un origen que es percibido como la fuente de toda vitalidad y de toda fecundidad: es en aquel momento, en efecto, cuando la unidad de la comunidad es más estrecha, y el temor de recaer en la violencia interminable más intenso¹⁶” ¿Qué es lo que el genial René añade al pensamiento durkheimiano sobre la “formación de la sociedad” en la dirección del relato de Hobbes? *El obstáculo terrible que la violencia, el conflicto, la constitución del enemigo le imponen a la sociedad*. ¿Y cuál es la operación fundamental del relato (moderno y europeo) del estado?

Fundado en el puño de Hobbes: *derivar teológicamente a la sociedad del estado*. Sea a través de un pacto de sujeción absoluto (Hobbes), sea a través de un contrato social (Rousseau), se trata siempre de una derivación según la secularización de la *conciencia laica* en la dirección de una determinación de la humanidad del hombre según el proyecto político: el hombre será bueno e inocente (revolucionario, jacobino) o culpable y malo (conservador, fascista) *El Estado y la Ley serán primeros que el ser social*. Lo anterior será pecado, el ser caído en un estado de naturaleza (Hobbes); el ser caído en la vanidad de la civilización, las artes y las ciencias (Rousseau) Para el relato moderno del estado (sea Hobbes o Rousseau) es la relación con el estado, la autoridad y la ley la que funda al ser social del humano, y no al revés. La sociedad, para éste *relato moderno de la conciencia laica*: no existe antes del estado sino que se deriva de la interiorización de la obediencia. Sea a la soberanía popular, sea al monarca absoluto. Se inventa, por lo tanto, una naturaleza

¹⁵ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Schapire, 1968, página 433, énfasis añadido.

¹⁶ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2016, trad. Joaquín Jordá; página 132.

humana (“egoísta” o “inocente”) acorde a la *justificación interna de la legitimidad política* buscada. Volvamos.

El *conflicto* como condición de posibilidad de la *decisión existencial*. La *sociedad* al levantar este obstáculo —en el *sacrificio* de la víctima propiciatoria o chivo expiatorio— hace coincidir, en un mismo acto, lo religioso *con la fundación de la unidad del grupo contra y en torno a ella*. Una clara delimitación de un adentro (amigo) y un afuera (enemigo) *La carnicería contra el enemigo, el sacrificio, funda el principio de identidad de un pueblo*. Una violencia fundante, iniciática, irreversible, en el fundamento del *estado*. Violencia considerada por Girard como *esencial* y respecto de la cual retornan los pueblos cuando, bajo sucesivas crisis, ven cuestionada su identidad, sus instituciones, sus cultos, sus ritos, sus líderes, su autoridad. *El patriarcado es un juez (penal)*: “Se generaliza el sacrificio en la pena pública porque la civilización es una sociedad *de* conflicto, pero fundamentalmente porque en el sacrificio punitivo, salvaje y moderno, no falta una satisfacción o goce que lleva tranquilidad y pacificación interna, aun cuando esto último sea pasajero y causa de peores padecimientos. El derecho penal que legitima pena, en este cuadro, hace propaganda de violencia sacrificial¹⁷”.

El sacrificio no produce a la sociedad, como creen los mitos de la derecha¹⁸, sino su personalidad: “No es que la sociedad tenga necesidad de las cosas que constituyen la materia del sacrificio; aquí todo ocurre en el mundo de las ideas; de lo que se trata aquí es de energías mentales y morales. Sin embargo, el acto de abnegación que implica todo sacrificio, que a menudo hace acordar a las conciencias particulares la presencia de las fuerzas colectivas, justamente mantiene su existencia ideal. Expiaciones y purificaciones generales, comuniones, sacralizaciones de los grupos, creaciones de los genios de la ciudad, son lo que da a la colectividad representada por sus dioses, ese carácter bueno, fuerte, grave, terrible, que es uno de los rasgos esenciales de toda personalidad social. Lo da, o lo renueva periódicamente¹⁹”. Masacres.

¹⁷ Alejandro Alagia, *Hacer sufrir: imágenes del hombre y la sociedad en el derecho penal*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediar, 2013, pág. 302

¹⁸ En sus *Mitologías* Barthes afirma que el fin específico de los mitos es inmovilizar al mundo, buscar alguna esencia para volverla eterna, detener la historia. Una de las figuras con las cuales piensa los mitos de la derecha es la *vacuna*. Se inmuniza lo imaginario colectivo inoculando la enfermedad reconocida, de este modo, se lo defiende contra el riesgo de una subversión generalizada. El sacrificio como *mito de la derecha* supone que la sociedad civil no existe antes del estado —lo cual se observa con claridad en la obra de Hobbes, especialmente, en *De Cive*— y que por lo tanto aquél la produce. Pero el sacrificio es un *acontecimiento* en la sociedad, no su inicio. Cumple “mil funciones”. Nosotros, hemos enfatizado su relación con la producción de *identidad* de la sociedad. Un momento en donde hay una *decisión*, un “esto queda afuera, esto queda adentro”, un momento de *expulsión de lo otro* para que sea posible, un cierre, para que las combinaciones “propias” se establezcan, perduren, para que se nazca una *forma*, de aquí su relación con la *memoria*, la *pertenencia*, lo más *íntimo* de una sociedad, rodeada de la sacralización que le confiere el sacrificio. En este campo pre-identitario: la sociedad gana identidad. Y nos dice: *proteger es excluir*.

¹⁹ Marcel Mauss, Henri Hubert, *El sacrificio: Magia, mito y razón*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Las cuarenta, 2010, trad. Ricardo Abduca, página 180.

Esta *lógica sacrificial* se condice con la intuición durkheimiana de que el *estado* no solo es la *concentración de la vida psíquica* sino el punto desde el cual nace *el principio de identidad como la consciencia esclarecida producto de la masacre entre los hombres*. Al decidir *por* la sociedad y presentarse como su “cerebro”, el *estado* pasa a constituirse *históricamente* como el organizador de la *ideología*. *Efecto de superficie* de una masacre previa, en un campo social *pre-identitario*, del cual nace —no la *sociedad* como tal²⁰— sino su *identidad en el estado*. ¿Qué decimos?

El surgimiento de la *identidad* de la *sociedad* en el derecho²¹ fue la *victoria* de la *soberanía del estado* como apropiación *teológica*—de “las efervescencias”, de “las fuerzas morales”, etc— de la *vida psíquica* de la sociedad, a través del *relato*. Lo dionisiaco —éxtasis, efervescencias, de la vida psíquica colectiva— aparecerá invertido en el *relato de la dominación política legítima*. Ya no somos nosotros los que vivificamos una tradición: *rituales pétreos dictan nuestra conducta*; ya no somos nosotros los que nos reconocemos en un líder carismático: *un caudillo se erige como dueño del movimiento*; ya no somos nosotros quienes nos organizamos en las normas: *una burocracia nos aplasta con su organización racional*. Ya no son las efervescencias las que producen al dios

²⁰ *Existe sociedad antes de la existencia de los pueblos como unidades políticas en el estado*. Antes del surgimiento de las *clases*, antes de la *revolución urbana*, antes de la *civilización*. Era que ilumina la *antigüedad* de nuestra especie, algo así como 100 mil años. Durante el 95 por 100 de este tiempo el humano vivió en pequeños grupos sociales, más o menos compactos, de 30 a 40 individuos, que podían unirse con otros hasta alcanzar los 200 miembros, sin dirigentes ni consejos formales, donde el mantenimiento de la ley era un asunto cooperativo, sin grandes líderes respecto de los cuales inclinarse, donde se compartía el consumo de la comida obtenida; grupos dispersos basados en el parentesco, en la propiedad común de la tierra, en relaciones políticas relativamente igualitarias: es el comunismo primitivo de las sociedades dedicadas al forraje cuya existencia concluye con la *historia*. *Nacimiento de la ciudad*, hace unos 5mil años. Cuando el humano comienza a asentarse, a arraigarse a un suelo, a dominar a la naturaleza mediante el trabajo (y no simplemente a tomar de ella lo que ésta brindaba) la técnica, la escritura, esto es, cuando comienza descubrirse a sí mismo, en la *identidad* (dioses, estado, patriarcado) cuya condición de posibilidad *material* fue el surgimiento del *excedente*. Y con él la opresión de las mujeres por la *historia* de la civilización. Es que los *pueblos* no surgieron ni, por lo tanto, erigieron sus *ideales* sin hacerse, previamente, de *esclavos*.

²¹ Pensado como lo *propio* de una *sociedad* respecto de lo que considera impropio, ajeno, *otro*, incluyéndolo en su exclusión. Pensando con Luhmann, pero también con Girard, Roberto Espósito afirma en su *Immunitas* que *el derecho es un punto de distinción entre conservación y exclusión de la vida puesto que conserva la vida en el interior de un orden que excluye su total libertad reteniéndola en un umbral definido por la negatividad, la muerte*. La ley entonces anticipándose a los actos que destruyen la vida: la protege y vulnera al mismo tiempo. De un modo muy preciso el filósofo italiano produce aquí el cruce entre *teología* y *derecho* que lo fascina. El derecho al entrar en contacto *con lo que no es jurídico* produce *lo jurídico* y se diferencia a sí mismo al interior de su propio sistema. La relación entre la sociedad y sus normas no solo es institucional sino *identitaria*, el derecho da forma legal a las relaciones sociales porque *el derecho construye identidad en la sociedad*. Este es el *sentido* del apotegma luhmanniano “el derecho es el sistema inmunitario de la sociedad”: el sistema del derecho se protege a sí mismo *respecto de lo que no es derecho* mediante la paradoja; una exclusión que incluye.

inmanente, vivo, al *ideal*, sino que es un Dios trascendente, institucional, el que ahora se manifiesta en el hombre: *la epifanía de las pulsiones del pueblo se trastoca como teofanía del poder*²².

Y el *relato* ya no solo conjura y trae al presente un *origen*: *hace que juremos, con gloria, morir*²³.

II. *Bajtín con Goffman: la objetividad estética como lógica formal de la identidad de una sociedad en el relato. La presentación fastuosa del yo del gobierno. Mistificación y corrupción política*²⁴.

La *vida psíquica de los pueblos* puede imaginarse como un “magma de representaciones colectivas” pero, en rigor, se *objetiva como texto*²⁵. El *texto* —escrito y oral— es la realidad inmediata del humanismo. La *vida psíquica de los pueblos* son *huellas*, la *fuerza moral* es una *escritura*, en el sentido de Derrida. Se trata, como dijimos arriba, de una *herencia*, de una *carga*, del peso histórico de *sentidos* de generaciones y generaciones que se nos presentan como *textos* que debemos *interpretar*. Esto presupone, para nosotros, ya no la autoridad de la fe sino la *sospecha*. La *desconfianza ante la herencia de la identidad*. La presencia y el *diálogo*²⁶ con los muertos. Momento en que nace, para las ciencias sociales, un concepto *propio* de *objetividad*.

²² ¿Son en sí mismas “revolucionarias o reaccionarias” esas pulsiones del pueblo? Al igual que el carnaval en Bajtín: *la fiesta popular para ser revolucionaria depende de la mediación de un proyecto revolucionario y del proletariado como ser para sí*. De lo contrario, deviene en simple deshago del campo popular, en ausencia de aquél proyecto, también puede devenir en fascismo, mediante una interpelación paranoica, eficaz, de una posición de clase defensiva.

²³ La dominación del estado nacional necesitó tanto de masacres como de himnos, glorias supuestas, poesía.

²⁴ En esta sección hemos trabajado *Estética de la creación verbal* de Bajtín, puesto en relación con *La presentación de la persona en la vida cotidiana* de Ervin Goffman. Se trata de la inclusión del giro lingüístico en sociología.

²⁵ Pierre Bourdieu plantea este asunto inventando una polarización entre una mirada “fiscalista” (que trata a los hechos sociales como “cosas”) y una mirada “semiológica” (que los trata como “sistema de signos”) Ahora bien, no existe ninguna “cosa social” que no esté *ya interpretada*, significativamente, en un *mundo*; ni tampoco existe un “sistema de signos” que sea una “estructura puramente simbólica” *porque lo semiótico es una forma de materialidad* específica: la palabra quema, de otro modo, y jamás deja de hacerlo. Una vez inventada la polarización, nos trae la buena nueva de su superación con el concepto de *campo*. La referencia es de la clase del 11 de enero de 1983, página 485, *curso de sociología general, conceptos fundamentales*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2019.

²⁶ Porque solo la auto-objetivación de la *tradición*, en textos, como enajenación propia, hace posible una actitud auténticamente dialógica que la supere. Para Bajtín el “pensamiento humanístico” es la interacción compleja entre el texto, como objeto de estudio y reflexión, y el contexto como su marco creado en el que se realiza la cognición. Es el encuentro de los dos textos, el que está dado y que el que se está creando como reacción al primero, el que produce el diálogo entre dos sujetos, dos autores.

Del siguiente modo:

“Hegel hace notar en alguna parte que, en la historia universal, los grandes hechos y los grandes personajes se producen, por así decir, dos veces. Él ha olvidado añadir: la primera vez como tragedia, la segunda como farsa. Caussidière y Danton, Louis Blanc y Robespierre, *La montagne* de 1848 a 1851 y *La montagne* de 1793 a 1795, el sobrino y el tío. ¡La misma caricatura ha de notarse en las circunstancias en que doy la segunda edición de *El XVIII Brumario!* Los hombres hacen su propia historia. Pero no la hacen según el deseo de su iniciativa, ni en las circunstancias libremente elegidas; ellos están obligados por las circunstancias del momento, tales como las han creado los acontecimientos y la tradición. La tradición de todas las generaciones pasadas pesa como una pesadilla sobre el cerebro de los vivientes. En el momento preciso en que parecen ocupados en transformarse a sí mismos, en trastornar todas las cosas, en realizar las creaciones nuevas, llaman ansiosamente en su ayuda a los espíritus del pasado, recibiendo de sus antecesores, justamente en estos períodos de crisis revolucionaria, su nombre, su grito de guerra, su costumbre, para representar con este antiguo y venerable disfraz y con lenguaje que no es de ellos, la escena nueva de la historia universal. Es así como Lutero toma la máscara del apóstol Pablo; es también así que de 1789 a 1814 la Revolución se cubre sucesivamente con los oropeles de la República romana y del Imperio romano; y la revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar tanto a 1789 como a la tradición revolucionaria de 1793-1795. Lo mismo que el debutante, que queriendo aprender una lengua extranjera, la reproduce siempre en su lengua materna; y si no se ha asimilado el genio de la nueva lengua, no puede servirse sin dificultad de ella, más que el día en que la maneja sin la menor reminiscencia y olvidando su propia lengua materna. Cuando consideramos estas evocaciones históricas de los muertos, encontramos inmediatamente una diferencia sorprendente. Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoleón, los héroes, como los partidos y la masa de la vieja Revolución Francesa, realizaron, bajo la costumbre romana y con frases romanas, la tarea impuesta por su época, es decir, la liberación y el establecimiento de la sociedad burguesa moderna... Una vez realizada la nueva forma de la sociedad, los colosos antediluvianos desaparecieron y, con ellos, las reconstituciones prestadas de Romas, los Brutos, los Gracos, los publicanos, los tribunos, los senadores y César mismo. La sociedad burguesa, práctica y realista, se había creado sus verdaderos intérpretes, sus verdaderos portadores, en la persona de los Say, de los Guizot, de los Royer-Collard, de los Benjamin Constant, de los Cousin... Pero, a pesar que esta sociedad burguesa no tuvo nada de heroica, no le había, por lo menos, faltado el heroísmo, la abnegación, el terror, la guerra civil, las batallas de las naciones para entrar en el mundo. Y sus gladiadores hallaron, en las austeras tradiciones clásicas de la República romana, las contenciones ideales y las formas de arte, que tenían necesidad para disimular entre ellos mismo el fondo burguesamente estrecho de sus luchas y mantener su pasión a la altura de la gran tragedia histórica... En estas revoluciones, la evocación de los muertos tenía, por lo tanto, como fin, glorificar las nuevas luchas y no parodiar las luchas antiguas, exagerar en teoría la tarea del día y no retroceder

prácticamente ante su realización, volver a encontrar el espíritu de la revolución y no imitar al fantasma²⁷”.

En este texto *inmenso* Marx además de descubrir una objetividad propia para los procesos sociales —esa relación históricamente concreta entre estructura social y capacidad de acción que alcanzará en Giddens y Bourdieu su desarrollo universitario— nos indica asimismo *la precisa relación entre un contexto revolucionario con sus muertos, con su tradición, con su memoria*. ¿Qué hacer con la sangre de nuestros héroes? Marx plantea un *uso de los muertos*, un *uso de los textos*, que puede estar al *servicio de la vida y del porvenir*, de la *potencia revolucionaria de la clase*, o puede *atormentar el cerebro de los vivos*, confundiendo esa misma potencia en mistificaciones, fantasmas, conservando el orden existente *al servicio del relato*²⁸.

No obstante, haremos referencia no tanto a la objetividad cognoscitiva de las ciencias humanas sino a la *objetividad estética de lo político* en el sentido de una *identidad* conquistada en el *estado*. Los humanos, en tanto *autores* de la historia, producen económica y psíquicamente los acontecimientos y *personajes* célebres que llenan el contenido de la *identidad del estado* y, en determinadas condiciones históricas, *esos personajes mismos se apropian del autor*. La muerte por el *personaje*. El *personaje* como centro valorativo del *relato: la vida por Perón*. Pero también: *somos los hijos de los obreros que nunca pudisteis matar o somos de la gloriosa juventud peronista; somos los herederos de Perón y de Evita o somos las nietas de las brujas que no pudiste quemar*, etc... Son formas vivas del relato. Bajo la *mediación despótica del estado* y su transfiguración legitimante de violencia se dan vuelta los términos: *la vida psíquica del pueblo* se representa, se convierte en *otra* con respecto a sí misma, la representación *instituida* va a desplazar al representado *instituyente*, el *pueblo* se observará con los ojos de la *unidad soberana* y ésta afirmará *que la soberanía emana del rey divino, del imperio, del líder carismático, de la nación*. Al verse con los ojos de la enajenación el *pueblo* toma consciencia de la dominación legítima: ha aceptado, íntimamente, un *gobierno*. ¿Qué es un *relato*?

Un *relato* es el *género discursivo del poder político de un gobierno*. Contiene una función *retórica* pero la trasciende. Nos ubica en tiempo y espacio —el preámbulo de la constitución— como una *narración compartida* entre *nosotros* —*el poder del relato*— al mismo tiempo que

²⁷ Carlos Marx, *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Claridad, 2008, trad. Hofca, páginas 25,26 y 27.

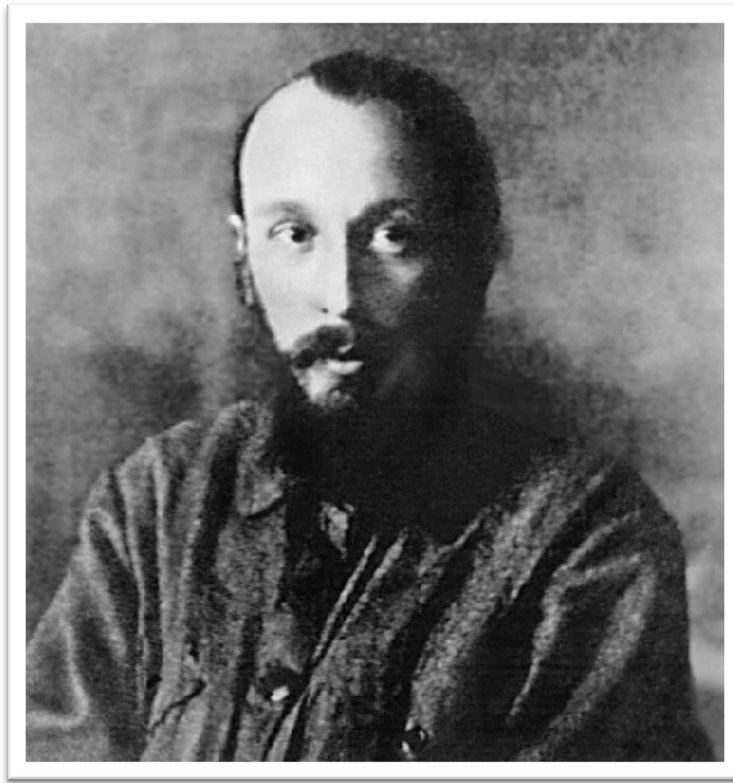
²⁸ Aquí yace el hermoso trabajo de *disociación revolucionaria* de la personalidad, de esquizofrenia nietzscheana, ése proyecto genealógico, anti-edípico por excelencia, que planteaban Gilles Deleuze y Michel Foucault. Éste último en uno de los mejores trabajos dedicados a Nietzsche (¡y encima breve!) que es el genial *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Un *uso de la historia* que no busca reconstruir el centro único del cual alguna vez supuestamente provenimos sino que hace emerger las *discontinuidades* que nos atraviesan, ya no dominados por un centro unificador, sino explotadas en su multiplicidad, como máquina deseante. Las raíces ya no mortifican al hombre en una veneración tradicional ajena sino que son producidas allí donde el humano quiera reconocer el *saber* propio de la libertad. El sujeto queda *descentrado*. Se produce como un todo, pero en su debido lugar, en la *producción*, al lado de discontinuidades, partes y fragmentos, *que ni unifica ni totaliza*. Este sujeto reclama al *ensayo* como *escritura* y pensamiento *contra el método*.

conduce y gobierna —*el relato del poder*— nuestras representaciones, creencias, mentalidades: ¿en qué condiciones sociales es posible para cada generación que sus hijos se encaminan en determinado modo de existencia —y no de otro— para acceder a la posición de sus padres? ¿cómo es posible que exista un *orden* social, en sus diversos aspectos y formas, que logre, de generación en generación, transformarse, inmunizarse, frente a las fuerzas que quieren revolucionarlo de raíz, logrando permanecer *idéntico*? No es casualidad, como bien expusieron Deleuze & Guattari, que sea Edipo el relato-máquina fundamental de la producción deseante de la burguesía *nacional*. Es que en cada época del *ejercicio del poder político* son determinados *géneros* los que dan el *tono* a un gobierno y éstos no son solo géneros complejos (como la teología, el psicoanálisis, la economía, el derecho, la política como autonomía, etc) sino simples (como diálogos orales, de asamblea, cotidianos, actualmente, la comunicación digital) siendo el *relato* la *unidad real del discurso político*. Un discurso político que es mera comunicación y tecnología *no alcanza para ser relato porque la unidad real de éste se halla en un diálogo con la tradición y la historia*. El *relato* nos habla del *origen* organizándonos una *identidad* y *pertenencia*. Un discurso político que es mera *tecnología de la opinión* no produce *relato* ni *identidad* más que como “ornamento”, “cotillón”, “diseño decorativo” y su única consistencia se halla en la *producción del falso presente de la pura comunicación*, esto es, de la comunicación *desprovista de experiencia subjetiva*. En este sentido, el *relato* es *el estilo* del gobierno. “Fundamental lies”. ¿Qué presupone este *estilo* del ejercicio del *poder*?

Una *forma estética*. ¿Y qué descubre una *forma estética*? Descubre una *contradicción formal*. Lo que ella es y lo que ella no es. *Ya no solo expulsa violentamente de sí un contenido sino que ahora además lo niega*. Y lo hace *afirmando quién es*. A diferencia del momento *pre-identitario* donde poníamos énfasis en la *lucha* y surgimiento *psíquico* del Ideal, en esta instancia, ya tenemos la afirmación subjetiva de ése ideal, la negación y señalamiento (espacio y tiempo) de la alteridad, y una *identidad* que ahora escribe *quién es*. Lo que tenemos ahora es una identidad que hace *uso de los textos* que presupone un determinado *uso de la lengua*. Determinado texto en contra de otro. ¿Martín Fierro o Facundo? Así como detrás de cada texto está el sistema de la lengua: *detrás de cada comunicación política está el relato como su unidad real*. Detengámonos aquí un momento en esta cuestión de la *lengua como escenario de una lucha*. Que lejos de apaciguarse continúa pero de otro modo... Uno, estrictamente: *semiótico*.

Debemos a Voloshinov la interpretación del *signo* como arena de la *lucha de clases*. Hacemos la guerra por medios semióticos cuando hacemos *uso de la lengua*. No tenemos una relación con la lengua como la de un sujeto abstracto que contempla una serie de oposiciones y diferencias sistémicas. La palabra no es para nosotros un lugar en una estructura ideal: es un *habitar* donde se juegan nuestro afecto, ánimo, existencia. La lengua es una metrallera del torrente de la *vida psíquica*, locura de Eminem. En una misma palabra —*puta* como orgullo de liberación sexual respecto del patriarcado, *puta* como denuncia moral de indignidad humana— grupos sociales diferentes leen intereses y valoraciones incomparables. Como manifestaciones de luchas, combates, tensiones sociales que son *constitutivos* del signo: la palabra de los muertos puede ser retomada por el levantamiento revolucionario o puede aplastarnos como dogma del poder instituido. Materialidad de la lengua, del signo, del discurso: *Bajtín nos habla de la plaza pública como el escenario del carnaval y plantea este*

*tiempo como el de producción de formas estéticas*²⁹. Efervescencias, que gestan *formas*. Allá vamos.



Bajtín

El *espacio del carnaval es la plaza pública*, más allá de las jerarquías de la sociedad, se produce un espacio donde todos pueden participar *bajo el sentido que la unidad popular* le da al acontecimiento: todo se destruye, todo se renueva, la vida no es tragedia, sino *fiesta*, el *terror* se repliega, la risa triunfa, el pueblo se ríe del soberano pelotudo que se cree inmortal mientras el cuerpo, con sus excesos, entra en escena, para auto-celebrarse, al tiempo que se fermentan nuevas palabras, nuevos significados, el mundo de los ideales trascendentales se da vuelta, vueltos a poner sobre la tierra, para nutrirla, de valores reales, vividos, expresados por la *comunidad*, ofrecen la posibilidad de una *visión del mundo*, del hombre, de las relaciones humanas totalmente disímiles, no oficiales, exteriores a la Iglesia y al Estado, ser de la profanación: una segunda vida que conmovía a la llamada Edad Media en una *dualidad del mundo* donde la *vida psíquica del pueblo* (el habla y la palabra) producía una experiencia propia, auténtica, un nuevo nacimiento, un estallido de verdadera *salud*: “Estas excitaciones dionisiacas, en cuya intensificación se desvanece el elemento subjetivo hasta rayar en un absoluto olvido de uno mismo, se despiertan bien a través del influjo de bebidas narcóticas, de lo que todos los hombres y pueblos primitivos han hablado en sus himnos, bien ante la violenta

²⁹ Que desembocarán, en ése caso, en el género de la *novela*.

proximidad del despertar primaveral, cuando la naturaleza toda es invadida por el placer de vivir. También durante la Edad Media alemana, bajo esta misma violencia dionisiaca, muchedumbres cada vez más numerosas cantaban y danzaban de un lado a otro; en estos bailarines que celebran el “día de San Juan” y de “San Vito” volvemos a reconocer los coros báquicos de los griegos, las orgías que tenían lugar entre los saceos. Hay hombres que, bien por falta de experiencia, bien por estupidez, pasan de largo ante estos fenómenos o que, enquistados en el sentimiento de su propia salud, se burlan de ellos como si no fueran más que “enfermedades populares”. En realidad, estos pobres desgraciados ni siquiera barruntan la palidez cadavérica y el aura espectral de su propia salud cuando ante ellos pasa bramando la vida ardiente de los alucinados dionisiacos. Bajo el encanto de lo dionisiaco no solamente se renueva la alianza del hombre con el hombre, también la naturaleza enajenada o sojuzgada vuelve a festejar su reconciliación con su hijo pródigo, el hombre”³⁰. El carnaval es la pasión de la destrucción alegre, un momento de religación de la pulsión de muerte *al servicio* de la pulsión de vida, situándose en el umbral de la palabra, como palabra pagana.

Sintéticamente: *en el contexto de este paracultural dionisiaco brotan formas estéticas que condensan bajo la forma de textos. Surgimiento de la identidad a través de la combustión psíquica de la excitación popular. Sublimación*³¹ que Freud entiende como la imposibilidad de la libido de cargar el campo social sino a condición de desexualizarse. El *esquizoanálisis* invierte esta ecuación puesto que no es la libido la que debe sublimarse para cargar al campo social sino al contrario *los amores y la producción deseante ya manifiestan el carácter inmediatamente social de la libido no sublimada y de sus catexis sexuales*. Aún apaciguadas las efervescencias colectivas durkheimianas o los carnavales de Bajtín o las fiestas dionisiacas de Nietzsche: *la libido no cesa jamás de delirar el campo social, la historia, los continentes, las razas, etc.* No obstante, en este monismo deleuzeano del deseo, las gradaciones y zonas de intensidad se han, vitalmente, trastocado.

La *sublimación* es ya representación, ya pérdida de su “relación con la base” y, cual burócrata sindical, halla la libido *mortecina* en sellos, marchitas, himnos escolares, rituales dogmáticos; un molde rígido, superyoico, que interpela la plasticidad de la acción social, de la producción deseante, con identidad, lealtad, pertenencia, jerarquía; un endurecimiento que

³⁰ Friedrich Nietzsche, *El origen de la tragedia o Helenismo y pesimismo*, Madrid, Gredos, pág. 25, trad. Germán Cano Cuenca, 2014.

³¹ Freud recoge en este concepto la necesidad que Nietzsche había anunciado para el estudio de una filosofía con *sentido histórico* que aborde el fenómeno de la moral, en “De las cosas primeras y últimas”, de su genial “Humano, demasiado humano”. En una nota borrador, previa a la edición final, lo sintetizaba así: “Lo que hasta ahora nos ha venido faltando es la química del mundo moral, estético, religioso. También aquí las cosas más preciosas se extraen de otras viles y menospreciadas. Cómo puede lo racional nacer de lo irracional, la lógica de la ilógica, la contemplación desinteresada de la ávida, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores; ése es el problema de la generación a partir de los contrarios. Estrictamente hablando, no hay ninguna oposición, sino sólo una sublimación (algo habitualmente sustraído)” [Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano: Un libro para espíritus libres*, volumen I, Ediciones Akal, Madrid, 2001, trad. Alfredo Brotons Muñoz, página 43]

recubre y aplasta las singularidades, un campo nacional que se apropia de las pulsiones sociales del *pueblo*, una *vida psíquica* que ahora *pareciera emanar del estado*; lo dionisiaco se vuelve *fétiche de formaciones de poder*, teatro, una *máscara* que se ha *independizado* de su portador y ahora lo emplaza a consumir un *rol*: “Llegamos ahora a la dialéctica fundamental. En su calidad de actuantes, los individuos se preocuparán por mantener la impresión de que actúan de conformidad con las numerosas normas por las cuales son juzgados ellos y sus productos. Debido a que estas normas son tan numerosas y tan profundas, los individuos que desempeñan el papel de actuantes hacen más hincapié que el que podríamos imaginar en un mundo moral. Pero, *qua* actuantes, los individuos no están preocupados por el problema moral de cumplir con esas normas sino con el problema amoral de construir la impresión convincente de que satisfacen dichas normas. Nuestra actividad atañe, en gran medida, por lo tanto, a cuestiones de índole moral, pero como actuantes no tenemos una preocupación moral por ellas. Como actuantes somos mercaderes de la moralidad³²”. La *puesta en escena* del funcionario público, como *máscara* del poder político, es la *presentación del yo del gobierno*.

Implica el respeto, el aura casi sagrada, la veneración, el *sex appeal*, el enamoramiento dispensado en redes sociales, toda esa dimensión delirantemente *fálica*, atribuida al funcionario público en el cargo, *constituye el montaje como producto* de una escena de representación del estado como *fachada*³³, que se hace con representaciones legítimas de la vida psíquica de la sociedad: *el político profesional es el efecto dramático de esa apropiación*. Su “conocimiento” de las representaciones sociales de una sociedad es, por lo tanto, proporcional a su *capacidad* personal de *conducción política*. El crédito de la llamada opinión pública a esta *interpretación y actuación* se llama *governabilidad*. ¿Hace falta aclarar entonces que el *poder mediático* no es el cuarto ni el quinto sino el poder que los condiciona a todos en la medida de sus intereses corporativos? Disimulando sus propios intereses, sus deseos de conseguir favores o ventajas en el trato con la política profesional y el funcionariado público, los actores sociales dejan de tratar a sus representantes como iguales y *los mistifican*. El *auditorio* del político empieza delirar misterios, poderes, capacidades ocultas, carisma, detrás de su calibrada, preparada, nutrida actuación mientras el actuante sabe, íntimamente, que sus principales secretos (su saber supuesto) es insignificante. Las *efervescencias* han quedado ya muy lejos y *todo este terreno pertenece al dominio de lo ritual*: el verdadero misterio detrás del *carisma* es que, en realidad, no hay misterio alguno. De aquí el verdadero problema de todo político es *impedir que esto se sepa*.

La sociedad prepara el terreno subjetivo para el envilecimiento personal del funcionario público y del político profesional tornándose *servil* en lugar de producirse como *actuante esencial de la construcción de lo político y reclamar para sí un poder ciudadano fiscalizador, participativo y, como diría Enrique Dussel: obediencial*. Recapitulemos.

³² Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1997, pág 267.

³³ Una representación colectiva y una realidad empírica por derecho propio.

Nos ha interesado el modo en que la sociedad produce su *identidad* a partir de sus propios elementos, elementos básicos, *representaciones*, y que constituyen su *vida psíquica*³⁴. Hemos diferenciado un momento *pre-identitario* que se corresponde al de la llamada *mentalidad primitiva*, estudiada principalmente por la *escuela francesa de sociología*. Luego, en un momento posterior, (que Durkheim llama *cristalización*) hemos puesto el énfasis en el momento *formal*, en la determinación de un adentro y de un afuera, en la negación, en el descubrimiento de la contradicción que la sociedad traduce como *paradoja: inclusión excluyente de la alteridad*³⁵. Los fantasmas del *sacrificio*, las *huellas* de la masacre, la palabra de los *muertos*, no han desaparecido, sino que se han vuelto formas, objetividades. *Estética de la sociedad*. Textos. Así como el carnaval que analizaba Bajtín producía a la novela como forma estética, las plazas públicas de la política representativa producen *relato, estilo* de gobierno, *presentación pública* de la *vocación por el poder*. También corrupción, servilismo, gobernabilidad. Nos interesa indagar un tercer momento, donde la sociedad produce sus *superhombres, despersonalizando la identidad* en tanto *potencia histórica del ideal*. Lo veremos para el caso de Lutero, en Troelsch, respecto al *protestantismo* como *potencia histórica*. Finalmente, la *vida psíquica de la sociedad*, con sus ideales y nombres de la historia, erigirá su *constitución*.

O, perseguirá valores, sentidos, *constituciones* de otros pueblos, consagrando una *existencia ajena*, en el sentido de Carl Schmitt.

³⁴ La *subsunción real* de estos elementos por un *tipo de capital* (ni comercial, industrial, menos financiero) *tecnológicamente potenciado* —un *capital cibernético*, en rigor, especie dentro de ése género— los ha transformado en pura comunicación de forma tal de que hoy aparece ante nosotros una *sociedad mundial* hecha de comunicaciones de comunicaciones. Cada vez más la cibernética busca que lo que pensamos, como individuos (sistemas psíquicos individuales) se vuelva inmediatamente comunicación (sistema social) integrando la tecnología de la sociedad al cerebro humano, dando lugar a la figura del Cyborg.

³⁵ Aquí se produce lo que desde la *ética* y *antropología* se llama “la construcción de la otredad” Sea como simpatía u odio, se enfatizará —de acuerdo a una visión ético-política fundamental— una *identidad formal* absolutamente excluyente (el otro como peligro) una *identidad dialéctica* (la subsunción/inclusión del otro dentro del Uno que integro) o una *identidad dialógica* o *relacional* (soy siempre ya en relación al otro, con el otro, el otro me constituye) Importa destacar que *el retorno a una visión excluyente de la identidad* equivale al *retorno de la masacre*, del genocidio, a su preparación, mediante groseras elaboraciones discursivas deshumanizantes. Repitiendo el origen, el campo pre-identitario de la sociedad busca estabilizarse respecto de nuevas amenazas.

III. *Troeltsch con Schmitt: la potencia de las ideas de un pueblo en la historia. El estado que conduce la existencia de otro pueblo: la constitución como lucha política*³⁶.

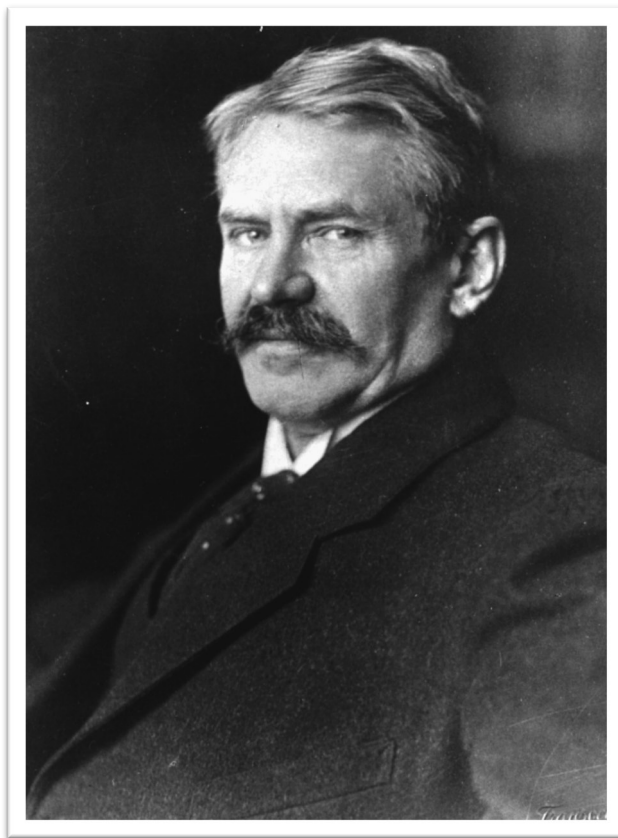
Sería mucho más fácil, para nosotros, hablar de la *despersonalización* de Perón, en el contexto de la Plaza del 17 de Octubre, cuando el *pueblo* argentino lo enviste con su fuerza psíquica, produciendo el *ideal de justicia social*, al *peronismo* como movimiento político y al justicialismo como *idea*. En el marco de la doctrina social de la iglesia, del *rerum novarum*, de la reproducción del *capital industrial nacional centrado*: el *peronismo* es metáfora del *cristianismo*. De aquí que nos interese ir hacia ese *mundo* del cual aquél es deudor, y no al revés.

Troeltsch aborda la relación entre cristianismo (específicamente su corriente *protestante*) y capitalismo como la diferencia entre *cultura eclesiástica* y *mundo moderno*. Busca interpretar el presente abarcado en un concepto general que caracterice su *esencia* haciendo posible la relación del *presente* con el pasado en tanto *cúmulo de potencias y tendencias históricas*. Conceptos generales, inmanentemente empíricos, que hacen inteligible un *mundo histórico*. El uso de estos conceptos permite pensar la diferencia histórica como mundos heterogéneos entre sí. Dicho de otro modo: *el mundo moderno no es el mundo del protestantismo*.

En una *cultura eclesiástica* Dios lo invade todo, por todas partes se halla presente su voluntad, una voluntad directa, y toda realización superior o fin último de la vida brota de la revelación de esta voluntad y de su organización en la Iglesia. Este edificio destruye la Antigüedad y pasa a ser el centro de la cultura llamada medieval: lo divino penetra todos los rincones de la vida social y cultural, la autoridad de la Iglesia es la dirección espiritual de la humanidad y ordena, en todas partes, la vida subjetiva de las almas. Una cultura *autoritaria* que siente un profundo y metafísico desprecio por el mundo terrenal y sensible y de carácter *ascético* como forma de existencia. La cultura *eclesiásticamente dirigida* (ordena el estado y la sociedad, la educación y la ciencia, la economía y el derecho, según los criterios de la revelación) se opone de cabo a rabo a una de las características centrales de la cultura moderna: *la intramundaneidad de la orientación de la vida*. El *mundo moderno* hará imposible la separación y el enfrentamiento entre la vida puramente mundana y la inspiración divina de forma tal de presentar la vida como algo puramente humano o impregnado de espíritu divino: *la afirmación del mundo contrasta con el viejo ascetismo de la negación*. El *viejo protestantismo* es, para Troeltsch, parte de esa *cultura eclesiástica*. A diferencia del *protestantismo moderno* que ha entrado en el terreno del *estado*, que admite paridad religiosa, una formación de la comunidad religiosa ligada a la espontaneidad y a la convicción personal, reconociendo diversidad de convicciones y comunidades religiosas unas junto a otras. *El viejo protestantismo no parió el mundo moderno, el mundo moderno neutralizó la potencia histórica de conducción eclesiástica de la sociedad, pero los ideales del pueblo protestante persistieron*. Es que el *protestantismo* —antes de ser subsumido (“fusionado” dice el autor) por la modernidad (es decir por la *mercancía* del capital) — no inauguró —*aunque si colaboró* con

³⁶ En esta sección, dos textos han sido claves para desarrollar nuestra interpretación: *El protestantismo y el mundo moderno* de Troeltsch y *Teoría constitucional* de Schmitt.

su surgimiento— al *mundo moderno*, sino que fortaleció y renovó *el ideal de la cultura eclesiástica* como reacción del pensamiento medieval ante la cultura secular. Gracias al *superhombre*³⁷ Lutero Europa pudo revivir, a pesar de la expansión de las ideas y formas de vida del Renacimiento, dos renovados siglos “extra” de *cultura medieval*. ¿Cuál fue la colaboración?



Ernst Troeltsch

El autor no encuentra esta colaboración ni en la familia, ni el derecho, ni en la economía, ni en la vida del estado, ni en ningún otro campo que no sea el propiamente religioso: solo allí hizo su tarea y, fundamentalmente, a través de su vertiente calvinista: *el calvinismo es el humus del capitalismo burgués industrial de las clases medias*: “La enajenación por el trabajo y la ganancia, que constituye el ascetismo indeliberado e inconsciente del hombre moderno, es una hija del ascetismo intramundano del trabajo y del oficio consciente y religiosamente fundado. El sentir profesional, el deber del oficio, que no va más allá del mundo, sino que trabaja en él sin ninguna divinización de la criatura, es decir, sin ningún amor al mundo,

³⁷ A diferencia de la figura del Pastor que conduce al rebaño forjado por el saber/poder de la época, pastura arada por una episteme, el *superhombre* se opone, reacciona, o se anticipa a lo porvenir, es en sí mismo *intempestivo*, puede romper, acelerar, o retener un tiempo. San Pablo, Robespierre, Buddha, Lutero, Napoleón, Shakespeare.

produce un espíritu de trabajo incansable, sistemáticamente disciplinado, en el que se busca el trabajo por el trabajo, por la mortificación de la carne, y en el cual la ganancia que aporta el trabajo no sirve al goce y al consumo sino a una ampliación constante del trabajo, a una inversión siempre nueva del capital. Como la ética agresivamente activa de la doctrina de la predestinación fuerza a los escogido al pleno despliegue de las fuerzas otorgadas por Dios y les da la certidumbre de su elección en estos signos de reconocimiento, el trabajo se hace racional y sistemático; como el ascetismo quebranta el impulso de reposo y goce, se funda así el señorío del trabajo sobre los hombres; y como la ganancia aportada por el trabajo no es en forma alguna un fin propio, y como beneficia al bienestar común, y toda adquisición que va más allá de un mínimo amplio de existencia se siente como incitación para mayores trabajos y utilidades, *resulta así por principio, la ilimitación e infinitud del trabajo*³⁸. Respetando, y en obvio diálogo con los trabajos de su amigo Weber, Troeltsch comprende que si bien el protestantismo en su vertiente calvinista, pietista, indirectamente, hizo un “aporte no buscado” una vez desplegado el capitalismo, es decir, *una vez que el individualismo heredado del protestantismo perdió su contrapeso religioso*, una vez que el molde de esa conducta *fue abstraída de su contexto espiritual, racional*, el protestantismo hizo patente su diferencia *ya que el individualismo protestante es todo lo contrario a una acción individualista pura y sin autoridad*. Para el autor, el racionalismo individualista no lo crea el calvinismo *sino la Ilustración*. ¿Cómo se comprueba esta hipótesis? Troeltsch la observa en la diferencia entre la Revolución francesa y la Revolución inglesa y la Independencia norteamericana: éstas últimas no tuvieron, como aquella, que destronar a la religión ya que la cultura protestante había realizada la transformación de los principios, desde dentro, *pero los efectos económicos y políticos del calvinismo, más allá de eso, son en contra de su voluntad*.

Sinteticemos: la *victoria del capital sobre la vida espiritual del pueblo europeo* produjo un uso religiosamente indiferente, es decir, políticamente neutralizado, de la ética calvinista del trabajo y por lo tanto *la religión dejó de constituir una potencia histórica como dirección de la sociedad*. No obstante, el *ideal de libertad y personalidad inscripto en la cultura moderna proviene del protestantismo y éste le otorgó un fundamento religioso y metafísico poderoso e independiente*. Es a la *persistencia de ése ideal* que este brillante teólogo protestante apela para *resistir el presente de una modernidad* que ya se mostraba como un “tiempo de presión y retroceso de la libertad” orientado a nuevas servidumbres: “Nuestro desarrollo económico parece más bien orientarse a una nueva servidumbre y nuestros grandes estados militares y administrativos no son demasiado favorables al espíritu de la libertad, a pesar de todo el parlamentarismo. También podemos dudar que nuestra ciencia, víctima del especialismo, nuestra filosofía, agotada por un febril examen de todos los puntos de vista, y nuestro arte, cultivador de la hiper-sensibilidad, sean más favorables a este respecto. En los tiempos de presión y retroceso de la libertad que se avecinan queda, sobre todo, aquello que prestado todo el edificio una buena parte de su fuerza, la metafísica religiosa de la libertad y de la convicción personal de la fe, que ha colocado la libertad tan en alto que nada “demasiado humano” pueda corromperla: la fe en Dios como la fuera de donde nos viene la libertad y la personalidad. Tal

³⁸ Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, Fondo de Cultura Económica, páginas 92-93, copia digital, énfasis añadido.

como yo veo la situación, no puedo menos de terminar destacando la conclusión siguiente: conservemos el principio metafísico-religioso de la libertad, pues de lo contrario nos faltarán la libertad y la personalidad en el momento en que más clamorosamente nos enorgullecamos de ellas y del progreso³⁹”. A diferencia de su amigo Weber, quien observará en la oclusión última de la religión ni más ni menos que *el inicio auténtico de la lucha política moderna*: “La ética económica nació del ideal ascético, pero ahora ha sido despojada de su sentido religioso. Fue posible que la clase trabajadora se conformara con su suerte mientras pudo prometérsela la bienaventuranza eterna. Pero una vez desaparecida la posibilidad de este consuelo, tenían que revelarse todos los contrastes advertidos en una sociedad que, como la nuestra, se halla en pleno crecimiento. Con ello se alcanza el fin del protocapitalismo y se inicia era de hierro en el siglo XIX⁴⁰”. ¿Ha muerto la raíz religiosa del hombre económico? ¿O sus *espectros* no paran de retornar?

Por el momento, nos preguntaremos: *¿dónde se inscriben y escriben esas potencias ideales que constituyen la vida psíquica de los pueblos? ¿dónde se cristalizan con una “voluntad de eternidad”?*

Sin duda alguna podemos afirmar que *las potencias históricas se inscriben en los cuerpos*. La visión nietzscheana de la historia no hace otra cosa que mostrarlo, exponerlo, atravesado por la historia; se trata, justamente, de liberar al cuerpo *de lo que éste puede* respecto de los discursos *que ya lo tienen como interpretado, de una vez y para siempre*. La liberación del cuerpo es una lucha hermenéutica y no meramente “práctica”. *Es que las prácticas ya están interpretadas en un mundo significativo*. Hecho de capas y capas de sentido. Repensar la propia historia, siempre. Ahora bien, hace falta precisar también que esas fuerzas se escriben *constitucionalmente*. Son *previas* a la Constitución. Porque ésta, en tanto *forma, ley constitucional*, es un asunto derivado respecto de tal *decisión existencial*. Detengámonos en este asunto: *¿qué es una constitución?*

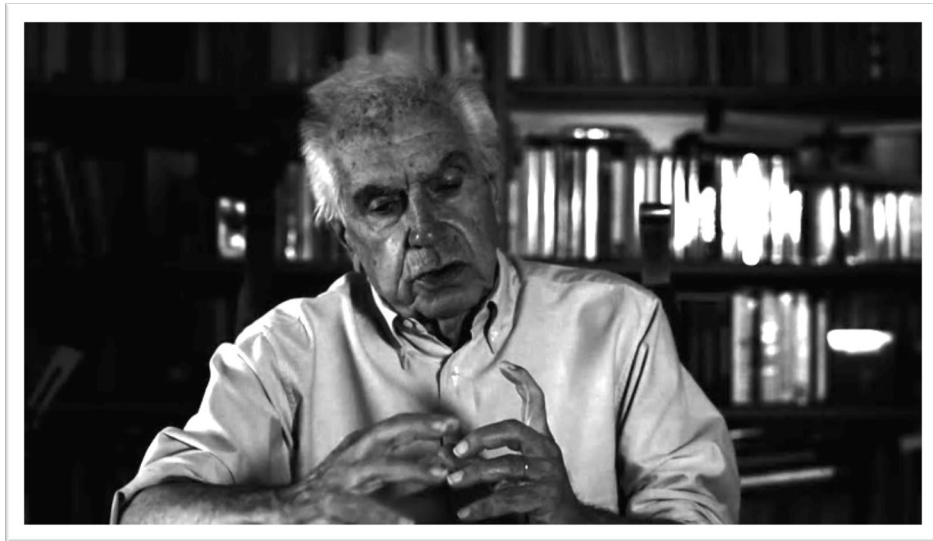
Carl Schmitt la define en su *Teoría de la Constitución*⁴¹ como el *acto del poder constituyente que por un único momento de decisión produce la totalidad de la unidad política en su forma de existencia*. El *poder constituyente* —el pueblo, en la democracia, como sede de ése poder— produce esa *forma o modo de existencia*. Por lo tanto, la *unidad política como decisión existencial* es *previa a la constitución* pensada en su sentido *positivo*. Dicho de otro modo: *el estado interpretado como unidad política del pueblo es anterior a la constitución cuya forma puede cambiar*. El *poder constituyente* es así *poder de un sujeto que obra, que produce, una unidad política consciente de sí*. La constitución es el *texto* que esa *voluntad política* como

³⁹ Ernst Troeltsch, op. cit. pp 107-108

⁴⁰ Max Weber, “El origen del capitalismo moderno” en *Historia Económica General*, Fondo de Cultura Económica, página 309, copia digital.

⁴¹ Carl Schmitt, *Teoría de la Constitución*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, trad. Francisco Ayala.

existencia se da por sí misma y a sí misma en tanto *ley*. Esa decisión fija, escribe, una concreta *forma de ser*. La constitución, entonces, no es un “pacto fundante”, no funda la unidad política de la cual es, en todo caso, su *efecto*. *Una constitución, desde esta perspectiva ontológico-política, es el estado mismo de un pueblo*. A diferencia de la *ley constitucional* que es una mera forma derivada, positiva, superficial. La *constitución* ni es emitida, ni es convenida, sino que es el *estado* como *unidad política* y *decisión existencial* de producir la *forma de vida* de ése *pueblo*. El pueblo es fundamentalmente una *entidad política existencial*. ¿Qué es por lo tanto la *nación*? Pues bien: *la primera forma o modo de la autoconsciencia del pueblo*. Volvamos.



Mario Tronti, marxista schmittiano, junto con Antonio Negri, desarrollaron la teoría operaísta, centrándose en las luchas del proletariado.

En la segunda sección de *Estado burgués de derecho y forma política* llamada *Los dos principios políticos formales (identidad y representación)* del trabajo mencionado, Schmitt hace unas muy precisas definiciones que sostienen nuestro realismo respecto del derecho como *cristalización de fuerzas sociales*. El estado, *status*, es la *forma política* de la *unidad del pueblo*; es una *situación*, la de un pueblo, capaz de *actuación política*. El *principio de identidad del pueblo* se da como fundamento del estado, como su condición ontológico-política *puesto que no existe ningún Estado sin pueblo*. *Allí donde el pueblo es sujeto del poder constituyente la forma política del Estado se encuentra determinada en la idea de una identidad*. Ahí está asimismo la *nación*: *identidad*, como *unidad del pueblo*, inmediatamente, produce *representación* como *nación* en el estado. Un *gobierno* es aquél que *puede representar la unidad política de un pueblo*, y no al pueblo en su realidad social.

Mientras la *identidad del pueblo* es la condición de su *política* (distinción entre amigos y enemigos) la posibilidad de su *representación* es la condición de su *gobierno*. En un *máximo de identidad del pueblo* consigo mismo, en un máximo de homogeneidad: *la representación no*

hace falta. Esto no se da en la realidad histórica. Un *máximo de representación*, al revés, es un *máximo de gobierno*; éste podría arreglarse con un mínimo de homogeneidad del pueblo, siendo la extrema situación de esto la de Estado sin pueblo. Puede, también, darse un *mínimo de representación*, es decir: un *mínimo de gobierno*: “La consecuencia es que un pueblo vuelve a caer, desde una situación política, en la situación de infrapolítica, llevando una existencia simplemente cultural, o económica, o vegetativa, **y sirviendo a un pueblo ajeno políticamente activo**”⁴². Cuestión que no puede soslayarse sino observarse en determinados tratados internacionales: “Si por medio de un tratado internacional, que no es un pacto federal (y, por tanto, no cambia el *status* de cada parte contratante en lo relativo a la adscripción a la federación), se fija el *status* político de totalidad de uno de los Estados contratantes, sólo puede tratarse de **formas del sometimiento y dependencia**. El pacto contiene entonces una *supresión* del poder constituyente del Estado que ha entrado en dependencia”⁴³.

¿Y qué desean los *capitales que controlan tecnológicamente el mercado* cuando escriben sus tratados globales *sino una cesión absoluta de la soberanía de las naciones al ápice de su jerarquía* entre apacibles árboles entre campus del Valle del Silicio? ¿Y qué sucede si la legislación nacional o la Constitución de un país no se adapta o es contraria a estos acuerdos? ¿Acaso no existen instancias finales de revisión llamadas “proceso de certificación” que constituyen el modo mediante el cual el Congreso de los Estados Unidos evalúa la legislación del país interesado “informándole” toda la normativa que debe modificar, por ejemplo, en la Constitución Nacional⁴⁴?

Respecto de ello, el jurista alemán no deja de ser muy claro y contundente: aquellas determinaciones (la firma de tales tratados) “**no son actos del poder constituyente de un pueblo**. No suprimen la soberanía de un Estado; solo emplean —en interés de un deber jurídico internacional— el concepto relativizado de ley constitucional, como medio técnico formal para conseguir una validez reforzada dentro del Estado”⁴⁵.

De este modo, el pensador reaccionario nos devela: *la fuerza irreductible del poder constituyente*.

⁴² Carl Schmitt, op. cit. pp. 282, énfasis añadido.

⁴³ Carl Schmitt, op.cit. pp. 119, énfasis añadido.

⁴⁴ Para ampliar sobre las consecuencias e impactos de estos tratados: Sofía Scasserra, *Impactos de los acuerdos megarregionales en América Latina*, Fundación Ebert Stiftung Argentina, Análisis 14, 2016, copia digital. [<https://library.fes.de/pdf-files/bueos/argentinien/12935.pdf>]

⁴⁵ Carl Schmitt, op.cit. pp. 120, énfasis añadido.

Al poder legal supranacional e internacional del capital, a la “globalización por arriba”, Antonio Negri & Micheal Hardt le oponen *el poder constituyente de la multitud* contra el cual se organiza de modo descentralizado y sistémico el *Imperio del capital*. Sus preguntas son: ¿es posible organizar la multiplicidad *internacional* de luchas contra el capitalismo para que éstas actúen de forma contundente y efectiva, para que golpee de verdad, para que vuelva a reencarnarse en la política mundial el *proyecto libertario del proletariado*? ¿cuáles son sus modos de articulación, asamblea, crecimiento y maduración? Estos interrogantes están en el centro de las obsesiones que compartimos con Antonio Negri & Micheal Hardt, recientemente, actualizadas en un imprescindible ensayo, publicado en la *New Left Review*, llamado *Empire, twenty years on*⁴⁶. Responderlos implica, ni más ni menos, la necesidad *retomar las luchas del presente contra la globalización* —y los episodios nacionalistas que desdibujan las estructuras del Imperio para volverlo más sutil, oblicuo y poderoso— *dentro de un marco colectivo de investigación*.

Es que aún no sabemos lo suficiente sobre las nuevas formas de dominio del capital, sobre sus efectos (des) estructurantes sobre el trabajo vivo, sobre las consecuencias (des) subjetivantes sobre el humano, sobre las posibilidades y modos de reapropiación, es decir, de *destitución* del *mando* capitalista de la sociedad. Implica pensar aquello que no es ni público, ni privado: *lo común*.

No hay dudas de que la producción *material* de un *poder constituyente de la multitud para una constitución del común* corre paralelo al desenvolvimiento de las luchas por *lo común*: un *común* como la tierra, el aire, el agua, el ADN, los recursos de los que participamos. Pero sobretodo del común que es producto del trabajo social —*vida psíquica, textos, lengua, datos, comunicación*— y no solo su acceso sino su organización, gestión, administración, control democrático, ciudadano, alternativo; Necesidad de investigaciones arraigadas en el marxismo como *tradición intelectual* de una política de lo común, de una *política comunista*: “... la recuperación del marxismo, la liberación —inevitable— de su nueva potencia, exige la recuperación de la palabra “comunismo”: que se la saque de la fosa en la que yace y que, a partir y más allá de una crítica precisa y renovadora de sus varios usos durante el siglo XX — crítica por completo distinta de la calumnia propagandista dominante en nuestros días—, se restablezca su necesidad y su gloria⁴⁷”. Ultimemos esta sección.

La *potencia histórica de las ideas*, el arraigo de los *ideales* en un *pueblo*, se nos han revelado como *problemas auténticamente constitucionales*, es decir: *existenciales*. *Decisiones* entorno a *formas de vida*. Los *ideales nacionales* persistirán como viejas anclas para orientar la pertenencia y la identidad entre las turbulencias de la globalización; se apelará a ellos, aquí y

⁴⁶ Hemos compartido este ensayo en el blog de nuestra revista www.revistaespectros.wordpress.com/ / [https://revistaespectros.wordpress.com/2020/02/03/empire-twenty-years-on/]

⁴⁷ Alain Badiou, *Qué entiendo yo por marxismo*, biblioteca del pensamiento socialista, Siglo XXI Editores, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2019; trad. Guadalupe Marando, página 71, énfasis añadido.

allá, para resistir, por izquierda y derecha, bajo programas defensivos de estados-nación vueltos *máquinas electorales* de comunicación y corto plazo. No faltarán tampoco posiciones pre-políticas, meramente individualistas, superficiales, explosivas, profundamente útiles a la (auto) inmunización del sistema y a su creación mediática de chivos expiatorios (criminología mediática).

Mientras tanto, las nuevas *formas sociales del capital* —producto de su capacidad inherente de subsumir nuevas áreas o espacios de lo social, como los símbolos, las formulas, la lengua, la intimidad— no cesan de producir dominios más precisos, quirúrgicos, algorítmicos, *para la dominación del trabajo vivo*; dominios respecto de los cuales nos debemos *el trabajo colectivo del concepto*: ése concreto mental que sintetiza, estratégicamente, las múltiples determinaciones de la lucha de clases. Para retomar la teoría social crítica e iluminar aquellos senderos que nos lleven desde las mezquinas, torpes y miserables políticas defensivas nacionales del estado peticionista *a los ideales internacionalistas de los pueblos* y a sus *potencias revolucionarias comunes* en las cuales persista algo así como una **humanidad**.⁴⁸

Respecto de la humanidad, no puedo expresar otra cosa que mi acuerdo (lo que incluye mi acuerdo crítico) con el hecho de que no pronuncié la palabra como tal. Dije simplemente que la faceta (de algún modo filosófica) de la definición del proletariado es que *sus intereses no son distinguibles de los intereses de la humanidad en su totalidad*.

[Alain Badiou, *Qué entiendo yo por marxismo*, biblioteca del pensamiento socialista, Siglo XXI Editores, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2019; trad. Guadalupe Marando, página 77

⁴⁸ Quien dice humanidad no dice “engaño”, como cree Schmitt. Sino que dice: *filosofía*. Dice: enemistad existencial del capital y su ganancia respecto del trabajo vivo, del cuerpo, de la tierra, del lenguaje. Dice: invención de una falsa humanidad mercantil, técnica, robótica, automatizada, híper-productiva. *¿Qué puede ser la filosofía sino el continuo medirse con este devenir del humano en cuyo destino se juega su (in) humanidad?*

INTERMEZZO

Trascendencia y poderío:

*Jünger: la técnica, la anulación del estado*⁴⁹.

Solemos creer, como buenos modernos, que es el propio ser humano que, en contacto con “materias primas”, crea unas *técnicas* mediante el trabajo. No obstante, la propia historicidad del trabajo demuestra lo contrario: *es la técnica moderna la que produce al hombre como trabajador y lo violenta hasta reducirlo a simple fuerza de trabajo, gasto de energía, que crea valor*. “Desde el punto de vista del proceso de valorización, empero, las cosas se presentan diferentemente. No es el obrero quien emplea los medios de producción, son los medios de producción los que emplean al obrero. No es el trabajo vivo el que se realiza en el trabajo material como en su órgano objetivo; es el trabajo material el que se conserva y acrecienta por la succión del trabajo vivo, gracias a lo cual se convierte en un *valor que se valoriza, en capital*, y funciona como tal. Los medios de producción aparecen ya únicamente como *succionadores* del mayor cuanto posible de trabajo vivo. Este se presenta tan sólo como el medio de valorización de valores existentes y, por consiguiente, de su capitalización... Como esfuerzo, como gasto de fuerza vital, el trabajo es la actividad personal del obrero. Pero en cuanto *creador de valor*, implicado en el proceso de su *objetivación*, el trabajo mismo del obrero es, apenas ingresa al proceso de producción, un *modo de existencia* del valor del capital y ese proceso se presenta como el proceso de *autovalorización* del capital o, por mejor decir, del empobrecimiento del obrero, quien el valor creado por él lo produce al mismo tiempo como un *valor que les ajeno*⁵⁰. El hombre, aunque la persiga, no logra jamás dominar la técnica como *señor*.

Con Heidegger nos preguntamos: *¿tendría forma humana aquél que pueda erigirse como maestro de la técnica?* La técnica moderna, afirma el autor de *La pregunta por la técnica*, es una provocación de la naturaleza que *desarraiga*. La técnica moderna es, esencialmente, violenta. *Provocar* como *violentar* en el sentido de *producir* permite, igualmente, afirmar que *es el capital el que produce (violenta) al humano como trabajador*. Una máquina de carne y hueso. Quedando preso bajo su *esencia* —el hacer salir de lo oculto como existencia— el humano se ha vuelto *objeto* de su propia investigación de forma tal que *somos nosotros mismos* aquello (materia prima) sobre lo cual recae la violencia, la imposición, de la técnica: *la deshumanización del ser humano es una consecuencia esencial del desarrollo de la técnica moderna en tanto (auto) superación totalitaria*.

Las máquinas “inteligentes” paulatina pero realmente ponen en evidencia *que la sociedad como mundo y posibilidad de la experiencia y del sentido* le es arrebatada al humano por la técnica: *la sociedad se pierde como espacio para la experiencia y queda subsumida al dominio del capital*. Lo que Marx llama una *subsunción real*: “La característica general de la *subsunción formal* sigue siendo la directa *subordinación del proceso laboral* —cualquiera que sea, tecnológicamente

⁴⁹ En esta sección trabajamos, fundamentalmente, con el texto *La perfección de la técnica*, de Friedrich Georg Jünger.

⁵⁰ Karl Marx, *El Capital Libro I Capítulo VI (inédito) Resultados del proceso inmediato de producción*, biblioteca del pensamiento socialista, Siglo XXI, Argentina, 2001, trad. Pedro Scaron, páginas 17-18.

hablando, la forma en que se le lleve a cabo— *al capital*. Sobre esta base, empero, se alza un *modo de producción* no sólo tecnológicamente *específico que metamorfosea la naturaleza real del proceso de trabajo y sus condiciones reales: el modo capitalista de producción*. Tan solo cuando éste entra en escena se opera la *subsunción real del trabajo en el capital*... La subsunción real del trabajo en el capital se desarrolla en todas aquellas formas que producen plusvalía relativa, a diferencia de la absoluta. Con la subsunción real del trabajo en el capital se efectúa una revolución total (que se prosigue y repite continuamente) en el modo de producción mismo, en la productividad del trabajo y en la relación entre el capitalista y el obrero. En la subsunción real del trabajo en el capital hacen su aparición en el proceso de trabajo todos los changes que analizáramos anteriormente. Se desarrollan las *fuerzas productivas sociales del trabajo* y merced al trabajo en gran escala, se llega a la aplicación de la ciencia y la maquinaria a la producción inmediata⁵¹. ¿Qué quiere decir esto?

Quiere decir que *la sociedad es ahora la sociedad del capital* y que, por lo tanto, *comprender esta subsunción real* implica considerar las transformaciones del llamado “mundo del trabajo”. Ya no en términos meramente periodísticos o sociológicos sino eminentemente productivos. Tales transformaciones (impulso tecnológico hacia la robotización, automatización, desarrollo de la inteligencia artificial, producción de algoritmos globales, etc) *hacen al funcionamiento mismo del capital, de su capacidad de extorsionar al trabajo, de penetrar todas las formas de su resistencia, de encontrar nuevos espacios de (auto) valorización, a partir de nuevos elementos (sociales) y ampliando permanentemente el espacio económico de su (re) producción material y haciendo ingresar a la forma de valor “materias” que anteriormente eran solo formalmente comandadas por el capital pero no realmente subsumidas por él*. Por ejemplo, la comunicación de la sociedad, las relaciones sociales, los afectos, los símbolos, *el lazo social*. Éste, es hoy, *materia prima* para la acumulación de datos (el llamado “nuevo petróleo) cuando antes constituía, apenas, una condición general del marco de la sociedad capitalista. Volvamos.

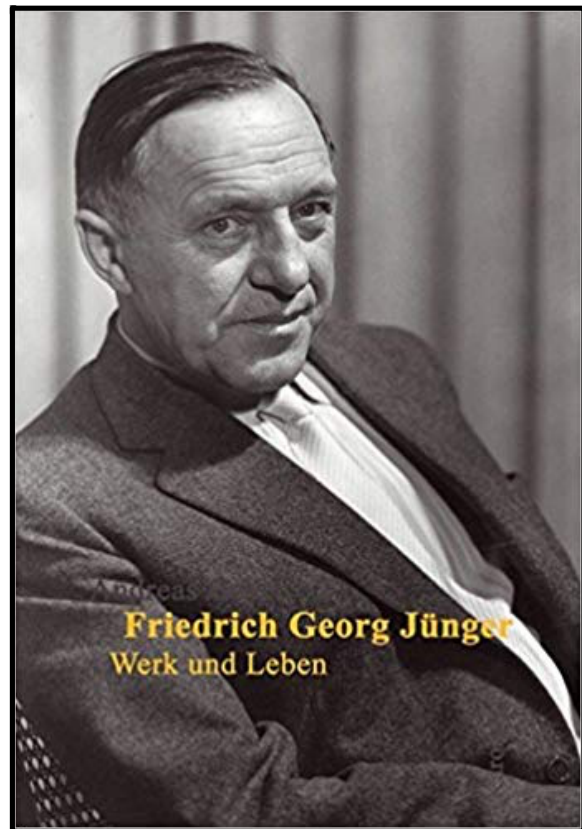
La *(auto) superación* de la técnica es su *trascendencia, su perfección*. A esta *perfección de la técnica* Jünger la llama *automatización*: “Es precisamente este automatismo lo que da a nuestra técnica un sello peculiar y la distingue de las técnicas de cualquier otra época. Gracias a dicho automatismo alcanza la técnica esa perfección que comenzamos a percibir. Su marca consiste en la operación repetitiva, autónoma y uniforme⁵²”. La técnica para este pensador esencial no nos hace la vida más sencilla. La puebla, por doquier, de *catástrofes*: “Este (el hombre) siente el temor en sus nervios, puestos estos se han vuelto más sensibles, circunstancia que guarda estrecha relación con el perfeccionamiento de determinados aspectos de la técnica. El hombre se asusta ante cualquier ruido, vive con el presentimiento de la catástrofe, ya que el pensar, cuando se siente desamparado, comienza a dar vueltas alrededor de la catástrofe. La catástrofe es el acontecimiento que ocupa el espíritu humano cuando este no ve ninguna salida, cuando, en lugar de hacer uso de sus dones, se abandona al temor, a la angustia. Por eso aparece ahora por doquier representantes de teorías catastróficas... Pero en realidad nada está llegando a su fin, salvo el pensamiento de ellos, y por eso dan el salto hacia la angustia. La catástrofe es un acontecer imaginario que el

⁵¹ Karl Marx, op.cit. páginas 72-73.

⁵² Friedrich Georg Jünger, *La perfección de la técnica*, Página Indómita, Barcelona, 2016, trad. Antonio Lopez, página 57.

espíritu proyecta sobre el futuro⁵³”. El humano ya no puede dominar lo que ha puesto en marcha. **El desarrollo tecnológico del capital no solo se encuentra por delante del estado sino que lo anula:** “La ambición de poder de la técnica prosigue inquebrantable. Vemos cómo va tomando nuevos impulsos para nuevos avances, cómo consigue imponer nuevas ampliaciones de su organización. Al suceder esto, se modifica su relación con el Estado. El Estado mismo es concebido por la técnica como una organización, y, como tal, ha de ser llevado a la perfección, ha de obedecer a un automatismo perfecto. **Según el técnico, el Estado solo cumplirá con sus deberes cuando sea llevado al tecnicismo perfecto, cuando se convierta en una organización a la que ya nada se le escapa, cuando se caracterice por un funcionamiento central que no pierda nada de vista. Pero es precisamente esta definición la que anula la esencia del Estado, pues pasa por alto algo que no es Estado y nunca puede llegar a serlo, algo que brinda la posibilidad de que exista Estado, eso es, el pueblo,** que ciertamente puede ser concebido como pueblo estatal, mas no como el Estado en sí mismo. El Estado, como concepto, queda anulado cuando se anula su premisa, cuando se lo concibe como una organización técnica que ya no tiene a su disposición ninguna cosa no organizada”⁵⁴.

Ante nuestros ojos: el poderío de empresas como Amazon, la vigilancia cibernética total del Estado del Partido Comunista Chino, la modificación *tecnológica* de las conductas por la informatización, digitalización, automatización de las relaciones sociales *confirman las intuiciones del poeta alemán*. ¿Podremos re-significar espacios y sentidos del propio *estado* para el *cuidado del pueblo* en lugar de producirlo como la punta de lanza de una mayor penetración de la *cibernética* en nuestros cuerpos, en nuestras vidas?



Poeta y ensayista

⁵³ Friedrich Georg Jünger, op.cit. páginas 249-250.

⁵⁴ Friedrich Georg Jünger, op.cit. páginas 257-258, énfasis añadido.

FINAL

*¿Poseemos aún una vida psíquica, formas estéticas, potencias históricas? ¿Qué es el capital cibernético?*⁵⁵

El *capital cibernético* es un *capital tecnológicamente potenciado*⁵⁶ en un área específica de la producción económica *global*: la *comunicación*. Es el *capital* que se apropia, subsume, captura *lazo social* como *forma del valor*. Produce a las relaciones sociales como *comunicaciones de comunicaciones* mundiales, en tanto *dinero*, tendencialmente, *virtual*. Al apropiarse del *lazo social*, como *subsunción real de la sociedad al capital*: el *capital cibernético* produce relaciones sociales que —una vez mediadas por su tecnología, innovación y desarrollo básico— se (re) producen en el horizonte así abierto de la época de la *automatización del lazo social*.

Esta *automatización* supone ya no solo la informatización, digitalización, del *lazo social* sino una *subsunción* capaz de gestar —a partir de la acción humana— un *plusvalor* del cual se apropia el *capital cibernético* y que luego descarga sobre la subjetividad humana como un *poder privado trasnacional*. Expresado, económicamente, en la *capacidad de planificación y dirección* sobre el conjunto capitalista, el *capital cibernético* afianza a la subjetividad occidental a su *decadencia* (ruina). Es que a este *capital cibernético* no le interesa producir al trabajador como *autómata industrial* sino a la *humanidad* como *Cyborg*⁵⁷.

El *capital cibernético* no subsume *naturaleza* sino al humano mismo: cuerpo, sangre, pensamientos, afectos, relaciones sociales, emociones. Al *autómata industrial* se lo explotaba, económicamente, con el fin de reproducir el poder político del burgués nacional *en el estado*, a su imagen y semejanza, a través *de la existencia objetiva del trabajador como clase impropia*. Cuando

⁵⁵ En esta sección hemos trabajado con el texto *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power.*, de Shoshana Zuboff. Este trabajo aún no ha sido traducido al español, aunque está prevista su edición para este 2020. Se encuentra online en diversas plataformas.

⁵⁶ Con este concepto, Pablo Levin (*El capital tecnológico*, Catálogos, 1997) hace referencia a *la empresa que concentra la capacidad tecnológica de la sociedad y centraliza la capacidad de innovar*. Lo que subsume el *capital cibernético*, en la relación del trabajo vivo con el capital, no son técnicas y saberes milenarios (como, por ejemplo, en el caso del capital agrario tecnológico) sino las relaciones sociales mismas (sean mercantiles, afectivas, imaginarias, improductivas, simbólicas, etc) transformándolas en *datos* produciendo la comunicación mundial del sistema social.

⁵⁷ Sobre el *Cyborg* como estética, recomendamos: Jia Tolentino, *The Age of Instagram Face: How social media, FaceTune, and plastic surgery created a single, cyborgian look*; December 12, 2019, The New Yorker, énfasis añadido [<https://www.newyorker.com/>] El *Cyborg* ya es presentación pública del yo, estética de redes sociales, incitación a la cirugía (uniformemente) obligatoria.

el *trabajo vivo de la clase* explotada luchó y resistió lo hizo *produciéndose* como *subjetividad* en tanto *proyecto internacional*⁵⁸ (proletariado) o *peticionismo del pueblo* (clase obrera nacional, populismo, sindicalismo) El *cyborg*⁵⁹, en cambio, no resiste *subjetivamente*. Carece de un espacio íntimo de resistencia. El cuerpo, el pensar mismo, aparecen distópicamente violentado como *desierto informatizado*. El humano queda sometido como *materia prima* y procesamiento de información y sistema *al mismo tiempo que sonríe, postea su “felicidad”, y comparte sus vivencias cotidianas*.

Tal, el extraordinario descubrimiento por parte de Shoshana Zuboff de un *behavioural surplus-value* (*plusvalor conductual*): “Industrial capitalism transform nature’s raw materials into commodities, and surveillance capitalism lays its claim to the stuff of human nature for a new commodity invention. Now it is human nature that is scraped, torn, and taken for another century’s market project. It is obscene to suppose that this harm can be reduced to the obvious fact that users receive no fee for the raw material they supply. That critique is a feat of misdirection that would use a pricing mechanism to institutionalize and therefore legitimate the extraction of human behavior for manufacturing and sale. It ignores the key point that the essence of the exploitation here is the rendering of our lives as behavioral data for the sake of other’s improved control on us”.⁶⁰ *Toda nuestra existencia se vuelve data para un capital que nos lee, nos anticipa, que acumula esta información para crear productos inmateriales que predicen la conducta*

⁵⁸ Los estatutos generales de la 1ra. Internacional, esos dioses internacionales, apuntan tanto a la *biopolítica del campo del trabajo* “que el sometimiento económico del trabajador a los monopolizadores de los medios de trabajo, es decir de las **fuentes de vida**, es la base de la servidumbre en todas sus formas, de toda miseria social, degradación intelectual y dependencia política” como a la *superación histórica de la modernidad* “que la emancipación del trabajo no es un problema nacional o local, sino un problema social que comprende a todos los países **en los que existe la sociedad moderna** y necesita para su solución el concurso teórico práctico de los países más avanzados” [Carlos Marx, *Antología*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2014, trad. Pedro Scaron, página 215, *énfasis añadido*]

⁵⁹ La Fundación Cyborg trabaja con neurólogos y psicólogos para estudiar la evolución de la unión del cuerpo con la cibernética. Está dirigida por Neil Harbisson, un joven que se autodefine como cyborg y que cumple con la definición que otorga a estas personas la Real Academia Española de la Lengua: seres formados por materia viva y dispositivos electrónicos. También es el primer cyborg reconocido por un gobierno, el británico, después de superar numerosas trabas burocráticas para demostrar que el dispositivo que lleva incorporado, el eyeborg con el cual enfrenta su acromatopsia, es una extensión más de su cuerpo y que puede salir con él en la fotografía de su pasaporte. [<https://www.cyborgfoundation.com/>]

⁶⁰ Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Summarizing the Logic and Operations of Surveillance Capitalism, versión digital. Uno de los asuntos/diagnósticos claves de este trabajo imprescindible es la interpretación que hace la autora respecto de la subsunción del capital. Aunque no utiliza este concepto, hace referencia a que el capitalismo luego de las colonias, luego de volverse mundial, no encontró otro espacio para expandir el mercado, para su autovalorización como capital, que yendo hacia la intimidad, hacia la vida privada de las personas. Allí encontró el oro y una forma exponencial de hacer de la conducta misma del ser humano una fuente de plusvalor. Un plusvalor conductual.

y anulan, en términos absolutos, el riesgo de inversión. Se trata de un capital capaz de advertirle a otro dónde y en qué momento (tiempo y espacio) encontrará poder de compra dentro del globo con certeza.

La dirección del *capital cibernético* es total; su innovación es *biopolítica*, su efecto sobre la cultura no es la producción de subjetividad *fetichista* sino la creciente presencia de un nuevo intruso, a través de la modificación *cibernética* del humano, la llegada —tantas veces fantaseada por la ciencia ficción— del *cyborg*. La cibernética pone al borde del colapso a la diferenciación funcional de los sistemas en su propia unidad cibernética. Todas las ciencias, las artes, el derecho, el entretenimiento, son interpretadas como *información* o “materia prima”. Todas esas esferas de sentido tienden hacia la automatización que les impone el capital: programas capaces de crear canciones, pinturas; robots en forma de animales-cyborgs para la industria militar; restauración de órganos y funciones orgánicas en medicina; procesamiento masivo de datos en finanzas y sentencias en derecho, etc. **Lo que ha quedado capturado bajo el comando del capital cibernético es, en rigor, la vida psíquica de las sociedades, las formas estéticas que constituyen a sus identidades, las potencias históricas e ideales de sus narrativas.** Tal subsunción no quiere decir que la sociedad mundial carezca de aquellos elementos con los cuales se constituye el sistema social *sino que los mismos se encuentran como nunca antes en la historia de la civilización productivamente capturados en la valorización del capital.*

Narrativas esenciales, mitos, sueños arquetípicos; finanzas, dinero y apuestas a la reproducción de riqueza futura; virus, curas y salud de las poblaciones a largo plazo: áreas inmensas de la actividad social ya no pueden operar sin los actuales (aunque rudimentarios) *cyborgs*. *La producción del capital cibernético no se hace solo con la fuerza de trabajo humana volviéndola mercancía sino con todas las fuerzas humanas, con el humano mismo, para volverlo un robot, es decir, un esclavo*⁶¹. La consecuencia necesaria de la continua explotación del capital a las distintas formas de la creatividad social es su empobrecimiento, volviéndolas *espectáculo*, llevando a la **realización el mito de la razón instrumental: un mundo que prescindir de nosotros y que funciona, automatizado, de modo plenamente racional.** Una verdadera locura.

Mientras tanto, una *burguesía tecnológica trasnacional* —los dueños de las imperiales tecnológicas como Facebook, Google, Amazon, Apple— ya se presenta como *diseñadora ontológica de los nuevos mundos posibles* para la crianza de los humanos del futuro. Una verdadera política de interiores, una arquitectura de invernaderos, *Black Mirror* como anuncio de la “buena nueva *transhumanista*”. Ya no son los algoritmos unas herramientas inventadas por el humano *sino es el humano la materia rediseñada por algoritmos*. Una cuestión que atañe estrictamente al *proceso de producción*. Observemos este asunto.

Desde el *punto de vista del proceso de producción social del Ideal* (vida psíquica-forma estética-potencia histórica) éste es el resultado de la objetivación de las excitaciones, efervescencias, de la libido social *haciendo abstracción de la mediación del capital*. *Bajo la subsunción real del capital las cosas trascurren del todo diferente*. La serie se reorganiza así:

⁶¹ Etimológicamente, *robot* quiere decir *esclavo*.

acumulación de data-publicidad-automatización de la acción social. Dado que ahora la *comunicación es inmediatamente mundial, es inmediatamente dinero, produce un plus-predictivo que es el oro del capital cibernético y de la sociedad de control*: la anticipación científica de los movimientos de millones y millones de personas/operaciones/informaciones.

El humano-obrero resistía con la huelga; el humano, ante la automatización total de sí, resiste con un *pensamiento anti-algorítmico*: “Pensamiento anti-algorítmico: aspiración a quebrar los algoritmos de lo mismo, de la pérdida de conciencia de la realidad total, para así ver y pensar en amplitud. Ni apocalípticos ni integrados. El pensamiento en extensión. Rechazo al capital de los datos, bits y algoritmos que buscan anticiparnos, explotarnos, absorbernos. Los ojos abiertos a algo más que datos por interpretar, líneas de código, o la falsedad económica que niega la abundancia universal. Pensamiento anti-algorítmico de la crítica y la creatividad, el del vuelo entre olas, bosques, tormentas, ciudades. El arte y las miserias. La tecnología de las dos caras. Este planeta y los otros planetas. Todo el espacio⁶²”. Cerremos, ahora, nuestros *fragmentos de fragmentos*.

El *capital cibernético* ejerce *poderes de anticipación y control* sobre la *comunicación de la sociedad mundial*. Permite la instrumentalización y normalización de una *máquina de guerra informática* al tiempo que produce ganancias extraordinarias inalcanzables para el resto de los capitales (financieros, comerciales, agrarios, industriales) y establece una *jerarquía* que lo sitúa en su ápice *absorbiendo para sí mismo el poder político de los estados*⁶³. *El capital cibernético busca permanentemente despojar de soberanía a los estados nación re-escribiendo las normas del comercio mundial*. El efecto más dañino, sin lugar a dudas, recae sobre el humano. La (des) subjetivación en una conducción automatizada de la acción social⁶⁴. *Las identidades se disuelven en la dependencia al control cibernético del lazo social*. *Las vidas psíquicas de los pueblos* quedan transformadas en *pura comunicación*; las *formas estéticas* de narrativas e identidades se

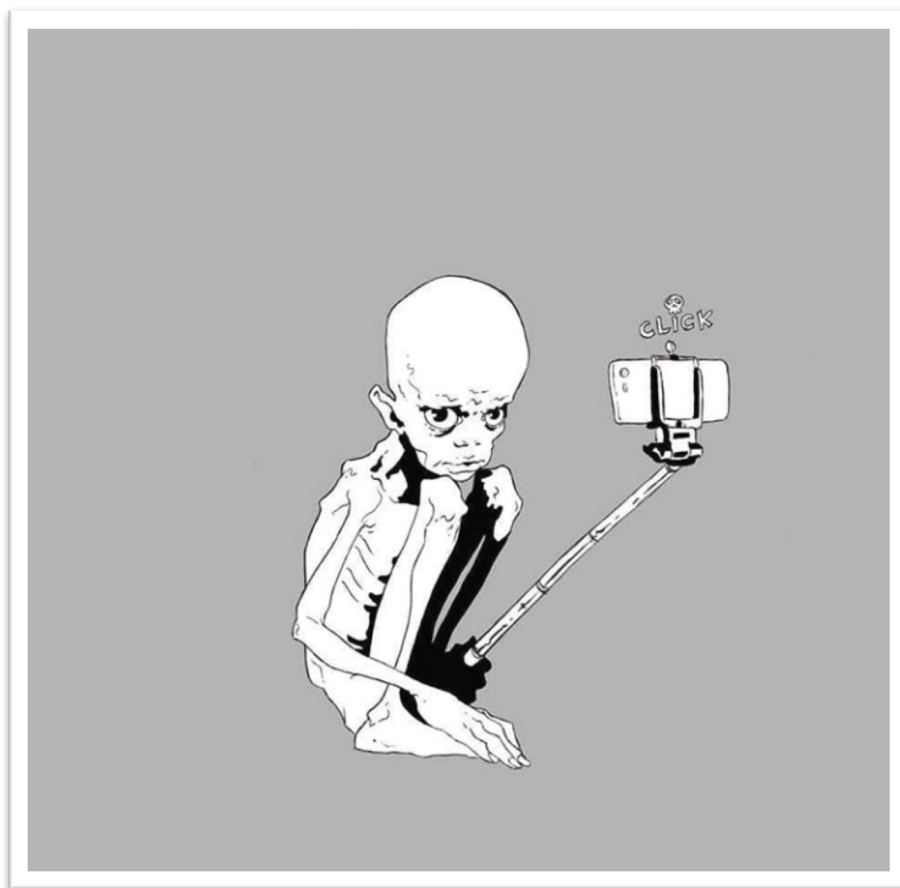
⁶² Esteban Ierardo, *La sociedad de la excitación: del hiperconsumo al arte y la serenidad*, Buenos Aires, Ediciones Continente, 2019.

⁶³ Los "gigantes tech" usan a los políticos (profesionales o no) de títeres. Sea mandando a Trump a castigar a los países europeos por querer aprobar un impuesto digital, sea el PCCH defendiendo los intereses de sus empresas, como Huawei; sea Jeff Bezos asociando a Amazon con la CIA, o mudándose a Washington, comprando su principal diario, poniendo a su personal en el núcleo mismo de la toma de decisiones del Ejecutivo. Los ejemplos de este poder son permanentes y se renuevan en los medios de comunicación de forma constante y sin el menor atisbo de encubrimiento. Son formas explícitas de mostrar *quiénes mandan* en las sociedades de control. Una tecnocracia. La idea de que “el mundo está dirigido por una bancocracia” es anacrónica, ridícula ante las evidencias, por ejemplo, del valor de Apple. [<https://www.nytimes.com/interactive/2018/08/02/technology/apple-trillion-market-cap.html>]

⁶⁴ Los algoritmos que dominan las relaciones laborales reproducen estereotipos y desigualdades de “raza” y género; aquellos que se aplican sobre los afectos: generan narcisismos e intolerancia; aplicados a la opinión: burbujas informativas y realidades paralelas; aplicadas a la búsqueda de pareja: segregación en patrones de belleza, etc, etc, etc.

transfiguran en *amorfidades predictibles* y re-diseñables; las *potencias históricas e ideales* quedan, políticamente, neutralizadas por *tecnologías del comportamiento* y distorsión de la cotidianidad.

Un *capital cibernético* ha asomado su cabeza; apenas si tiene veinticinco años de vida⁶⁵.



Cibernética y pobreza; términos del presente

Ilustración: Luis Quiles

⁶⁵ Continuaremos nuestro estudio sobre esta *forma del capital tecnológicamente potenciado* en el próximo ensayo de esta revista cultural que se llamará *Notas sobre el capital cibernético*.

LIBROS UTILIZADOS

Filosofía

- 1- Martin Heidegger, *Caminos del bosque: la época de la imagen del mundo*, Madrid, Alianza editorial, 2010, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.
- 2- Martin Heidegger, *La pregunta por la técnica*, copia digital.
- 3- Enrique Meler, *El legado de la Ilustración*, Ediciones del Signo, colección Razón Política.
- 4- Giorgio Agamben, *Infancia e Historia*, Adriana Hidalgo editora, 6ta edición aumentada, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2015. trad. Silvio Mattoni.
- 5- Paul K. Feyerabend, *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Ediciones Orbis, 1984, trad. Francisco Hernán.
- 6- Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Microfísica del Poder, Ediciones La Piqueta, 2000, trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría.
- 7- Gilles Deleuze & Guattari, *Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Paidós Básica, 8va reimpresión, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2018, trad. Francisco Monge.
- 8- Friedrich Nietzsche, *El origen de la tragedia o Helenismo y pesimismo*, Madrid, Gredos, trad. Germán Cano Cuenca, 2014.
- 9- Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano: Un libro para espíritus libres*, volumen I, Ediciones Akal, Madrid, 2001, trad. Alfredo Brotons Muñoz.
- 10- Roberto Espósito, *Immunitas: protección y negación de la vida*, Amorrortu Editores, 2009, trad. Luciano Padilla López.
- 11- Alain Badiou, *Qué entiendo yo por marxismo*, biblioteca del pensamiento socialista, Siglo XXI Editores, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2019; trad. Guadalupe Marando.
- 12- Esteban Ierardo, *La sociedad de la excitación: del hiperconsumo al arte y la serenidad*, Buenos Aires, Ediciones Continente, 2019.
- 13- Enrique Dussel, *Para una política de la liberación*, Ciudad Autónoma Buenos Aires, Editorial Gorla/Las Cuarenta, 2013.

Sociología, psicoanálisis, economía política

- 14- Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Schapire, 1968, copia digital.
- 15- Emile Durkheim, *Sociología y filosofía*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2000.
- 16- Sigmund Freud, *Psicología de masas y análisis del yo*, Obras completas, volumen 18, Buenos Aires, Amorrortu editores, pág. 67, trad. José Luis Etcheverry; 1986.
- 17- René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2016, trad. Joaquín Jordá.
- 18- Roland Barthes, *Mitologías*, Buenos Aires, Siglo XXI, Colecciones, trad. Héctor Schmucler.
- 19- Marcel Mauss, Henri Hubert, *El sacrificio: Magia, mito y razón*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Las cuarenta, 2010, trad. Ricardo Abduca.
- 20- Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1997
- 21- Mijaíl Bajtín, *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI.
- 22- Chris Harman, *Historia mundial del pueblo: Desde la Edad de Piedra hasta el nuevo milenio*, Editorial Akal Grandes Temas, Madrid, 2013, trad. Alfredo Brotons Muñoz.
- 23- Pierre Bourdieu, *Curso de Sociología General: conceptos fundamentales*, Siglo XXI, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2019, trad. Ezequiel Martínez Kolodens.
- 24- Carlos Marx, *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Claridad, 2008, trad. Hofca.

- 25- Carlos Marx, *El Capital Libro I Capítulo VI (inédito) Resultados del proceso inmediato de producción*, biblioteca del pensamiento socialista, Siglo XXI, Argentina, 2001, trad. Pedro Scaron.
- 26- Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power, Summarizing the Logic and Operations of Surveillance Capitalism*, versión digital.
- 27- Antonio Negri, Marx y Foucault: ensayos 1, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial Cactus, 2019, trad. Fernando Venturi.
- 28- Pablo Levín, *El Capital Tecnológico*, Buenos Aires, Editorial Catálogos, 1997.

Política

- 29- Thomas Hobbes, *De Cive*, Editorial Tecnos, Madrid, 2014, trad. Andrée Catrysse.
- 30- Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Editorial Gredos, Madrid, 2011, trad. Salustino Masó.
- 31- Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Editorial Struhart & Cía, 2015, trad. Francisco Javier Conde.
- 32- Carl Schmitt, *Teoría constitucional*, Alianza Editorial, Barcelona, 2011, trad. Francisco Ayala.
- 33- Carl Schmitt, *La Dictadura: Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, biblioteca de política y sociología, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1968, trad. José Díaz García.
- 34- Alejandro Alagia, *Hacer sufrir: imágenes del hombre y la sociedad en el derecho penal*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediar, 2013.
- 35- Eugenio Raúl Zaffaroni, *El enemigo en el derecho penal*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediar, 2012.
- 36- Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, Fondo de Cultura Económica, copia digital.
- 37- Max Weber, *El origen del capitalismo moderno* en *Historia Económica General*, Fondo de Cultura Económica, copia digital.
- 38- Friedrich Georg Jünger, *La perfección de la técnica*, Página Indómita, Barcelona, 2016, trad. Antonio López.

Estética

- 39- Ian Mc Ewan, *Máquinas como yo y gente como vosotros*, Editorial Anagrama, Argentina, 2019, trad. Jesús Zulaika.