

Universidad Nacional de Rosario



**Tesis de Licenciatura para aspirar al título de
Licenciado en Filosofía**

Producción de subjetividad y encierro carcelario
Elementos conceptuales en torno al deseo de lo propio

Tesista: Prof. Rodrigo Castillo

Director: Dr. Mauricio Manchado

Codirector: Lic. Juan Manuel Viana

2023

Agradecimientos

A mi familia. A quienes están y a quienes ya no, por haberme acompañado y sostenido en este largo trayecto. Gracias por la vida en las preguntas y por el conjuro amoroso de la traducción. Y por haberme mostrado que el afecto y la burocracia no confluyen en ningún lugar.

A mis amigos y amigas, por estar conmigo más allá de toda circunstancia y por haberme animado a seguir, aun a pesar de mí mismo.

A mis compañeros y compañeras de filo: por los vinos, por los banquetes, por la *philía*, por la escucha y por el tiempo, inolvidables.

A Mauricio Manchado, María Chiponi y Patricia Espinosa, por haber abierto el juego y por haber apostado al trabajo colectivo.

A los “pibes” y a mis compas de *La Bemba del Sur* de ayer y de hoy, a quienes claramente pertenece también este trabajo. Contra viento y marea, seguimos...

A la Universidad Pública y a los y las docentes que me transmitieron su apasionamiento por la filosofía. Especialmente a María Vitullo, por su enorme generosidad y por haberme enseñado que, si existe el deseo, siempre puede haber lugar para crear. Y a Male Pontelli, por la amistad, por la paciencia, por la escucha y la lectura filosofante sin concesiones.

A Hernán Fernández, maestro y amigo, por su sabiduría y su transmisión invaluable.

A mi director, Mauricio Manchado, y a mi codirector, Juan Manuel Viana, por su lectura abierta y atenta, y por el reconocimiento sincero.

Nuestro sueño es estar en libertad. Y poder soñar despiertos...

Lucas Molina, tallerista de filosofía

UP N° 3, Rosario, 2014-2017

Si la ilusión del poder es su capacidad para desaparecer lo disfuncional, no menos ilusorio es que la sociedad civil suponga que el poder desaparecedor desaparezca, por arte de una magia inexistente

Pilar Calveiro (1998). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*

Ἡθος Ἀνθρώπων Δαιμον

Heráclito [B.119]

Presentación

Las formas contemporáneas de la penalidad y del encierro carcelario nos muestran, como una de sus características distintivas, la complejidad de su estructuración y de su dinámica. Lejos de adecuarse a un tipo de diseño institucional o a un “diagrama de poder” ideal¹, o de alinearse mecánicamente con políticas o corrientes ideológicas específicas, esas formas se configuran en la hibridación de elementos heterogéneos que, aunque reconocibles, no responden a una procedencia única ni son hoy identificables con las formas de la penalidad y del encierro carcelario características del siglo XIX, a pesar de conservar rasgos provenientes de allí. Sin desatender el hecho de que esta complejidad es de algún modo contemporánea al nacimiento mismo de las instituciones carcelarias, nuestra situación geopolítica actual nos insta a repensar este tópico a la luz de los acontecimientos que gobiernan la región. Con esto nos referimos a la progresiva consolidación, en América Latina, de un *neo-neoliberalismo* cuyos caracteres y alcances sería necesario investigar y sopesar para ponerlos en relación con lo que constituye el horizonte o el marco más amplio del tema que nos ocupa: la producción de subjetividad en su vinculación con el encierro carcelario².

Más aun, establecer esta contextualización constituye a nuestro entender un trabajo filosófico que puede permitirnos elaborar una suerte de *ontología del presente*³ en la que sea posible mostrar las relaciones entre los elementos que componen los modos contemporáneos de la penalidad y del encierro carcelario y vincular tales elementos con las formas de producción de subjetividad asociadas a ellos.

De acuerdo con Sandro Mezzadra, la producción de subjetividad emerge como tema de interés para las ciencias sociales, la filosofía y el psicoanálisis en las discusiones que en los ámbitos académicos y políticos de Europa occidental tuvieron lugar a partir de mediados de la década de 1980. Sin embargo, tales discusiones se remontarían no solamente a los

¹ Cf. O'Malley, P. (2015). “Repensando la penalidad neoliberal”, en *Delito y sociedad: revista de ciencias sociales*, N° 40, Bs. As.-Sta. Fe, pp. 11-30; Bell, E. (2014). “Insistiendo en el neoliberalismo: la permanente influencia del neoliberalismo en la penalidad contemporánea”, en *Delito y sociedad: revista de ciencias sociales*, Vol. 2, N° 38, Bs. As.-Sta. Fe, pp. 50-62.

² Cf. Sozzo, M. (Comp.) (2016). *Postneoliberalismo y penalidad en América del Sur*. Bs. As.: CLACSO; Murillo, S. en colaboración con Seoane, J. (2012). *Posmodernidad y neoliberalismo. Reflexiones críticas desde los proyectos emancipatorios de América Latina*. Bs. As.: Luxemburg.

³ Cf. Kant, I. (1784). *Respuesta a la pregunta: “¿Qué es la ilustración?”*. Vs. Eds.; Foucault, M. (1996). *¿Qué es la ilustración?* Madrid: La Piqueta.

debates en torno a lo “posmoderno” acontecidos hacia fines de los ’70 e inicios de los ’80 –con la tesis del ir “más allá del sujeto” como bandera y como “síntesis” de la así llamada posmodernidad– sino más lejos aún, al “conjunto de desarrollos teóricos que entre los siglos XIX y XX, entre Marx y Freud, entre Nietzsche y Heidegger, había producido y consumado la crisis de la imagen del sujeto que orientó los desarrollos de la filosofía europea, de Descartes a Kant: el «*ego cogito*» como subjetividad trascendental” (Mezzadra, 2014: 24).

Remitiéndose a Nietzsche, Mezzadra señala la existencia y la persistencia, en el concepto moderno de *sujeto*, de una dualidad constitutiva: la del *subjectum* –el *hypokéimenon* griego, que en tanto “soporte” o “suelo” asume progresivamente la función del “comando” tanto ontológico como gramatical– y la del *subjectus*, considerado en la Edad Media como sinónimo de *subditus* y cuya larga historia está cargada de sujeción y de obligaciones de obediencia. Esta dualidad, lejos de desaparecer, se ha mantenido a lo largo del tiempo como una tensión que, a pesar incluso de la “muerte del hombre” anunciada tras la crítica nietzscheana del humanismo y la conformación de una constelación anti-humanista heterogénea tanto en términos teóricos como políticos, llega hasta nuestros días en la forma de lo que se ha dado en llamar *figuras de la subjetividad*. Este concepto, para cuya construcción resultan fundamentales también los aportes del estructuralismo y del post-estructuralismo, supone que tales figuras emergen, sin remitir ya a la idea del Hombre, en el punto de intersección entre los dispositivos de sujeción y las prácticas de subjetivación. El sujeto sería, entonces, “impensable fuera de este rango de tensión; es él mismo producto de este campo de tensión y batalla” (Mezzadra, 2014: 28).

Situado en este mismo campo discursivo, Félix Guattari propone, en sintonía también con el pensamiento deleuziano, una definición provisoria de la subjetividad que, en tanto *producción* –y posibilidad permanente de un proceso de resignificación–, puede ser entendida como

[el] conjunto de condiciones por las que instancias individuales y/o colectivas son capaces de emerger como [...] una cierta cartografía hecha de puntos de referencia cognitivos pero también míticos, rituales, sintomatológicos, y a partir de la cual cada uno de [los sujetos] se posiciona en relación con sus afectos, sus angustias, e intenta administrar sus inhibiciones y pulsiones (Guattari, 1996: 22).

Según esta definición, ninguno de los elementos que componen esa *cartografía* tendría primacía respecto de los otros como si expresara un conocimiento objetivo de la psique, sino que todos ellos apuntalarían una “armadura existencial” de la situación subjetiva al modo de “estratos de subjetivaciones heterogéneos y coexistentes”. Según Guattari, este punto de vista debería conducir, en la medida en que fuese asumido como parte de una búsqueda emancipadora, a la posibilidad de “una reapropiación, una *autopoiesis* de los medios de producción de la subjetividad [...] [que establezca como] única finalidad aceptable de las actividades humanas [...] *la producción de una subjetividad que autoenriquezca de manera continua su relación con el mundo*” (Guattari, 1996: 20-35).

Si pensamos ahora los modos en los que esta problemática ha sido abordada por la filosofía en su vinculación particular con la situación del encierro y del castigo, tenemos que hacer referencia, evidentemente, al trabajo de Michel Foucault y en especial a su texto hoy clásico: *Vigilar y castigar* (1975). A partir de las investigaciones foucaultianas, la cárcel como lugar y objeto de estudio se ha convertido en un tema de especial interés teórico tanto para las ciencias sociales como para la filosofía, supuesta en los análisis de estas disciplinas como trabajo conceptual y también como modo de preguntar. Entendemos que este no es un hecho casual o aislado: la interrogación filosófica constituye un aporte fundamental para intervenir en un ámbito tan impenetrable como el de las instituciones de encierro y para articular el trabajo de campo y la reflexión conceptual. En este sentido, creemos que la cárcel, como *dispositivo*, puede ser un espacio propicio para la reflexión filosófica por el hecho de que la misma dinámica del encierro, a la vez que instituye modos de despersonalización y desintegración social, puede conducir a los sujetos encerrados a enfrentarse a preguntas de esa índole, tales como la pregunta por el deseo, por la angustia, por el tiempo y por la muerte, entre otras.

Asimismo, a partir de las numerosas experiencias desarrolladas desde hace más de una década en unidades penitenciarias del sur de la provincia de Santa Fe, en talleres, programas y proyectos que han habilitado y habilitan recursos de diverso tipo en el encierro, es posible evidenciar cómo sujetos privados de su tiempo y de su libertad pueden de hecho buscar y encontrar modos, y crear estrategias tendientes a posibilitar para sí mismos, para otros y con otros, la afirmación y la expresión de su singularidad⁴.

⁴ Nos referimos a los talleres artísticos y culturales y a proyectos de extensión y programas universitarios que, en algunos casos desde el año 2008, vienen desarrollándose en las Unidades Penitenciarias N° 3, 5, 6

Es a partir de estas consideraciones que en la presente investigación nos proponemos hallar un concepto de *sujeto* que nos sirva como punto de partida para pensar los procesos de producción de subjetividad contemporáneos en su vinculación con el encierro carcelario. En función de esto, trazaremos las líneas de un marco teórico que nos posibilite componer ese concepto a partir de categorías filosóficas en su entrecruzamiento con las ciencias sociales y con el psicoanálisis, y que pueda constituir el fundamento para un trabajo posterior de mayor alcance. Abordaremos para eso una serie de lecturas provenientes, por una parte, del materialismo histórico y de las tradiciones dialéctico-críticas y fenomenológicas –especialmente de la filosofía francesa del siglo XX– y, por otra, del psicoanálisis tomado no en su aspecto clínico sino en su dimensión hermenéutico-crítica respecto del sujeto y de la cultura. A partir de esta remisión, intentaremos mostrar la existencia de un espacio común en el que tanto la filosofía como el psicoanálisis pueden tomar para sí las preguntas que los emparentan, en un sentido teórico-práctico, con la política y con las ciencias sociales. Finalmente, recurriremos a un conjunto de análisis provenientes de la sociología y de la sociología del castigo para intentar establecer las coordenadas elementales en las que se sitúan el dispositivo carcelario y las formas de castigo vinculadas con él en nuestra región.

Sobre la base de lo presentado hasta aquí, sostendremos como hipótesis de trabajo que la lectura que propondremos puede darnos elementos para construir el concepto de *sujeto* que buscamos, distinguiendo e integrando a la vez, a tal fin, dos aspectos nodales e íntimamente vinculados, que son los del deseo y la *praxis*. Por último, respecto de la metodología, recurriremos a dos estrategias que haremos confluír: por una parte, un trabajo genealógico que nos permita situar y combinar los elementos conceptuales que intentamos delimitar y poner en juego, y por otra un ejercicio hermenéutico que nos servirá como recurso para articular esos mismos conceptos con el objetivo que aquí nos planteamos.

y 16 de Rosario, y N° 11 de Piñero. Para mayor información, ver: [instagram.com/labembadelsur](https://www.instagram.com/labembadelsur); mujeres-traslasrejas.blogspot.com; www.enredando.org.ar/2015/12/21/la-bemba-del-sur-espacios-de-posibilidad-en-contextos-de-encierro; www.rosario3.com/noticias/Un-colectivo-que-construye-lazos-entre-el-adentro-y-el-afuera-20150708-0007.html; www.pagina12.com.ar/48759-abrir-otras-puertas; www.info-bae.com/america/soluciones/2021/08/16/la-vida-de-los-internos-de-la-carcel-narrada-por-ellos-mismos-en-producciones-transmedia; <https://nar-trans.com/catalogo/el-feriante-2>

I. Sujeto: historia sin esencia

I. a. Jean-Luc Nancy: breve genealogía de la suposición

Parafraseando a Aristóteles, podemos decir que, como el ser, el sujeto se dice de muchas maneras. Estas maneras de decir, que responden entre otras a determinaciones históricas, conceptuales e ideológicas, dan cuenta no solamente de la variabilidad y la no-homogeneidad del concepto de *sujeto*, sino también de la multiplicidad y movilidad que lo habitan. Aun así, más allá –y con– esas determinaciones, hay en esto que Occidente nombra como *sujeto* un rasgo fundamental que, mutando, permanece: su carácter de *supuesto*. Tal como plantea Jean-Luc Nancy, “sujeto, o supuesto, el supuesto o el sujeto, es la misma cosa” (Nancy, 2014: 14), aunque no necesariamente sea una *cosa* eso de lo que cada disciplina o cada discurso habla al hacer referencia a este concepto. Lo supuesto del sujeto está en su etimología –la del *hypokéimenon* griego y, luego, la del *suppositum* latino– y está también en la constitución de su identidad como concepto y como significante. Aunque no podemos desarrollar aquí una historización exhaustiva o pormenorizada de tal supuesto, algunos lineamientos generales pueden permitirnos decir algo respecto de las preguntas y problemas singulares que despierta.

El lugar de nuestra enunciación es el de la filosofía y es también el de un quehacer filosófico capaz, al menos como intento, de salir de sí para vincularse con otros discursos cuya inquietud por el sujeto y por la subjetividad, aunque distinta, no es menos actual ni menos acuciante. Más específicamente, el terreno común que buscamos explorar es ese en el que, sin identificar o confundir a la filosofía con la sociología, la antropología o el psicoanálisis, por nombrar tres casos, nos encontramos preguntándonos por momentos con ellas qué es lo que llamamos *sujeto*, y qué lugar ocupa y qué relaciones mantiene con los tópicos que aquí nos convocan.

Una primera cuestión a tener en cuenta sería, entonces, siguiendo la lectura de Nancy, la necesidad de deslindar el concepto de *sujeto* en su carácter filosófico de lo que, por caso, el psicoanálisis entiende como tal. En este sentido, la distinción más general que podríamos establecer entre ambas perspectivas se correspondería con la diferencia entre el “sujeto de la conciencia” y el así llamado “sujeto del inconsciente”, mutuamente inconmensurables. Cabe recordar en este punto, sin embargo, lo que Silvia Bleichmar sostenía respecto del equívoco que subyace en la interpretación de lo que Lacan llamara *sujeto del inconsciente* como si se tratase de un sujeto que residiría “en” el inconsciente. En sus palabras:

El gran descubrimiento del psicoanálisis no es sólo la existencia del inconsciente, la posibilidad de que los seres humanos tengan un espacio de su psiquismo que no está definido por la conciencia. El gran descubrimiento del psicoanálisis es haber planteado por primera vez en la historia del pensamiento que es posible que exista un pensamiento sin sujeto, y que ese pensamiento sin sujeto no esté en el otro trascendental –también sujeto–, ni en ningún lugar particularmente habitado por conciencia o por intencionalidad. Es haber descubierto que existe un pensamiento que antecede al sujeto y que el sujeto debe apropiarse a lo largo de toda su vida de ese pensamiento. Y es este aspecto nodal y absolutamente revolucionario en la historia del pensamiento lo que ha sido más difícil de comprender tanto por los psicoanalistas como por la cultura en general. Lo difícil de asir es el carácter profundamente para-subjetivo del inconsciente, y el hecho de que la realidad psíquica, en sus orígenes mismos, es eso, realidad, al margen de toda subjetividad y conciencia, vale decir, realidad pre-subjetiva, lo cual constituye el rasgo fundamental de su materialidad (Bleichmar, 2009: 95).

Aun así –y más allá del carácter algo desproporcionado de la enunciación de Bleichmar–, entendemos que no es por vía de la oposición que estas diferencias pueden aclararse, precisamente porque no se trata en ningún caso de conceptos homogéneos, simples o unívocos y porque lo que la filosofía ha nombrado a través de su historia como *sujeto* ha experimentado mutaciones que nos impiden decir hoy en esta expresión lo que, por ejemplo, Hegel ha dicho en ella. Por otra parte, si bien es innegable la inconmensurabilidad existente entre estas dos “versiones” del sujeto, es verdad también que encontramos vinculaciones y corrimientos, por así decir, hacia lo que eventualmente podría constituir el límite de estos discursos.

Haciendo una breve genealogía del sujeto tal como la filosofía lo ha concebido y comprendido, lo que encontramos es que eso supuesto, fundamental e inesencial a la vez –en el sentido en que no se trata de una esencia inmutable que operaría como la condición de posibilidad de la manifestación–, sería algo que poseería determinadas características o que remitiría a su vez a determinados supuestos, avalados por una suerte de “sentimiento lingüístico” de consenso. El primero de esos supuestos es el de la unidad o de lo *uno*, frente a la experiencia de lo múltiple y de lo confuso; unidad que constituye “el [primer e] inhallable supuesto del sujeto” (Nancy, 2014: 18). En segundo lugar, *sujeto* nombraría el *ser propio de un agente de representación o de volición*, el “alguien” que puede tener

representaciones y/o voliciones, lo que iría acompañado además por la capacidad de tener esas representaciones y/o voliciones como propias o de apropiárselas en el sentido de “una verdadera asimilación a sí mismo [...], [de] reencontrarse en ello o de reencontrarse a sí mismo en ello” (Nancy, 2014: 20).

Este segundo supuesto nos lleva a una cuestión fundamental en el problema del sujeto, que es la cuestión de la *mismidad*. La pregunta por el “sí mismo” y por el tener-se a sí mismo del supuesto-sujeto –en el tener representaciones y/o voliciones o deseos, puntualmente– inaugura en cierto sentido una historia de siglos que, en palabras de Nancy, no sería nada más ni nada menos que “la historia de Occidente o de la filosofía en tanto que historia de una suposición”, entendida no como el acto simple de suponer el concepto de *sujeto* sino como el hecho de que “el gesto mismo de suponer es el gesto occidental filosófico por excelencia, el gesto principal [...], *el gesto fundador occidental*” (*Ibíd.*). De Descartes a Kant, de Hegel a Heidegger, la pregunta por la mismidad y por el supuesto-sujeto está presente en la filosofía de modos diversos que, lejos de derivar en una respuesta única, abren el campo a la proliferación de las interpretaciones, sostenidas, con todas sus diferencias, en el gesto de la suposición y de la presuposición en el que Occidente nace y cuya marca insiste y persiste.

Nancy identifica en esta historia algunos momentos puntuales que constituirían, en un sentido esquemático pero clarificador, una suerte de “genealogía del sujeto occidental”. El primer momento de esa genealogía estaría referenciado en la figura de Anaxágoras tal como Platón la comprendió: el Anaxágoras descrito en *Fedón* como quien afirma la idea de que el *nous* (el intelecto o la inteligencia) es el autor del orden del mundo. Esta idea –“la matriz [en la] que el sujeto comienza a prepararse”– supone la existencia de una entidad ni natural ni material en y por la que se daría la captación a la vez ordenada y ordenadora del mundo; una entidad que tendría la propiedad de estar dada no por la experiencia o el testimonio sino *por sí misma*, precisamente como un supuesto. El intelecto ordenador del mundo constituye a la vez, para Anaxágoras, el supuesto del orden del mundo o del hecho de que el mundo sería consistente y relativamente coherente, y no pura mezcla e infinitud. “El orden como hecho está supuesto [aquí] como acto [...]; el orden *se* supone [...], el dato del mundo es tomado como ordenado y [...], porque está tomado como orden, el ordenamiento se le supone a lo ordenado” (Nancy, 2014: 28). Y esta sería “la suposición fundamental, o la razón por la que se podría fabricar la palabra «sujeción»” (*Ibíd.*).

El segundo momento de la genealogía propuesta por Nancy estaría referenciado en la figura de Sócrates y, más puntualmente, en la incitación a sus interlocutores a conocerse a sí mismos: el famoso *gnōti seauton*, “conócete a ti mismo”, que Sócrates recibe del dios de Delfos y que constituye no solamente una exhortación moral del filósofo hacia los otros –no-filósofos– sino también, y antes que nada, una *praxis* que el propio Sócrates ejerce sobre sí por tener la capacidad para hacerlo, porque eso que el dios ordena estaría “ya preparado, presupuesto en él, como su naturaleza” (Nancy, 2014: 29)⁵. Esto deriva, en la filosofía socrático-platónica, en un supuesto esencial para lo que luego constituirá el intento moderno de construir un concepto de *sujeto* entendido como tendencia y afirmación hacia la autoconciencia: el supuesto de un saber que *se sabe a sí mismo* en el saber, una ciencia de la ciencia (*episteme epistemes*) que se supone a sí misma como mediación del “conocerse” y que es supuesta a la vez en la relación del sujeto consigo mismo como condición de posibilidad de un saber verdadero –lo que luego Descartes llamará un conocimiento *cierto*–. Este saber, esta ciencia de la ciencia o saber que se sabe a sí mismo, se revela en los diálogos socrático-platónicos como inhallable –tal el carácter aporético de esos diálogos–, pero esa misma negatividad, sintetizada, por así decir, en el “sólo sé que nada sé”, es la condición de posibilidad del filosofar y también el rasgo inherente de la suposición.

El tercer momento de esta genealogía estaría en Plotino, quien afirma –en lo que sería una suerte de “desenlace conjunto de Platón y Aristóteles”– la idea del *pensamiento del pensamiento* o el acto puro del *nous* como condición del pensar y, más puntualmente, como condición para el “sujeto” –o el “agente”– de pensarse a sí mismo y de encontrarse a sí mismo como naturaleza pensante, es decir, en lo que constituiría su propia naturaleza o su naturaleza propia. El pensamiento, el *nous* como supuesto fundamental, es pura relación consigo mismo sin movimiento fuera de sí, y es también aquí *uno*: el uno en el que no hay nada más que el uno y que tiene que ser presupuesto como tal para que haya un *sí mismo* que pueda pensarse

⁵ Michel Foucault propone, en su curso de los años 1981-1982 en el Collège de France publicado en castellano como *La hermenéutica del sujeto*, otra interpretación del *gnōti seauton* socrático, al que elige traducir no como un “conócete a ti mismo” sino como la *inquietud de sí* o como el *ocuparse de sí*, fundamento a su entender de una ética en la que el así llamado intelectualismo ocuparía un lugar muy distinto al que suele atribuirle la tradición de la historia de la filosofía. Aunque no nos ocuparemos aquí de desarrollar esta interpretación, creemos que se trata de una lectura insoslayable para un abordaje contemporáneo de la filosofía griega clásica, tanto como de sus efectos en nuestro tiempo.

a sí mismo. A partir de aquí, afirma Nancy, “todas las figuras del «sujeto» heredarán esa estructura doble” (Nancy, 2014: 32), y eso prepara, también, el cuarto momento de esta genealogía: el cristianismo y, más puntualmente, la figura destacada de Agustín de Hipona, quien lleva a cabo un giro fundamental respecto de la concepción antigua y hacia la interpretación más característicamente moderna del sujeto y de la subjetividad.

En efecto, lo que aparece con dos de los dogmas centrales del pensamiento teológico-filosófico cristiano –el dogma de la encarnación y el misterio de la “doble naturaleza” de Cristo– es la constitución de una instancia de lo *propio* que viene a ocupar “el lugar mismo del sujeto en un sentido pre-moderno” (Nancy, 2014: 33), aunque prefigurado ya en Sócrates/Platón: el *alma*, que siendo esencialmente distinta del cuerpo posee el rasgo fundamental de la inmanencia a sí o de la presencia sin distancia y sin movimiento. Esta inmanencia es la de la interioridad o la *intimidad*, que es también intimidad con Dios o “intimidad divina en mí”. De tal modo, el pensamiento cristiano premoderno instituye en primer lugar una distinción ontológica entre alma y cuerpo sostenida en el argumento según el cual la primera, como intimidad consigo misma, sería “el lugar de la verdadera presencia” o de la presencia divina.

En segundo lugar, esta tradición instituye también la idea de que la mismidad, entendida en estos términos, constituiría la “propiedad más propia” de la persona o la “propiedad de todas las propiedades”, porque a partir de aquí “yo soy mí mismo, [y] en algún sentido me agoto en esa propiedad de ser mí mismo. Es eso lo que soy, fundamentalmente” (Nancy, 2014: 34). Sin embargo, en el horizonte teológico-filosófico del cristianismo, eso mismo es también el *Otro*, de quien proviene el llamado para el alma a conocerse a sí misma –*cognosce te ipsam*– y quien es, además, la *suposición última*, intimidad más íntima a mí que yo mismo: “la suposición del otro, bajo la posición del mismo, sosteniendo la posición del mismo, [...] condición decisiva del sujeto. Tanto el otro supuesto como mismo, como el mismo supuesto como otro” (Nancy, 2014: 35).

Estos elementos están presentes, precisamente como supuestos, en la filosofía de Descartes, quinto momento de la genealogía planteada aquí a la que se agregan “tres determinaciones que van a producir el «yo» completo del sujeto: [...] la necesidad, la temporalidad y la sustancialidad” (*Ibíd.*). La necesidad sería, en principio, de carácter lógico y sistemático, por el hecho de que, planteada la duda como hipótesis y como método, “lo único que puede hacerse es llegar hasta allá” (Nancy, 2014: 36), a la certeza del *cogito*,

del *yo* pensante o de la conciencia purificada de toda otra cosa que no sea sí misma en su identidad consigo misma. Esta plenitud autoconsciente sería, a la vez, el fundamento y la unidad de sentido del conocimiento y de sí misma.

El *ego cogito*, símbolo del “imperio de la conciencia”, es un puro *yo* que, cierto de sí mismo en su simpleza indivisible, sólo eventualmente concede a lo *otro* –a los otros, al mundo, al propio cuerpo– un lugar que es, además, marginal, porque eso otro se presenta ante la conciencia como aquello en cuya oscuridad difícilmente podría ella tener certezas. Descartes extrema el supuesto de la interioridad abstracta a la que hacíamos referencia respecto del pensamiento cristiano e insta, a la vez, un criterio de demarcación que supone la desvinculación –y el intento suplementario y constante de deshacer la separación– entre esa misma interioridad y una exterioridad que parece alejarse cada vez más del supuesto *sí mismo*. Con esto queda instituido también, platonismo y agustinismo mediante, un problema metafísico de largo alcance. En Descartes, “es el ser mismo el que está supuesto y que se supone como el «yo soy», *ego sum*, yo existo” (*Ibíd.*), pero es un ser que se encuentra claramente desencarnado.

La temporalidad, por otra parte, es aquí la de la enunciación, que coincide con la del pensar-se de la conciencia: con la autoconciencia o la conciencia de sí. *Ego sum* es verdadero, afirma Descartes, tantas veces como lo pronuncie o lo conciba en mi espíritu, y además lo es únicamente con esa condición, porque “quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir” (Descartes, [1641] 1977: 25). En este punto emerge una cuestión que, aunque Descartes mismo pase por alto, no desaparece, porque se trata de hecho de un problema inescindible de la reflexividad de la conciencia: que el tiempo de la enunciación nunca coincide efectivamente con el de la actualidad del ser o del estar siendo, porque ese instante –presente– *se pierde* en el acto mismo en que es dicho. Luego veremos cómo Hegel, intentando desandar esta aporía, muestra de manera más explícita las contradicciones inherentes a la búsqueda de la conciencia en su deseo de ser una consigo misma o de ser, por así decir, transparente para sí misma.

En tercer lugar, la sustancialidad refiere en Descartes, nuevamente, al ser mismo, que toma consistencia en el *acto* del pensar o que existe y se realiza en tanto *cosa* (*res*) como

una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y [...] [que] no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material. [...] [Una sustancia que] es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer

que éste, y aunque el cuerpo no fuese, [...] [ella] no dejaría de ser cuanto es (Descartes, [1641] 2003: 68).

De esta manera, lo que encontramos aquí es, según Nancy, el “ser que se supone necesariamente a sí mismo y que se obtiene y se conoce a sí mismo en acto, en esa auto-suposición” (Nancy, 2014: 40). Esta interpretación se sostiene, como podemos leer en el desarrollo de las *Meditaciones Metafísicas*, en una ontología que supone a su vez un dualismo sustancial en el que alma y cuerpo, *res cogitans* y *res extensa*, difieren no sólo en grado sino en su misma esencia. Tal dualismo se traduce, si no en una jerarquización ontológica, en una diferencia de valoración respecto de ambas sustancias y en una clara opción del racionalismo cartesiano por el pensar y por el pensamiento frente a lo que se presenta para la conciencia como complejo y oscuro. Esto respondería además, si nos remitimos a la interpretación de Octave Hamelin⁶, al hecho de que Descartes cargaría todavía con la necesidad escolástica de comprobar la inmortalidad del alma humana. A causa de esta herencia se haría necesario no sólo suponer que las sustancias en general son imperecederas, sino también que el alma individual, a diferencia del cuerpo también individual, constituye de hecho una sustancia y que éste es en cambio una *máquina* cuya complejidad y funcionamiento pueden explicarse y comprenderse a partir de las reglas de los mecanismos, “que son las mismas que las de la naturaleza” (Descartes, [1641] 2003: 86).

Por otra parte, con la sustancia –la *substantia* escolástica, traducción de la *ousía* aristotélica– se haría presente una dimensión que, en la lectura de Nancy, correspondería a lo que en el sujeto hay de sensible, de empírico y de concreto: el *alguien*, que no está ya relacionado con lo “puesto-debajo” sino que *es* por sí mismo *hypokéimenon* y que por eso refiere a un *uno* ya no trascendente, sino que es parte de la multiplicidad de los individuos. “La sustancia no-pensante, que es en sí misma oscura y misteriosa, proyecta [así] su oscuridad sobre el límite de la sustancia pensante” (Hamelin, 1949: 262), y pareciera que únicamente la “garantía divina” podría salvar al pensamiento puro en su espiritualidad incontaminada. Esa espiritualidad –“un espiritualismo filosófico, fundado sobre el hecho de la originalidad, irreductibilidad y suficiencia del pensamiento” (Hamelin, 1949: 282)– es tal que supone, justamente, un pensar desencarnado y autosuficiente que, al negar y

⁶ Cf. Hamelin, O. (1949). *El sistema de Descartes. XVII: La distinción del alma y el cuerpo*. Bs. As.: Lozada.

excluir de sí todo lo perteneciente al cuerpo, afirma y reafirma el dualismo radical al que hacíamos referencia. Frente a esto, sin embargo, el propio Descartes ha hecho mención en sus textos a lo que entiende como la unión del alma y el cuerpo, problema del que su filosofía parece no salir libre de contradicciones.

La *unión sustancial* del alma y el cuerpo es un tema que aparece de hecho en las *Meditaciones Metafísicas* como vinculado puntualmente al “pensamiento imaginativo” y a la presencia, en el sujeto, de los sentimientos. No obstante, el problema que se presenta dentro del marco conceptual cartesiano es el de cómo conciliar el dualismo sustancial con esa otra afirmación, aparentemente fundamental y también racional; porque “quizá sea accidental para el alma estar unida a un cuerpo, e inversamente para el cuerpo estar unido al alma; pero considerado el hombre en su conjunto, la unión de alma y cuerpo que lo constituye no es accidental, sino *esencial*” (Hamelin, 1949: 288).

El recurso que encuentra Descartes para intentar salir de esta dificultad consiste en proponer un “orden aparte” para esa unión, separado tanto del pensamiento como de la extensión; un dominio que no correspondería ni al entendimiento puro ni al entendimiento auxiliado por la imaginación sino a los sentidos y a la imaginación misma. “Situarse, pues, en el punto de vista de la unión del alma y el cuerpo, transportarse a la idea o al orden de esa unión, implica abandonarse a la vida y al pensamiento sensibles” (Hamelin, 1949: 289), y es en este recurso donde, más allá del intento cartesiano de salvar o de intentar no perder la coherencia sistemática, pareciera abrirse un espacio para otro tipo de abordaje de lo subjetivo: un abordaje no dualista y no sustancialista capaz de asumir la complejidad de lo que, lejos de las esencias y de las ataduras de la certeza como criterio de verdad, sea un pensar y un sentir más lindante al no saber y a la incerteza característicos de lo corporal, con la potencia que esa dimensión también posee y con el alejamiento que esto implica además respecto del propio pensamiento cartesiano.

Aquí vuelve a aparecer también una cuestión que mencionábamos en nuestra presentación: la dualidad, presente en el concepto moderno de *sujeto*, de lo que es a la vez *hypokéimenon* y *subjectus* o *subditus*. En esta ambivalencia, fundante a la vez de la metafísica occidental –y que Heidegger “devela” en *Ser y tiempo*–, se entrecruzan y se confunden incluso, por momentos, las dimensiones ética, moral, ontológica y política vinculadas al sujeto, que será en adelante –y a veces de manera simultánea– libre, esclavo, autónomo,

heterónimo, súbdito, revolucionario. Previo a los desarrollos de la fenomenología hegeliana y atravesando tanto la filosofía de Leibniz como el empirismo de Locke y de Hume, Kant lleva a cabo, para decirlo en palabras de Nancy, “el despliegue y la instalación del sujeto moderno de la filosofía en sus características más importantes” (Nancy, 2014: 43).

La “revolución copernicana”, que hace girar en torno al sujeto lo que antes giraba en torno al objeto, muestra al mismo tiempo que a ese sujeto no se llega más que a través del objeto, y con ello “el sujeto está aquí más estructurado que nunca por la suposición” (*Ibíd.*), que es la de las condiciones para la posibilidad de la experiencia o para la experiencia posible. No obstante, la institución del sujeto trascendental supone a la vez un acontecimiento adicional, porque en él el *uno* se pierde o bien queda supuesto, pero como mera suposición vacía o como pura forma. El sujeto trascendental es un sujeto dividido – en sensibilidad, entendimiento, razón y un complejo vínculo entre esas instancias– que de lo *uno* o de lo *Uno* nada conoce, ni siquiera como si se tratase de su propia sustancia –la de un *yo* esencial o un alma racional, por ejemplo, como en Descartes–. “Bajo el efecto de este estallido, la suposición aparece entonces más pura, más desnuda, más nítida que nunca, y al mismo tiempo deviene suposición enteramente formal” (Nancy, 2014: 44), donde el *yo trascendental* es una pura forma lógica sin sustancia: una *x* vacía o el pensamiento vacío de que todas mis representaciones son necesariamente mías⁷.

Así, la suposición alcanzaría en Kant su punto máximo, en la medida en que,

por una parte, el lugar del sujeto está completamente ocupado por lo trascendental, [...] por lo que la experiencia supone como sus condiciones, pero sin un acceso a la sustancia del sujeto; [y por otra], la suposición de la libertad se hace [a su vez] mandato, acción y práctica de la comunidad de sujetos empíricos que se regla según la idea de un sujeto final, postulado ahora fuera de alcance (Nancy, 2014: 46).

Será Hegel quien, recuperando el “estallido” del sujeto operado por Kant, intentará restituir a éste su sustancia, pero ya no en la forma de una sustancialidad inmóvil sino, justamente, como movimiento y como devenir. En este sentido, la *Fenomenología del espíritu* constituiría “la síntesis de las suposiciones, del gesto operatorio del suponerse y

⁷ Cf. Kant, I. ([1787] 2007). *Crítica de la razón pura. Sección segunda de la deducción de los conceptos puros del entendimiento*, §§ 15-18. Bs. As.: Colihue. Traducción de Mario Caimi.

del gesto posicional de la sustancia” (*Ibíd.*), donde la verdad o lo absoluto es *sujeto* o el movimiento de *ponerse a sí mismo* mediante el vacío de sustancialidad abierto por Kant, que corresponde al mundo de la experiencia y que es, en la fenomenología hegeliana, la vivencia de la propia conciencia en el camino hacia sí misma. Esta experiencia, que podemos describir también como “la experiencia de sí mismo como otro y del otro como mí mismo” (Nancy, 2014: 47), es lo que constituye el movimiento por el cual el sujeto busca apropiarse de sí mediante la incorporación de su –paradójicamente– propia negatividad, su *ajenidad*, su no-ser, para devenir de este modo tendencialmente *en y para sí*. En Hegel encontramos, por primera vez, al sujeto nombrado como tal: un sujeto que es, “en su sentido pleno, completo, pero también históricamente acabado, cerrado, concluido [...]; la suposición pura” (Nancy, 2014: 48).

Será necesaria la crítica de Nietzsche para dar lugar a una interpretación divergente del sujeto y de la subjetividad, sostenida en el intento de liberar al pensamiento occidental de la metafísica socrático-platónica. Partiendo de esa crítica, creemos que es necesario, en efecto, desembarazarse de la autonomía del pensamiento entendida como actividad autosuficiente y separada del cuerpo y de la historia, y afirmar en su lugar un pensar situado y ligado de manera fundamental e inseparable a ambos, cuerpo e historia, y a su mutua impregnación. Entendemos que este pensar tiene que ser capaz de articularse y devenir entre la coyuntura del acontecimiento y la generalidad del concepto, y de ser afectado por eso-otro respecto de lo que, sin tener certezas, caben precisamente la pregunta y la inquietud, tanto como el reconocimiento y la afirmación de un no saber capaz de habilitar la búsqueda y el ensayo.

Porque el pensamiento puro es y ha sido posible de hecho como pura abstracción, que no es sino abstracción del cuerpo y de lo disruptivo que ahí puede haber para el pensar entendido como actividad incontaminada. Creemos que es en el juego de su mutua vinculación donde pensar y sentir, pensamiento y afecto, pueden ofrecernos la posibilidad de un acercamiento a la subjetividad y a lo subjetivo que no implique reducir estas instancias a mero objeto del conocimiento, sino generar condiciones para que lo que llamamos *sujeto* advenga y se manifieste en su singularidad. Estamos aquí, entonces, al menos un paso más allá de los límites de la conciencia entendida como pura transparencia, y más acá de la “humanidad del hombre” entendida como simple universal o como ideal.

I. b. Sujeto de la conciencia – sujeto del inconsciente

Retomando ahora lo que decíamos respecto de la distinción entre el “sujeto de la conciencia” y el así llamado “sujeto del inconsciente”, creemos que si bien existen diferencias fundamentales entre ambos modos de interpretar y de abordar el sujeto y la subjetividad, algunos desarrollos provenientes de la filosofía han aproximado de diversos modos lo que luego constituirá el descubrimiento y la invención de Freud. Nos referimos, entre otros, a Kant, a Schopenhauer, a Nietzsche, a Spinoza, a Hegel y a Kierkegaard. Lejos de querer llevar a cabo un desarrollo pormenorizado de la teoría freudiana del inconsciente o un trabajo comparativo entre discursos y conceptualizaciones, lo que queremos decir con esto es que un abordaje conjunto de ambas perspectivas que no borre, por otra parte, sus diferencias, puede resultar enriquecedor para nuestro tema, especialmente si tenemos en cuenta la complejidad a la que nos vemos enfrentados aquí.

Desde esta posición podemos ubicar, entonces, el indicio de una interpretación divergente respecto del sujeto en el problema que despierta la construcción moderna de la interioridad, proveniente, como decíamos, del cristianismo platónico-agustiniano y reelaborada luego por el mecanicismo cartesiano. Este problema es el de la imposibilidad de separar y distinguir *de manera esencial* el interior donde residiría la mismidad del sujeto de un exterior ajeno a esa interioridad y a esa mismidad, y por eso supuestamente inessential en un sentido ontológico y moral respecto del sujeto considerado “en tanto tal” o como autoconciencia. Esto es lo que Lacan nombra con el concepto de *extimidad* y que remite a lo que en Freud –y en Heidegger– aparece como lo *inhóspito*: la experiencia en la que “lo más íntimo y cercano [...] de cada uno se encuentra radicalmente lejos [...], [y donde] se reúnen la figura del *quiasmo* –la exterioridad íntima y la intimidad éxtima– con la del *oxímoron* –intimidad exterior–” (Ritvo, 2014: 89). Con el fin de intentar comprender lo que hay de fundamental en este problema en su relación con lo que buscamos circunscribir y abordar, se hace necesaria la perspectiva singular que puede ofrecernos la dialéctica en su capacidad para hacer lugar al devenir, al movimiento y al *entre* como dimensiones constitutivas de lo que llamamos *sujeto*.

En este sentido, valiéndonos precisamente del concepto de *extimidad*, queremos proponer la tesis de que aquello que llamamos la *mismidad* del sujeto no reside en un interior o en cualquier tipo de instancia homogénea, indivisible e incontaminada separada del afuera, sino que se encuentra más bien en el *acto* que interrumpe la causalidad entendida

como repetición de lo mismo, emplazándose para eso en el entrecruzamiento interior-exterior que resulta característico y propio de la posición de sujeto. Esto supone, por una parte, un vínculo fundamental de la mismidad con la diferencia, y por otra el hecho de que tal acto no posee una dirección preestablecida –es decir, que no constituye una mediación vectorizada, en un sentido teleológico, hacia la “realización de sí”–, sino que consiste en un movimiento tendiente a la emancipación del sujeto respecto de su enajenación histórica.

¿Qué características singulares tendría ese acto y por qué nos interesa resaltarlo? Ante todo, creemos que lo que caracteriza a este movimiento que, según entendemos, constituye al sujeto en su mismidad o la mismidad del sujeto, es el hecho de responder a una temporalidad que no es la de la conciencia sino la del *deseo* o la de la conciencia mediada por el deseo. Entre la angustia de la pasividad y la plenitud de sentido en lo siempre-ya-dicho y en lo siempre-ya-significado –la mismidad interpretada a partir del principio de identidad clásico–, el sujeto se posiciona, en su imperfección constitutiva –es decir, en su carácter de no concluido–, en un presente “incomunicable, incontable, y [...] [que] *por ser incaptable es real*” (*Ibíd.*): el instante, tiempo del desvanecimiento que sin embargo es, *siendo* o aconteciendo. En este sentido, dentro de este marco y en relación con esa temporalidad, lo que llamamos *sujeto* constituiría no una sustancia o una identidad fija, sino un tránsito perpetuo, poblado de discontinuidades, hacia ningún lugar que pueda ser entendido como un destino prefijado; un “anudamiento temporal” que, resistiendo a la desaparición en el silencio y a la petrificación en el ser hablado (el “campo del Otro”), puede afirmarse como *deseante*, reconociendo y ejerciendo en ello a la vez su historicidad y su actualidad.

Así, desde una perspectiva psicoanalítica diríamos que, “si hay una temporalidad retroactiva en el inconsciente, el momento de suspenso, el momento del estar pendiente, desconcertado, indeciso, es propio del sujeto [...]” (Ritvo, 2014: 106). A esta suerte de “compás de espera” se le añadiría, por así decir, el de esa otra temporalidad que es la del acto capaz de interrumpir la circularidad de la repetición de lo mismo no en la forma de una realización plena, sino en el modo de una “reflexividad que se topa constantemente con el imposible del encuentro de sí consigo, [y que] es el proceso que emprende un sujeto activo que conforme al hallazgo de objeto freudiano, busca lo que no encuentra y encuentra lo que no busca” (Ritvo, 2014: 111).

Habiendo llegado hasta aquí, estamos alejados nuevamente de aquella otra versión del sujeto tomado como unidad homogénea e inescindible de la conciencia, donde el supuesto fundante reside, como leíamos en Descartes, en la transparencia del ser “uno consigo mismo” en la “interioridad de sí”. Esa distancia se acrecienta todavía más cuando consideramos el lugar que ocupa el cuerpo en esta fenomenología, que es el de la “opacidad del afecto” y que implica que, al volver sobre sí, el *yo* establezca no una comunicación sin equívocos consigo mismo –la de la autoconciencia que sería al fin “en sí-para sí”–, sino “una *comunicación indirecta con el obstáculo que lo constituye y que no puede eludir puesto que le causa pregunta tras pregunta*” (*Ibíd.*). En este claroscuro puede acontecer el acto libre del sujeto –lo que aquí llamamos su *mismidad*–, inscripto en la serie de los condicionamientos y determinaciones que, precisamente, lo sujetan, pero tendiente al mismo tiempo a liberarlo de esa sujeción en el abismarse en su hacer, o en su ya-no-hacer, sin garantías: un *acto creativo singular* o un acto emancipador.

El cuerpo, con su presencia insoslayable, no solamente interrumpe o cancela la supuesta transparencia de la mismidad entendida como identidad de sí consigo, sino que pone en escena además una dimensión singular que es la de lo *no representativo*,

situable en la facticidad de la carne, causa a su vez de nuevas mediaciones [...]; dimensión *patética* del sujeto, que lo es porque está sometido al cuerpo en lo que tiene de real [...], de sufriente, [y que] presiona de manera perentoria sobre el existente, lo constriñe a ordenar lo que en un comienzo es puro desorden y así lo sitúa [...] en el juego alterno de petrificación y separación, sin el cual es inconcebible el *acto* (Ritvo, 2014: 127-8).

Esta dimensión de lo no representativo nos lleva nuevamente al planteo que venimos desarrollando, porque entendemos que lo que se pone en juego aquí es justamente ese acto al que aludimos, respecto de la así llamada *mismidad* del sujeto. Precisamente de este acto no hay representación posible, por el hecho de que, interpretado el sujeto en la clave que proponemos, no existe originalidad o esencia de la que tal acto podría derivarse o de la que podría participar. Como luego veremos, el deseo entendido como “deseo de deseo” posee esta misma estructura, y podemos decir que ahí reside también la génesis del sujeto que describimos, especialmente en su relación con la figura de la autoconciencia entendida como búsqueda –imposible– de suprimir la distancia de sí a sí.

Tal búsqueda, que es la de borrar la alteridad, implica en su realización imposible un efecto adicional: justamente, la reposición de esa alteridad, bien en la inmanencia –como en Hegel– o bien en el anudamiento interior-exterior al que hacíamos referencia. Este anudamiento constituiría, como propone la perspectiva del materialismo histórico, la historia o la historicidad, o –en palabras de Merleau-Ponty– la *carne del mundo*. Nuevamente, el *quiasmo*, cuyo sitio o espacio de inscripción es el cuerpo vivo, desarticula la posibilidad de aquella intimidad que, cerrada sobre sí misma, mantiene con los otros y con lo otro –el mundo, la naturaleza– un vínculo de exterioridad coordinado ya no por la inquietud del afecto, de la pasión, del erotismo, del conflicto y de la contaminación, sino por el mecanicismo que indica, con Descartes, “la despedida final del platonismo erótico que resplandeció hasta el renacimiento” (Ritvo, 2014: 149).

Todo esto nos lleva a considerar, por otra parte, el hecho de que la mismidad o la identidad entendida como intimidad en la pura transparencia de sí consigo –y con Dios– no deja de tener sin embargo, en las formas dominantes o hegemónicas de producción de subjetividad características de nuestro tiempo, una gran eficacia. Con esto queremos decir que la vivencia y la experiencia del cuerpo propio, de tener un cuerpo y de intentar *expropiar* ese cuerpo a la enajenación signada y ritualizada por los modos actuales de producción y reproducción del capital, es una experiencia que en un sentido general parece oscilar entre dos polos: por una parte, la pura afirmación narcisista que toma la forma de un reforzamiento del *yo* –alimentado, además, por la misma lógica del consumo y de la reproducción del capital que extrae también de ahí su *plusvalor*–; por otra, la reapropiación del cuerpo propio mediada, sin embargo, por prácticas de purificación o de espiritualización que parecen buscar deshacerse, paradójicamente, de la carnalidad que las posibilita y que constituiría su causa –tan moralmente señalada y señalizada, además, y tal el imperativo del ya nada nuevo *new age*, especialmente en su forma de *cultura terapéutica*⁸–.

⁸ Cf. Papalini, V. (2006). “Literatura de autoayuda: una subjetividad del Sí-Mismo enajenado”, en revista *La Trama de la Comunicación*, Vol. 11, pp. 331-42. ISSN: 1668-5628. Disponible en: www.re-dalyc.org/pdf/3239/323927061004.pdf; Papalini, V. (2013). “Recetas para sobrevivir a las exigencias del neocapitalismo. (O de cómo la autoayuda se volvió parte de nuestro sentido común)”, en revista *Nueva Sociedad*, N° 245, pp. 165-77. ISSN: 0251-3552. Disponible en: nuso.org/articulo/recetas-para-sobrevivir-a-las-exigencias-del-neocapitalismo-o-de-como-la-autoayuda-se-convino-parte-de-nuestro-sentido-comun

Para poder pensar y dimensionar esa modelización de la experiencia que se supone singular y esos mecanismos de sujeción –y para acabar también, como propusiera Guattari, con la “masacre del cuerpo”⁹–, una vía posible es la de la crítica de los valores morales y metafísicos que el platonismo y el cristianismo han sabido sembrar profundamente y de manera perdurable en Occidente, tanto como intentar comprender el modo en que esa sujeción se instituye en un nivel a la vez estructural e histórico, y buscar estrategias y prácticas emancipadoras respecto de tales sujeciones. La dirección y la forma de esa crítica ha sido señalada fundamentalmente por Nietzsche y ha sido retomada de múltiples maneras por quienes, abiertamente o no, han adherido a esa tarea, dejando en eso su marca singular. Una referente contemporánea en este sentido es Judith Butler, quien se ocupa de pensar, entre otras cuestiones vinculadas con esta misma problemática, la dimensión a la vez creativa y destructiva del poder respecto del sujeto y de la subjetividad¹⁰. Más cerca nuestro, contamos entre otros con León Rozitchner, quien nos indica una necesidad similar y un camino igualmente dificultoso, pero que quizá deberíamos recorrer también con vistas a poder desmontar el andamiaje con el que la tradición cristiana ha construido los fundamentos y la forma de lo que, tal vez invariablemente en cuanto a sus determinaciones elementales, entendemos por *subjetividad* desde los inicios de la era cristiana¹¹.

⁹ Cf. Guattari, F. (1973). “Para acabar con la masacre del cuerpo”, en revista *Recherches*, Nº 12. Disponible en: latinta.com.ar/2020/08/acabar-masacre-cuerpo

¹⁰ Cf. Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Valencia: Cátedra.

¹¹ Cf. Rozitchner, L. (2001). *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y Capitalismo (en torno a las Confesiones de san Agustín)*. Bs. As.: Losada.

II. Producción de subjetividad, producción y subjetividad

II. a. Félix Guattari y Maurizio Lazzarato: sujeto, capital, capitalismo

El concepto de *producción de subjetividad* hace referencia a las condiciones que una sociedad determinada en un tiempo dado establece para que alguien pueda ser llamado *sujeto*. Se trata del “modo con el cual cada sociedad define aquellos criterios que hacen a la posibilidad de construcción de sujetos capaces de ser integrados a su cultura de pertenencia”¹². Estas condiciones o criterios son a la vez de carácter histórico, material, simbólico, ideológico y político, y por eso entendemos que la producción de subjetividad constituye un tópico que atraviesa en términos generales y de manera más o menos explícita los estudios en torno a la cárcel como institución y también como dispositivo. La pregunta por los modos en que el castigo y el encierro producen determinado tipo de sujetos aparece muy recurrentemente en las investigaciones referidas a las formas históricas y contemporáneas de la penalidad y del encierro carcelario, y constituye también el eje de una serie de lecturas en torno a lo que se nombra como *sujeto de castigos*.

Una aproximación posible al tópico de la producción de subjetividad es, como adelantábamos en nuestra presentación, la que propone Guattari a partir de su interpretación del sujeto como una construcción histórica “plural y polifónica”. Desde esta perspectiva, que enfatiza la necesidad de “forjar una concepción más transversalista de la subjetividad”, capaz de dar cuenta de su naturaleza múltiple y no-homogénea, sería necesario tener en cuenta, entre otros, el papel fundamental de los medios masivos de comunicación, en la medida en que ellos operan en el corazón de la subjetividad humana. Teniendo presente ante todo esta dimensión “maquinica” de la subjetivación, Guattari insiste en el carácter heterogéneo de los componentes que *agencian* la producción de subjetividad y que, de acuerdo con su lectura, pueden agruparse en tres conjuntos: a) los componentes semiológicos significantes presentes en la familia, la educación, el ambiente, la religión, el arte; b) los elementos fabricados por la industria de los medios de comunicación y el cine, entre otros; y c) las dimensiones semiológicas a-significantes que, a pesar de producir y vehiculizar significaciones y denotaciones, exceden el ámbito propiamente lingüístico o discursivo.

¹² Bleichmar, S. (2004). “Producción de subjetividad y constitución del psiquismo”. Conferencia pronunciada en la presentación de la revista Docta, N° 2.

Partiendo de esta clasificación, Guattari aproxima una definición provisoria de la subjetividad que, entendida como el resultado de esa producción, constituiría el “conjunto de condiciones por las que instancias individuales y/o colectivas son capaces de emerger como Territorio existencial sui-referencial, en adyacencia o en relación de delimitación con una alteridad a su vez subjetiva” (Guattari, 1996: 20). Lo que Guattari entiende por *sujeto* abarcaría no solamente el espacio de la “intersubjetividad”, que se manifestaría en y por el lenguaje, sino también otras instancias sugestivas o identificatorias vinculadas con “interacciones institucionales” de diversa naturaleza, con dispositivos maquínicos ligados a desarrollos tecnológicos y con “universos de referencia incorporeales” como los que atañen a las artes, por ejemplo. La combinación e interacción de esta diversidad de componentes daría lugar a la configuración de “una cierta cartografía hecha de puntos de referencia cognitivos pero también míticos, rituales, sintomatológicos, y a partir de la cual cada [...] [quien] se posiciona en relación con sus afectos, sus angustias, e intenta administrar sus inhibiciones y pulsiones” (Guattari, 1996: 22).

En este sentido, y tomando como premisa la necesidad de hallar o de crear una posibilidad liberadora a partir de la comprensión crítica de los modos de producción de subjetividad característicos del capitalismo contemporáneo, Guattari sostiene, como adelantábamos, que “la única finalidad aceptable de las actividades humanas es *la producción de una subjetividad que autoenriquezca de manera continua su relación con el mundo*” (Guattari, 1996: 35); una subjetividad “*parcial, prepersonal, polifónica, colectiva y maquínica*” (*Ibid.*), para cuya producción probablemente la poesía tenga más para aportarnos que las ciencias, exceptuando quizás a las que son capaces de hacer lugar a la dimensión poética de su *praxis*¹³. La creación de esta forma de subjetividad implica –nuevamente y tal como plantea Mezzadra– un descentramiento de ésta respecto del sujeto entendido como unidad trascendental (de la sensibilidad, de la percepción, del conocimiento, de la expresividad); operación que requeriría tomar la relación entre sujeto y objeto bien en su intersección o bien en el *más acá* de esa relación: en el espacio no discursivo que, quedando sistemáticamente negado u oculto bajo el aspecto racional-capitalista de la producción de subjetividad, constituye, por así decir, la “raíz” de todos los modos de subjetivación.

¹³ Cf. Nietzsche, F. (1882). *La gaya ciencia*. Vs. Eds.

En vista de esto, se hace necesaria “una elección ética en favor de la riqueza de lo posible, una ética y una política de lo virtual que descorporiza, desterritorializa la contingencia, la causalidad lineal, el peso de los estados de cosas y de las significaciones que nos asedian” (Guattari, 1996: 44). Esta elección debería sostenerse, a su vez, en la afirmación de una *intensidad ontológica* capaz de cuestionar y deshacer, al menos tendencialmente, las oposiciones dualistas características de la metafísica occidental (Ser/Ente, Sujeto/Objeto) y de los sistemas de valorización maniqueístas.

Para ampliar y enriquecer esta perspectiva, podemos remitirnos a los desarrollos de Maurizio Lazzarato en torno a este mismo tema. En su libro titulado: *Signs and Machines. Capitalism and the Production of Subjectivity*, él parte de la afirmación de que la subjetividad no es una superestructura ideológica, en el sentido “clásico” u ortodoxo del concepto, por el hecho de que ella *produce realidad*. Retomando a Guattari, entiende que “el proyecto central de las políticas capitalistas consiste en la articulación de [los] flujos económico, tecnológico y social con la producción de subjetividad, de modo tal que la economía política sea idéntica a la «economía subjetiva»” (Lazzarato, 2014: 8). Desde esta posición, que supone la imposibilidad de separar los procesos económicos, políticos y sociales de los procesos de subjetivación que ocurren en ellos, se puede ver cómo el capitalismo contemporáneo realiza esa conjunción –entre economía política y economía subjetiva– mediante la invención de una figura paradójica, que es la figura del *hombre endeudado*, “culpable y responsable a la vez de su suerte, [y quien] debe hacerse cargo por sí mismo de las fallas económicas, sociales y políticas del bloque de poder neoliberal” (Lazzarato, 2014: 10).

Este hombre, siendo además un *empresario de sí*, se instituye de manera simultánea como sujeto autónomo –por vía del imperativo de tener en sus manos la iniciativa de sus actos– y como sujeto heterónimo –en la dependencia respecto de su empleabilidad dentro del mundo laboral y en el empobrecimiento de la vida y la homogeneización a las que conduce en última instancia el modelo del “emprendedor”–. Aunque esta ambigüedad nace de hecho en el mismo momento que el “trabajador libre”, lo que encontramos en el texto que aquí citamos es una lectura singular en torno a esa “condición estructural”, que puede aportarnos alguna claridad para nuestro tema.

Según Lazzarato, la producción de subjetividad funciona en el capitalismo contemporáneo a través de dos vías, que son las que Deleuze y Guattari llaman *dispositivos de*

sujeción social y dispositivos de esclavización maquínica. La sujeción social, dice, “nos equipa de una subjetividad, asignándonos una identidad, un sexo, un cuerpo, una nacionalidad, etc.” (Lazzarato, 2014: 12), y produciendo así sujetos individuados de acuerdo con las necesidades de la división social del trabajo. La esclavización maquínica, en cambio, opera por vía de la *desubjetivación*, desmantelando a “los sujetos individuados, la conciencia y las representaciones, [y] actuando tanto a nivel de lo pre-individual como de lo supra-individual” (*Ibíd.*). En su sentido más propio –y retomando lo dicho por Marx–, esta última sería, en efecto, la forma más específica en que operaría el capitalismo, sobre la base de su “naturaleza” esencialmente maquínica: “la *forma más adecuada del capital en general*”¹⁴. En su forma contemporánea –y mediante esta doble sujeción–, deja a la vista, por otro lado, “un doble cinismo: el cinismo «humanista» de asignarnos una individualidad y roles preestablecidos (trabajador, consumidor, desempleado, hombre/mujer, artista, etc.), en los que nos encontramos necesariamente alienados, y el cinismo «deshumanizante» de incluirnos en un ensamblaje que ya no distingue entre humano y no-humano, sujeto y objeto o palabras y cosas” (Lazzarato, 2014: 13). Es en la zona de intersección entre sujeción social y esclavización maquínica donde se daría la producción de subjetividad más característica y hegemónica de nuestro tiempo, al menos en Occidente.

En este contexto, Lazzarato se pregunta por la posibilidad de una ruptura a la vez política y existencial –cuando la producción de subjetividad constituiría “lo más fundamental en lo que concierne al capitalismo” (Lazzarato, 2014: 14)–, así como por los modos de organización capaces de tomar como consigna aquella premisa emancipadora propuesta por Guattari, en una conjunción de la micro y la macropolítica. Estas preguntas surgen del hecho de que, como decíamos, así como la producción de subjetividad no puede ser separada de lo económico, tampoco puede ser separada de lo político, y por eso mismo “toda subjetivación política implica una mutación y una reconversión de la subjetividad que afecta a la existencia” (Lazzarato, 2014: 15). Esta mutación, que no se reduce al plano de lo discursivo ni al de lo cognitivo, sería fundamentalmente

¹⁴ Cf. Marx, K. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858, Tomo 2. III. El capítulo del Capital (continuación)*. Bs. As.: Siglo XXI.

una afirmación existencial y una aprehensión de sí mismo, de los otros y del mundo; [...] [una] cristalización no-discursiva, existencial y afectiva [en la que] nuevos lenguajes, nuevos discursos, un nuevo conocimiento y una nueva política pueden [–al menos en potencia–] proliferar (Lazzarato, 2014: 16).

Es en este sentido que, en la interpretación de Lazzarato, tanto Deleuze y Guattari como Foucault afirman la necesidad de trascender a la vez el lenguaje y la semiótica, y de recurrir no a paradigmas cognitivos, lingüísticos e informacionales, sino a paradigmas y aproximaciones de orden político y ético-estético. Porque

sólo en tanto la cristalización de una nueva existencia (Guattari) gane consistencia, es posible intentar una nueva relación con los flujos económicos, lingüísticos, técnicos, sociales y comunicacionales. [Porque] para producir un nuevo discurso, un nuevo conocimiento, una nueva política, se debe atravesar *un punto innombrable*, un punto de absoluta no-narración, no-cultura y no-conocimiento (Lazzarato, 2014: 18. Las cursivas son nuestras).

Según Lazzarato, las huelgas, luchas y revueltas pueden constituir “momentos de ruptura y de suspensión del tiempo cronológico y de neutralización de las sujeciones y significaciones dominantes” (Lazzarato, 2014: 19), y esta suspensión del curso ordinario de las cosas afecta antes que nada a la subjetividad y a sus formas de expresión, “creando las condiciones para una nueva subjetivación” (Lazzarato, 2014: 20). La pregunta por los modos de propiciar tales procesos y las formas que puedan éstos asumir siguen siendo sin embargo interrogantes a sostener, tanto como la pregunta por la posibilidad de que esas instancias de ruptura –o, al menos, suspensión– de la “causalidad habitual” sean capaces de perdurar más allá de la fugacidad de su emergencia e “iniciar los modos [(nuevos)] de una subjetivación macropolítica, reproducible y generalizable” (Lazzarato, 2014: 21). Tales preguntas e inquietudes reconocen su proveniencia en un planteo fundamental de Marx y también de la economía política clásica: que la producción de riqueza depende de una actividad subjetiva abstracta, inclasificable e irreducible tanto al dominio de las representaciones políticas como lingüísticas, pero que mantiene a la vez un vínculo fundamental con ellas. Esto es lo que Marx llama *trabajo abstracto* y es lo que da lugar, según Lazzarato, a interpretar la economía como el ensamblaje de los dos aparatos de poder mencionados: la sujeción social y la esclavización maquínica.

Como decíamos, la sujeción social opera por vía de la construcción identitaria, asignando a los sujetos individuales los rasgos y características que, a la vez que determinan su individuación –sexo, profesión, nacionalidad, entre otros–, los inscriben también en la división social del trabajo. En este sentido, la sujeción social “produce un «sujeto individuado» cuya forma paradigmática en el neoliberalismo ha sido la del «capital humano» y el «empresario de sí»” (Lazzarato, 2014: 24). Por otra parte, la esclavización maquínica se superpone a la sujeción social como un proceso completamente diferente de captura de la subjetividad que opera mediante la *desubjetivación*, movilizandó “una semiótica funcional y operacional, no-representacional y asignificante, antes que una semiótica significativa y representacional” (Lazzarato, 2014: 25). En la esclavización maquínica, el sujeto no es ya un sujeto individual e individuado, un “sujeto económico” o un “ciudadano”, sino “un engranaje [...], un componente en los ensamblajes del sistema «financiero» y «empresarial»” (*Ibíd.*).

De esta forma, en la esclavización maquínica ya no se da, como sí sucede en la sujeción social, una oposición del tipo sujeto/objeto u hombres/máquinas, en la que cada individuo se vincula con los otros precisamente por la mediación de los objetos-máquinas y de las mercancías; lo que se da, en cambio, es una *contigüidad* entre hombres y máquinas en la que, “juntos, constituyen un aparato de «humanos-máquinas» [...]; *partes recurrentes e intercambiables* de un proceso de producción, comunicación, consumo, etc., que los excede” (Lazzarato, 2014: 26. Las cursivas son nuestras). Este proceso de desubjetivación característico de la esclavización maquínica llega a tal punto, sostiene Lazzarato, que los individuos somos allí desmembrados, desintegrados en las “partes” que nos constituyen (inteligencia, afectos, sensaciones, cognición, memoria, fuerza física), perdiendo así la unidad del *yo* en función de esa esclavización, que “ya no opera con «sujetos» y «objetos»; opera en su *desterritorialización*” (Lazzarato, 2014: 27). Esto es lo que, retomando la terminología utilizada por Deleuze y Guattari, Lazzarato llama *máquinas abstractas*, y lo que da lugar a una dinámica que podría describirse del siguiente modo:

en los sistemas humanos-máquinas, donde numerosos elementos humanos y no-humanos interactúan [...], «objetos», máquinas, protocolos, diagramas, gráficos y *software* pierden su «objetividad» y devienen capaces de constituir vectores de «proto-subjetivación» o puntos focales de «proto-enunciación». [...] La esclavización maquínica activa fuerzas *pre-personales, pre-cognitivas*

y *preverbales* (percepción, sentidos, afectos, deseo) tanto como fuerzas *supra-personales* (sistemas maquínicos, lingüísticos, sociales, mediáticos, económicos, etc.), que más allá del sujeto y las relaciones individualizadas (intersubjetividad) multiplican «posibilidades» (Lazzarato, 2014: 29-31).

Es justamente en este punto donde residirían mayormente el poder y la eficacia del capitalismo contemporáneo: en su capacidad para reunir estas dos “instancias” de la subjetividad –la individual y la pre-individual, representacional y pre- (o post-) representacional– en los dispositivos de la sujeción social y la esclavización maquínica. Sin embargo, aunque estos modos de sujeción de hecho se superponen, es en la esclavización maquínica donde se hallarían “la novedad, el secreto y el poder específico” de este sistema, caracterizado por una esclavización generalizada que se constituye como una *megamáquina*: como un conjunto de máquinas técnicas y sociales que se han apoderado de nuestro comportamiento y de nuestras actitudes no solamente en los espacios de trabajo, sino también y especialmente en nuestras vidas cotidianas; máquinas que nos “asisten” en nuestras acciones más humanas (hablar, comunicar, escribir, pensar, sentir) y que desencadenan cambios fundamentales en la medida en que buscan reemplazar, en su *aparente reversibilidad* de sistemas humanos-máquinas, a las antiguas relaciones de sujeción (no-reversibles) entre ambas instancias. En este contexto –afirma Lazzarato en consonancia también con Deleuze y Guattari– asistimos a una nueva forma de esclavitud en la que, “al mismo tiempo, cambia el régimen de trabajo, el *plusvalor* deviene maquínico y el marco [de trabajo] se expande a toda la sociedad” (Lazzarato, 2014: 34). Estos rasgos serían distintivos del capitalismo contemporáneo en lo que constituye, por así decir, su “dimensión subjetiva”.

Por otra parte, respecto de la sujeción social en su forma específicamente capitalista, cabe destacar el hecho de que su emergencia es contemporánea a la de los derechos de la propiedad, “los aparatos individualizadores más exitosos de la subjetivación” (Lazzarato, 2014: 35). Podemos remitirnos en este punto a la interpretación de John Locke, quien, partiendo del supuesto fundamental de que el individuo es naturalmente “dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de ésta, tiene [por eso] en sí mismo el gran fundamento de la propiedad” (Locke, [1689] 2010: 50).

II. b. John Locke y Karl Marx: para una anatomía histórica de la propiedad

En el inicio del capítulo 5 del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* nos encontramos justamente con la pregunta: ¿Cómo puede un individuo particular tener posesión de cosa alguna “sin necesidad de que haya un acuerdo expreso entre los miembros de la comunidad”, y siendo que tanto por la “razón natural” como por mandato divino la tierra y todo lo que hay en ella constituyen bienes comunes de toda la humanidad, “para soporte y comodidad de su existencia”? Frente a esto último, que considera como un hecho innegable, Locke argumenta que, aunque la tierra y todas las criaturas “inferiores” pertenezcan en común a todos los hombres, cada individuo tiene, sin embargo, una propiedad que le es inherente de manera exclusiva: el *trabajo*. De esto infiere que “cualquier cosa que [...] [el individuo] saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya [...], al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás” (Locke, [1689] 2010: 34). Por otra parte, agrega: “Aunque el agua que sale de la fuente sea de todos, ¿quién pondrá en duda que la que está en el cántaro es de quien lo ha llenado?” (Locke, [1689] 2010: 36). ¿Y quién, además, podría decir que eso es un robo, siendo que existe allí la mediación del trabajo de quien se ha *apropiado* de esa agua?

El ejemplo resulta especialmente elocuente para ilustrar esta perspectiva sobre la propiedad entendida como propiedad privada, tanto como su vinculación con el problema económico y político de lo común –lo comunitario, la *cosa pública*–, del robo y del trabajo, entre otras cuestiones. Lo que habría que entender por *propiedad privada* sería aquello que los individuos podrían apropiarse mediante su trabajo y acumular para sí –para su *uso*–, en la medida en que eso no implicara un exceso –es decir, en tanto quien ejerciera esa apropiación pudiera hacer uso efectivamente de lo que transformara mediante su trabajo *antes que eso se echara a perder*–. Esta premisa se aplicaría tanto a la tierra como a sus frutos. La economía política clásica –es decir, liberal– tiene en este planteo, como veremos, uno de sus fundamentos más elementales, que son los que Marx criticará para evidenciar los supuestos históricos e ideológicos que subyacen allí.

Aquí resulta destacable un aspecto singular de lo dicho por Locke, que anticipa en cierto sentido un tópico desarrollado luego ampliamente por Marx: la propiedad privada, a la vez que sería un “derecho natural” asociado a la autopreservación y también un mandato divino –pues Dios “ha dado el mundo para que el hombre trabajador y racional lo

use [...], [y] la ley bajo la que el hombre vivía le ordenaba que ejerciese la propiedad” (Locke, [1689] 2010: 39-40)–, constituiría un producto de la avaricia y lo que posibilita la forma de acumulación vinculada con esa pasión. La condición humana, que es la de estar sometidos a la necesidad y, con ello, al trabajo y a la supuesta inevitabilidad o necesidad de la apropiación privada, es también la condición de estar gobernados por pasiones, entre las cuales la avaricia destaca especialmente aquí.

En tal sentido, Locke plantea una diferencia en su concepto de la propiedad que supone en cierto modo un viraje desde una posición más cercana, podríamos decir, al “no capitalismo”, hacia otra en la que tanto el origen y la existencia de la desigualdad como lo que luego Marx llamará *acumulación originaria* quedarían no sólo explicadas sino también justificadas. Esta diferencia es la que mencionábamos respecto de las cosas que constituyen valores de uso y aquellas que no lo son, y en función de la cual afirma Locke que, si bien el límite de la apropiación radicaría precisamente en el uso que pudieran darle los individuos a aquello de lo que se apropian, ese límite desaparecería en el caso de lo que, por no tener caducidad, puede ser acumulado de hecho de manera ilimitada: el dinero.

La invención del dinero, concomitante a la emergencia de otro tipo de valor que es el valor comercial o *valor de cambio*, trastoca el concepto de valor afinado en el uso dando lugar a la forma de apropiación y acumulación mencionada. Más aun, si no fuese por esa invención y por “el tácito consentimiento de asignarle a la tierra un valor”, la apropiación de ésta mediante el trabajo humano, dice Locke, no sólo no disminuiría la propiedad común de la humanidad, sino que la acrecentaría, “pues los frutos en beneficio de la vida humana que son producidos por un acre de tierra cultivada resultan ser –sin exageración– diez veces más que los producidos por un acre de tierra igualmente fértil que no es aprovechado y continúa siendo terreno comunal” (Locke, [1689] 2010: 43).

Si existe una desigualdad en la distribución de la propiedad –como de hecho existe, cosa que Locke no niega–, el problema no estaría, según esta interpretación, ni en su carácter de propiedad privada ni en la forma de su apropiación, sino justamente en el hecho de habersele asignado un valor al oro y a la plata y haber introducido el uso del dinero “al margen de las reglas de la sociedad y sin contrato alguno” (Locke, [1689] 2010: 54). En la abstracción de este planteo, sin embargo, queda obturada la posibilidad de

comprender el carácter histórico y material tanto del trabajo –mediación creadora de valor– como de la emergencia y posterior naturalización de la propiedad privada capitalista y de los problemas que esa naturalización crea y conlleva.

Este es uno de los temas centrales del *Capital*, que Marx historiza en parte en el capítulo XXIV del Tomo I, dedicado a “La llamada acumulación originaria”. Esta figura busca responder a la pregunta por las condiciones históricas de emergencia e instauración del modo de producción y de la propiedad capitalistas desde una perspectiva que, dando cuenta del carácter justamente histórico, material y violento de esa emergencia y de esa instauración, pueda mostrar abiertamente esos rasgos y desnaturalizar lo que se presenta como ahistórico y como ya dado. En tal sentido, quizá la descripción más clara y más descarnada del modo en que se ha presentado en la historia de Occidente esta forma de acumulación llamada “originaria” sea aquella en la que Marx sintetiza el hecho de que, “si el dinero [...] «viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla», el *capital* lo hace chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies” (Marx, [1867] 2008: 950). La así llamada *acumulación originaria* y la instauración conjunta de la propiedad privada capitalista y del modo capitalista de producción constituyen causa y efecto de un proceso histórico de expropiación y de sometimiento vehiculizados por la violencia y la avaricia a las que hacíamos referencia.

El “secreto” de esa acumulación –“una acumulación que no es el *resultado* del modo de producción capitalista, sino su *punto de partida*” (Marx, [1867] 2008: 891)– no es más secreto que lo que, estando a la vista, no puede ser visto por haber sido invisibilizado a fuerza de la imposición y del gobierno por vía del *terror*. Porque “en la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia” (Marx, [1867] 2008: 892), y esto es justamente lo que tanto la economía política clásica como la historia asociada a ella y a las teorías de sesgo iusnaturalista encubren, justificando, idealizando y eternizando la acumulación y la existencia del modo de producción y de la propiedad privada capitalistas. “La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el *proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción*. Aparece como «originaria» porque configura la *prehistoria del capital* y del modo de producción correspondiente al mismo” (Marx, [1867] 2008: 893).

Este proceso conserva de su “origen” el rasgo que lo distingue como modo –de producción, de acumulación, de valorización– y como sistema –económico, social, político,

institucional—; un rasgo que claramente persiste y que resulta esencial y constitutivo no sólo del capital y del capitalismo sino también de lo que Occidente ha llamado *Modernidad*, ya que —tal como plantea Marx— el proceso de la acumulación originaria abarca “toda la historia del desarrollo de la moderna sociedad burguesa” (*Ibíd.*). Este rasgo es el del sojuzgamiento del trabajador, en el que se dan transformaciones históricas formales, pero no de fondo: el siervo de la gleba se encontraba atado a la tierra y sometido al amo a través suyo; el proletario moderno se encuentra sometido a la libertad que le ha impuesto el hecho de haber sido despojado de la tierra, y que no es otra cosa que la libertad de someterse “por propia voluntad” al capital y al capitalista. Esto, o la cárcel...¹⁵.

Así, dice Marx en su descripción:

en el transcurso de la producción capitalista [—y previa “regulación” estatal no sólo del salario sino del proceso mismo de expropiación histórica al que aludíamos, con la consecuente emergencia del proletariado y la creación de un mercado interno—], se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas” (Marx, [1867] 2008: 922);

educación, habituación, naturalización al fin que se sostienen, nuevamente, en el ejercicio sistemático de la violencia bajo la forma del poder estatal y del derecho. Se trata, de acuerdo con esta misma descripción, de una

violencia organizada y concentrada de la sociedad, para fomentar como en un invernadero el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista y para abreviar las transiciones. *La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica*” (Marx, [1867] 2008: 940).

En este proceso, la colonización europea tiene también un papel esencial, no solamente en un sentido económico sino también en un nivel más fundamental, por el hecho de que significa, expansionismo cristiano mediante, la implantación en América y en África de un concepto de lo *humano* extraño, absolutamente solidario del monoteísmo y de su “alianza

¹⁵ Cf. Marx, K., [1867] 2008: 902, nota 197.

natural” con el capital y con el imperativo del *plusvalor* “como el fin último y único de la humanidad” (Marx, [1867] 2008: 943). Todo esto deriva, según Marx, en la creación de

[las] «*leyes naturales eternas*» que rigen al modo capitalista de producción, para consumir el proceso de escisión entre los trabajadores y las condiciones de trabajo, transformando, en uno de los polos, los medios de producción y de subsistencia sociales en *capital*, y en el polo opuesto la masa del pueblo en *asalariados*, en «*pobres laboriosos*» libres, ese *producto artificial de la historia moderna* (Marx, [1867] 2008: 950).

De manera simultánea, se da también en ello la disolución de la propiedad fundada en el trabajo propio, “su aniquilamiento, la *transformación de los medios de producción individuales y dispersos en socialmente concentrados*, y por consiguiente la conversión de la propiedad raquílica de muchos en propiedad masiva de unos pocos [...]” (Marx, [1867] 2008: 952). Aun así, cabría considerar la posibilidad de otra perspectiva –¿utópica?–, apoyada en la esperanzadora necesidad del curso de la historia, “negación de la negación” tan necesaria quizá como los procesos naturales: “la *cooperación de trabajadores libres y su propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo* [...]; la expropiación de unos pocos usurpadores por la masa del pueblo” (Marx, [1867] 2008: 954), es decir: el comunismo, llevado a su consumación mediante un proceso revolucionario.

II. c. El sujeto y su “ensamblaje maquínico”

Retomando ahora a Lazzarato y enlazando su lectura con la descripción de Marx, podemos decir que el modo en que los derechos sobre la propiedad operan en el capitalismo contemporáneo consistiría fundamentalmente en la atribución a los sujetos individuales, como propietarios, de la capacidad exclusiva de actuar y de producir. “Asegurando que la creación y la producción [...] [sean] hazañas del «hombre», [el capitalismo] usa el «mundo», vaciado de todo «espíritu», como su propio «objeto», como el instrumento de sus actividades, como el medio para sus fines” (Lazzarato, 2014: 35)¹⁶, estableciendo para eso además una jerarquización moral y ontológica que funciona como antecedente lógico

¹⁶ Recordemos aquí el proyecto técnico de la Modernidad, cuya expresión inaugural más concreta encontramos en la filosofía de Descartes.

de la desigualdad material. Esta jerarquización consiste, por una parte, en la diferencia su-
puesta entre el hombre como especie y la naturaleza, y por otra en la diferencia, en el interior
de la cultura, entre el hombre –varón, blanco, adulto– y la mujer y el niño. El modo por el
que la sujeción capitalista impone tales jerarquías es el de la conversión y la reducción de
lo múltiple a la serie de dualismos ya mencionada (sujeto/objeto, naturaleza/cultura, pro-
prietario/no propietario), que tiende a abarcar el ámbito fenoménico en su totalidad.

La esclavización maquínica, por su parte, superponiéndose a este modo de subjetiva-
ción, no opera por vía de la represión o de la ideología, sino mediante el empleo de “téc-
nicas de modelización y modulación que refieren «al espíritu mismo de la vida y la acti-
vidad humanas»” (Lazzarato, 2014: 38), tomando el control de los seres humanos tanto
“desde el interior”, al nivel *pre-personal* (pre-cognitivo y pre-verbal) como “desde el ex-
terior”, al nivel *supra-personal*, asignándoles ciertos modos de percepción y de sensibili-
dad. En este sentido, dice Lazzarato, “la esclavización maquínica formatea el funciona-
miento básico del comportamiento perceptivo, sensitivo, afectivo, cognitivo y lingüís-
tico” (*Ibid.*). Llegado este punto, aparece nuevamente la pregunta: ¿Cuáles serían las vías
de acción posibles para una verdadera ruptura –política, pero también ética, ontológica y
estética¹⁷– de estos modos de producción de subjetividad?

De acuerdo con la interpretación de Lazzarato, el capital es un operador no sólo dis-
curso sino también semiótico. La importancia de este señalamiento estaría en el hecho de
que “los flujos de signos, tanto como los monetarios y de trabajo, constituyen las condicio-
nes de la «producción»” (Lazzarato, 2014: 39). Desde este punto de vista, la sujeción social
y la esclavización maquínica constituyen “regímenes de signos” diferentes que pueden des-
cribirse esquemáticamente de la siguiente manera: mientras la sujeción social moviliza una
semiótica significativa dirigida a la conciencia y una serie de representaciones tendientes a
constituir un sujeto individuado (*capital humano*), la esclavización maquínica opera sobre
la base de una *semiótica asignificante* (índices bursátiles, moneda, ecuaciones matemáticas,
diagramas, lenguaje computacional, contabilidad nacional y corporativa) que no implica a
la conciencia ni a las representaciones y que no tiene al sujeto como referente.

¹⁷ Al hablar de ruptura en un sentido estético nos referimos a aquella inquietud por enriquecer el vínculo
con el mundo –es decir, a la dimensión de la existencia humana que remite a la sensibilidad–, tanto como
al lugar que ocupa la *forma* en su relación con lo que podría eventualmente constituir el contenido –discur-
sivo, filosófico, político, práctico– de tal propuesta emancipadora y creativa.

Si bien ambos regímenes se mezclan constantemente y su diferenciación responde fundamentalmente a una necesidad analítica, esta distinción resulta útil para reconocer los planos y ámbitos en los que ambos y cada uno de ellos opera, siendo las *cosas* o lo *real* el ámbito de acción específico del segundo tipo de semiótica –es decir, la semiótica *asignificante*–, donde, por ejemplo, “un órgano, un sistema de percepción, una actividad intelectual, etc., [son conectados] directamente a una máquina, a procedimientos y a signos, pasando por alto las representaciones de un sujeto [...]” (Lazzarato, 2014: 40).

Esto sería fundamental, por el hecho de que el capitalismo “depende esencialmente de máquinas asignificantes” (*Ibíd.*), tal como lo demuestran, entre otros, los elementos que componen al capitalismo financiero: ellos no producen discursos ni narrativas y funcionan y hacen funcionar las maquinarias correspondientes (económica, técnica) *más allá de significar o no algo para alguien*. Así vemos cómo “las [semióticas asignificantes] más desterritorializadas [(es decir, abstractas o que producen un “sentido sin significación”)], como el dinero y las finanzas, son las más formidablemente eficientes” (Lazzarato, 2014: 41) en este sistema. Es por eso, sostiene Lazzarato, que al capitalismo le interesa especialmente controlar este tipo de aparatos semióticos –económicos, científicos, técnicos, bursátiles–, ya que a través suyo apunta a despolitizar y a despersonalizar las relaciones de poder, automatizando procesos y procedimientos y estableciendo una equivalencia formal entre esferas heterogéneas de fuerzas asimétricas.

Por otra parte, las “semiologías significantes” (las narrativas, las historias, los discursos) estarían destinadas a “modelar, formatear, ajustar y reconfigurar el proceso de subjetivación conforme al «sujeto individual»” (Lazzarato, 2014: 42). El modo en el que estas semiologías operan –el “maquinismo del lenguaje”– sería el de la *reterritorialización* de los flujos decodificados de sujetos individuales mediante la construcción de un *yo* que deviene “sustancial”, en el que creemos y desde el que proyectamos, construyendo entre otras cosas la objetividad misma. “El lenguaje, argumenta Nietzsche, implica una metafísica del sujeto y del objeto, una metafísica a la vez antropomórfica y «crudamente fetichista»” (*Ibíd.*).

De acuerdo con esta lectura, entonces, sería necesario ante todo trascender la visión antropocéntrica y antropomórfica de la producción tal como Marx la habría planteado, para acceder a un punto de vista que –como en el caso de Deleuze y Guattari– pueda hacer lugar a la “naturaleza propiamente maquínica” del capital y del capitalismo. Este rasgo

se expresaría tanto en el ensamblaje complejo que venimos describiendo –el que componen a la vez la sujeción social y la esclavización maquínica– como en lo que podría nombrarse y describirse a partir de dos conceptos clave: el *plusvalor maquínico* y las *temporalidades maquínicas*. Puntualmente, las temporalidades maquínicas serían “las de la esclavización, en las que sujeto y objeto, humano y no-humano, natural y artificial, devienen indistinguibles [...]; factores esenciales para la producción capitalista” (Lazzarato, 2014: 43). Y ellas, tanto como el *plusvalor* maquínico, poseerían un atributo singular también: el de no ser ni cuantificables ni asignables a partir de un equivalente general. Porque “podemos medir un tiempo de presencia, un tiempo de alienación, un período de encarcelamiento en una fábrica o en una prisión, [pero] *no podemos medir las consecuencias sobre un individuo*” (*Ibíd.*)¹⁸.

Con estos elementos estaríamos ante la posibilidad de plantear una suerte de ampliación de los conceptos de producción y de productividad, que en la interpretación de Lazzarato son precisamente “un asunto de ensamblaje maquínico”: “la movilización de los poderes del maquinismo, las comunicaciones, la ciencia y lo social, tal como Marx lo anticipó en los *Grundrisse*” (Lazzarato, 2014: 46) y tal como lo anticipó también en su descripción del colectivo de humanos y no-humanos (la fábrica) entendido como el fundamento no sólo de la producción sino también de la política. El “concepto ampliado” de *producción* que propone Lazzarato es similar al que se aplica al tema que nos ocupa, ya que en el capitalismo contemporáneo los procesos de subjetivación y desubjetivación poseen el mismo carácter maquínico que la producción en los términos que venimos describiéndola.

El sujeto es *capital humano* porque es a la vez quien trabaja y quien invierte/debe, y por eso mismo debe crearse como tal para cumplir la promesa de pagar su deuda –promesa que, por otra parte, es necesariamente imposible de cumplir–; pero ese mismo sujeto es también, simultáneamente y en este mismo esquema, un mero *input* en el ensamblaje financiero. En este sentido, mientras la sujeción social opera a partir de binarismos que dividen entre sujetos económicamente activos y sujetos económicamente pasivos, para la esclavización maquínica –que correspondería al punto de vista de la “producción real”–

¹⁸ El concepto de *malestar sobrante*, desarrollado por Silvia Bleichmar para pensar el malestar y el sufrimiento psíquico en su vinculación con el capitalismo contemporáneo, puede ser útil para analizar esta inconmensurabilidad. (Cf. Bleichmar, S. (2009). *Op. Cit.*).

todos “trabajan”, todos son “productivos” (o “disponibles”, como los desempleados) de diversos modos. Por eso mismo,

si la producción y lo social se superponen [–en la ampliación del concepto de «marco de trabajo» propuesta por Guattari, por ejemplo–], entonces el «campo del deseo» y el campo del «trabajo», la «economía» y la producción de subjetividad, la infraestructura y la superestructura, no pueden ser ya tomados por separado (Lazzarato, 2014: 50).

Nuevamente: la producción de subjetividad no refiere de manera simple a una dimensión ideológica o superestructural en el sentido clásico o esquemático del concepto, sino que ella *produce realidad*, una realidad específicamente económica en la que el “trabajo sobre sí” (*praxis*) y el trabajo como producción (*poiesis*) se combinan. Lo que llamamos *producción* no se reduce, entonces, únicamente a un asunto de economía política, sino que remite a una dimensión más profunda que atraviesa la sociedad de manera transversal: al proceso de singularización y a la creación de nuevos modos de subjetivación cuya base reside en el *deseo*, dimensión que el capitalismo contemporáneo busca integrar como elemento de una “economía de posibilidades” dentro de la lógica del fetichismo y el *plusvalor*, en los modos del *capital humano* y del *empresariado de sí*.

Retomando la pregunta por las vías de acción posibles para una ruptura o un camino emancipador respecto de esta sujeción, podemos remitirnos nuevamente a Nancy, para pensar en qué consistiría una afirmación de sí o de la mismidad que no tuviese otro fundamento que el *advenir* o lo infundado: una afirmación precedida efectivamente por una historia individual y social, pero que no reconozca como fundamento ningún tipo de instancia esencial e inmutable, tal como decíamos al proponer aquello de la *mismidad* interpretada como *acto*. Esta afirmación nos lleva nuevamente al encuentro de lo singular, del *alguien* que, proviniendo del abismo de la presuposición, ya no es referenciable como “cosa” sino, justamente, como un *quien*: como “ser uno que no es la misma cosa que ser-un-algo” (Nancy, 2014: 58). Un alguien que está existiendo, precisamente, en el modo del *advenir*, del estar “presente afuera, exhibido y arriesgado, aventurado” (*Ibíd.*), una y otra vez, en la extimidad.

La pregunta, sostiene Nancy, cambia entonces, y con ella también la posibilidad de darle una respuesta. Ya no se trataría de que indagemos si acaso “hay alguien” ahí donde la suposición se sustrae –es decir, donde llegamos al vacío de la presuposición que constituye el fundamento del sujeto–, sino más bien *quién* es el alguien que dice ser y que de alguna manera

precede a la pregunta misma, pero no como supuesto sino como existente singular expuesto al mundo en el acto mismo de existir. Pareciera, sin embargo, que tomando este punto de vista fuésemos a recaer en la perspectiva del *yo* o de la conciencia entendida como transparencia de sí a sí, y que con ello perderíamos además no sólo la pregunta que nos inquieta sino también su potencia. Pero lo que subyace en esta apariencia es un supuesto que podemos despejar si nos posicionamos precisamente en la perspectiva del advenir entendido como acto o como *praxis* del existir, donde lejos estamos del solipsismo,

simplemente en razón de que [...], si no hubiera más que el uno, no habría nada. [...] Hay siempre los unos, y si hay los unos hay los otros [...]. Lo que se presenta [...], en tanto que eso se presenta, el singular como tal, la existencia del singular, es esencialmente múltiple, [...] [y por eso es posible afirmar que] la esencialidad del múltiple en tanto que es la pluralidad efectiva de los unos (y de los otros) es la existencia [...]; la existencia [que] no se sostiene en una esencia [...], la existencia [...] cuya esencia toda consiste en estar ahí, singularmente ahí (Nancy, 2014: 66-8).

Esto nos lleva una vez más al cuerpo como dimensión o como espacio testimonial del existir singular: “la mostración, la exposición material, física, extrema y corporal [...], el postrero y el último rasgo trascendental de lo singular” (Nancy, 2014: 69). Y nos lleva también, nuevamente, a la pregunta por lo común, por el conflicto y por la política. ¿Dónde residiría el elemento común, la *cosa* que aunaría a los múltiples singulares existentes? Precisamente, afirma Nancy, lo común reside en la *incommensurabilidad* de los “unos” y de los “otros”, de los existentes singulares cuya “comunidad” se encuentra en la distinción, en la diferencia. “Lo que tenemos en común es exactamente lo que nos separa [...]; al contrario de lo que exige el pensamiento de la presuposición, [...] aquí no hay sustancia única a la que unirse, más bien hay que unirse a la separación” (Nancy, 2014: 71-2) en el *estar-con* otros, en el compartir la irreductibilidad de lo múltiple singular y su carácter insustituible, no como “participación de una esencia común de la singularidad [...], [sino como] ser-singular en tanto que estar con o estar en común. [...] De cierta manera no hay nada común, no hay esencia común, hay el «en» de lo en común” (Nancy, 2014: 73-6), que tiene que ser creado o instaurado cada vez.

Sin embargo, hemos visto ya, al menos en alguna medida, cómo el capital y el capitalismo –sistema de producción económico-material y de producción de subjetividad– expropián y modelizan, especialmente en su forma “maquínica” o contemporánea de esclavización y en su forma actual de sujeción o captación de la subjetividad, esta experiencia de la singularidad, y cómo esa producción enajenante parece no tener afuera. ¿Cómo y dónde podríamos encontrar, entonces, modos diversos de producción de subjetividad que nos ofrezcan al menos la perspectiva de una transformación? Desde nuestro punto de vista, una clave para abordar esta pregunta está en lo que podemos llamar *deseo de lo propio*, concepto-herramienta que nos permite pensar como posible el ejercicio de un corrimiento desde estos modos de sujeción y de esclavización hacia las formas singulares del existir y hacia una reinterpretación y una re-creación de aquella pregunta por lo común, por el conflicto y por la política. Ese deseo posee, a nuestro entender, un rasgo doble y singular, que es por una parte el de su incompletud y su articulación estructural con la alteridad y, por otra, el de ser constitutivo del sujeto en el sentido que lo interpretamos aquí. Este carácter particular hace del *deseo de lo propio*, así entendido, una instancia que opera a la vez como posición y como proyecto –en la búsqueda, por parte del sujeto, de realizarlo–, y como posibilidad del *acto* ético y político en el que ese mismo sujeto puede afirmarse en sí mismo. Luego volveremos sobre este punto.

III. Política, ontología, fenomenología

III. a. Sujeto o ideología

Decíamos que las condiciones y criterios que determinan los modos dominantes de producción de subjetividad en una sociedad y en un tiempo dados son, en parte, de carácter ideológico. Este rasgo resulta fundamental a un punto tal que, tomándolo como referencia, sujeto e ideología pueden ser entendidos incluso como dos elementos de una equivalencia en la que ambos serían de hecho la misma “cosa”, aunque experimentada desde posiciones diferentes. Para intentar mostrar esta diferencia, nos parece necesario caracterizar y describir, al menos en líneas generales, tanto lo que entendemos por *ideología* como su posible vinculación con lo que aquí llamamos *sujeto*.

En su texto titulado *El concepto de ideología...*, Kurt Lenk sostiene que el así llamado “problema de la ideología” y su estudio sistemático tienen lugar principalmente en la Modernidad. En sus palabras, “sólo con la disolución de la sociedad estamental de la Edad Media y el ascenso de las ciudades burguesas del Renacimiento se atendió cada vez más a la función social de determinados complejos de opiniones y representaciones” (Lenk, 1971: 9). De acuerdo con esta tesis, el concepto de *ideología* se habría convertido en el modo de nombrar una serie de obstáculos o modos de obstaculizar el acceso a la verdad entendida como adecuación del juicio a la realidad espaciotemporal. Tal interpretación se consolidaría especialmente con el desarrollo de las ciencias experimentales y más particularmente de la ciencia natural, donde el saber teórico es sometido a la “prueba de la aplicabilidad práctica” de su contenido de conocimiento. Esta idea matriz en la que se da al concepto de ideología su forma moderna fundamental aparece expresada claramente en la “doctrina de los ídolos”, de Francis Bacon. Según Lenk, la intención de Bacon consistiría en

demostrar que al conocimiento humano le está vedado, por su tendencia intrínseca a captar el mundo *ex analogia hominis* y no *ex analogia universi*, un progreso continuo hacia la intelección de la verdadera naturaleza de las cosas hasta que no obtenga un análisis sistemático, universalmente valedero, de aquellos factores que estorban el pensar (p. 11).

Esos factores –los *ídolos*, precisamente– serían el apego a las palabras (el “verbalismo” o los “ídolos del mercado”), a las opiniones heredadas (“ídolos del teatro”), a

los modos comunes del pensamiento (“ídolos de la tribu”) y a los prejuicios individuales (“ídolos de la caverna”). En este sentido, el planteo de Bacon constituiría “el primer eslabón de la filosofía de la Ilustración que se edificará a través de Hobbes, Locke, Condillac, Helvetius, La Mettrie, Diderot y Holbach” (*Ibíd.*), cuyo sentido fundante consiste en atribuir al pensamiento y a la teoría, guiados por la práctica experimental, sistemática y reglada, una orientación *activa y práctica*. Esta orientación debería promover y realizar el orden que la teoría considera necesario mediante una investigación sostenida que, dando lugar a la comprensión racional de los “nexos de la realidad”, pueda permitir el dominio productivo de las fuerzas de la naturaleza y la configuración del mundo de acuerdo con los parámetros y leyes de la razón. Según Lenk, es por esto que Marx encuentra en Bacon y en su propuesta de una ciencia libre de prejuicios y empíricamente instituida, al “verdadero fundador del materialismo inglés y de toda la ciencia experimental moderna” (Lenk, 1971: 12).

Por otra parte, y en un sentido más cercano al que nos interesa resaltar aquí, la crítica moderna de la ideología hace referencia no solamente al problema del conocimiento sino también –y especialmente– a las dimensiones política y religiosa inherentes a esa construcción. Desde Maquiavelo en adelante, y pasando por Hobbes y Spinoza, entre otros, la crítica de los valores religiosos o clericales ha estado presente en la filosofía y ha estado vinculada íntimamente con la crítica de la ideología. Por eso ha podido decirse que “sólo con la supresión de la miseria real y de las irracionales relaciones de poder existentes habrá perdido su suelo la estructura ideológica de la conciencia” (Lenk, 1971: 15) –planteo muy similar, como veremos, al de *La ideología alemana*–. No obstante, señala Lenk, “la teoría del engaño del clero [...], al igual que la doctrina de los ídolos de Bacon, es sólo un primer paso hacia la solución del problema de la ideología” (*Ibíd.*), ya que falta todavía precisar el lugar y la función que cumple el “fenómeno del autoengaño necesario, determinante para el concepto objetivo de ideología” (*Ibíd.*).

Esto último nos lleva a otra serie de lecturas que tienden a distanciarse o que se encuentran directamente alejadas de la perspectiva primariamente racionalista respecto del problema de la ideología. Estas otras lecturas se apoyan en una interpretación de la “naturaleza humana” en la cual lo que se supone como elemento fundante y como determinación o condicionamiento primario de la acción no habita en la razón, sino

más bien en los *afectos*. En esta serie podemos agrupar, entre otras y con sus diferencias, teorías como las de Hobbes, Spinoza e incluso Marx, donde el miedo, el deseo y la violencia constituyen y condicionan, respectivamente, los modos de la sociabilidad, del ordenamiento jurídico-político y del propio devenir histórico, mucho más o en un sentido más primario o fundamental que el cálculo racional.

A grandes rasgos, podemos decir entonces que la crítica moderna de la ideología encuentra un punto de escisión en la diferencia que existiría entre dos grandes líneas de interpretación: por una parte, una posición marcadamente esencialista que supone la existencia de una naturaleza humana inmodificable e inalterable en su “núcleo” racional fundamental, y cuyo conocimiento permitiría a los individuos y a la humanidad en general liberarse del engaño que supone la ideología. Por otra, una vertiente que, sin recurrir a tal supuesto, busca sin embargo dar cuenta de las determinaciones elementales de la existencia humana y, más puntualmente, de ciertos modos de la vida en sociedad generalmente vinculados con elementos del orden de lo afectivo y de lo irracional, aunque mediados y encauzados por una racionalidad histórica constituida en y por la existencia material de los sujetos. En esta última corriente encontramos la perspectiva del materialismo histórico y su crítica del idealismo, que es la que aquí nos interesa especialmente. Desde una lectura contemporánea, entendemos que no hay en la filosofía de Marx un planteo esencialista ni determinista respecto de lo que podríamos llamar “lo humano”. En ese sentido, las determinaciones histórico-materiales que configuran y condicionan tanto la emergencia como el devenir de los modos de producción y de organización social y política no responderían a una causalidad mecánica, y estarían signados más bien por una contingencia irreductible a pesar de la teleología positivista presente en algunos de los textos del propio Marx.

Siguiendo aún la interpretación de Lenk, encontramos que aquello que Marx y Engels llaman *ideología* se encuentra referenciado en tres cuestiones principales: la crítica de la filosofía del Estado de Hegel, la antropología de Feuerbach y la crítica de la economía política clásica. En su lectura, estos tópicos son referidos analíticamente, como “formas económicas fetichizadas [...] [e] ideas en apariencia autónomas, a su origen específicamente humano, o sea, social” (Lenk, 1971: 24) y ligado a relaciones de poder. De este modo, Marx y Engels dirigen su crítica hacia lo que consideran la proveniencia principal de la ideología como problema teórico-práctico: la enajenación,

que siendo histórica y material requiere, para ser superada, no del simple esfuerzo conceptual –como en el planteo de Feuerbach–, sino de la *acción práctica revolucionaria*. Porque “sólo cuando las condiciones sociales objetivas, cuyo correlato son los conceptos teóricos, admiten ser transformados por la actividad humana, se vuelve posible disolver el velo teórico que encubre las relaciones reales” (Lenk, 1971: 25), donde cada actor social lleva a cabo el papel que le ha sido asignado en esta –como luego dirá Althusser– “obra sin autor”. Así, dice Lenk, “Marx considera ideológico todo pensamiento incapaz de comprender la trabazón inescindible de su propio movimiento con el movimiento de las fuerzas sociales” (Lenk, 1971: 26) y, por eso mismo, incapaz de ver y de comprender que teoría y *praxis* no constituyen esferas aisladas de la existencia de los individuos ni separadas entre sí.

Esa incapacidad conlleva también la imposibilidad, para este modo de pensar, de hacer lugar al hecho –encubierto precisamente por las determinaciones histórico-ideológicas que se le imponen a la conciencia y en las que ella habita– de que “las formas ideológicas [...] son «las relaciones materiales dominantes apresadas como pensamientos»” (*Ibid.*). Y esto tiene una consecuencia doble: porque, a la vez que esas formas ideológicas expresan de manera opaca las relaciones sociales reales, sirven también como defensa de las relaciones de producción que, habiéndose instituido en un momento histórico determinado, tienden sin embargo a eternizarse, negando en ello justamente su carácter históricamente condicionado, contingente e incluso arbitrario.

En este sentido, la crítica de Marx y Engels a la ideología no se corresponde tampoco con el esquema –marxista– que supone una relación de determinación desde lo “estructural” hacia lo “superestructural” como si se tratase de una causalidad mecánica gobernada por una necesidad inapelable. Desde la perspectiva dialéctico-crítica que toma fuerza especialmente a partir de mediados del siglo XX, es posible decir que “la transformación de la crítica de la ideología en una cosmovisión acabada [...] equivale al abandono del principio dialéctico” (Lenk, 1971: 29), y por eso mismo se hace necesario sostener una interpretación del materialismo histórico que no desconozca, justamente, su carácter histórico, es decir, que no devenga en una fórmula dogmática. Esta dirección es la que indica la lectura que toma la ideología no como un simple engaño que sería necesario develar, sino como un elemento que posee también una *función*

social específica. La importancia de comprender esa función no radicaría en la búsqueda de una Verdad capaz de oponerse al engaño, sino en el intento de desarticular las relaciones de poder y las formas de dominación social que tienden a borrar el rastro de su proveniencia y de su devenir.

Podemos sostener esta interpretación desde dos puntos de vista diferentes y remitirnos a la vez, nuevamente, al problema inicial respecto del sujeto de la conciencia entendido como unidad indivisible y autoconsciente; unidad imaginaria al fin, pero cuya necesidad y cuyos efectos resultan en más de un sentido vivenciables tanto a nivel individual como social. Estas dos perspectivas son, respectivamente, la de cierta interpretación de lo que en Lacan recibe el nombre del *estadio del espejo* y la que corresponde a los desarrollos de Althusser en torno al concepto de *ideología*.

III. b. Sujeto e ideología: Jean-Paul Sartre, Louis Althusser y el retorno a Marx

Previo al abordaje de estas lecturas y siguiendo la línea argumental expuesta por Sartre, quisiéramos sin embargo precisar un poco más lo que entendemos, en el modo de una pregunta, como la “unidad indivisible” de la conciencia, para ir nuevamente al asunto suscitado por la invención cartesiana. Esta invención es la que necesitamos desmontar, no solamente en su carácter de unidad autoevidente sino también en su supuesta ahistoricidad o en su supuesta no-vinculación con lo que, lisa y llanamente, remite al *poder*. En todo caso, el problema no estaría en el hecho de que el *cogito* cartesiano y el modo en que el sujeto quedaría determinado a partir suyo constituyan una ficción, sino en que esa ficción, necesaria en algún sentido, resulta arbitraria en tantos otros. Esta arbitrariedad es tal que ella se ha instituido históricamente en Occidente como la “verdad esencial” del sujeto, desconociendo en ello no solamente su propio carácter literario-ficcional, sino también – y principalmente para lo que aquí intentamos pensar– ideológico.

En su artículo: “El *yo* sobre la línea de ficción: análisis de las concepciones de Sartre y Lacan”, Luisina Bolla rastrea y describe en parte la deriva de esta problemática partiendo de un análisis de la lectura sartreana del cartesianismo –Descartes y Husserl– y de la fenomenología de la conciencia fundada en el *ego cogito*. En sus palabras,

Sartre considera que la causa del solipsismo radica en un error tradicional mantenido y alimentado por las filosofías posteriores [a Descartes] (en particular, la fenomenología husserliana): el haber ubicado al yo en el interior de

la conciencia, como un habitante de ésta, en lugar de comprenderlo como un *objeto en el mundo* (Bolla, 2014: 66).

En este sentido, “demostrar que el *ego* no es la pura interioridad (y, con ello, un hecho incomunicable) abre la posibilidad de refutar el solipsismo” (*Ibíd.*). Retomando el concepto husserliano de *intencionalidad*, Sartre desarrolla una interpretación no-egológica de la conciencia que, para decirlo de manera sintética, lo lleva a concluir que

el yo no puede ser comprendido como principio originario, dado que sólo surge como resultado de una reflexión; es decir, de una conciencia de segundo grado. [Por eso], la conciencia irreflexiva debe ser restituida como la única protagonista de una filosofía fenomenológica consistente, dado que la primacía no puede extenderse desde el yo por sobre la conciencia (Bolla, 2014: 69).

Suponer al *ego* como fuente de la conciencia y atribuirle además una primacía ontológica respecto de ésta en tanto “objeto del mundo” implica, para Sartre, un error característico y recurrente de la filosofía, especialmente de las corrientes que se han enmarcado dentro de la tradición del idealismo. Es aquí donde se introduce el problema de la ideología o de la dimensión ideológica que implicaría ese error, más allá de su carácter teórico o gnoseológico. ¿En qué sentido cabría decir que la “inversión ideológica” que supone al yo como fuente/esencia de la conciencia constituiría de hecho un error, y qué consecuencias tendría esa inversión? En términos gnoseológicos y desde el punto de vista de Sartre, el problema estaría en que, al asumir la perspectiva de la representación, perdemos el contacto directo con las “cosas mismas”. Es por eso que él elige, frente al representacionismo, la *intencionalidad* husserliana, que permitiría “restituir a los objetos al mundo, sacándolos fuera de la conciencia” (Bolla, 2014: 72).

Sin embargo, desde otra posición, la inversión ideológica que supone tanto la primacía del yo como su unidad imaginaria tiene también, para Sartre, una función práctica que no necesariamente debe ser tomada como un error: la función de ocultar a la conciencia su propia espontaneidad, por el hecho de que ella sería “una continua creación *ex nihilo* [...], una sucesión constante de vivencias que resulta «angustiante» para cualquier hom-

bre” (Bolla, 2014: 73), ya que esa misma espontaneidad excede incluso la propia libertad¹⁹. El problema estaría más bien en que, al erigirse este *yo* en su idealidad abstracta como real y como independiente de la actividad humana que lo produce, acaba sometiendo a los individuos en un sentido similar al que Marx y Engels describen en *La ideología alemana* respecto de las ideas religiosas, “como si la conciencia constituyera al Ego como una falsa representación de sí misma; como si [...] se *hipnotizara* con este Ego que ella ha construido, se absorbiera en él”²⁰. Este carácter hipnótico o “mágico” constituye un rasgo del proceso de enajenación del sujeto –o, en este caso, de la conciencia–, que se da tanto en el ámbito de lo psicológico o de lo psíquico como en la dimensión conceptual y en la *praxis* determinada por el modo capitalista de producción.

Habiendo surgido como consecuencia directa de la escisión entre conciencia y mundo, el *yo* no es [para Sartre, en este sentido,] más que un producto estéril de aquella teoría «pura»; una hipótesis *inutile et néfaste* cuya función consiste en legitimar una supuesta distancia entre la conciencia y la realidad. [Contra esto,] el enfoque fenomenológico-materialista rechaza tal *yo* y reubica a éste en el mundo, siendo ambos co-origenarios; rechaza así no sólo el idealismo sino también la hipótesis del «materialismo metafísico» (según la cual el mundo precedería al sujeto) (Bolla, 2014: 76).

Por otra parte, el hecho de que Sartre considere al *yo* en su carácter ideológico y abstracto como una “hipótesis inútil y nefasta” deja ver al mismo tiempo cómo su interpretación queda suscrita de algún modo a una lectura más bien clásica y ortodoxa de lo que a partir de *La ideología alemana* podría interpretarse en este concepto. De acuerdo con esta lectura, la ideología operaría como una especie de “velo” que nos impediría acceder a la realidad “tal cual ella es en sí misma”, objetivamente, por lo que correr ese velo alcanzaría entonces para poder asir “lo real” libre de interferencias fantasmales. Es aquí donde la lectura de Althusser, mediada por su interpretación singular del psicoanálisis – y en especial de Lacan–, puede permitirnos complejizar tal perspectiva u ofrecernos al

¹⁹ Recordemos aquí la interpretación cartesiana de la libertad como una de las fuentes principales del error y del extravío del *yo*, y la necesidad de limitar esa libertad con el fin de poder alcanzar un conocimiento cierto (Cf. Descartes, R. (1641). *Meditaciones metafísicas. Meditación Cuarta*. Vs. Eds.).

²⁰ Sartre, J-P. (2003). *La trascendencia del ego*. Madrid: Síntesis, p. 106. (Las cursivas son nuestras)

menos otro punto de vista para pensar tanto el problema de la ideología y de la enajenación como el de los modos de producción de subjetividad vinculados con ambos procesos.

Una de las referencias puntuales en esa lectura es el texto que Lacan titula: “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos presenta en la experiencia psicoanalítica”, donde encontramos los lineamientos de su interpretación acerca de la constitución o formación del *yo* y de su función como unidad imaginaria de la conciencia. En el proceso de identificación con su reflejo, el niño capta la imagen especular de su cuerpo como una unidad coherente, como *Gestalt* unificada, y con ello acontece, de manera simultánea y sobre la base de esa unidad *ficticia* que difiere de la experiencia fragmentaria y de la “turbulencia de movimientos con que se experimenta a sí mismo”, un proceso de *reconocimiento* y *desconocimiento* fundamental.

Esa ambivalencia –la serie de correlaciones interior/exterior, unidad/atomización, etc.– marca para Lacan el destino del sujeto, simbolizando tanto la *permanencia* mental del yo como su necesaria *alienación*; destino al que [...] alude metafóricamente como la unión del yo con *la estatua en que el hombre se proyecta* (Bolla, 2014: 80).

Desde este punto de vista, Lacan propone una interpretación que, alejándose de las teorías filosóficas y psicológicas que se sostienen en una noción correspondentista de la verdad, busca dar cuenta tanto del carácter singular de la realidad psíquica como del lugar fundamental que a su entender ocupan la imagen y lo imaginario en los procesos identificatorios. El punto decisivo para lo que intentamos pensar aquí es el de esa ambivalencia o “antinomía esencial” constituida por el reconocimiento y el desconocimiento que se darían *de manera simultánea* en el proceso en que el *yo* se constituye como instancia psíquica: identificación del niño con su imagen especular y reconocimiento de sí en ella como unidad imaginaria “completa”, y desconocimiento a la vez de su precariedad existencial y de su dependencia respecto de la madre. Tal antinomía –en cuyos caracteres principales podemos ver, por otra parte, cierta filiación con lo que en la filosofía hegeliana recibe el nombre de *dialéctica del reconocimiento*– sería trasladable de hecho al fenómeno de la ideología.

Tomando como referencia la idea según la cual “la historia del sujeto no es más que el desarrollo de una serie más o menos típica de identificaciones ideales, que producen un Yo imaginario” (Bolla, 2014: 87), Althusser propone, en esta misma tónica, una reinterpretación del concepto y del problema de la ideología que podría sintetizarse como el

“problema del sujeto” o del “devenir-sujeto”. Según esta lectura, la particularidad del psicoanálisis o su “objeto propio” residiría en “la absoluta cuestión previa, el nacer o no ser [*le naître ou n’être pas*], el abismo aleatorio de lo humano mismo en cada retoño de hombre” (Bolla, 2014: 88). En tal sentido, la “originalidad lacaniana” consistiría en el descubrimiento de que ese pasaje –de la naturaleza a la cultura– se inscribiría en un orden simbólico preexistente que sería el orden simbólico del lenguaje, “Ley de Cultura” a la que habría que añadir, según Althusser, las estructuras de parentesco y las formaciones ideológicas. Es en la dimensión ideológica, justamente, donde aparecería aquella doble función de reconocimiento/desconocimiento que Lacan ubicaba en el proceso de formación del *yo* en su relación específica con la imagen de sí. En este proceso, el sujeto se presenta ya no como ligado o estructurado de manera fundamental al sistema percepción-conciencia, sino *descentrado*, “constituido por una estructura que no tiene más centro que el desconocimiento imaginario del yo”. Así,

en la retraducción althusseriana, hablar del desconocimiento imaginario constitutivo del sujeto equivale a mostrar que el sujeto no tiene más «centro» que las formaciones ideológicas en [las] que se reconoce como tal, y por las cuales deviene sujeto humano. [Y, también por eso mismo,] hablar de «sujetos ideológicos» [...] no [sería] más que una tautología (Bolla, 2014: 89).

Ideología sería, entonces, no el simple reflejo distorsionado que la conciencia enajenada tendría de la realidad, como si se tratase de una falsa conciencia a ser superada, sino más bien –como mencionábamos al referirnos a la interpretación de Lenk– una *representación de la relación imaginaria* que los individuos mantienen con sus condiciones reales de existencia. Doble mediación, representación de la representación que se daría no en el plano de una idealidad abstracta, sino en la materialidad misma de la existencia: en “actos concretos, insertos en prácticas y rituales ideológicamente pautados” (Bolla, 2014: 90). Este rasgo singular que Althusser encuentra en la ideología, su estatuto a la vez imaginario y material, puede ser interpretado a partir de una lectura del psicoanálisis en la cual la casuística propuesta por Lacan respecto de lo imaginario y por Freud respecto del inconsciente daría cuenta de los efectos materiales que la dimensión ideológica produciría a nivel subjetivo. A esto mismo nos referíamos cuando aludíamos a la eficacia del concepto de sujeto referenciado en el *yo* para indicar una diferencia que consideramos sustancial

respecto del modo en el que aquí entendemos el sujeto y la subjetividad, tanto como lo que llamamos la *mismidad*. En tal sentido, coincidimos también en que

no existe una prehistoria de la ideología, ni un afuera (tal pretensión constituye precisamente la «ideología de la ideología»). [Y] en esta medida, resulta imposible [también] identificar un sujeto «real», previo a su constitución/alienación imaginaria; éste siempre se constituye en y por una serie de identificaciones ideales, antes de las cuales no hay propiamente nada (Bolla, 2014: 92).

Althusser sostiene que la ideología constituye “una cierta *representación del mundo*, que liga a los hombres con sus condiciones de existencia y a los hombres entre sí en la división de sus tareas, y la igualdad o desigualdad de su suerte” (Althusser, [1968] 2005: 50). Esto supone a la vez “una doble relación: con el conocimiento, por una parte, [y] con la sociedad, por otra” (Althusser, [1968] 2005: 48). Siguiendo el planteo de Marx, según el cual la sociedad estaría constituida por tres “niveles” esenciales –la economía, la política y, precisamente, la ideología–, afirma además que la *actividad ideológica* de quienes componen una sociedad reside en “una adhesión voluntaria o involuntaria, consciente o inconsciente, a un conjunto de representaciones y creencias religiosas, morales, jurídicas, políticas, estéticas, filosóficas, etc.” (Althusser, [1968] 2005: 49). En una sociedad de clases, este “nivel” sirve a los sujetos

no solamente para vivir sus propias condiciones de existencia, para ejecutar las tareas que les son asignadas, sino también para «soportar» su estado, ya consista éste en la miseria de la explotación de que son víctimas, o en el privilegio exorbitante del poder y de la riqueza de que son beneficiarios (Althusser, [1968] 2005: 51).

Retomando la metáfora clásica de la *estructura* y la *superestructura*, podría decirse entonces que la ideología se situaría no sólo en el nivel superestructural del “edificio” asentado en la base económico-material de la sociedad, sino que ella constituiría a la vez, por el hecho de *mediar* todas las actividades y relaciones en las que nos encontramos inmersos, “ese cemento de naturaleza particular que asegura el ajuste y la cohesión de los hombres en sus roles, sus funciones y sus relaciones sociales” (*Ibíd.*). Y es justamente porque ella “está presente en todos los actos y gestos de los individuos hasta el punto en

que es *indiscernible a partir de su «experiencia vivida» [...]*” (*Ibíd.*), que resulta necesario pensar y tratar de comprender no sólo su “naturaleza” particular sino también su eficacia y el modo o los modos en los que opera.

Althusser recurre, con ese fin, al concepto de *estructura* como criterio de inteligibilidad, porque considera que ninguno de los elementos que componen el fenómeno de la ideología puede, tomado aisladamente, dar cuenta ni de su naturaleza ni de su eficacia. Sería, en cambio, “su *sistema*, su *modo de disponerse y combinarse* [...], su *estructura*”, precisamente, lo que le daría a la ideología su sentido propio y su función. Desde esta perspectiva, cabría señalar tres rasgos principales del fenómeno: en primer lugar, que la ideología, abarcando una realidad “difundida por todo el cuerpo social”, puede ser divisible a su vez en dominios o “regiones” históricas particulares y relativamente autónomas, tales como la religión, la moral, la estética, la política o la filosofía, entre otras. En segundo lugar, que en cada una de esas regiones ella puede existir “bajo *formas más o menos difusas, más o menos irreflexivas o [...] más o menos conscientes, reflexivas y explícitamente sistematizadas de las formas teóricas*” (Althusser, [1968] 2005: 53). La “forma superior” de la teorización ideológica estaría en la filosofía: “el laboratorio de la *abstracción teórica* proveniente de la ideología, pero tratada por ella misma como teoría” (Althusser, [1968] 2005: 54). Finalmente, un tercer rasgo destacable sería el de la *función social* de la ideología:

asegurar la *ligazón* de los hombres entre sí en el conjunto de las formas de su existencia, la *relación* de los individuos con la tarea que les fija la estructura social [...]; en una sociedad de clases, [...] [tal] función es *dominada* por la forma que toma la división del trabajo en la diferenciación de los hombres en *clases antagónicas* (Althusser, [1968] 2005: 55).

La función social de la ideología consistiría, ante todo, en “asegurar la dominación de una clase sobre las otras y la explotación económica que le asegura su preeminencia” (*Ibíd.*).

Aquí aparece nuevamente la cuestión a la que hacíamos referencia en nuestra breve descripción de la lectura sartreana respecto de la falsedad o del engaño supuestos en la ideología. En la interpretación de Althusser –que, como decíamos, toma también elementos del psicoanálisis–, el fenómeno de la ideología, lejos de ser un simple engaño que encubriría la verdad o la realidad tal como ella sería “en sí misma”, constituye una deformación *socialmente necesaria*, “en función misma de la naturaleza del todo social [...] [y de su] *determinación por su estructura*” (Althusser, [1968] 2005: 56), que es opaca.

Tal opacidad implicaría que la representación del mundo indispensable para la cohesión social –es decir, la representación de los sujetos que habitamos una sociedad determinada– sea necesariamente *mítica* o *mistificadora* y que, en ese mismo sentido, la referencia a lo real sea a la vez *alusiva* e *ilusoria*. Este doble juego de alusión e ilusión tendría su correlato en una dialéctica de *reconocimiento/desconocimiento* similar a la que mencionábamos al referirnos a la interpretación althusseriana del “estadio del espejo” en Lacan: “*Alusión-ilusión* o *reconocimiento-desconocimiento*: tal es [...], desde el punto de vista de la relación con lo real, la ideología” (*Ibíd.*).

Pero, sostiene también Althusser, así como la ideología puede dividirse en regiones, también puede dividirse en *tendencias*. Aunque las ideas dominantes de una época y de una sociedad determinadas sean las ideas de la clase dominante, puede haber lugar también para la manifestación de tendencias ideológicas opuestas o divergentes respecto de esa dominación, a pesar incluso de que tal divergencia o manifestación se dé “en el *interior mismo de la estructura*, y por consiguiente del *sistema* y en gran parte de las representaciones y nociones de referencia de la *ideología burguesa dominante*” (Althusser, [1968] 2005: 57-8).

Retomando lo que planteábamos, podemos decir entonces que la “naturaleza” de la ideología residiría en esta función que venimos describiendo y en su eficacia, que sería, dentro del marco de esta misma interpretación, una eficacia de carácter estructural. Este último concepto es el que Althusser vincula de manera fundamental con lo que entiende como “la inmensa revolución teórica de Marx”²¹, una revolución que implicaría, en primer lugar, la ruptura con la causalidad mecanicista característica de la Modernidad y cuyos efectos trascenderían el ámbito meramente gnoseológico.

Althusser resalta, como característica distintiva del mecanicismo, su ligazón con una forma determinada de interpretar el espacio, como si se tratase de un ámbito *plano* y *homogéneo* en el que la manifestación fenoménica estaría regida o gobernada efectivamente por una linealidad mecánica. La teoría de Marx no describiría, en cambio, los fenómenos económicos en la infinitud de ese “espacio plano homogéneo” determinado por esa causalidad, sino que aludiría a “*una región* determinada por una estructura regional e inscrita en un lugar definido de una estructura global; [...] un espacio complejo y profundo inscrito a la vez en otro espacio complejo y profundo” (Althusser, 1969: 197). Así entendido,

²¹ Cf. Althusser, L. (1969). *Para leer El Capital*. Bs. As.: Siglo XXI, pp. 197-209.

el materialismo histórico se opone radicalmente a la concepción mecanicista, que sería también la perspectiva de la economía política clásica. Esta oposición supondría la necesidad de definir los fenómenos económicos no a partir de un criterio empirista, sino *por su concepto*, es decir, por el concepto de la estructura (global) del modo de producción, en la medida en que ella determina a la vez la estructura (regional) que constituye los objetos económicos y los fenómenos de esa región. “En el nivel económico propiamente dicho –sostiene Althusser–, la estructura que constituye y determina los objetos económicos es la *estructura siguiente*: unidad de las fuerzas productivas/relaciones de producción” (Althusser, 1969: 198), y esa estructura regional no puede ser pensada, en esta lógica, por fuera de la estructura global del modo de producción.

De esta conceptualización cabría derivar, entonces, tres consecuencias principales: en primer lugar, que lo económico no es un dato empírico, porque su identificación implica *la construcción de su concepto*, es decir, “el concepto de la estructura de lo económico, [...] que requiere a su vez el concepto de la estructura del modo de producción” (*Ibíd.*). Esto supone una diferencia fundamental respecto de toda “ciencia empírica” que, eludiendo la necesidad de construir el concepto de su objeto, cree poder ir “a las cosas mismas”; diferencia que no sería otra que la que existe entre un objeto teórico y un objeto empírico y que está en la base de la crítica de Marx a la economía política clásica (es decir, liberal). En palabras de Althusser:

De la misma manera que toda «historia» que no elabora el concepto de su objeto, sino que pretende «leerlo» inmediatamente en lo visible del «campo» de los fenómenos históricos, permanece, quiéralo o no, presa del empirismo; toda «economía política» que vaya «a las cosas mismas», es decir, a lo «concreto», a lo «dado», sin construir el concepto de su objeto, permanece, quiéralo o no, prisionera en las redes de una ideología empirista y bajo la constante amenaza del resurgimiento de sus verdaderos «objetos», es decir, de sus objetivos (ya sea el ideal del liberalismo clásico, o aun de un «humanismo» del trabajo, incluso socialista) (*Ibíd.*).

La segunda consecuencia que cabría derivar de aquí sería que, tal como el “campo” de los objetos económicos no es ya el espacio homogéneo de un plano infinito, así tampoco tales objetos serían homogéneos entre sí ni susceptibles uniformemente de comparación y de medida. En este sentido,

la posibilidad de medida y de intervención del instrumento matemático [...] no está [...] excluida de lo económico [...] [pero] de ahora en adelante está sometida a lo previo de la definición conceptual de los lugares y límites de lo mensurable. [...] La formalización matemática sólo puede existir subordinada a la formalización conceptual (*Ibíd.*).

Y esta diferencia separa también, nuevamente, a la economía política materialista del empirismo, incluso formalista.

Finalmente, una tercera consecuencia es la necesidad de crear *otro concepto de causalidad* para poder describir y comprender la *determinación por una estructura*. Este sería un problema a la vez científico y filosófico, por el hecho mismo de que, nuevamente, el conocimiento de un objeto real no pasa por el contacto directo con lo “concreto”, sino que requiere la producción del concepto de ese objeto. El resultado de esa producción sería a la vez la de un concepto o un conjunto de conceptos que afectaría necesariamente a las formas mismas de la científicidad o de la racionalidad teórica existente; formas que definen en un momento dado a lo *Teórico* como tal, es decir: al objeto de la filosofía. Este es el sentido de lo que Althusser nombra como la *revolución teórico-práctica* de Marx: la “recuperación”, por vía de la reflexión filosófica, de un descubrimiento científico fundamental y la producción, también filosófica, de una nueva forma de racionalidad, con la consiguiente transformación práctica de la problemática existente en lo Teórico para poder pensar su objeto. Un claro ejemplo de este proceso estaría en la creación, por parte de Marx, de un concepto de *causalidad* distinto tanto del transitivismo mecanicista como de la causalidad entendida en los términos propuestos por Leibniz y luego por Hegel –“*la categoría de la causalidad expresiva global de una esencia interior unívoca inmanente a sus fenómenos*” (Althusser, 1969: 202)–. De aquí se deriva, entonces, la pregunta:

[...] *¿por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante? [...] ¿Cómo definir el concepto de una causalidad estructural?*” (Althusser, 1969: 201).

Un elemento fundamental para pensar esta causalidad –que sería, por otra parte, “el concepto epistemológico-clave de toda la teoría marxista del valor” (Althusser, 1969: 203)– es el concepto de *Darstellung*, cuya función consiste en “designar este modo de

presencia de la estructura en sus *efectos*, por lo tanto, la propia causalidad estructural” (Althusser, 1969: 203). Esa presencia, lejos de darse como una modificación o una determinación de la estructura sobre sus efectos, como si ésta fuese una “esencia exterior” a ellos, se daría en la forma de una *inmanencia* constituida por una suerte de “combinación metonímica” de tales efectos. Esto haría de la estructura

[una] causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, [...] [e implicaría] que *toda la existencia de la estructura consista en sus efectos*, [...] que la estructura no sea sino una combinación específica de sus propios elementos, [...] [y que no sea] nada más allá de sus efectos (Althusser, 1969: 204).

Tomando como base esta interpretación, podría decirse, en consonancia también con la lectura que venimos proponiendo, que “la realidad que Marx estudia ya no puede presentarse *como una realidad en dos niveles*, el interior y el exterior, el interior que está identificado con la esencia pura, y el exterior con un fenómeno” (Althusser, 1969: 207), y por eso también la *Darstellung*, lejos de ser la representación de esa supuesta esencia o interioridad, constituiría “la existencia misma de esta maquinaria en sus efectos: el modo de existencia de esta *mise en scène*, de este teatro que es a la vez su propio escenario, su propio texto, sus propios actores [...], *un teatro sin autor*” (Althusser, 1969: 208). Esto sería, nuevamente, lo que llamamos *ideología* y lo que, en este mismo sentido, llamamos también *sujeto*.

IV. Sujeto de deseo – sujeto de la *praxis*

IV. a. Georg W. F. Hegel: dialéctica del deseo y del reconocimiento

La tematización que hemos desarrollado hasta aquí nos ha permitido vislumbrar y describir en parte tres aspectos que consideramos nodales al hablar del sujeto: su carácter de *supuesto*, su carácter de *producto* y su determinación fundamentalmente *ideológica* o, para decirlo en otras palabras, el rasgo ideológico que lo caracteriza en su historicidad. Para concluir parcialmente esta conceptualización, desplegaremos ahora otras dos categorías que nos permitan acercarnos un poco más al objetivo que nos hemos propuesto. Estas categorías son las del *deseo* y la *praxis*, tomadas respectivamente de las producciones teóricas de Hegel y de Marx. En primer lugar, llevaremos a cabo entonces un breve recorrido a través de algunos pasajes de la *Fenomenología del espíritu*, siguiendo la huella de la pregunta por el lugar del deseo en el “devenir de la conciencia hacia la ciencia”, para ir luego hacia la lectura de Marx.

En términos generales, podemos decir que lo que Hegel busca en su fenomenología es mostrar cómo la realidad, en su devenir ideal, describe un movimiento que se expresa en múltiples dimensiones correspondientes tanto al plano de lo particular como al terreno amplio de la historia, que sería la historia de la Humanidad. En esa idealidad, la conciencia, que es a la vez conciencia ordinaria –subjetiva y singular, “posición natural” en el mundo– y conciencia genérica –a pesar de su ignorancia de sí como “conciencia de la humanidad” o “conciencia absoluta”–, realiza el recorrido que la conduce progresivamente hacia el reconocimiento de sí misma. Este recorrido consiste en un *desplegarse* del espíritu en el que ella conoce sucesivamente diversos estadios o “figuras” (*Gestalten*) que se le revelan, también sucesivamente, como instancias a ser superadas. Es por eso que, en el retorno a este punto de vista, la fenomenología hegeliana se autodenomina justamente como la “Ciencia de la experiencia de la conciencia” o como el camino de la conciencia “natural” que pugna por llegar al verdadero saber:

[...] el itinerario del alma que camina por toda la serie de sus configuraciones como estaciones que su propia naturaleza le ha puesto delante, para que se purifique hasta ser espíritu al llegar, a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que ella es en sí (Hegel, [1807] 2010: 146-7).

En este camino, la conciencia se pone a sí misma como el suelo o el fundamento de la experiencia de sí y ese saber fenoménico resulta ser, al mismo tiempo, “el saber progresivo que lo Absoluto tiene de sí mismo” (Hyppolite, 1974: 10), tomando para eso como emplazamiento esa misma “conciencia natural”. En tal sentido, lo absoluto no es ya para Hegel únicamente sustancia: es también, y por eso mismo, *sujeto*. Ya no se trata de una instancia que se encontraría por encima o más allá de todo conocimiento posible, sino *del saber de sí mismo en el saber de la conciencia*, que se revelará progresivamente a través del conocimiento fenoménico. “Es yendo «a las cosas mismas», considerando la conciencia en su forma directa de ofrecerse, como Hegel quiere conducirnos desde el saber empírico hasta el saber filosófico, desde la certeza sensible hasta el saber Absoluto” (Hyppolite, 1974: 13).

Sin embargo, este itinerario tiene para la conciencia natural, que se considera inmediatamente y desde un punto de vista unilateral como el “saber real”, un significado puramente negativo, porque a través suyo ella *pierde su verdad*, de tal modo que aquello que tiene como un saber auténtico y verdadero se le muestra sucesivamente como no-real o como un saber que ella debe *superar* en su no-verdad. Esta pérdida de su verdad es por eso, para la conciencia, la pérdida *de sí misma* o el camino de la desesperación, producto de la penetración consciente en esa no-verdad de lo que se manifiesta ante sí o de sí misma. No obstante, desde otro punto de vista, esa desesperación ante lo que se presenta como pura negatividad constituye el movimiento de la *superación (Aufhebung)*, que en su acepción original posee la doble significación del “hacer cesar” o “poner fin” y del “conservar” o “mantener”. La negación o superación de cada momento o figura de la conciencia constituye, en cada caso, una determinación, una *afirmación* que contiene en sí, como una nueva figura, la verdad de aquello que ha negado o superado:

El capullo desaparece con la floración, y podría decirse que queda así refutado por ella, del mismo modo que el fruto declara la flor como una existencia falsa de la planta, y brota como su verdad en lugar de aquélla (Hegel, [1807] 2010: 57).

La unilateralidad de la conciencia desventurada se nos revela así, a fin de cuentas, como “*la historia desarrollada de la formación de la conciencia hacia la ciencia*” (Hyppolite, 1974: 13), es decir, hacia la *autoconciencia*, en el devenir de la conciencia en su mismidad y en su diferencia.

Contrariamente a lo que se limita a una “vida natural”, que no puede ir más allá de su existencia inmediata (*Dasein*) sino siendo empujado y arrancado de su sitio por un otro que lo lleve más allá de sí, en la fenomenología hegeliana la conciencia es para sí misma su concepto, y por eso es también *el ir más allá de lo limitado y más allá de sí misma*: “toda conciencia común es también conciencia trascendental, [y] toda conciencia trascendental es también conciencia común” (Hyppolite, 1974: 18). La conciencia se impone a sí misma esta *violencia* del trascenderse –que en la vida natural arrancada de su sitio equivaldría a la muerte– y, de este modo, echa a perder su satisfacción limitada: *se inquieta* en el movimiento de llevarse más allá de sí que la caracteriza, impelida por la insistencia constante de una desigualdad de sí misma con su concepto –es decir, consigo–. Tal desigualdad constituye, para Hegel, el alma del desarrollo fenomenológico, y sustenta el *deseo* de la conciencia de superarla para ser *una* consigo misma.

Retomando lo que decíamos, es en la figura de la *Autoconciencia* donde tiene lugar la aparición explícita del deseo (*Begierde*) en la *Fenomenología del espíritu*. Este concepto no se mantiene idéntico a lo largo de la reflexión hegeliana y, por eso, es necesario que lo situemos en su contexto de emergencia para poder comprender el lugar que ocupa en su vinculación con nuestro tema. Comenzando por la traducción, tenemos ya ahí, respecto de *Begierde*, una cuestión que nos plantea un problema y una diferencia significativa a considerar: la que existiría, en este marco, entre el *deseo*, propiamente humano o “antropógeno”, y la *apetencia* o el *apetito*, que remitiría a una filiación entre lo humano y lo animal en la que no sería posible distinguir con claridad una instancia de la otra. Siguiendo el camino marcado por los trabajos de Kojève, Hyppolite y Valls Plana, entre otros²², tomaremos aquí *Begierde* por *deseo* –*désir*, en la traducción francesa– e intentaremos pensar un vínculo posible entre éste y la interpretación que proponemos respecto del sujeto. Para eso nos atenderemos en primer lugar al desarrollo del propio Hegel en torno a este concepto.

En cada una de las figuras anteriores a la autoconciencia, lo verdadero es para la conciencia algo distinto de sí misma que desaparece como verdad en la experiencia hecha

²² Cf. Kojève, A. (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Bs. As.: La Pléyade; Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*. Barcelona: Península; Hegel, G. W. F. ([1830] 1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza. Traducción de Ramón Valls Plana; Hegel, G. W. F. ([1807] 2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada/UAM. Traducción de Antonio Gómez Ramos.

sobre ello. Lo que se muestra o se tiene como verdadero en la certeza sensible –*la inmediatez, el “esto” o la suposición*–, en la percepción –*la cosa*–, en el entendimiento –*lo interior*–, y que se presenta como lo que de un modo inmediato es *en sí*, resulta, al ser superado en el movimiento dialéctico de la experiencia, una no-verdad que es siempre *para otro*: para el *yo*. Sin embargo, en la figura de la *infinitud* la conciencia se presenta “elevada por encima” de la percepción, como unida a lo suprasensible por medio de la manifestación, como “lo interior que mira dentro de [...] [lo] interior puro” o como una certeza que es igual a su verdad por ser ella –es decir la conciencia, que es allí lo verdadero– su propio objeto. No obstante, en esa certeza de sí misma ella es también y de manera simultánea *para otro*: “yo es el contenido de la referencia y el referir mismo, es él mismo frente a otro, y se solapa al mismo tiempo con ese otro, el cual, a su vez, para él, es sólo él mismo” (Hegel, [1807] 2010: 245). Es por eso que, dice Hegel, “con la autoconciencia [...] hemos puesto pie en el reino natal de la verdad” (*Ibíd.*).

En relación con los momentos anteriores, la superación consiste aquí en que el saber del otro ha desaparecido en la figura cuya esencia es el saber de sí mismo, conservándose al mismo tiempo como lo que aquellos momentos son *en sí*: lo singular de la suposición, lo universal de la percepción, el interior vacío del entendimiento, no son ya como “esencias independientes”, sino como *momentos de la autoconciencia*. En este sentido, el mundo sensible no tiene en sí ser alguno para la autoconciencia, porque es sólo el mundo sensible *para ella*. Habiendo sido superada de este modo la subsistencia simple independiente, que era para la conciencia precisamente lo otro de sí, la autoconciencia es ahora reflexión que, proviniendo del mundo sensible y percibido, *retorna a sí desde el ser otro*. En ese retorno la diferencia parece no ser, y la autoconciencia se presenta como “la tautología sin movimiento del «yo soy yo»” (Hegel, [1807] 2010: 247), como la igualdad de sí misma consigo misma o “el sentimiento de sí [...] [misma] sin mezcla” (Hegel, [1807] 2010: 269).

Sin embargo, en este movimiento el objeto que para la conciencia era lo negativo es, al mismo tiempo, “*para nosotros o en sí*”, algo que también ha retornado a sí y que mediante esa reflexión en sí mismo ha devenido *vida*. Aquello que para la conciencia es “lo que es” tiene en sí no sólo el modo de la certeza sensible y de la percepción, sino que es también ser reflejado en sí mismo: es algo vivo, tan independiente en sí como la conciencia para la que es su objeto. “La autoconciencia, que es *para sí* sin más, y marca a su objeto inmediatamente con el carácter de lo negativo, o que es primeramente *deseo*, hará,

más bien, la experiencia de la autonomía del objeto, descubrirá que éste se sostiene por sí mismo” (Hegel, [1807] 2010: 249), y por eso ella tenderá a superar su objeto con el fin de alcanzar la verdadera certeza de sí misma, es decir, con el fin de ser verdaderamente y de manera completa *en y para sí misma*.

La verdad de la autoconciencia deviene entonces *deseo*: el deseo de ser una consigo misma o de ser, justamente, autoconciencia plena. Tal instancia la enfrenta, sin embargo, al darle el indicio de su falta o de su incompletud, con el hecho de que, a pesar suyo y de su deseo de suprimir la alteridad, ella es en y para sí en tanto es en y para sí *para otra* autoconciencia, es decir: en la medida en que es *reconocida*. Esta “dialéctica del doble sentido” es la que sostiene la figura que en la *Fenomenología del espíritu* recibe el nombre de: “Autonomía y no autonomía de la autoconciencia; dominación y servidumbre”, y que constituye aquí el nudo de nuestro desarrollo.

Para la autoconciencia hay, entonces, otra autoconciencia, que se le presenta como fuera de sí. En esto radica el primer doble sentido de la figura de las “autoconciencias contrapuestas” o de la “conciencia duplicada”: en el hecho de que, en primer lugar, la autoconciencia *se ha perdido a sí misma* en este su ser otra y, en segundo lugar, en que ella ha superado también con esto a lo otro, *viéndose a sí misma en lo otro*. En tal superación del estar fuera de sí hay para la conciencia una superación del primer doble sentido, porque, por un lado, para ser una consigo misma ella tiende a superar la otra esencia independiente que constituye para ella el estar fuera de sí y, por otro, porque la autoconciencia tiende con esto a superarse también a sí misma. *Ese otro es ella misma que se reconoce a sí misma en el otro*, en la otra autoconciencia a la que se encuentra enfrentada.

Resulta, así, que este “cancelar en doble sentido de su ser-otra en doble sentido” (Hegel, [1807] 2010: 259) es para la autoconciencia un *retorno a sí misma de doble sentido*: ella se recupera a sí misma mediante la superación de su ser otro, deviene de nuevo igual a sí por esta superación, pero en ese movimiento restituye también a sí misma a la otra autoconciencia, de manera tal que ésta queda “libre” nuevamente y ella –la primera– vuelve a quedar “fuera de sí”. La conciencia, que como autoconciencia se pierde nuevamente a sí misma, sigue entonces sin encontrar satisfacción para su deseo, y este movimiento es además el movimiento *duplicado* de ambas autoconciencias, en el que cada una ve a la otra hacer lo mismo que ella hace y cada una hace lo que hace en la medida en que la otra hace lo mismo. Es así

como el deseo deviene *lucha*, deja ver su faz agonal en lo que la conciencia suponía como autoconciencia pura, pero que se revela en su no-verdad en esta figura de la duplicación.

La presentación de sí como pura abstracción de la autoconciencia –“yo soy yo”– consiste en el mostrarse la conciencia como pura negación de su modo objetivo o en el mostrarse como desvinculada de todo *ser-ahí* determinado, de toda singularidad, de la existencia en general y de la vida misma (recordemos en este punto el solipsismo cartesiano). Sin embargo, vemos cómo “el movimiento es [...], simplemente, el doble movimiento de ambas autoconciencias. Cada una ve a *la otra* hacer lo mismo que *ella* hace; cada una hace ella misma lo que exige a la otra; y por eso hace lo que hace también y *únicamente* en la medida en que la otra haga lo mismo [...].” (*Ibíd.*). Como hacer del otro, cada autoconciencia tiende a la *muerte del otro*; como hacer por sí mismo, el hacer del otro implica *arriesgar la propia vida* en el deseo de suprimir la alteridad. El movimiento o la relación de las autoconciencias contrapuestas consiste en ponerse a prueba a sí mismas y la una a la otra por medio de una *lucha a vida o muerte*.

Pero la vida es la *posición natural* de la conciencia, la autonomía sin la negatividad absoluta, y la muerte es, en cambio, la negación natural de esa misma conciencia, la negatividad absoluta sin autonomía que, como tal, se queda sin el significado del reconocimiento. Mediante la muerte llega a ser –es decir, se realiza– la certeza de que las autoconciencias enfrentadas arriesgaban la vida “y la despreciaban en ellas y en la otra”, de manera que se superaban a sí mismas como las “esencialidades ajenas” que eran el *ser-ahí* natural –lo *otro* como objeto que es esencia independiente y a la que el ser *para sí* se enfrenta–. Sin embargo, con la muerte como supresión del otro desaparece también del “juego del cambio” el momento esencial: el de la vida como posición de cada conciencia en tanto “determinabilidad contrapuesta” a otra conciencia.

Para decirlo en otras palabras: con la coincidencia del “término medio” –el *devenir*– con la unidad muerta –la muerte y no la conciencia cuya posición natural es la vida–, el hacer de las autoconciencias enfrentadas no es el entregarse y el recuperarse mutuamente, la una a la otra, por medio del reconocimiento de la alteridad, sino la *negación abstracta*, y en esta experiencia lo que cada conciencia encuentra es que la vida es para ella algo tan esencial como la pura autoconciencia, porque suprimiendo la alteridad ellas se suprimirían también, inevitablemente, a sí mismas. El resultado de la experiencia de las autoconciencias contrapuestas es, así, la disolución de aquella unidad simple del *yo* y, a la vez, el imposible

borramiento de la alteridad, lo que deviene en el enfrentamiento de esas dos figuras: la *conciencia independiente*, que tiene como esencia el ser *para sí*, y la *conciencia dependiente*, que tiene como esencia la vida o el ser *para otro*. Amo y esclavo, señor y siervo.

El señor es la conciencia que es *para sí*, una conciencia que es mediación consigo misma a través de otra conciencia o que se halla esencialmente sintetizada con el ser independiente o la *cośeidad* en general, y que se relaciona con estos dos momentos: con una *cosa* como tal –objeto del deseo– y con la conciencia para la que la *cośeidad* es lo esencial –es decir, el esclavo o el siervo–. El señor no se relaciona con el siervo de manera inmediata, sino de modo mediato, a través del ser independiente –la cosa–, y también con la cosa se vincula de un modo mediato, por medio del siervo. De este modo, intercalando al siervo entre la cosa y él, no hace más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla plenamente, liberando la dependencia de ésta al esclavo, que la transforma mediante su trabajo. A su vez, esta dependencia del esclavo y la transformación de la cosa constituyen los dos momentos en los que deviene, para el amo, su ser reconocido por otra conciencia, pero tal reconocimiento es unilateral y desigual y en él se revela el hecho de que *la verdad de la conciencia autónoma es la conciencia servil*: para el señor, la “conciencia no esencial” es el objeto que constituye la verdad de la certeza de sí mismo, que es por eso mismo una verdad *invertida*²³.

Desde el punto de vista opuesto –el de la conciencia servil como autoconciencia–, lo que encontramos en primer lugar es que para la servidumbre *el señor es la esencia*. La verdad es, para la conciencia servil, la conciencia independiente que es para sí; verdad que, si bien es para ella –para la conciencia servil–, no es aún *en* ella. No obstante, esta verdad de la pura negatividad y del ser para sí la *tiene* de hecho en ella misma esta conciencia servil, porque ha experimentado precisamente en sí misma esa esencia: la conciencia servil *ha sentido la angustia de la muerte, del señor absoluto*, y “al sentirlo se ha disuelto interiormente, se ha estremecido en sí misma de medio a medio, y [esto] ha sacudido todo lo que de fijo y firme hubiera en ella” (Hegel, [1807] 2010: 267). Tal “fluidificación absoluta de toda subsistencia” constituye la esencia simple de la autoconciencia como conciencia servil, el momento del puro ser para sí que de este modo es *en* ella, quien lleva a cabo realmente esta “disolución universal *como tal*” *en el servir mismo*. En ese hacer, sostiene

²³ Cf. Gadamer, H.-G. (1980). “La dialéctica de la autoconciencia en Hegel”, en *Cuadernos Teorema*. Valencia. Traducción de Manuel Garrido.

Hegel, la conciencia servil “cancela [–es decir, *supera*–] en todos los momentos *singulares* su apegamiento a la existencia natural, y la elimina trabajando” (Hegel, [1807] 2010: 269).

El trabajo, así entendido, se encuentra entonces en una relación estrecha con la idea de la *libertad* y con la posibilidad, para la conciencia, de alcanzar un *sentido propio*: porque es en esta experiencia, que surge como vía de superación del terror ante la muerte, donde la conciencia servil encuentra la posibilidad de llegar a sí misma:

[...] la conciencia que trabaja llega [...] a la intuición del ser autónomo en cuanto intuición *de sí misma* [...]; [y] por este reencontrarse a sí a través de sí misma [...] llega a ser *sentido propio*, justamente en el trabajo, en donde sólo parecía ser sentido extraño (Hegel, [1807] 2010: 269-71)²⁴.

El trabajo constituye, en este sentido, el acto de superación fundamental de la conciencia servil, por el hecho de que, “sin el cultivar y formar [*Bildung*], el temor permanece como interior y mudo, y la conciencia no llega a ser para ella misma” (Hegel, [1807] 2010: 271). Y es por eso que “el Esclavo [...], que a través del miedo de la muerte capta la Nada (humana) que está en el fondo de su ser (natural), se comprende, y comprende al Hombre, mejor que el Amo” (Kojève, 1982: 127).

Tenemos entonces, llegado este punto, al menos tres conceptos que nos permiten comprender la naturaleza de la autoconciencia en la fenomenología hegeliana: el *deseo*, el *reconocimiento* y el *trabajo*. Estos tres conceptos, como vemos, se suceden uno a otro en la dialéctica que constituye el devenir de la conciencia hacia la autoconciencia, configurando una estructura en la que ninguno de ellos se presenta como una instancia aislada: deseo, reconocimiento y trabajo conforman, por así decir, la *mismidad* de la autoconciencia en su doble dimensión de “señorío y servidumbre” y en la desigualdad, también constitutiva, de la experiencia de sí y del otro en la lucha.

²⁴ Respecto del concepto de *sentido propio*, Antonio Gómez Ramos realiza en su traducción de la *Fenomenología del espíritu* un señalamiento interesante que transcribimos a continuación: “*Sinn*, que traduzco por «sentido», tiene aquí muchas connotaciones y resonancias, que Hegel explota. Tiene el significado de «capacidad para querer y determinarse conforme a las propias representaciones» (*Adelung*), también la «inteligencia», la «mentalidad», el modo de ver y percibir” (cf. Hegel, [1807] 2010: 269-71). La pregunta por lo que puede haber de propio en el deseo y en el trabajo constituye, como venimos viendo, una cuestión fundamental para nuestro tema.

Respecto del deseo, lo que encontramos es que, si bien se trata en principio de un movimiento que tiende a la aniquilación de lo que tiene como su objeto, constituye una instancia propiamente *antropógena* o humanizante. El deseo sería constitutivo de lo humano a un punto tal que la pregunta por la “emergencia” del sujeto como propiamente humano equivaldría a la pregunta por el surgimiento de la autoconciencia, concomitante, como hemos visto, al del deseo mismo. “Lo que hace que surja el hombre no es el conocimiento (como había sostenido una tradición que se remonta a Platón y Heráclito), sino el deseo” (Castro, s/f: s/n), y por eso el objeto del deseo es, en la medida en que se encuentra determinado por el reconocimiento, no una “cosa”, sino *el deseo mismo* o el deseo del otro en un sentido subjetivo y también estructural:

El deseo apunta a otra autoconciencia, y como esa otra conciencia es una relación consigo misma, entonces desea esa relación que la otra persona tiene con ella misma: cómo es la otra persona para ella misma, eso es lo que deseo. [...] Deseo la intimidad [...]; deseo apoderarme de su deseo, pues, además, deseo que me desee. [...] *El deseo es deseo de deseo*, deseo a alguien y también deseo que ese alguien me desee. Pero no solamente deseo que me desee, sino que, sobre todo, si deseo a alguien, deseo que también desee no a mí sino ser deseado por mí (Correas, 2002: 30-51).

Y esta dialéctica, a la vez que se da entre dos autoconciencias contrapuestas, se da también en cada una de ellas: “la misma conciencia puede ser conciencia señorial, actitud de señor, o actitud de esclavitud. La conciencia tiene que reconocer lo otro en sí misma antes de ser reconocida por el otro, por lo otro que es la otra autoconciencia” (Castro, s/f: s/n).

Por otra parte, lo antropógeno del deseo se encuentra determinado por el tercer elemento al que aludíamos: el *trabajo*, también determinante y constitutivo del sujeto en un grado tal que, quizá, “lo que hace al hombre [...] [sea] el Deseo más el Trabajo” (*Ibíd.*). Es en y por el trabajo que la autoconciencia, en el “lado” de la servidumbre, puede devenir *para sí* como “conciencia del poder” (Gadamer, 1980: 44). Más aun:

el *progreso* en la realización de la Libertad no puede ser efectuado sino por el Esclavo, que parte de un ideal *no* realizado de la Libertad. [...] De una manera general, es el Esclavo, y él solamente, quien puede realizar un *progreso*, que puede superar lo *dado* y –en particular– lo dado que es él mismo (Kojève, 1982: 129).

Así es como se engarzan nuevamente los tres elementos esenciales para la constitución de la autoconciencia dentro de esta fenomenología: el deseo es, simultáneamente, en la dialéctica del amo y del esclavo, una actividad negadora en el sentido de la *Aufhebung*, una *acción transformadora* del ser dado que determina al hombre como “una nada que no es nada pura (*reines Nichts*), sino algo que es en la medida en que *aniquila* el Ser [...], que transforma el Ser dado y que se transforma a sí misma transformándolo” (Kojève, 1982: 120). Y así como niega y transforma, ese deseo se afirma también como búsqueda de reconocimiento, ya que,

para ser antropógeno, el Deseo debe conducir [...] sobre un no-ser [...], sobre otro *Deseo*, sobre otro vacío ávido, sobre otro *Yo*. [...] [Y] sólo el Deseo de tal *Reconocimiento* (*Anerkennung*), sólo la Acción que se deriva de tal Deseo, crea, realiza y revela un *Yo humano*, no biológico (Kojève, 1982: 121).

La instancia en la que tiene lugar esta dialéctica es, nuevamente, la del *devenir*, pues “el hombre sólo es lo que es en la medida en que *deviene* [tal]; su Ser (*Sein*) verdadero es *Devenir* (*Werden*), *Tiempo*, *Historia*, y él no *deviene*, no *es* Historia sino en y por la *Acción* negadora de lo dado, la Acción de la Lucha y del Trabajo [...]” (Kojève, 1982: 129).

Sin embargo, cabe aquí la pregunta: ¿sería realizable el deseo pensado como *consumación*? Entendemos que el movimiento descrito por Hegel indica una inmanencia que se encuentra orientada hacia una cierta trascendencia o hacia un *fin*. ¿Esto implicaría la desaparición de ese vector en el momento del así llamado “saber absoluto”, el del encuentro del saber y de la verdad? ¿Cesarían el movimiento, el deseo, la experiencia, en la consumación *real* de la identidad como *en sí-para sí* o como *identidad de la identidad y de la diferencia*? ¿Sería posible, en efecto, esa consumación?

La dialéctica del deseo nos muestra cómo una realización plena implicaría para la autoconciencia, en caso que fuese posible de hecho, su propia muerte, porque “la Historia se detiene en el momento en que desaparece la diferencia, la oposición entre el Amo y el Esclavo [...]” (Kojève, 1982: 124). Frente a esto, lo que posibilita no sólo un proceso histórico –como afirma Kojève, sumando a esto otras condiciones que Hegel plantearía en su fenomenología–, sino también la supervivencia del propio deseo, es, en esta misma figura, *la posibilidad de una diferencia* entre futuro amo y futuro esclavo. Esa diferencia implica, a nuestro entender, justamente la imposibilidad de una consumación plena y, con

ella, la posibilidad de que el movimiento, aun llegando a su supuesto fin, sea capaz de reconocer ese fin como no-total y “recomenzar”.

De manera general, esta idea se asemeja al planteo benjaminiano de una dialéctica “en suspenso”, más cercano, creemos, al movimiento que hemos descrito hasta aquí que las interpretaciones teleológicas partidarias de una idea del fin como cancelación o como extinción del movimiento de la experiencia. Deseo, reconocimiento y trabajo seguirían siendo entonces, aún en la “poshistoria”, los elementos constitutivos de un sujeto que, inmerso en el mundo de la vida y expuesto a la angustia ante la muerte, no cesa en su búsqueda ni en su lucha apasionada: la de un movimiento causado por el deseo y por el amor, y capaz de reconocer su incompletud constitutiva y *buscar* necesariamente en y con los otros.

IV. b. Karl Marx y Friedrich Engels: trabajo enajenado, deseo y *praxis* revolucionaria

En sintonía con esta lectura, quisiéramos proponer ahora una interpretación respecto de dos tópicos íntimamente vinculados dentro de la teoría política y la ontología de Marx: el concepto del trabajo como *trabajo enajenado*²⁵ y su vinculación con el *fetichismo de la mercancía*. Estos conceptos se relacionan también, como veremos, con la crítica del idealismo alemán y del Estado liberal, y con la figura de la revolución y el esbozo de la idea del comunismo. Esperamos que nuestra lectura –para la que nos remitiremos mayormente a los textos de juventud de Marx, pero también al *Capital*– nos permita describir a grandes rasgos la interpretación propiamente histórico-materialista y sus diferencias con el idealismo hegeliano. Respecto de los textos de juventud de Marx, tomaremos como referencia una periodización que, aunque necesariamente esquemática, puede ayudarnos en este recorrido. Se trata de un recorte temporal descrito por Heinrich Popitz en su libro titulado: *El hombre alienado*²⁶, donde el autor sostiene que el conjunto de esos escritos puede dividirse en tres momentos:

1º) El período que va desde el fin de 1838 hasta comienzos de 1844. Aquí cabría contar la disertación doctoral de Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y*

²⁵ Decidimos hacer uso aquí de la expresión: *enajenación* en lugar de la quizá más usual *alienación* tomando como referencia la traducción de *El Capital* a cargo de Pedro Scaron. Cf. Marx, K. ([1867] 2008). *El Capital: el proceso de producción del capital*. Bs. As.: Siglo XXI, p. XIX.

²⁶ Cf. Popitz, H. (1971). *El hombre alienado. Cap. III*. Bs. As.: Sur.

Epicuro, el manuscrito de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* y los artículos *Sobre la cuestión judía* y *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*.

2º) El período que va desde el comienzo de 1844 hasta fines de 1845: la llamada “época de París”. En este lapso, Marx redacta sus *Manuscritos económico-filosóficos* – unificados bajo ese título con posterioridad a su fecha de redacción– y, en colaboración con Friedrich Engels, la obra que constituye el núcleo de la polémica contra el círculo de los jóvenes hegelianos liderado por Bruno Bauer: *La sagrada familia* o *Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*.

3º) El período 1845-1848. Exiliado en Bruselas, Marx escribe *La ideología alemana*, crítica de la filosofía alemana moderna y sus representantes (B. Bauer, Feuerbach y Stirner), y del socialismo alemán y sus guías. Escribe, además, en respuesta a la *Filosofía de la miseria* de Joseph Proudhon, *Miseria de la filosofía* y otras dos obras: *Salario y capital* y el *Manifiesto comunista*.

Para tratar de pensar el vínculo entre la crítica de Marx al Estado liberal-burgués y su teoría de la enajenación, haremos pie entonces en la segunda y tercera etapas de su producción teórica y, más puntualmente, en los textos ya mencionados. Siguiendo en esto a Popitz, podríamos decir que especialmente la época de París condensa “los trabajos más importantes del joven Marx” y que se trata, además, del “punto de transición en el que confluyen y culminan los motivos del desarrollo juvenil” (Popitz, 1971: 12).

Si tomamos en primer lugar, entonces, su crítica del Estado moderno, lo que encontramos ante todo es que Marx da un nuevo giro a la pregunta por el vínculo entre lo público y lo privado, al encaminar su búsqueda hacia un interrogante también nuevo: el de la posibilidad de una comunidad en la que la verdadera realización y emancipación del sujeto pueda trascender “lo político” mismo entendido en un sentido republicano. Para Marx, la verdadera “cosa pública”, la “cosa política”, reside justamente más allá de la separación, incluso teórica, entre lo público y lo privado o, podríamos decir también, *más acá* de esa escisión: porque en la *cosa pública* o política “todo lo que es privado ha llegado a ser una cuestión pública, y todo lo que es universal se ha transformado en un asunto privado de cada uno” (Amadeo y Morresi, 2003: 105) de los habitantes de la comunidad. Por eso, la referencia que Marx toma, para luego abandonarla, ya no es la república romana, como en el caso de Maquiavelo, sino la *pólis* clásica. De esta referencia destaca justamente lo que entiende como la identidad de lo público y lo privado, donde la cualidad

distintiva del “hombre individual” y del ciudadano coincidirían y donde lo que constituiría la libertad del individuo sería esa sujeción a lo político entendido en un sentido amplio: el de una comunidad que vendría a ser “el lugar donde el pueblo se objetiva en cuanto ser universal, ser libre y no limitado” (Amadeo y Morresi, 2003: 106).

Basándose en una interpretación singular del Estado, al que entiende como una institución que emerge en un momento determinable del desarrollo histórico de las formas de producción, Marx plantea un recorrido que contradice y desacredita las distintas versiones del contractualismo. De acuerdo con esta lectura, el “gesto intemporal” que establecería las bases de lo político, a partir de la enajenación de las voluntades singulares en una única voluntad popular que representaría efectivamente los intereses de todos los asociados, se funda en una ilusión jurídica. Esta ilusión, borrando su origen violento e histórico, se desentiende precisamente del hecho, también histórico, de que el Estado funcione como mediador de todas las instituciones comunes –es decir, las instituciones basadas en la asociación–, brindándoles al mismo tiempo una forma política. “De allí la ilusión de que la ley se base en la voluntad y, además, en la voluntad desgajada de su base real, en la voluntad *libre*. Y, del mismo modo, se reduce el derecho, a su vez, a la ley” (Marx y Engels, [1845-46] 1961: 72). Si bien las teorías republicanas de los siglos XVI y XVII no desconocen la importancia de la historicidad de lo político, Marx entiende que esa historicidad no posee en ellas el carácter fundamental que habría que atribuirle. Tal importancia proviene del hecho de que la materialidad de la historia –es decir, su acontecer no ideal– constituiría el sentido mismo de la política en su devenir.

Aquí radica también uno de los puntos fundamentales de la crítica de Marx al idealismo hegeliano. La teoría del Estado de Hegel se sostiene, para él, en una serie de procedimientos que, recurriendo siempre a una instancia de carácter supra-humano y supra-terreno –y, principalmente, al Estado como *idealidad*–, no puede dar cuenta de la realidad histórica de los sujetos vivos y de sus experiencias concretas. Remitiéndonos a *La ideología alemana* y a las *Tesis sobre Feuerbach*, podemos resumir estos procedimientos, característicos según Marx de la filosofía especulativa en todas sus variantes, en tres principales: un procedimiento de *abstracción* –a partir del que se emplazan contenidos históricos para convertirlos en idealidades–, un procedimiento de *disyunción* –entre naturaleza e historia, entre historia y vida material– y un procedimiento de *inversión* –donde sujeto y objeto, idealidad y realidad, quedan precisamente invertidos–.

La caracterización y descripción de la vida humana como actividad material de los sujetos en la producción de su propia existencia responde a un posicionamiento fundamental de Marx y Engels, que es justamente el de su oposición a la tradición idealista. Esta crítica implica tanto al propiamente llamado “idealismo” –siendo la filosofía de Hegel su expresión más cabal– como a los así llamados “materialismos antiguos”, que no serían sino variantes del mismo idealismo o “idealismos disfrazados”. En palabras de Étienne Balibar, el extraño “materialismo sin materia” de Marx –en la medida en que no se trata de un simple empirismo o de un “sensualismo vulgar”– se instituye como tal a partir de la constatación de que,

para el idealismo aquí criticado, el mundo es el objeto de una contemplación que busca ver su coherencia, su «sentido», y por eso mismo, quiérase o no, imponerle un *orden*. Marx advirtió muy bien que hay un vínculo solidario entre el hecho de pensar un «orden del mundo» (sobre todo en el registro social y político) y el de *valorar el orden* en el mundo. [...] [Y] también percibió muy bien que, desde este punto de vista, los “materialismos antiguos” o las filosofías de la naturaleza que sustituyen el espíritu por la materia como principio de organización, contienen un fuerte elemento de idealismo, y en el límite no son otra cosa que idealismos disfrazados [...] (Balibar, 2006: 30-31).

La perspectiva histórica materialista y la dialéctica en su carácter “transvalorado”²⁷ deben, en cambio,

[...] exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción natural de la vida inmediata, y concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él (es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases) como el fundamento de toda la historia. [...] No se trata de buscar una categoría en cada período, [...] sino de mantenerse siempre sobre el *terreno* histórico real [...]; no explicar la práctica partiendo de la idea, [sino] explicar las formas ideológicas sobre la base de la práctica material [...] (Marx y Engels, [1845-46] 1961: 40).

²⁷ Cf. Marx, K. ([1844] 2006). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Tercer manuscrito [Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía en general]*. Bs. As.: Colihue. Traducción de Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda.

La historia no debe ser interpretada ya en función de cualquier tipo de pauta que se encuentre situada fuera de ella, sino que debe ser comprendida, por así decirlo, en su génesis y en su inmanencia, y transformada a partir de ahí. “[...] De lo que se trata, en realidad y para el materialista *práctico*, es decir para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y hacer cambiar las cosas con que nos encontramos” (Marx y Engels, [1845-46] 1961: 46). De acuerdo con la historización de los modos de producción esbozada en *La ideología alemana*, existen para Marx tres elementos fundamentales que hacen de la actividad humana una *praxis* en el sentido antes mencionado. Éstos son: a) la producción de los medios indispensables para la satisfacción de las necesidades básicas (alimento, bebida, vestimenta, hogar), es decir, la producción de la vida material misma; b) la creación de nuevas necesidades, como resultado del proceso de obtención de los instrumentos para la satisfacción de aquellas primeras y de la acción misma de satisfacerlas; y c) la procreación, la renovación de los grupos humanos, llevada adelante por los mismos individuos que diariamente renuevan su propia vida a través del trabajo, y el establecimiento, a partir de allí, de la institución de la familia y de las relaciones de parentesco.

“Estos tres aspectos de la actividad social –afirma Marx– no deben considerarse como tres fases distintas, sino sencillamente [...] como tres aspectos o [...] «momentos» que han existido desde el principio de la historia y desde el primer hombre, y que todavía hoy siguen rigiendo en la historia” (Marx y Engels, [1845-46] 1961: 29-30). La conciencia humana, que es ante todo una conciencia gregaria o tribal, “se desarrolla y perfecciona después, al aumentar la producción, al acrecentarse las necesidades y al multiplicarse la población [...]. De este modo se desarrolla la división del trabajo” (Marx y Engels, [1845-46] 1961: 32), que cobra fuerzas como tal a partir del momento en el que se establece la separación entre trabajo material y trabajo intelectual, y que implica a su vez tres cuestiones esenciales en el devenir histórico de las formas de producción: a) la distribución cualitativa y cuantitativamente desigual de la propiedad –es decir, del trabajo y sus productos–; b) la contradicción entre los intereses del individuo concreto o la familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí; y c) el sojuzgamiento del propio hacer a un poder ajeno que se impone sobre sí a partir de una división del trabajo y de las actividades que, lejos de responder a la voluntad de los individuos, se da de un modo “natural” –o, diríamos más bien, *naturalizado*– y hace que

[...] los actos propios del hombre se [...] [erijan] ante él en ese poder ajeno y hostil, que lo sojuzga, en vez de ser él quien lo domine. [...] A partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse. [...] El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos [...] no como un poder propio, asociado, sino como un poder [...] situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni adónde se dirige y que, por [lo] tanto, no pueden ya dominar [...] (Marx y Engels, [1845-46] 1961: 34-6).

Esto es lo que Marx llama *enajenación*. Para superarla, sería necesario realizar aquello que los filósofos, sumidos en la “descripción contemplativa” del mundo, no han podido: *transformarlo*, y no solamente interpretarlo.

Estableciendo un paralelismo entre esta descripción y algunos pasajes de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, nos encontramos con una crítica que, con un carácter más fenomenológico y cuyo objeto no es ya la filosofía idealista sino la economía política clásica, se mantiene sin embargo en una tónica similar. Marx se opone a las teorías que dan por supuesto lo que en verdad deberían desarrollar: la existencia de la propiedad privada capitalista, del modo capitalista de producción y de la enajenación vinculada con ellos. Para comprender este último aspecto, sería necesaria una interpretación capaz de distanciarse de los análisis que parten de la existencia de la mercancía como si se tratase de un hecho natural y que incluso lo justifican. En su lectura del proceso de producción del capital, Marx expresa esto claramente y de muchas maneras. Entre otros, podemos citar el siguiente pasaje del *Capital*, posterior a la redacción de los *Manuscritos* pero en consonancia con ellos:

Una de las fallas fundamentales de la economía política clásica es que nunca logró desentrañar, partiendo del análisis de la mercancía y más específicamente del valor de la misma, la forma de valor, la forma misma que hace de él un valor de cambio. [...] Ello no sólo se debe a que el análisis centrado en la magnitud de valor absorba por entero su atención. Obedece a una razón más profunda. La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, del modo de producción burgués [...]. Si nos con-

fundimos y la tomamos por la forma natural eterna de la producción social, pasaremos también por alto, necesariamente, lo que hay de específico en la forma de valor, y por tanto en la forma de la mercancía, desarrollada luego en la forma de dinero, la de capital, etc. (Marx, [1867] 2008: 98, nota 32).

El punto de partida de la economía política clásica no nos ofrece ninguna información acerca de las causas ni del proceso material que da lugar al nacimiento de la propiedad privada capitalista, y es por eso que el análisis tiene que empezar en otro lugar y atenerse a los hechos actuales: al hecho mismo del trabajo enajenado, que guarda una relación esencial con la propiedad así entendida.

La primera determinación que Marx encuentra en el modo de presentarse del trabajo enajenado consiste en el hecho de que en él *la desvalorización del mundo del sujeto crece en proporción directa a la valorización del mundo de las cosas*: “el trabajo no sólo produce mercancías: se produce a sí mismo y al trabajador como una mercancía” (Marx, [1844] 2006: 106). En esta primera determinación, lo que se enajena en el trabajo es el objeto que éste produce –su producto–, que se enfrenta al trabajo mismo –es decir, al trabajador– como un *ser ajeno*: como aquella fuerza que, siendo independiente respecto del productor, se le impone (recordemos aquí la caracterización que Hegel hacía del vínculo entre el trabajador y el producto de su hacer, objeto a la vez del goce del señor). Es por eso que lo que encontramos en la realización del trabajo es “en verdad” la *desrealización* del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y como sometimiento servil a él, y la apropiación como *enajenación*. Así,

[...] cuanto más produce el trabajador, tanto menos tiene para consumir; cuantos más valores crea, tanto más desprovisto de valor, tanto más indigno se torna; cuanto más formado se encuentra su producto, tanto más deforme el trabajador, cuanto más poderoso el trabajo, tanto más impotente el trabajador [...] (Marx, [1844] 2006: 108-9).

El trabajador crea un mundo de objetos que se le oponen y cuya riqueza crea su propia pobreza interna y externa; “el trabajador pone su vida en el objeto, pero aquella ya no le pertenece a él, sino al objeto” (Marx, [1844] 2006: 107). La enajenación del trabajador en su producto significa, entonces, no sólo que su trabajo se convierte en un objeto ajeno

a él y que no le pertenece, sino que la *vida* misma que él concede a ese objeto se le enfrenta como algo hostil y ajeno.

A partir de esta constatación, se ve inmediatamente, afirma Marx, cómo la “relación esencial” del trabajo enajenado consiste en el vínculo que se da de hecho entre el trabajador y la producción, y por eso hay que considerar como una segunda determinación la que reside en el *acto* mismo del trabajo –pues “¿cómo podría enfrentarse el trabajador al producto de su actividad como a algo ajeno, si él mismo no se aliena de sí mismo en el propio acto de producción?” (Marx, [1844] 2006: 109-10)–. El producto del trabajo como enajenación de sí en el objeto es solamente el “resumen” de la actividad, de la producción, y es por eso mismo la instancia donde se “resume” también la enajenación. Si esto es así, entonces la producción misma debe ser, sostiene Marx, *la enajenación activa, la enajenación de la actividad y la actividad de la enajenación*.

¿En qué consiste esta enajenación del trabajo mismo como actividad? Para decirlo brevemente: en el hecho de que el trabajo *no le pertenece* al trabajador, que es externo a él, a su “esencia”; en el hecho de que el trabajador no se afirma en su trabajo, sino que se niega a sí mismo en él. La actividad del trabajo no es para él, en los hechos, su realización, sino su desdicha, y por eso él “[...] sólo siente [...] *que está junto a sí mismo [bei sich] fuera del trabajo, y que en el trabajo está fuera de sí*. [Que] está en casa cuando no trabaja, y cuando lo hace no está en casa” (*Ibíd.* Las cursivas son nuestras). En la actividad del trabajo, el trabajador no pertenece a sí mismo sino a otro, y su actividad no es suya tampoco, sino de otro: es la pérdida de sí mismo, la *autoenajenación*.

Finalmente, una tercera determinación del trabajo enajenado sería la que se da en la dimensión del sujeto como *ser genérico*. Esta categoría, presente también en la primera parte de *La ideología alemana*, alude al hecho de que el individuo no sólo teórica y prácticamente convierte en objeto suyo al género humano, sino también a que él se relaciona consigo mismo como un “ser universal”, un ser comunitario o gregario. Por otra parte, en términos físicos –es decir, relativos a la *physis*–, la “vida genérica” del sujeto consistiría en que él vive de la naturaleza inorgánica, de los productos de la naturaleza, y llega a hacer de ella incluso su propio cuerpo: “[...] la naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre, es decir, la naturaleza en cuanto no es ella misma el cuerpo humano” (Marx, [1844] 2006: 112), sino un medio de vida inmediato y la materia, el objeto y la herramienta de la actividad vital humana. Por eso, en la medida en que el trabajo, en el modo

que esta forma histórica de organización le impone, enajena al sujeto respecto de la naturaleza y respecto de sí mismo en su actividad, también lo enajena del género humano: hace que para él la vida genérica, la “vida que genera vida”, la actividad vital como libre actividad consciente de la especie, se convierta en *medio de la vida individual*²⁸.

El trabajo alienado invierte la relación [en la que el sujeto se presenta como un ser consciente y fundamentalmente libre, por ser capaz de convertir su actividad vital en objeto de su voluntad y de su conciencia], y hace que el hombre, precisamente porque es un ser consciente, convierta su actividad vital, su *ser*, en mero medio para su existencia (Marx, [1844] 2006: 113).

La escisión entre “ser” y “existir” es, entonces, la enajenación del sujeto respecto de su “ser genérico”; el trabajo enajenado expropia al hombre tanto de su cuerpo como de la naturaleza, que siéndole inherente termina resultándole extraña y ajena.

El desarrollo histórico de los modos de producción, llegado al punto descrito en los textos mencionados, conduce necesariamente, según Marx, a la instancia en que la única vía que se presenta como eficaz para transformar verdaderamente la historia y poner fin a la enajenación capitalista es la vía revolucionaria. Sin embargo –y sin profundizar por lo pronto en el concepto de *revolución*–, cabría considerar también el hecho de que,

si no se dan estos elementos materiales de una conmoción total, o sea, de una parte, las fuerzas productivas existentes y, de otra, la formación de una masa revolucionaria que se levante, no sólo en contra de ciertas condiciones de la sociedad anterior, sino en contra de la misma «producción de la vida» vigente hasta ahora, [...] en nada contribuirá a hacer cambiar la marcha práctica de las cosas el

²⁸ Al hablar del trabajo como “libre actividad consciente de la especie”, Marx hace referencia en sus *Manuscritos* a lo que entiende como una diferencia entre la actividad propiamente humana –o la *praxis*– y la actividad animal no humana. A su entender, mientras la actividad de los animales no humanos consiste en un hacer unilateral motivado por la “coacción de la necesidad física inmediata”, el trabajo como libre actividad consciente implica el hecho de que los seres humanos, siendo parte de la naturaleza en el sentido mencionado, pueden producir también estando libres de la necesidad física y, “[...] por ende, de acuerdo con las leyes de la belleza” (Marx, [1844] 2006: 113). En este punto cabe recordar –más allá del antropocentrismo tan característico de estos planteos– lo que decíamos respecto del deseo, el trabajo y el reconocimiento en la fenomenología hegeliana, como instancias o actividades propiamente *antropógenas* o humanizantes.

que la *idea* de esta conmoción haya sido proclamada ya cien veces, como lo demuestra la historia del comunismo (Marx y Engels, [1845-46] 1961: 41).

Luego volveremos sobre este punto. Previo a eso, quisiéramos retomar el tópico de la enajenación para pensar su doble implicancia, a la vez ontológica y política, presente tanto en los textos del joven Marx como en *El Capital*, en especial en el análisis sobre el “fetichismo de la mercancía y su secreto”. Con esto nos referimos, siguiendo la interpretación de Balibar, al hecho de que el concepto de *enajenación* se encuentra en un estrecho vínculo con dos cuestiones decisivas, claramente presentes también en las *Tesis sobre Feuerbach*: la cuestión de la *praxis* en su vinculación con la lucha de clases y la cuestión de la antropología o de la “esencia” humana.

Para decirlo brevemente, lo que Marx entiende por *praxis* sería, de acuerdo con esta lectura, la práctica revolucionaria, que

[...] no debe realizar un programa, un plan de reorganización de la sociedad, y menos aún depender de una visión del futuro propuesta por teorías filosóficas y sociológicas (como las de los filántropos del siglo XVIII y comienzos del XIX), [...] [sino que] debe coincidir [...] con «el movimiento real que aniquila el estado de cosas existente». [...] [Y esta sería, además,] la única definición materialista del comunismo (Balibar, 2006: 28).

Con esto queda claro, sostiene Balibar, el carácter a la vez actual –es decir, propio de lo que es “en acto” y de lo que es una “actividad” – y antiutopista del concepto de *praxis* en el joven Marx, ya que este *acto*, este ser-actual de la *praxis* revolucionaria, es “una empresa que se desarrolla *en el presente* y en la que los individuos se embarcan con todas sus fuerzas físicas e intelectuales” (*Ibíd.*). Aunque sería necesario ahondar en esta lectura, especialmente en torno a lo que Balibar llama el “antiutopismo” de Marx, creemos que la referencia a la dimensión revolucionaria como *acto* presenta cierta afinidad con lo que venimos proponiendo respecto de lo que entendemos como la *mismidad* del sujeto. Así como la crítica de Marx tiende a destruir los fundamentos de aquellos conceptos tan esenciales para la Modernidad –como los del Estado liberal, la dignidad del trabajo, la representación y la propiedad privada–, así también queda socavada la base de lo que ciertas tradiciones especialmente ligadas al idealismo han entendido como la “esencia” o la “na-

turalidad” humana. Lo que, a partir de la lectura de Marx, podemos entender como la “naturalidad humana”, se vincularía probablemente con lo que Althusser llama el “anti-humanismo teórico” de Marx, entre otras cosas porque

decir que “en su realidad efectiva” (*in seiner Wirklichkeit*) la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales [...] significa [...] intentar *desplazar* radicalmente la manera en que se la comprendió hasta el momento, no sólo en lo que respecta al «hombre», sino más fundamentalmente aún en lo que concierne a la “esencia” (Balibar, 2006: 36).

Efectivamente, si tenemos en cuenta el lugar que las esencias han ocupado en el imaginario de Occidente, en especial en la tradición idealista iniciada por Platón, tenemos que decir que la noción de una “esencia” humana relacional o transindividual supone un giro teórico y práctico radical, ya que,

en el fondo, las palabras «conjunto», «relaciones» y «sociales» dicen lo mismo. Se trata de recusar a la vez las dos posiciones (llamadas *realista* y *nominalista*) entre las que se dividen tradicionalmente los filósofos: la que pretende que el género, o la esencia, precede a la existencia de los individuos, y la que quiere que los individuos sean la realidad primera a partir de la cual se «abstraen» los universales. Puesto que, de manera pasmosa, ninguna de estas dos posiciones es capaz de pensar justamente lo que hay de esencial en la existencia humana: las *relaciones* múltiples y activas que los individuos entablan unos con otros (ya se trate de lenguaje, trabajo, amor, reproducción, dominación, conflictos, etcétera) y el hecho de que son esas relaciones las que definen lo que tienen en común, el “género”. Lo definen porque lo constituyen en todo momento, en formas múltiples. Proporcionan por lo tanto el único contenido «efectivo» de la noción de esencia aplicada al hombre (es decir, a los hombres) (*Ibíd.*).

Y, en la medida en que hablamos de un *conjunto* (“*ensemble*”) de relaciones, no estamos ya ni en el terreno de lo meramente individual o “monádico” —el campo de la ficción moderna de la autoconciencia plena— ni en el de una supuesta totalidad del tipo que fuese; la “esencia” o “naturalidad” humana se definiría, para Marx, en un *entre*: precisamente, en el espacio de lo *relacional*. Si hacemos confluir estos dos conceptos —el de la *praxis* y el de la “naturalidad relacional” del sujeto—, estamos en condiciones de afirmar

nuevamente que aquello que entendemos aquí como la *mismidad* y como el *deseo de lo propio* se encuentran ligados a un *acto* de apropiación en el que la alteridad, lejos de quedar anulada o de representar una mera antítesis, resulta constitutiva e inescindible de lo que eventualmente recibiría el nombre de lo “propio”. En estos términos podría ser reinterpretada, también, la noción del *comunismo*, donde

la universalidad negativa se convierte en universalidad positiva, la desposesión en apropiación, la pérdida de individualidad en desarrollo «multilateral» de los individuos, cada uno de los cuales es una multiplicidad única de relaciones humanas. [...] [Porque] una reapropiación semejante sólo puede producirse *para cada uno* si se produce simultáneamente *para todos* (Balibar, 2006: 45-6).

Una última cuestión que quisiéramos destacar es el hecho de que, si este rasgo relacional o social es, en la perspectiva del materialismo histórico, lo que hace al sujeto, eso implica también, entre otras cosas, que al producirse a sí mismo como mercancía él se encuentre a la vez en una relación directa con el “carácter fetichista” de ésta y con su “secreto”, fuente a la vez de malestares y de realizaciones. Si tomamos la interpretación de Lazzarato a la que aludíamos, podemos decir que, en la medida en que para el capitalismo “todos trabajan”, todo sujeto que forme parte de una sociedad regida por la lógica del capital y del *plusvalor* se encuentra efectivamente inmerso en el *fetichismo de la mercancía*. Incluso quienes han sido excluidos, por el hecho de que esa exclusión –la de los “enemigos de la sociedad”– es, en efecto, constitutiva del lazo social “normal” o normalizante, en un sentido y en un nivel fundamentales²⁹.

El carácter místico de la mercancía no deriva [...] de su valor de uso. Tampoco proviene del contenido de las determinaciones *de valor* [...]. [Proviene] de esa forma misma. [...] Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente [...] en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como

²⁹ Cf. Freud, S. (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Vs. Eds.; Ritvo, J. B. (2011). *Sujeto, masa, comunidad*. Santa Fe: Mar por Medio; Goffman, E. (1963). *Estigma. La identidad deteriorada*. Vs. Eds.; Cf. Wacquant, L. (1999). *Las cárceles de la miseria*. Bs. As.: Manantial; Foucault, M. (2011). *Genealogía del racismo*. La Plata: Altamira; Canetti, E. (1981). *Masa y poder*. Barcelona: Seix Barral; González, C. (2021). *El fetichismo de la marginalidad*. Lomas de Zamora: Sudestada.

propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la mediación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. [...] Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos. [...] [A los productores], por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les *ponen de manifiesto* como lo que son, vale decir, no como relaciones sociales directamente trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas* (Marx, [1867] 2008: 87-9).

Es así como el valor y la forma misma de la mercancía –que, como vimos, incluye a los sujetos que las producen y a todo sujeto implicado en el intercambio– deviene un “jeroglífico social”. Este jeroglífico, como el lenguaje, requiere un trabajo de *desciframiento* o de traducción. Y es “[...] esa forma acabada del mundo de las mercancías –la forma de dinero– la que vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajadores individuales” (Marx, [1867] 2008: 93).

La amplísima gama de significaciones que tiene el dinero en nuestras sociedades, generalmente enlazadas con los valores dicotómicos del éxito y del fracaso, no contribuye en nada a la solución de este enigma, sino justamente lo contrario: la “ley natural” que rige y que se impone a partir de la producción de mercancías, aunque remita a una forma históricamente determinada, puede implicar incluso arriesgar o dar la propia vida para la consumación de ese modo de producción y de apropiación, que es a la vez la producción y la apropiación de la vida y del *sí mismo* de quien la produce y se la apropia. Nuevamente, si en su *praxis* el trabajador se produce también a sí mismo como mercancía y si las formas contemporáneas de producción de subjetividad responden, dentro de la lógica del capital, a aquel doble juego de la sujeción social y la esclavización maquínica, entonces la pregunta permanece: ¿Cuáles podrían ser las vías para una ruptura, para una liberación respecto de esa enajenación? En *El capital* podemos leer afirmaciones como la siguiente:

El *reflejo religioso* del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción,

sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente (Marx, [1867] 2008: 97).

Independientemente de esta apelación, quizás extemporánea, a la razón –que marca, por otra parte, una herencia y un índice de época–, creemos que la cuestión sigue siendo, en última instancia, la pregunta por la *revolución*. Porque si, en efecto, el capital “odia a todo el mundo”³⁰, entonces ese interrogante debe ser retomado. En un sentido teórico y práctico, y teniendo como referencia lo que hemos desarrollado hasta aquí y lo que hemos planteado como el marco más amplio de nuestra investigación, creemos que abordar esta pregunta requeriría un análisis de los materiales que hemos podido recolectar en el territorio, en las unidades penitenciarias donde llevamos adelante nuestra labor. Aunque esta tarea excede los límites del presente texto, podemos decir que contamos, hasta el momento, con algunas de las herramientas conceptuales principales que pueden sernos útiles para tal fin.

³⁰ Cf. Lazzarato, M. (2020). *El capital odia a todo el mundo. Fascismo o revolución*. Bs. As.: Eterna Cadencia.

V. Teorías críticas del encierro carcelario

La última parte de este trabajo trata acerca de la cárcel y del encierro carcelario. Como decíamos en nuestra presentación, un aspecto destacable en las formas contemporáneas de la penalidad es la complejidad de su estructuración y de su dinámica. Hoy podemos ver esto con cierta claridad, sobre todo si tenemos en cuenta que la creación y el sostenimiento de la cárcel responden a demandas de naturaleza diversa y contradictoria. Las incongruencias, sumamente notorias, entre los postulados teóricos que determinan y apuntalan una institución esencialmente moderna en tiempos donde coordenadas fundamentales de la Modernidad se encuentran en muchos casos perimidas o responden a simulacros puramente formales, tanto como la puesta en práctica efectiva –y efectista– de esta forma de castigo, dan cuenta también de esa complejidad.

La cárcel, instituida en Occidente como el dispositivo de castigo por antonomasia, es, en su “alianza natural” con el capital, una constante que *parece* mantenerse a pesar de los cambios en la historia de la sociedad y de las instituciones, incluida ella misma. A esto habría que agregar el hecho, tan llamativo –como plantea Foucault y como leeremos también en otros análisis contemporáneos–, de que esta institución se mantenga en pie y sea incluso reafirmada una y otra vez a pesar de su “fracaso congénito”, si nos remitimos a la divergencia mencionada entre postulados teóricos y realidad. El asunto problemático –¿o enigmático?– no estaría aquí, como en tantas otras situaciones y especialmente en aquellas que refieren a lógicas institucionales, en la diferencia tan marcada entre teoría y *praxis*, sino más bien en la fe insistente que, tanto en términos discursivos como sociales y políticos, sigue siendo depositada y alimentada en torno a estas formas obsoletas; y en el hecho de que aparente o evidentemente no resulte posible, en un sentido comunitario, imaginar otros modos de lidiar con la violencia y con la conflictividad.

La *repetición* –posible-imposible– de lo mismo y la mortificación en el tiempo constituyen elementos fundamentales a tener en cuenta respecto de esto último, por dos motivos: por un lado, el hecho de que la cárcel encarna aún la presentificación de una serie de ideales de la Modernidad que producen y aplastan de manera simultánea al *sujeto de castigos*; por otro, la forma en que la pena de la privación de la libertad, anclada en el dispositivo carcelario, instituye un modo de la temporalidad que es vivido, por quien debe “pagar” su condena, como un tiempo homogéneo y en suspenso equivalente al “estar muerto”. Si a esto le sumamos que, desde la posición que venimos sosteniendo aquí, las opresiones externas no

remiten solamente a la materialidad sino también a los ideales o a lo *superyoico*, podemos plantear la siguiente pregunta como una guía para nuestra lectura: ¿Cómo encontrar –o crear– una forma de libertad que sea ejercible en un contexto de extrema opresión externa e interna y que no se traduzca necesariamente en un voluntarismo ni en un ideal?

Por su parte –y al margen de la criminología positivista clásica–, la sociología del castigo ha intentado pensar históricamente estas cuestiones tomando dos caminos diferentes, aunque no por eso inconciliables. Uno de esos caminos es el de la *economía política del castigo*; el otro, el del análisis de los diagramas de poder y los dispositivos disciplinarios. Siguiendo la descripción de Gabriel Anitua y Ramiro Gual, podemos decir que

el materialismo histórico, fortalecido desde *Pena y estructura social* (1938) de Rusche y Kirchheimer, que da inicio a la denominada *economía política del castigo*, ha asociado el surgimiento de la prisión moderna a las necesidades de mano de obra durante un ciclo específico del modo de producción capitalista: el mercantilismo. Asimismo, de gran influencia fue la obra de Darío Melossi y Massimo Pavarini, *Cárcel y fábrica* (1977), que en el momento oportuno recordó aquel libro y asentó una forma de pensar este fenómeno dentro de la criminología crítica. Por su parte, el efecto de la obra de Michel Foucault, principalmente *Vigilar y castigar* (1975), ha relacionado el nacimiento de la prisión con la reconfiguración de los diagramas de poder, a partir de la colonización de las prácticas punitivas por dispositivos de encierro institucional, preexistentes y surgidos por fuera de la estrategia punitiva, dedicados a transformar cuerpos y almas mediante las disciplinas (Anitua y Gual, 2016: 15).

Tomando esta referencia, nosotros podemos trazar aquí también dos grandes líneas de lectura que, aunque no coinciden exactamente con estas corrientes, responden en gran medida a varios de sus planteos fundamentales. Nuestra interpretación se inscribe, por así decir, en la intersección de estas corrientes. Una de ellas es la que, remitiéndose al concepto de *neoliberalismo*, intenta establecer vinculaciones entre éste y la penalidad contemporánea, tanto en el ámbito de Europa occidental y Estados Unidos como en el espacio geopolítico de América Latina. La otra, haciendo foco en la situación concreta del encierro carcelario, busca pensar la multidimensionalidad de esa experiencia, que implica no solamente a quienes se encuentran privados de su libertad sino también a quienes deben ocuparse de que esa privación se dé en determinados marcos y de modos específicos.

V. a. Neoliberalismo y penalidad contemporánea

Respecto de la primera serie encontramos, en primer lugar, la apertura problemática que nos plantea el trabajo de Pat O'Malley titulado: *Repensando la penalidad neoliberal*, donde el planteo gira en torno a la dificultad que presenta el concepto de *neoliberalismo* para comprender el contexto actual, más allá de haber sido “un término útil en investigaciones tempranas y en teorías que han conectado transformaciones políticas de distintos contextos con la penalidad” (O'Malley, 2015: 11). De acuerdo con esta interpretación –referenciándose en parte en la lectura de Nicola Lacey³¹–, cabría llamar “tesis de la penalidad neoliberal” a la afirmación según la cual “el declive o debilitamiento de la socialdemocracia, y el concomitante ascenso del (neo-) liberalismo, se han vinculado a una intensificación de la penalidad” (O'Malley, 2015: 12). Esta intensificación se correspondería con la conformación de un conjunto arquetípico de políticas y dispositivos penales que, o bien poseyendo una entidad propia o bien constituyendo un componente básico de construcciones más complejas como la así llamada *cultura del control*, responderían en cualquier caso a esta lógica propiamente neoliberal: “desregulación económica [...], promoción de mercados competitivos como mecanismo óptimo para la distribución de bienes y servicios [...], repliegue del Estado de Bienestar [...]

 (*Ibíd.*).

Esta “penalidad neoliberal” se caracterizaría por tres grandes tendencias interrelacionadas: el incremento del uso del castigo (lo que se ha llamado el *giro punitivo*), una renuncia a las sanciones terapéuticas y una noción de la penalidad como proveedora de protección para los ciudadanos “libres”. Sin embargo, ya en este punto existen divergencias respecto de la posibilidad de atribuir al neoliberalismo una relevancia causal en la institución de esta forma de la penalidad: por una parte, las posiciones más inflexibles, como la de Loïc Wacquant, plantean que la penalidad neoliberal “no sólo es un efecto o un resultado específico del neoliberalismo, sino una característica nuclear” (O'Malley, 2015: 14) en él. Por otra, en la tesis de la *cultura del control*, de David Garland, el neoliberalismo aparece ligado “a la emergencia de técnicas de riesgo, al impacto de tasas de criminalidad notablemente altas y a la influencia de la delincuencia en las clases medias” (*Ibíd.*). Una tercera posición, planteada por Jock Young, considera que se trata más bien

³¹ Cf. Lacey, N. (2013). “Punishment, (neo)liberalism and social democracy”, en Simon, J. y Sparks, R. (Eds.). *The sage handbook of punishment and society*. New York: Sage.

de una parte e incluso de una expresión o “un cambio fundamental en el conjunto de la estructura social, orientado a la segregación y la exclusión” (*Ibíd.*).

Finalmente, otras perspectivas como la del propio O'Malley entienden que el neoliberalismo influye sobre la penalidad principalmente a través de la “modelación del riesgo, lo que a su vez reconfigura la prevención del delito, la actividad policial, las prácticas de condenar y el contenido de las sanciones” (*Ibíd.*). Aun así, todas estas perspectivas —es decir, la tesis de la penalidad neoliberal tanto en su forma “fuerte” como en su forma “débil”— tendrían en común una idea fundamental: que aquello que esta forma de castigo vendría a sustituir, instituyéndose así como una anulación de la “sanción *welfarista*”, sería el marco punitivo de la socialdemocracia o del Estado de bienestar. Sin embargo, afirma O'Malley,

la mayor parte de las interpretaciones actuales sobre la PNL [Penalidad Neoliberal] «leen» lo punitivo de forma más o menos directa a partir de unas cuantas características, bastante abstractas, de la racionalidad político-económica. En ello falta un análisis cuidadoso de la compleja «correa de transmisión» entre un «diagrama de poder» neoliberal general y la específica formación del castigo. [...] [Esto] implica que en líneas generales [...] no se ha desarrollado una genealogía detallada de la penalidad neoliberal (O'Malley, 2015: 15).

Y esta “falla” respondería, a su vez, a una dificultad de orden más general, que es la de poder dar una definición precisa del propio neoliberalismo. De hecho, una definición concuyente de este concepto sería posible únicamente recurriendo “a elevados niveles de abstracción, dadas sus diversas formulaciones, inestabilidades, hibridaciones con otras racionalidades, variaciones regionales —especialmente cuando se compara entre naciones—, etc.” (O'Malley, 2015:16). Más aun: “la constante necesidad de reinventarse, ante los fracasos y las interpretaciones contrapuestas, no sólo implica que los neoliberalismos están permanentemente en (re-)construcción, sino que tal «reinvención institucional (se) genera tanto por los límites de las formas de neoliberalización anteriores como por cualquier ‘lógica’ de progreso»” (O'Malley, 2015: 17). Así, lo que se supondría como una penalidad propiamente neoliberal no sería sino “un conjunto de penalidades muy variable, a menudo internamente incoherente y cambiante, que sólo se unifica por medio de un término que le otorga una vaga cobertura, y que quizás oculta más de lo que revela” (O'Malley, 2015: 21).

Siguiendo esta clave de lectura, O'Malley sostiene que, si tomamos el desmantelamiento del Estado como un elemento central de la "teoría neoliberal histórica", con el consecuente vacío que ese desmantelamiento tiende a generar en el orden social, entonces tendríamos que decir que "gran parte de lo que se atribuye a la naturaleza «neoliberal» del «giro punitivo» de la PNL debe repensarse" (O'Malley, 2015: 22). Incluso el *giro punitivo* mismo no sería un componente inherente o un resultado de la economía política neoliberal, sino precisamente *una reacción a los fallos del neoliberalismo*, un intento de combatir la anomia y de controlar los "comportamientos antisociales" surgidos de ese vaciamiento buscado y fomentado por la economía política de sesgo neoliberal. A partir de esto, podemos deducir que no existirían, entonces, ni una penalidad neoliberal unificada ni un neoliberalismo unificado del que ella podría derivarse. En consecuencia, la tesis de la penalidad neoliberal debería ser abandonada para dejar lugar a "una interpretación sistemática de cómo las instituciones políticas conforman la penalidad" (O'Malley, 2015: 27). A esta interpretación cabría sumar una lectura del neoliberalismo y de la penalidad neoliberal como *diagramas de poder* o constructos de segundo orden, en un sentido similar al que existe, por ejemplo, entre el modelo panóptico propuesto por Bentham y la aplicación histórica concreta de ese dispositivo en las instituciones de encierro del siglo XIX.

Precisamente en la dirección que indica esta última observación de O'Malley se dirige la inquietud de Emma Bell. Partiendo de la pregunta de "si el neoliberalismo continúa siendo una explicación útil de las tendencias penales contemporáneas" (Bell, 2014: 50), ella coincide en que de hecho no existiría ni habría existido nunca *un* neoliberalismo, sino que éste, como "ismo", habría formado parte de proyectos políticos de lo más diversos, en situaciones geográficas disímiles y en épocas históricas distintas. Siendo esto así, incluso una característica que se supondría en general distintiva de lo que suele llamarse *neoliberalismo* –su declamado carácter antiestatal– no constituiría necesariamente un elemento fundamental en él, "al menos en la práctica", y más que un retraimiento o un boicottamiento deliberado del Estado, lo que se daría en el neoliberalismo sería una *transformación* del modelo estatal en la que se buscaría de manera deliberada "articular el apoyo popular a un proyecto que funciona contra los intereses de una amplia mayoría de la población" (Bell, 2014: 53). La política penal juega, en este sentido, un rol esencial, porque constituye "un modo de ayudar al Estado a gestionar la crisis de legitimidad del capitalismo neoliberal" (Bell, 2014: 54).

Sobre esta base, Bell considera, sin embargo, que si bien las críticas al neoliberalismo como recurso explicativo de las formas contemporáneas de la penalidad “tienen cierta validez, [...] [sería posible] mostrar que [...] [éste] todavía es relevante como explicación de las tendencias punitivas actuales, al menos si tenemos la intención real de cuestionar tales tendencias” (Bell, 2014: 51) y si tomamos esta categoría como “uno de los factores que puede crear las condiciones que hacen más probable el recurso a políticas penales severas” (*Ibíd.*). Así, lo que puede llamarse *lógica del castigo neoliberal* debe ser entendido en un sentido fundamentalmente político, por el hecho de que la política penal no constituye otra cosa, en este marco, que una respuesta al problema de la legitimidad. “No se trata, frente a lo que señala Wacquant, de un elemento intrínseco al propio proyecto neoliberal” (Bell, 2014: 54), como si existiese una relación causal directa entre este tipo de políticas económicas y las políticas penales –a pesar de que, claro está, tales vínculos de hecho existen–. En todo caso, lo que sería necesario investigar es el modo específico en el cual el neoliberalismo, como *proyecto cultural*, afecta a las tendencias punitivas, teniendo especialmente presente el hecho de que “esta ideología ha contribuido a construir como «otros» a quienes no logran estar a la altura del ideal del ciudadano responsable y autosuficiente” (Bell, 2014: 57). En tal sentido, el objetivo del proyecto neoliberal –y, si acaso, de las formas de penalidad asociadas a él– sería no tanto

controlar a los pobres, como sugiere Wacquant [...], sino agregar al resto de la sociedad en torno [...] [a ese proyecto], construyéndolos como un enemigo adecuado y un chivo expiatorio para los efectos colaterales de las políticas neoliberales [...] [y sustituyendo así] el Estado de bienestar [...] por el Estado de seguridad, caracterizado por la gestión autoritaria de los marginados y socialmente excluidos (Bell, 2014: 58).

A partir de este análisis, Bell considera necesario evidenciar, en el discurso público, el fracaso de la cárcel en todos los sentidos: en términos de retribución, en términos de disuasión, en términos de rehabilitación, en términos de protección de la población frente al comportamiento lesivo y en términos de satisfacción de las demandas punitivas de la población. Sin embargo, afirma, “para cuestionar la ortodoxia gubernativa sobre el castigo, debe cuestionarse el propio neoliberalismo” (Bell, 2014: 60), y este cuestionamiento constituiría en sí mismo una pregunta y una posibilidad, “un primer paso hacia la salida del actual contexto punitivo” (*Ibíd.*).

Tomando el caso de América del Sur, el análisis del vínculo problemático entre neoliberalismo y penalidad se inscribe también en una serie de interpretaciones que entienden al primero como una cultura y, a la vez, como un *arte de gobierno*. Aquí encontramos, entre otros, los desarrollos teóricos de Susana Murillo, quien plantea la relación que existiría entre ese *arte* y lo que ella llama, a modo de interrogante, la *nueva cuestión social*³². En el artículo que aquí tomamos como referencia, Murillo inicia su lectura afirmando que la así llamada *nueva cuestión social* constituiría, en el contexto del neoliberalismo, un modo impropio de referirse a la *cuestión social*, cuya emergencia en Argentina tiene lugar a partir de los movimientos migratorios de fines del siglo XIX y principios del XX. Esta problemática surge en la brecha que se abre entre “los principios planteados por la élite liberal, centrados en la igualdad, y el efectivo acceso a la propiedad y los derechos políticos de esos inmigrantes, [...] de los gauchos y [de los] pueblos originarios de este territorio” (Murillo, 2011: 9). Si bien la nueva cuestión social presenta características particulares que sería necesario describir, esa diferencia es la que el neoliberalismo tiende precisamente a borrar, tanto como la posibilidad de ocuparse de ella. En palabras de Murillo:

el neoliberalismo resuelve aquel viejo problema desplegando una estrategia discursiva centrada en la idea de la natural desigualdad de todos los seres humanos [...] [e impulsando] la desaparición de políticas sociales universales, el estímulo a la competencia, la transformación de los ciudadanos en empresarios de sí mismos y la construcción de un complejo dispositivo denominado «pobreza», que tiene entre sus rasgos fundamentales la criminalización de quienes no han sabido administrar su «capital humano» de modo exitoso (Murillo, 2011: 10).

Los fundamentos teóricos de esta estrategia estarían, principalmente, en la *teoría subjetiva del valor*, de Carl Menger, en la *teoría de la acción humana*, de von Mises y en la *teoría del capital humano*, de Shultz y Becker, que en nuestro país se habrían sostenido, además, mediante la “colonización” de algunos conceptos de la Doctrina Social de la Iglesia. En este marco, la gubernamentalidad neoliberal se caracterizaría por un principio fundamental, que es el de la *muerte de lo social*. Murillo sostiene que

³² Cf. Murillo, S. (2011). “La nueva cuestión social y el arte neoliberal de gobierno”, en revista *Cátedra Paralela*. N° 8, Rosario, pp. 9-32. ISSN 1669-8843.

la competencia, el centramiento en el cuidado de sí, la interpelación al deseo y la desigualdad como condición natural son [...] algunos de los principios fundamentales del arte de gobierno neoliberal que reconfiguran la cuestión social, o mejor, que la hacen desaparecer y la configuran como cuestión individual [...]; [la de] inducir a los sujetos a ser empresarios de sí mismos con base en estos principios (Murillo, 2011: 16).

Otro elemento relevante en la desintegración de la cuestión social sería el ejercicio de una estrategia discursiva funcional a estos procesos, en la que se instituiría una polaridad constituida por un “nosotros” –trabajadores honestos, educados, miembros de una familia y descendientes de inmigrantes europeos que pudieron crecer “merced al esfuerzo realizado en un mítico pasado argentino, en el cual existió la libertad y la prosperidad para todos” (Murillo, 2011: 17)– opuesto a “otros”. Esos *otros*, careciendo de este capital simbólico y material, constituirían a la vez el objeto (*fetiché*) de ese discurso que distingue entre “pobres buenos” y “pobres malos”. El correlato de ese procedimiento estaría en “un racismo cada vez más evidente que resulta ser el soporte cultural para las acciones de empresas nacionales y transnacionales que han cambiado las relaciones sociales y la geografía de Argentina a través de dos procesos que convergen y se complementan: la limpieza de tierras y la construcción de un nuevo paradigma de ciudad” (Murillo, 2011: 18). La *ciudad-empresa*, como llama Murillo a esta nueva configuración urbana, requiere y produce a la vez la segregación geográfica y social basada tanto en el principio de la “desigualdad natural e inevitable” que caracterizaría a la condición humana, como en el miedo a la inseguridad. Este miedo constituye “un estímulo buscado para alentar la competencia individualista [...], el corazón mismo de la ciudad-empresa conformada por muchos «empresarios de sí mismos»” (Murillo, 2011: 24).

En una perspectiva similar, encontramos también la pregunta por “algunos de los rasgos más salientes del orden social poswelfarista en la Argentina contemporánea, y su relación con las formas de definir y abordar el tema del delito” (Ayo et al, 2010: 343-57). Esta pregunta, planteada por Emilio Ayo –en colaboración con otros sociólogos– para intentar comprender el problema de la fragmentación social y la exacerbación punitiva en la Argentina neoliberal, toma como guía la siguiente hipótesis: que, con la implantación local del modelo neoliberal, quedaría clausurado “un ciclo caracterizado por la extensión paulatina de seguridades sociales al conjunto de la población” (Ayo et al,

2010: 2 -versión digital-), inaugurándose otro en el que la *inseguridad* se instala como “una nueva forma de gestión de la fragmentación y la desigualdad sociales” (*Ibíd.*). En este contexto, y a pesar de haberse dado la emergencia de otro tipo de intervenciones para la administración del delito, los autores entienden que se ha generado también la expansión de un proceso de *inflación punitiva* en el que sería posible identificar elementos que tienden a restringir las garantías constitucionales. A esto se sumaría una clara exacerbación de la violencia policial y un “incremento superlativo del encierro incapacitante dirigido solamente a castigar a los sectores excluidos del modelo socioeconómico” (*Ibíd.*). Este proceso se da en el pasaje desde el denominado *paradigma de la seguridad* hacia un *paradigma de la inseguridad*.

En Argentina, a partir de mediados de la década del '70, comienza a advertirse “un sostenido aumento de las incertidumbres y la inseguridad” (Ayo et al, 2010: 4), sobre la base de la transición desde el sistema de seguridades que había caracterizado al régimen de acumulación heredado de la Segunda Guerra Mundial hacia la mercantilización de las relaciones sociales, la degradación de la condición social de determinados grupos “y la consecuente concentración de la vulnerabilidad y percepción de inseguridad en ellos” (Ayo et al, 2010: 5). Esto habría conducido a un progresivo afianzamiento de las posiciones de la así llamada *derecha criminológica*, dejando en un segundo plano el hasta entonces vigente *welfarismo penal* o *sistema de bienestar penal* y afirmando como necesario el ejercicio cada vez más presente de una serie de políticas de control del delito fundamentadas en la exigencia de un mayor control socio-penal. A este proceso se habría sumado la preponderancia cada vez mayor de un Estado fuertemente disciplinario y la implementación de medidas sociales y económicas que profundizaron las desigualdades. La *prevención proactiva*, esta nueva forma de prevención que se instalaría desde entonces en Argentina, se caracteriza por dos elementos principales, que son, por una parte, el ingreso de la comunidad local como “protagonista” y, por otra, la extensión de las acciones preventivas más allá de las conductas que infringen la ley penal.

A su vez, las distintas intervenciones que responden a este tipo de prevención podrían reunirse en tres grupos principales: las *tácticas situacionales-ambientales* –orientadas hacia las “víctimas potenciales” de situaciones delictivas–, la *prevención comunitaria* –que incorpora precisamente a la comunidad/vecindario no sólo como objeto sino también como *agente* de la intervención– y la *prevención social* –que busca tener influencia en lo que se

supone como las causas sociales-estructurales de los comportamientos delictivos—. En este marco se da, en nuestro país, la puesta en marcha del Programa Nacional de Prevención del Delito (PNPD). Las características más destacables de este Programa serían, por una parte, una “política democrática de seguridad” (Ayo et al, 2010: 8) y, por otra, una serie de intervenciones basadas en una supuesta “problematización compleja, objetiva y técnicamente idónea de la inseguridad” (*Ibid.*). “Así, el PNPD incorpora un diagnóstico sobre la situación social que recupera nociones como «pobreza» y «exclusión» como causantes de mayores niveles delictivos, subraya la ineficiencia de la solución puramente penal y hace énfasis en la idea de participación ciudadana” (*Ibid.*).

Sin embargo, a pesar de que en su puesta en práctica dicho Programa estableció “una novedosa vinculación entre los campos de la política criminal y la política social en la Argentina” (Ayo et al, 2010: 9), eso mismo supuso, por otra parte, una dificultad adicional: la de trazar claramente una línea de demarcación entre ambos campos. Esto dio lugar a procesos que implicaron “una *criminalización de las políticas sociales*, entendiendo por ésta la creciente incorporación de objetivos de la política criminal en intervenciones que históricamente correspondieron al campo de las políticas sociales” (*Ibid.*). Asimismo, más allá de la “nueva prevención”, las viejas formas de la punitividad, lejos de desaparecer, se incrementaron, especialmente durante la última década del siglo XX, con la centralidad del encierro punitivo “tanto en la retórica «securitaria» como en sucesivas reformas de enorme impacto” (Ayo et al, 2010: 10) y en la avanzada de la retórica de la “mano dura” en general.

Si a esto sumamos también la persistencia de la selectividad penal en Argentina, podemos decir que, a partir de la instauración del modelo neoliberal, se consolida “una fuerte asociación entre delito y pobreza, de un modo más crudo aún que en el caso de las políticas preventivas” (Ayo et al, 2010: 12). Esto da lugar a la legitimación de políticas y prácticas como el ejercicio de la violencia policial y el incremento exponencial de los casos de prisión preventiva, entre otras, que tienden a reforzar “un modelo vernáculo de «tolerancia cero» frente al delito de los más débiles, mientras se [...] [alienta] el delito de los poderosos” (*Ibid.*).

Tales características no constituyen únicamente los elementos de una cultura institucional, sino también una *práctica social*, por lo que tienden a naturalizarse de un modo tal que excede los límites de la supuesta dicotomía entre legalidad y legitimidad. Con esto se da también el “reingreso de la función expresiva de la intervención penal” (Ayo et al,

2010: 13), basada en la hostilidad hacia quien es definido como el “portador de la inseguridad”: el joven urbano pobre. La *nueva prevención* y la *inflación punitiva* se habrían desarrollado entonces, en Argentina, de forma paralela, especialmente a partir de la década del '90 y en consonancia con lo que Garland llama: *criminología del otro*. En este sentido, “el problema de la in/seguridad estaría estrechamente vinculado a la imposición de este nuevo orden social que logra el desmantelamiento del Estado social [...], naturalizando la desigualdad y desacreditando [–e incluso “eclipsando”–] lo político como espacio de cuestionamiento y de transformación de ese orden” (Ayo et al, 2010: 15-16).

Avanzando en una dirección similar a la de esta lectura, Máximo Sozzo propone abordar el vínculo problemático entre lo que él llama *postneoliberalismo* y la penalidad en América del Sur³³. El punto de partida de su interpretación está en la afirmación de que “en las últimas dos décadas se ha producido un crecimiento extraordinario del encarcelamiento en América del Sur, con algunas variaciones a través de los contextos nacionales, pero en el marco de una misma tendencia” (Sozzo, 2016: 9). Esa tendencia, para cuya constatación y reconstrucción objetiva faltan, sin embargo, datos oficiales, se evidenciaría en las tasas de encarcelamiento, indicador que constituye un buen inicio para pensar la extensión de la punitividad en la región. De acuerdo, incluso, con los datos incompletos con los que contamos, este indicador ha variado notablemente en poco más de dos décadas –es decir, en el período que va desde 1992 hasta 2014–, en toda América del Sur.

Una primera observación que Sozzo plantea respecto de esta situación es que el “giro punitivo” en América del Sur ha sido asociado generalmente, por parte de la sociología de la penalidad, con el ascenso del neoliberalismo entendido como un proyecto político transnacional desde los años '70. Esta interpretación, “basada fundamentalmente en la apropiación del argumento de Loïc Wacquant construido para pensar el caso de Estados Unidos, pero extendido por este autor para comprender el presente penal en Europa” (Sozzo, 2016: 13), supone que, con la instauración de la así llamada “penalidad neoliberal”, se produciría una triple transformación del Estado “frente a las mutaciones de la economía capitalista –el tránsito del fordismo al postfordismo– y los altos niveles de inseguridad social que genera” (*Ibid.*): en primer lugar, la eliminación de la intervención estatal en la economía; en segundo lugar, la reducción y la mutación de la lógica de las

³³ Cf. Sozzo, M. (Comp., 2016). *Postneoliberalismo y penalidad en América del Sur. A modo de introducción*. Bs. As.: CLACSO.

intervenciones estatales en lo social (“del *welfare* al *workfare*”); y en tercer lugar, la extensión y la mutación de la lógica de las intervenciones penales (“de la rehabilitación a la disuasión e incapacitación”).

Más allá de lo cuestionable de este tipo de interpretaciones, Sozzo resalta el hecho de que, especialmente durante los últimos años del período analizado, se habría producido en América del Sur la consolidación y el ascenso de una serie de procesos de cambio político decisivo cuyas características principales, aunque diversas por la variabilidad de los contextos, se afianzaron “en torno a un fuerte antagonismo con la precedente difusión del «neoliberalismo» en la región. [...] En este sentido, mínimo y restringido, [...] [tales] cambios políticos abrieron un nuevo momento «postneoliberal»” (Sozzo, 2016: 14). Tomando los casos de Venezuela, Bolivia y Ecuador como los más radicales dentro del marco de este *giro postneoliberal*, en un sentido formal esos procesos se caracterizarían por la apelación a una nueva versión del socialismo como fuente de su retórica, y en un sentido pragmático por haber encarnado, “con sus peculiaridades, un grado amplio de ruptura con patrones políticos de larga duración en cada contexto nacional, produciendo un fuerte efecto democratizador, a través de la activación de la movilización y la participación social —especialmente entre los sectores desventajados— y generando transformaciones profundas en las estructuras estatales” (Sozzo, 2016: 15). Estas transformaciones incluyen, entre otras, “la fuerte intervención estatal en la economía, los procesos de re-estatización de diversas actividades productivas y de servicios públicos, las políticas de relaciones exteriores alejadas del Norte Global y la expansión de las políticas sociales” (*Ibid.*). De un modo más moderado, aunque compartiendo estas características, los casos de Argentina, Brasil y Uruguay, a partir de inicios del año 2000, se inscribirían también dentro de este proceso.

En este contexto, lo que cabría investigar sería por qué se ha dado de hecho, a pesar del potencial impacto de esos cambios políticos en el campo penal, un crecimiento de la tasa de encarcelamiento en todos los países mencionados, precisamente en los períodos en los que han gobernado esas alianzas políticas “postneoliberales”. Para esto, una cuestión fundamental a tener en cuenta —y que, según Sozzo, debería enmarcar tal investigación— es el vínculo entre política y penalidad. Sin negar el hecho de que efectivamente existen condicionamientos y transformaciones de la política penal que provienen o que son causadas por mutaciones estructurales de la vida social, habría que destacar el hecho de que la política juega un rol medular en la estructuración del *modo* en que esas mutaciones se conectan efectivamente con

las decisiones y acciones que se desenvuelven en el campo penal, porque ella constituye “el espacio de la traducción, por excelencia, de lo que ocurre en las relaciones sociales, económicas y culturales, en el terreno de la penalidad” (Sozzo, 2016: 19).

En esta clave –y más allá de la identificación y definición de factores políticos que podrían producir eventualmente efectos o resultados en el ámbito penal, o de analizar el peso de ciertas dimensiones institucionales en las mutaciones que tienen lugar en la penalidad–, sería necesario explorar los resultados “de las constantes luchas materiales y simbólicas entre los actores que tienen distintos tipos y cantidades de fuerza en el campo de la política en tiempos y lugares determinados [...]; el lugar crucial de las luchas y conflictos políticos” (Sozzo, 2016: 20-21). A pesar de sus limitaciones, estas luchas constituirían un “elemento crucial en la determinación del control del delito... más que un epifenómeno de los patrones fundamentales del cambio estructural” (Sozzo, 2016: 21).

V. b. El encierro carcelario

Con respecto a la segunda serie de lecturas que señalábamos, referidas especialmente a la institución carcelaria y a la situación concreta del encierro, podemos mencionar, en primer lugar, el texto de Rita Segato acerca del “color de la cárcel” en América Latina, donde encontramos un concepto interesante para pensar este tópico en un sentido abarcador: el concepto de *raza*, que Segato interpreta de un modo singular. Ella parte de una afirmación concreta que, en sus palabras, tiene un objetivo fundamentalmente programático:

que la criminología crítica en nuestro continente, como ya había anticipado Eugenio Raúl Zaffaroni en su libro *En busca de las penas perdidas*, no puede ser formulada sino dentro de un concepto de poscolonialidad que tome en cuenta ese paisaje fundacional al que todos ingresamos al asentarnos en el Nuevo Mundo, cualesquiera sean los barcos que nos trajeron hasta aquí (Segato, 2007: 143).

A esto habría que sumar el hecho de que la historia reciente del terrorismo de Estado en el continente, la existencia actual de la tortura en las cárceles, la violencia policial y la parcialidad del sistema judicial, tendrían que ser puestas en serie con esa misma historia de conquista, expropiación y colonización, en una trama continua. En tal sentido, afirma Segato, “percibir la raza del continente, nombrarla, es una estrategia de lucha esencial en el camino de la descolonización” (Segato, 2007: 144).

Lejos de querer recuperar el elemento euro y etnocéntrico que determina históricamente al concepto de *raza*, lo que ella plantea como necesario es dar cuenta de algo que considera evidente pero que, a pesar de presentarse a plena vista, resulta difícil de nombrar: que son justamente los desheredados del proceso colonial, que llevan en sí mismos la raza como marca de pueblos despojados y ahora en reemergencia, quienes habitan mayoritariamente las cárceles de América Latina. Reconocer esta situación es, a su entender, condición para el ejercicio de una criminología verdaderamente crítica y de una sociología del castigo en nuestro continente. Esto requiere superar los obstáculos que impone, por una parte, la proveniencia europea de la criminología crítica y, por otra, el hecho de que ese mismo reconocimiento y su enunciación implican poner en evidencia también la existencia de “una guerra a la que nosotros –los autores, los que ponemos nombres– estamos llegando tarde” (Segato, 2007: 145).

El “color” de las cárceles al que hace referencia Segato es, entonces, este de la *raza*: “la marca en el cuerpo de un pasado familiar indígena o africano, una realidad que permanece sin respuesta estadística pero que ha generado algunas respuestas testimoniales” (Segato, 2007: 149). Esta situación se encuentra naturalizada a un punto tal que, aun siendo evidente, permanece tan invisibilizada como la selectividad penal y judicial que la posibilitan. Esa selectividad, a la que de hecho hace mención la criminología crítica en su interpretación del crimen como un “bien negativo”, constituiría “un círculo vicioso entre el estigma originario, que atrae la criminalización, y el estigma incrementado por ésta; una doble estigmatización, moral y jurídica” (Segato, 2007: 146), presente tanto en el ámbito europeo como en el norteamericano, pero especialmente destacable en América Latina.

Más aun –dice Segato, introduciendo una “torsión” en el argumento de Loïc Wacquant en torno a la criminalización entendida como el “gobierno de la miseria”–: la indeseabilidad y la repugnancia física y moral que despertarían los “elementos amenazantes” de la vida social constituyen una construcción sistemática tendiente a la profundización de la usurpación que impide preservar la vida y un espacio de existencia propio para las comunidades señaladas a partir de esas categorías. En este sentido, “raza es efecto y no causa, un producto de siglos de modernidad [...], [y su construcción permanente] obedece a la finalidad de la subyugación, la subalternización y la expropiación” (Segato, 2007: 150). Esta sería, precisamente, la proveniencia del *orden carcelario*, que retroalimenta a su vez el orden racista, ambos sosteniéndose en lo que, siguiendo a Foucault, puede llamarse *biopoder*.

Es por esto que Segato insiste en la necesidad de una teoría de la poscolonialidad, de la continuidad de la estructura colonial en el presente, ya que negar la racialización de las cárceles sería contradecir la experiencia que muestra, desde una perspectiva histórica, que “raza, modernidad, colonialidad y Europa son una formación única de la historia mundial” (Segato, 2007: 154), y que, desde este punto de vista, nacen en el mismo momento. En tal sentido, “tanto la cooptación occidentalista como la erección de las fronteras internas frente al otro interior –autóctono o afrodescendiente, o ambos mezclados, pero nunca occidental– implican una continuidad de la modernidad racista que orienta y organiza, en nuestros países, los saberes y el ejercicio del poder” (Segato, 2007: 155), incluyendo, claro está, la justicia estatal. Sería necesario, entonces, *deconstruir* esa naturalización invisibilizante y esencializante de la racialización y la otrificación, tan presente en el encierro carcelario y, nuevamente, en la selectividad judicial y penal latinoamericanas.

Podemos complementar este análisis de Segato con su estudio de caso en torno al proyecto *Habla preso: el derecho humano a la palabra en la cárcel*, desarrollado en el Centro de Internación y Rehabilitación CIR-Papuda, de Brasilia, durante los años 1993-1995. Desde una perspectiva que se asume reformista –por suponer que los presos, en muchos casos, aspiran a una “cárcel buena”, de contención y esclarecimiento, que sin embargo nunca encuentran–, ella expone su intención de evidenciar el reconocido fracaso de la cárcel en la pacificación de quienes se encuentran privados de la libertad;

fracaso endémico [que] reproduce, espeja y expresa la lógica de la sociedad extensa y [que] representa fielmente los valores de la comunidad moral que la instituye [...], [en la medida en que] la cárcel es el medio donde los malos hábitos y deformidades de la sociedad «libre» cobran, simplemente, mayor nitidez (Segato, 2003: 2).

Resumiendo, en parte, los resultados de su experiencia, Segato menciona dos elementos que considera claves para pensar críticamente la situación del encierro y de la cárcel como instituciones que sostienen y fomentan, a su entender, una *pedagogía de la irresponsabilidad* y de la infantilización de quienes se encuentran presos. Estos elementos son, en primer lugar, la constatación de una opacidad y de un exceso que hacen ininteligible, al menos en parte e incluso para sus propios autores, los crímenes cometidos, aun al volver sobre ellos habiendo pasado poco tiempo después del “pasaje al acto”. Este exceso, donde reside en general una crueldad innecesaria y cuya racionalidad solamente

a veces puede ser recuperada, da cuenta en cierto sentido de que “todo crimen es también un texto” (Segato, 2003: 4) y de que ese texto requiere una interpretación.

En segundo lugar, lo que aparece también en el discurso de quienes vuelven sobre el relato de sus crímenes es la recurrencia a la elipse, el desvío diseñado automáticamente por los sujetos en el acto de hablar, para preservarse, según entiende Segato, de la responsabilidad; como si esa responsabilidad, con sus excesos, quedase vacía o como si la víctima hubiese sido por caso el sujeto activo de su propia muerte y no hubiese un autor del asesinato. Partiendo de estos dos elementos, Segato describe entonces algunas actitudes recurrentes que se presentan en el discurso de los entrevistados, tendientes todas ellas, nuevamente, a eludir la responsabilidad por los propios actos, y que caracterizan a sujetos que habitarían “un mundo sin libertad –predeterminado, natural, siempre idéntico a sí mismo–” (Segato, 2003: 9) y, claramente, sin historia.

El sistema penal, por su parte, contribuiría a construir esta *pedagogía de la irresponsabilidad* a través de cuatro operaciones fundamentales, que son: el establecimiento de una discontinuidad o un corte entre la vida encarcelada y la vida en libertad, la monopolización del “vocabulario del bien” por parte de las “religiones de superioridad moral”, la institución de una concepción mercantilista de la culpa y la ausencia de interlocutores significativos como depositarios de la respuesta por los actos cometidos. A estas cuatro operaciones se añadirían, a su vez, otras que irían en la misma dirección, de manera que, en tales circunstancias, “nada en la situación actual del preso lo lleva a un proceso de responsabilización” (Segato, 2003: 10). Entre estos procedimientos, lo que ocupa un lugar central es la *tutela*, el “verdadero toque de gracia” de la *pedagogía de la irresponsabilidad*, por el hecho de que, sin autonomía, no existe responsabilidad. El régimen penitenciario actual, dice Segato, establece por definición un estado de minoridad para el preso, que como tutelado no es dueño ni de su conciencia ni de su cuerpo y, por eso mismo termina siendo infantilizado a través de la reducción cotidiana de su voluntad. En estas condiciones, la responsabilidad constituye un acto imposible y la cárcel, como *institución total*, “la escuela que produce y reproduce una comunidad moral de sujetos irresponsables” (Segato, 2003: 14).

En una lectura similar a la que propone Segato –y tomando también como eje el dispositivo carcelario–, Karina Mouzo se pregunta por el surgimiento, en nuestro país, del

modelo de la *cárcel terapéutica* y por su eficacia y eficiencia tanto respecto de su proclamada función resocializadora como de la posibilidad, para quienes han pasado por el encierro, de asumir otro tipo de responsabilidad en relación con sus actos. Partiendo del hecho –denunciado ya por Foucault en *Vigilar y castigar*– de que la cárcel fracasa desde su inicio mismo en las funciones que constituyen sus postulados teóricos elementales –corrección y rehabilitación–, Mouzo plantea como pregunta inicial por qué, ante la evidencia de este fracaso y ante cada crisis de la prisión, la respuesta ha sido siempre y de manera invariable “el «aggiornamiento» del tratamiento carcelario” (Mouzo, 2014: 182).

Teniendo en cuenta que el discurso resocializador ha sido “el credo sobre el que se ha montado el modelo de la «cárcel terapéutica» a lo largo del tiempo” (Mouzo, 2014: 179) y que sobre ese credo se ha justificado, desde el siglo XVIII hasta pasados mediados del siglo XX, la pena privativa de la libertad –es decir, la posibilidad y el objetivo de “transformar, corregir, rehabilitar y readaptar al anormal o desviado” (*Ibid.*)–, sería necesario desarrollar una breve historización del surgimiento de este modelo carcelario. Esto es lo que Mouzo propone a partir de un estudio de caso de las técnicas que se utilizan para transformar las conductas de los jóvenes presos mediante la *Metodología Pedagógica Socializadora (MPS)*. Las claves teóricas que ordenan esta investigación provienen, respectivamente, de los trabajos de Michel Foucault y David Garland, ya que,

en líneas generales, Foucault nos brinda las coordenadas para comprender las mutaciones en la economía general del poder, y Garland, al centrarse específicamente en las transformaciones que se dan en el campo del control del delito, nos brindará las herramientas necesarias para leer en los discursos que analizamos cambios, tensiones y continuidades respecto de qué se entiende por resocialización (Mouzo, 2014: 180).

En este marco, donde la MPS es entendida como un discurso que transforma efectivamente a los individuos en *sujetos*, quedaría planteada entonces la necesidad de pensar el par sujeto-discurso no a partir de una relación de exterioridad en la que el segundo determinaría causalmente las formas de subjetivación, sino como una construcción cuyos elementos, aunque puedan ser aislados analíticamente, emergen de manera simultánea “uno en otro”.

Historizando brevemente el vínculo entre cárcel y modelo correccional-rehabilitador, la autora sostiene que “probablemente haya sido Jeremy Bentham quien, con su invento arquitectónico, el panóptico, más haya colaborado con este propósito” (Mouzo, 2014:

181), y que la corrección se encontraba en ese contexto estrechamente vinculada con la posibilidad de transformar al preso en un trabajador. En referencia a la obra de Melossi y Pavarini que mencionábamos, Mouzo resalta que, a partir de ese momento inicial, “siempre que se piense en la resocialización de un reo, el modelo de la cárcel-fábrica ocupará un lugar de relevancia, [ya que] el trabajo cura, sana y, sobre todo, disciplina, combatiendo la vagancia y el ocio” (*Ibíd.*). Hacia fines del siglo XIX, con la institución del positivismo criminológico, la cárcel se transformaría en “el espacio de cura de las patologías del conjunto de los anormales, que de forma innata o adquirida constituyen un peligro, una amenaza para la sociedad” (*Ibíd.*).

El trabajo deviene, entonces, una herramienta terapéutica más, a las que se suman los tratamientos médicos, psicológicos y psiquiátricos. Ya en el siglo XX, en los años de posguerra y a partir de la institución del Estado de Bienestar, surge el modelo de lo que Garland llama *welfarismo penal*, cuyo fundamento reside en la noción de *rehabilitación* y en las intervenciones que debían ofrecer una segunda oportunidad a quienes hubiesen transgredido el pacto social. En lugar de ser considerados “enemigos de la sociedad”, debían ser tomados más bien como víctimas de un sistema en el que no habían podido contar con oportunidades suficientes para eludir la “desviación”. En ese contexto, la educación formal y la enseñanza de oficios se sumaron como elementos fundamentales para el tratamiento de los presos en la búsqueda de mejorar sus posibilidades de inserción laboral futura.

Retomando la pregunta inicial, Mouzo sostiene que dar cuenta de los sentidos que alberga el discurso resocializador en nuestro tiempo puede permitirnos responder en parte por qué se ha reafirmado históricamente y de manera sistemática el modelo de prisión correccional-terapéutico, a pesar incluso de su fracaso también sistemático. La MPS constituiría un buen ejemplo para indagar esos sentidos. Los fundamentos teóricos de ese proyecto y las técnicas que propone para llevar a cabo su objetivo –la resocialización de los presos– provienen de los tratamientos característicos de las comunidades terapéuticas, cuyo éxito radicaría “en la participación activa del paciente y en la confianza en la comunidad de pares que lo apoya” (Mouzo, 2014: 184).

Ya no se trataría de disciplinar a un sujeto pasivo sino de trabajar con lo realmente existente y apostar a la voluntad y al compromiso activo, es decir, a la “búsqueda de responsabilización del paciente por sus actos” (*Ibíd.*), haciendo especial énfasis para eso en su deseo, en su voluntad y en su compromiso para realizar las transformaciones necesarias a

los fines propuestos. Además, agrega Mouzo, se propone “una supervisión directa y constante sobre los detenidos y un severo régimen de premios y castigos [...], articulados en torno a una fuerte moral de grupo que se alimenta de la regulación entre pares” (*Ibíd.*). El objetivo de esta práctica consiste en lograr la autorregulación del grupo, para lo cual se instituye, como uno de los mecanismos principales, la obligación de la confesión constante.

Sin embargo, habría que tener en cuenta también un elemento que, a pesar de estar ausente en los planteos y propuestas de la MPS, sería fundamental: que, si bien existe una alusión al objetivo de la resocialización, el Programa parece elidir precisamente el afuera para hacer énfasis, de un modo particularmente enajenante, en la supuesta necesidad de que los presos internalicen e incorporen las normas fundamentales de la institución total. Esto es lo que Garland llama *normas de la casa*, reñidas y en una total confrontación con los marcos de referencia del afuera, y cuyo sostenimiento implica a la vez “un proceso de desculturación y desentrenamiento para la vida en libertad” (Mouzo, 2014: 186). El trabajo, entonces, “eje central de la corrección humana desde fines del siglo XVIII en adelante” (*Ibíd.*), es desplazado en la MPS por otras herramientas de transformación, a la vez que el énfasis de la rehabilitación parece estar puesto casi plenamente en el adentro –la cárcel–, sin referencia a nada externo³⁴.

Por otra parte, Mouzo entiende también que “las repeticiones del credo «resocializador» no remiten necesariamente a lo mismo, sino que pueden, en su misma repetición, establecer algunas sutiles diferencias, a la vez que se imbrican en nuevos entramados discursivos” (*Ibíd.*). En este sentido, la MPS, a pesar de presentarse como un tratamiento resocializador, “parece ajustarse mejor al modelo de «cárcel eficiente» descrito por Bergalli” (*Ibíd.*). La legitimidad de este modelo no reside en un elemento externo o en algún tipo de referencia a lo “extramuros”, sino más bien en la búsqueda del correcto funcionamiento de la institución en sí misma, tanto como en el mantenimiento y la preservación de la seguridad, interpretada en términos de “beneficio” para quienes ingresan voluntariamente al dispositivo.

³⁴ Podemos pensar aquí una analogía interesante entre esta lectura de Mouzo y aquella otra en la que Sozzo se ocupa de pensar el vínculo entre “Populismo punitivo, proyecto normalizador y «prisión depósito» en Argentina” (cf. Sozzo, M. (2009). “Populismo punitivo...”, en *Sistema Penal & Violência. Revista Eletrônica da Faculdade de Direito*, Volume 1, Nº 1, pp. 33-65. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS). En el siguiente apartado describiremos esta segunda lectura.

Otra característica importante de la MPS reside en la alusión a lo terapéutico como algo aplicado voluntaria y necesariamente en el “aquí y el ahora”. Este “aquí y ahora” sería el tiempo que, constituyendo el presente de la vida intramuros y siendo administrado de acuerdo con criterios de eficiencia y eficacia, responde en su pragmática a motivaciones de índole puramente económica: a “una economía en términos de gobierno [...], cuyo criterio de eficacia y eficiencia se vincula con la conducción de las conductas de los encarcelados de la manera más útil” (Mouzo, 2014: 188). En este sentido amplio, el dispositivo de la MPS no estaría pensado para todos los presos, por el hecho de que, por una parte, el ingreso a él se supone voluntario y, por otra, el programa mismo se reserva el derecho de admisión –“un mecanismo más de recorte y selección de la población carcelaria [...]; una nueva selectividad, en este caso intramuros del sistema penal” (Mouzo, 2014: 188-9)–. Mouzo entiende que, lejos de generar una situación homogénea, la MPS plantea “un escenario complejo en el cual, a la par que se segrega y se neutraliza, también se realizan intentos por modificar la conducta de los detenidos” (Mouzo, 2014: 190), a partir de una *economía de poder* que se sostendría en nuevas técnicas resocializadoras y de disciplinamiento, pero orientadas ya no hacia la reintegración sino hacia la –doble– exclusión social.

Finalmente, remitiéndonos ahora a la situación del encierro carcelario, pero en su relación específica con la figura de los agentes penitenciarios “de uniforme”, podemos citar el artículo de Waldemar Claus: *Agentes penitenciarios: un estado del arte*. Allí encontramos una pregunta por las investigaciones que han indagado “las bases y la legitimidad del tipo de poder que ejercen los agentes penitenciarios, y por su rol en el mantenimiento del orden y el control al interior de la prisión” (Claus, 2012: 2)³⁵.

Claus toma, en primer lugar, el concepto de *cultura ocupacional*, para pensar la figura de los agentes penitenciarios “desde el punto de vista de los procesos de socialización particulares que los conforman como grupo al interior de la prisión, y de los rasgos culturales comunes y distintivos que emergen de estos procesos, y que los caracterizan” (Claus, 2012: 3). Esta primera lectura permitiría distinguir a tales agentes a partir de un conjunto de características que tendrían en común, rasgos peculiares del entorno laboral

³⁵ Podríamos complementar eventualmente esta lectura con la interpretación de Karina Mouzo en torno a la figura y al rol de los agentes penitenciarios en las cárceles del Servicio Penitenciario Federal, en la Argentina actual. (Cf. Mouzo, K. (2010). “El cuerpo penitenciario”, en *Delito y sociedad: revista de ciencias sociales*. Vol. 2, N° 30, Bs. As.-Sta. Fe, pp. 71-84).

en el que desarrollan sus tareas y que recortarían una identidad socio-profesional distintiva; “[...] historias compartidas, marcos, rituales, significados y valores a través de los cuales los individuos que trabajan en organizaciones observan asuntos sociales particulares” (*Ibíd.*). Tales rasgos conformarían el tipo de racionalidad básica a partir de la cual los agentes penitenciarios ejercen su trabajo, en un sentido tanto formal como informal.

Desde esta perspectiva, la *cultura ocupacional* constituye un criterio que permite establecer esa caracterización general y que ejerce también una influencia destacable en el tipo de vínculo que los agentes penitenciarios establecen con los sujetos privados de su libertad, en el modo de reaccionar ante cambios institucionales y sociales y, también, en la experiencia misma del encarcelamiento que viven los presos. Por otro lado, algunos de los estudios que abordan esta problemática parten también de un enfrentamiento con las posiciones que establecen una valoración negativa *a priori* de la “subcultura de los oficiales penitenciarios”, para dar lugar a una caracterización de la cárcel como *ámbito doméstico*. En este último caso, se daría una situación de proximidad física entre agentes penitenciarios y sujetos detenidos en la que “muchas de las tareas que deben desarrollar los agentes estarían [incluso] más vinculadas al cuidado de los internos que al mantenimiento del orden o el aseguramiento de la custodia” (Claus, 2012: 4).

En cualquier caso, el *devenir* un agente penitenciario supondría a la vez un proceso de aculturación y un *shock cultural* que se inicia en el momento mismo del ingreso al trabajo en la cárcel; momento en que los futuros agentes penitenciarios “se sumergen repentinamente en las realidades de la vida cotidiana, el trabajo y las reglas informales de la prisión” (Claus, 2012: 5). Tal situación implica el encuentro con el hecho de que “ni las imágenes [...] que [...] [los agentes] poseen antes de su ingreso en el servicio, ni las que les son inculcadas durante el entrenamiento, les sirven de orientación para el desarrollo de sus tareas cotidianas durante los primeros momentos del trabajo” (*Ibíd.*). Este “shock” inicial se superaría poco a poco, mediante la apropiación paulatina de la *cultura ocupacional* correspondiente a la subcultura de los agentes penitenciarios.

Por otra parte, Claus hace alusión también a una serie de interpretaciones que parten del reconocimiento de “que las cárceles producen constantemente, de manera endémica y estructural, sufrimiento y dolor sobre las personas privadas de su libertad” (Claus, 2012: 7). Esta constatación inicial debería ser el punto de partida para un estudio de la *moralidad*

ocupacional en la que se sostendría la práctica de los agentes penitenciarios, cuya característica distintiva está en la elaboración de estrategias para reconocer o para negar el sufrimiento que padecen los sujetos sometidos al encierro. De acuerdo con esta lectura, el reconocimiento de ese sufrimiento implicaría “la conciencia de la realidad completa del dolor de los otros, y de las implicancias que tiene el poseer dicho conocimiento” (*Ibíd.*). En efecto, el hecho de tomar conciencia del dolor de los otros puede llevar a los agentes penitenciarios a ensayar modos de mitigarlo, mientras que la negación o, incluso, la *indiferencia moral*, llevarían a suponer “que es «ideológicamente justificable, incluso deseable, que los prisioneros sufran»” (Claus, 2012: 8). Es sobre la base de esta situación compleja que se institucionaliza, en la cultura ocupacional de los agentes penitenciarios y mediante un proceso que algunos autores llaman *prisonalización*, una forma particular de socialización que atravesaría, en mayor o menor medida, a todos los actores de la cárcel.

Por último, ocupándose de los procesos de legitimación de la cultura ocupacional de los agentes penitenciarios, Claus señala que, a diferencia de los estudios mencionados, las investigaciones que indagan las bases y la legitimidad del tipo de poder que ellos ejercen “se interesan de manera más general por la prisión como institución, y en ese sentido desarrollan o retoman concepciones más generales sobre la cárcel y su gobierno” (Claus, 2012: 11). Esos estudios hacen especial énfasis en el rol que juegan los agentes penitenciarios en el mantenimiento del orden al interior de las cárceles. En este marco y referenciándose puntualmente en ciertas interpretaciones desarrolladas por Gresham Sykes (1958), Claus destaca la pregunta por “los factores que minan la posición de supremacía (aparente) que ostentan los agentes penitenciarios” (Claus, 2012: 12). Esos factores serían principalmente dos: en primer lugar, el hecho de que el poder que ejercen no estaría basado en la autoridad —donde existiría una compulsión moral interna a la obediencia—, sino en una lucha constante por mantener el orden en la que, además de darse fallas frecuentes, se sostendría en última instancia una forma de poder no legítima. En segundo lugar —y a pesar de poseer el monopolio de la violencia en el encierro—, los agentes penitenciarios poseerían también cierta conciencia de lo contraproducente que puede resultar el uso de esa violencia y de la fuerza como herramienta constante y cotidiana de control, porque eso socavaría su posibilidad de legitimarse en ese tipo de prácticas. Claus concluye, entonces, que

el carácter fallido de todas las fuentes potenciales de poder de los agentes penitenciarios (desde el punto de vista del mantenimiento del orden y del cumplimiento de la totalidad de las regulaciones formales de la prisión) es una característica estructural del sistema de poder de las prisiones, y no el resultado de la falta de entrenamiento o de los bajos salarios de los empleados penitenciarios (Claus, 2012: 13).

En este sentido, la pregunta por la legitimidad de la *cultura ocupacional* de los agentes penitenciarios se resumiría en otra más general, que Claus retoma a partir de su lectura de Sparks y Bottoms, acerca de la institución carcelaria misma: “¿Pueden las prisiones ser legítimas?”.

Tomando como punto de partida las teorizaciones de Bentham, estos autores se remiten precisamente al concepto de *legitimidad* para reafirmar el supuesto de que una relación de poder sería, de hecho, legítima “cuando [...] puede ser justificada en términos de las creencias de quienes participan en ella” (Claus, 2012: 14). Esto derivaría, a grandes rasgos, en una definición contractual del concepto en la que, lejos de tratarse de una situación de “todo o nada” o de algo dado de una vez y para siempre, la legitimidad sería el resultado de una *disputa* que tendría lugar en un marco específico: el de un “patrón de relaciones sociales de larga duración (caracterizado por un nivel mínimo de respeto por las personas) en el cual las expectativas que los participantes tienen unos de otros son satisfechas de manera común” (Claus, 2012: 15). Esta situación, de acuerdo con la lectura que aquí tomamos, lejos estaría de darse en el encierro carcelario. Más aun, lo que encontramos en su lugar, en los modos cotidianos de vincularse entre agentes penitenciarios y detenidos, es más bien el ejercicio relativamente constante de una discrecionalidad que, “junto con las regulaciones formales, [...] [constituye] un recurso disponible que los agentes pueden utilizar para el mantenimiento del orden” (Claus, 2012: 16).

De todo esto cabría derivar, según Claus, que nos encontramos ante un campo de estudios en expansión que es necesario explorar. Por otro lado, a partir del análisis de algunos de estos estudios, existe incluso la posibilidad de poner en cuestión la existencia misma de esa *cultura* que se supone característica de los agentes penitenciarios. Por último, Claus considera interesante rescatar también “la pregunta por las formas actuales de mantenimiento del orden en las prisiones y los déficits de legitimación que cada una de ellas posee de manera inherente” (Claus, 2012: 17). Según su criterio, sería necesario poner especial énfasis en la noción de *orden social* que se establece en estos contextos

como en el lugar que ocupa el uso de la violencia física –mencionado, pero no desarrollado de manera suficiente– en relación con este mismo problema del orden.

V. c. La cárcel como *dispositivo*: disciplinamiento, proletarización, depósito

Para hablar ahora de la cárcel como *dispositivo*, es necesario que expliquemos en primer lugar este concepto. En su texto titulado, precisamente: *Qué es un dispositivo*, Giorgio Agamben propone tomar este término como “un [...] [elemento] técnico decisivo en la estrategia del pensamiento de Foucault” (Agamben, 2014: 7). Remitiéndose a una entrevista de 1977 –fecha muy cercana a la publicación de *Vigilar y castigar*–, él recupera un esbozo de definición según la cual este concepto abarcaría

un conjunto absolutamente heterogéneo que implica discursos, instituciones, estructuras arquitectónicas, [...] leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, [...] en breve: tanto lo dicho como lo no dicho [...]. El dispositivo es la red que se establece entre estos elementos [...] [y] es de naturaleza esencialmente estratégica, [...] [por lo que] implica ciertas relaciones de fuerza [...] [y por lo que] está siempre inscripto en un juego de poder [...]. El dispositivo es esto: un conjunto de estrategias de relaciones de fuerza que condicionan ciertos tipos de saber y son condicionados por ellas (Agamben, 2014: 7-8).

Esta descripción podría resumirse entonces, según Agamben, en tres puntos:

a) El dispositivo es un conjunto heterogéneo que, virtualmente, incluye cualquier cosa, tanto de orden lingüístico como no lingüístico. Es, además y en sí mismo, la *red* que se establece entre esos elementos. En esta primera caracterización podemos encontrar ecos de la interpretación althusseriana del concepto de *ideología*, tanto como podemos leer luego, en la teorización de Lazzarato respecto de la sujeción social y la esclavización maquínica, referencias claramente foucaultianas.

b) El dispositivo tiene siempre una función estratégica concreta y se inscribe siempre en una relación de poder.

c) Resulta, además, del cruce entre relaciones de poder y relaciones de saber.

Desde una perspectiva genealógica, podría rastrearse también la proveniencia del concepto recurriendo, en primer lugar, a la filiación entre el pensamiento de Foucault

hacia fines de los años ´60 –época en la que publica *La arqueología del saber*– y la filosofía de Hegel, por vía de su maestro Jean Hyppolite. Esta filiación se daría a partir del concepto hegeliano de *positividad*, cuyo fundamento reside en la oposición entre la “religión natural” y la “religión positiva”.

La «positividad» es el nombre que, según Hyppolite, el joven Hegel le da al elemento histórico, con toda la carga de reglas, ritos e instituciones que un poder externo les impone a los individuos que, por así decir, éstos internalizan en un sistema de creencias y de sentimientos. [...] Tomando prestado este término (que más tarde se volverá «dispositivo»), Foucault se posiciona frente a un problema decisivo que es también su problema más propio: [...] investigar los modos concretos en que las positividades (o los dispositivos) actúan en las relaciones, en los mecanismos y en los «juegos» del poder. [...] Los dispositivos [...] son aquello que ocupa el lugar de los universales en la estrategia foucaultiana [...] (Agamben, 2014: 11-12).

Por otra parte –y aquí encontramos un elemento sumamente interesante para nuestro tema–, Agamben señala que el concepto foucaultiano de *dispositivo* lleva en sí una herencia teológica que está presente también en la construcción moderna del término, y que es la que proviene del conflicto y la escisión entre la dimensión ontológica y la dimensión práctica en Dios o la divinidad. Esta escisión, señalada en el uso, por parte de los teólogos cristianos del siglo II, del concepto griego de *oikonomía*, supone que Dios, siendo *uno* en cuanto a su ser y su sustancia, es al mismo tiempo *tres* –es decir, la Trinidad– en el modo de administrar “su casa, su vida y el mundo que ha creado” (Agamben, 2014: 14).

El término *oikonomía* entonces se fue especializando para significar en particular la encarnación del Hijo y la economía de la redención y de la salvación [...]. Sin embargo [...], la acción (la economía, pero también la política) no tiene ningún fundamento en el ser [...] [y, por eso,] el término dispositivo nombra aquello en lo cual y a través de lo cual se realiza una actividad pura de gobierno [...] [donde ese fundamento está ausente]. Por esta razón, los dispositivos siempre deben implicar un proceso de subjetivación, es decir, deben producir su sujeto (Agamben, 2014: 15-16).

Esta descripción, a la vez que nos ofrece una segunda definición, breve pero clara, del concepto de *dispositivo*, nos permite enlazar varias cuestiones que hemos venido desarrollando hasta aquí y que constituyen algunos de los nudos fundamentales de lo que intentamos comprender. Estos nudos son los del sujeto, el poder, la economía en sus dimensiones “subjetiva” y “objetiva”, los dispositivos mismos y el problema del gobierno —o, como más tarde dirá Foucault, de la *gubernamentalidad*—, entre otros. Por eso mismo, nos resulta interesante también la ampliación que propone Agamben del concepto foucaultiano, tanto como su forma de vincular el dispositivo y el sujeto. En esta otra lectura, un dispositivo sería “cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes” (Agamben, 2014: 18).

Esta definición nos acerca al a interpretación de Lazzarato que desarrollamos en parte y, también, al concepto de *producción de subjetividad*, en especial cuando lo tomamos en su relación con el de *sujeto*, que aquí sería “lo que resulta de las relaciones y, por así decir, del cuerpo a cuerpo entre los vivientes y los dispositivos” (*Ibíd.*). En esta clave, así como un individuo puede ser el lugar de múltiples procesos de subjetivación que se dan de manera simultánea, así también, “al enorme crecimiento de dispositivos en nuestra época, le corresponde [...] una [...] enorme proliferación de procesos de subjetivación” (Agamben, 2014: 19) que se darían, más que en la forma de una cancelación o una superposición, en la de “una *diseminación* que lleva al extremo el aspecto de máscara que siempre ha acompañado a todas las identidades personales” (*Ibíd.* Las cursivas son nuestras).

El giro que propone Agamben a partir de aquí nos lleva a una serie de reflexiones que, en una clave similar, hemos expuesto en otro lugar³⁶ y a la necesidad de complejizar el supuesto de que los dispositivos y la captura que ellos implican respecto de la subjetividad serían un “accidente” o algo que acaece a los individuos de manera azarosa o unilateral. Ellos tienen su raíz, más bien, “en el mismo proceso de «hominización» que volvió «humanos» a los animales que clasificamos bajo el nombre *homo sapiens*” (Agamben, 2014: 20). Recordemos en este lugar aquello de lo *antropógeno*, en la fenomenología hegeliana y luego en Marx, y su vínculo con el trabajo y con el deseo. En este sentido, decir que “en la raíz de todo dispositivo [...] está un deseo muy humano de felicidad, y

³⁶ Cf. Castillo, R. (2021). “La metáfora como destino y el destino de la metáfora. Paradojas del arte de morir”, en Buffone, J. et al. (Comps.). *Investigar en tiempos de pandemia*. Gral. San Martín: LICH.

[que] la captura y la subjetivación de este deseo en una esfera separada constituye la potencia específica del dispositivo” (Agamben, 2014: 21), nos ubica en una posición particular al considerar el modo de relacionarnos con ellos o, en palabras de Agamben, al preguntarnos por la estrategia a asumir en nuestro “cuerpo a cuerpo cotidiano con los dispositivos”. La inquietud por esta estrategia se encuentra emparentada con aquella que planteábamos cuando hacíamos referencia a la posibilidad de una emancipación respecto de los modos contemporáneos de producción de subjetividad vinculados con la enajenación, con la fetichización y con el *plusvalor*. Aquí vuelve a emerger la pregunta por la política y por lo común, “porque se trata de liberar lo que ha sido capturado y separado a través de los dispositivos para restituirlo [justamente] a un posible uso común” (*Ibíd.*). Se trata, en fin, de *profanar* los dispositivos.

Este último concepto, cuya proveniencia remite claramente a la religión, alude en la interpretación de Agamben al hecho de que “toda separación contiene o conserva en sí un núcleo genuinamente religioso. [...] Pero lo que ha sido separado ritualmente puede ser restituido desde el mito a la esfera profana. La profanación es, [en este sentido], el contradispositivo que restituye al uso común lo que el sacrificio [–el dispositivo que acciona y regula la separación–] había separado y dividido” (Agamben, 2014: 22). La referencia al sacrificio tampoco es casual ni resulta para nosotros accesoria o anecdótica: la situación del encierro carcelario, tanto en su dimensión objetiva como subjetiva, presenta y conserva esa misma estructura. Por otro lado, aunque la afirmación de Agamben nos resulte algo desproporcionada –que “las sociedades contemporáneas se presentan [...] como cuerpos inertes atravesados por gigantescos procesos de desubjetivación a los que no les corresponde ninguna subjetivación real” (Agamben, 2014: 24-5)–, hemos intentado describir en parte estos procesos de subjetivación/desubjetivación en nuestra lectura en torno a las formas contemporáneas de producción de subjetividad, y nos ocuparemos en lo inmediato de presentar al menos esta problemática en su relación con la situación del encierro carcelario.

Extrapolando conceptos y haciendo un ejercicio imaginativo, podemos decir que la cárcel es un dispositivo que se encuentra en un espacio multidimensional. En nuestra lectura, esto equivale a decir que, además de su aspecto arquitectónico y su devenir en el tiempo, es posible explorar otros rasgos igualmente destacables que nos permitan intentar comprender algo del porqué de su existencia. En cierto sentido, a esto nos referíamos cuando hacíamos alusión a aquella metáfora, acuñada por Foucault en su lectura de Kant,

respecto de la filosofía entendida como una *ontología del presente*. Corresponde que habremos entonces, en primer lugar, de *Vigilar y castigar*. Publicado en 1975, este texto guarda cierta relación con la lectura que, dos años después, proponen Darío Melossi y Massimo Pavarini. Si bien la interpretación de Foucault no es materialista en un sentido marxista-clásico, al poner el acento en las prácticas de disciplinamiento y en su relación estrecha con la sociedad industrial europea del siglo XIX, se encuentra alejada todavía de aquella otra lectura, más contemporánea respecto de nuestro tiempo, en torno a las formas de la *gubernamentalidad*.

En el capítulo titulado *Prisión*, Foucault describe estas “instituciones completas y austeras” partiendo de la siguiente afirmación: “La forma-prisión preexiste a su utilización sistemática en las leyes penales. [...] La forma general de un equipo para volver a los individuos dóciles y útiles, por un trabajo preciso sobre su cuerpo, ha diseñado la forma-prisión antes de que la ley la definiera como la pena por excelencia” (Foucault, [1975] 2014: 265). La “evidencia” –existencial y moral– de la cárcel como institución de encierro o como forma de castigo “natural” proviene, según esta interpretación, de dos fuentes principales: por un lado, la institución moderna de la *libertad* como principio universal, acompañada de la monetarización del castigo o de su instauración bajo la forma salarial –aquello que decíamos al referirnos al “pago” de una condena–. En palabras de Foucault:

¿Cómo podría dejar de ser la prisión la pena por excelencia en una sociedad en la que la libertad es un bien que pertenece a todos de la misma manera y al cual cada uno está apegado por un sentimiento «universal y constante»? Su pérdida tiene, pues, el mismo precio para todos; mejor que la multa, la prisión es el castigo «igualitario». [...] Además, permite cuantificar exactamente la pena según la variable tiempo. [...] La prisión es «natural», como es «natural» en nuestra sociedad el uso del tiempo para medir los intercambios (Foucault, [1975] 2014: 266-7).

La segunda evidencia de la cárcel como “institución natural” de castigo estaría en su función de *transformar a los individuos*, lo que reproduce, en menor escala pero con mayor intensidad, los mecanismos ya presentes en la sociedad “libre” –“la prisión: un cuartel un tanto estricto, una escuela sin indulgencia, un taller sombrío; pero, en última instancia, nada cualitativamente distinto” (Foucault, [1975] 2014: 267)–. Esta tarea, encomendada al dispositivo carcelario para la instauración de una pena más “benigna”, “racional” y “humanitaria” –es decir, más acorde con las necesidades de las “sociedades civilizadas”–,

es puesta en práctica a partir de tres principios que, en conjunto, deben hacer de la cárcel moderna un *aparato disciplinar exhaustivo*. Estos principios son, según Foucault, los del *aislamiento*, el *trabajo* y lo *penitenciario*.

Respecto del aislamiento, el objetivo es separar a quien cometió un delito tanto de la sociedad a la que “ofendió” y del ámbito que ha favorecido tal delito, como a ese mismo individuo de los otros sujetos detenidos. De esta forma, el dispositivo carcelario intenta, por una parte, evitar los vínculos de solidaridad o de complicidad entre sujetos que han sido calificados como *delincuentes* y, por otra, garantizar para sí el ejercicio constante de un poder sobre ellos; un poder “con el máximo de intensidad, [...] que no será contrarrestado por ninguna otra influencia; la soledad es la condición primera de la sumisión total [...]. El aislamiento asegura el coloquio a solas entre el detenido y el poder que se ejerce sobre él” (Foucault, [1975] 2014: 273). Esto traería como consecuencia la “reforma moral” de dicho sujeto, por la reflexión que suscita y por el remordimiento-culpa que no dejarían de sobrevenir en tal estado de aislamiento.

Junto con este primer principio, el trabajo constituye también, como decíamos, uno de los medios principales del disciplinamiento carcelario, al punto que “debe ser concebido como si fuera de por sí una maquinaria que transforma al penado violento, agitado, irreflexivo, en una pieza que desempeña su papel con una regularidad perfecta. [...] Si, a fin de cuentas, el trabajo de la prisión tiene un efecto económico, es el de producir individuos mecanizados según las normas generales de una sociedad industrial [...]” (Foucault, [1975] 2014: 279-80). Como veremos, Melossi y Pavarini enfatizan especialmente esta dimensión del dispositivo carcelario.

Finalmente, el tercer principio que viene a completar este esquema es el de lo penitenciario. Este aspecto de la disciplina carcelaria se manifiesta, por una parte, en su arbitrariedad, que en el sistema penal moderno viene a establecer “la Declaración de independencia carcelaria: [...] el derecho de ser un poder que tiene no sólo su autonomía administrativa, sino una parte de la soberanía punitiva” (Foucault, [1975] 2014: 285). Tal arbitrariedad encuentra su expresión tanto en las “violencias «inútiles» de los guardianes o en el despotismo de una administración que tiene los privilegios de lugar cerrado” (Foucault, [1975] 2014: 286), como en lo que hoy conocemos con el nombre de *Régimen Penitenciario*. Esta característica, que Foucault señala como un “exceso” de lo penitenciario respecto de la sola detención, es posible gracias a la atribución para sí de un saber-poder en torno a una figura

que es, en última instancia, el producto de este mismo poder: la figura del *delincuente* o, en los términos que proponemos aquí, del *sujeto de castigos*. Según Foucault,

esto implica que el aparato penitenciario, con todo el programa tecnológico del que se acompaña, efectúa una curiosa sustitución: realmente recibe un condenado de manos de la justicia; pero aquello sobre lo que debe apoyarse no es naturalmente la infracción, ni aun exactamente el infractor, sino un objeto un poco diferente [...]. Ese personaje distinto [...] es [precisamente] el delincuente [...], [quien] se distingue del infractor por el hecho de que es menos su acto que su *vida* lo pertinente para caracterizarlo. [...] El castigo legal recae sobre un acto; la técnica punitiva, sobre una vida [...] (Foucault, [1975] 2014: 291. Las cursivas son nuestras).

La introducción de lo biográfico en lo penal da lugar, de manera simultánea, a la emergencia de la criminología y al entrecruzamiento del discurso penal y el discurso psiquiátrico, por el hecho de que el delincuente y el infractor, como se ve, no coinciden plenamente: la penalidad hace existir al delincuente *antes del crimen*, como un individuo intrínsecamente “peligroso” a quien es posible ubicar, mediante un minucioso conocimiento, en un “sistema de causalidad a la escala de una biografía entera y dictar [así] un veredicto de castigo-corrección” (Foucault, [1975] 2014: 292). Esto sería posible, además, por el hecho supuesto de que el delincuente, diferenciándose también en este aspecto del infractor, mantendría con el crimen un vínculo no de mera autoría, sino de una *afinidad* más profunda que haría de sí mismo la “manifestación singular de un fenómeno global de criminalidad [...]; núcleo de «peligrosidad», representante de un tipo de anomalía” (Foucault, [1975] 2014: 293-94). En síntesis, sostiene Foucault, “la técnica penitenciaria y el hombre delincuente son, en cierto modo, hermanos gemelos [...]. Aparecieron los dos juntos, y uno en prolongación del otro, como un conjunto tecnológico que forma y recorta el objeto al que aplica sus instrumentos [...]” (Foucault, [1975] 2014: 295).

En relación con esta lectura, entre la filosofía, el derecho y la sociología del castigo, Melossi y Pavarini describen el vínculo entre el nacimiento de la cárcel moderna y la instauración del modo capitalista de producción en Europa occidental. Si bien existen divergencias entre esta perspectiva y la que propone Foucault, hay un punto de convergencia entre ambas que es, de hecho, ineludible y esclarecedor: que, a pesar de su clausura respecto

de la así llamada “sociedad libre”, las cárceles no conforman islas. Más allá del reduccionismo y el eventual dogmatismo que puede estar implicado en la interpretación de Melossi y Pavarini –crítica recurrente y muchas veces fundada respecto del marxismo en sus versiones más cercanas al positivismo mecanicista–, probablemente la siguiente afirmación pueda sostenerse aún: que “la correlación entre los sistemas de organización carcelaria y las exigencias del despegue industrial y del control terrorista del proletariado, tiene fundamentos indiscutibles y se basa en situaciones de hecho, tales como el notable desarrollo cuantitativo de las instituciones carcelarias y las terribles condiciones de vida en las prisiones, descritas por reformadores del siglo XVIII [...]” (Melossi y Pavarini, 1980: 10-11).

Por eso, la propuesta de “construir una teoría materialista (en el sentido marxista de la palabra) del fenómeno social llamado cárcel” (Melossi y Pavarini, 1980: 18), tomando como referencia el trabajo llevado a cabo previamente por Rusche y Kirchheimer³⁷, permitiría establecer una conexión suficientemente clara entre el surgimiento del modo capitalista de producción y el nacimiento de la cárcel moderna. La pregunta que guía este intento es, como en Foucault, la del *porqué*: “¿Por qué la cárcel? ¿Por qué en todas las sociedades industrialmente desarrolladas esta institución cumple de manera dominante la función punitiva, hasta el punto de que cárcel y pena son consideradas comúnmente casi sinónimos?” (Melossi y Pavarini, 1980: 17).

Para ensayar algunas respuestas, sería necesario explicitar, en primer lugar, el hecho de que el encierro carcelario como forma de castigo normalizado, con la confiscación del tiempo y el disciplinamiento asociado a ese encierro, es, como decíamos, una institución moderna. En la lectura propuesta por Melossi y Pavarini, esto equivale a decir que esa forma de castigo, cuya cuantificación y cuya inseparabilidad respecto del capitalismo industrial supone la ecuación *tiempo=dinero*, se diferencia también de los modos de castigo de la sociedad feudal. “El pasaje de la venganza privada a la pena como retribución, el pasaje de un fenómeno casi «biológico» a categoría jurídica, exige como presupuesto necesario el dominio cultural del concepto de equivalencia medido como cambio por valores” (Melossi y Pavarini, 1980: 20). Y, más allá de que el derecho penal canónico quizás “anticipa” en algún sentido la forma propiamente moderna de la privación de la libertad, su estructura esencialmente teocrática hace que diste aún de lo que venimos intentando

³⁷ Cf. Rusche, G. y Kirchheimer, O. (1939). *Pena y estructura social*. Vs. Eds.

describir. Lo que distingue a la cárcel moderna así entendida es su función como “fábrica de proletarios”. Para esto se hace necesaria, entre otras cosas, la instauración de la criminología como aquella “ciencia positiva” que estudia –y *produce*– al criminal o al delincuente, y de la institución carcelaria como el “laboratorio” o el “gabinete científico” en el que, sobre el modelo panóptico, puede tener lugar esa transformación.

El “proyecto ideal” o modelo que opera como fondo de ese proceso es, de acuerdo con esta perspectiva, el *orden social burgués*, donde la eliminación del otro por vía del terror es sustituida por la función preventiva que ejerce la cárcel para el mantenimiento del *statu quo*, es decir, para la distinción y separación entre propietarios y no propietarios. Por eso, “la cárcel [moderna] –en su dimensión de instrumento coercitivo– tiene un objetivo muy preciso: [...] debe educar (o reeducar) al criminal (no propietario) para que se convierta en un *proletario socialmente no peligroso*, es decir, para que sea un no propietario que no amenace la propiedad” (Melossi y Pavarini, 1980: 194-95). Las referencias históricas que sirven para describir esta dinámica son, puntualmente, el modelo del *Solitary confinement* de la cárcel de Filadelfia y el modelo del *Silent system* de Auburn, cárceles norteamericanas de principios del siglo XIX.

Tomado como “modelo teórico de poder disciplinario”, el Sistema Penitenciario presenta, entonces, un aspecto o momento esencial que es similar al que encontramos en la lectura de Foucault. Este aspecto es el de la “progresiva reducción de la personalidad criminal” para transformar al sujeto detenido en un *sujeto de necesidades*. La clasificación y el aislamiento juegan aquí un rol esencial; particularmente, “el aislamiento –los largos años de completa separación-escisión de los «otros», el coloquio constante de la propia conciencia– reducen progresivamente, hasta la completa destrucción, toda «estructura de sí» [...]. Así se logra el primer estadio de la *reformation*: la transformación del «sujeto real» (el criminal) en «sujeto ideal» (encarcelado)” (Melossi y Pavarini, 1980: 197). Aunque remita a una abstracción –necesaria, por otra parte, a los fines teóricos–, esta descripción nos permite, tanto como la que encontramos en *Vigilar y castigar*, pensar algunos nexos fundamentales entre la cárcel moderna, el poder disciplinario y la lógica del capital. A partir de los ejemplos históricos mencionados, Melossi y Pavarini amplían este panorama, puntualizando una serie de rasgos que completan un poco más lo que presentamos aquí.

Respecto del confinamiento solitario, las características esenciales que cabría mencionar serían las siguientes:

1) En un sentido arquitectónico, la cárcel filadelfiana es “el sueño de Bentham hecho realidad”; es “un proceso arquitectónico que se eleva a principio del proceso educativo” (Melossi y Pavarini, 1980: 198), en el sentido que leíamos en Foucault respecto del modelo panóptico.

2) El aislamiento (diurno y nocturno) es absoluto (“*absolute solitary confinement*”).

3) El tiempo tiende a dilatarse y deviene *conciencial*, perdiendo el sujeto su noción objetiva.

4) La disciplina se reduce a una disciplina corporal, orientada –como leíamos en Foucault– a que “el «hombre del desorden», el «hombre salvaje», [...] [se transforme] en «hombre máquina», en el «hombre disciplinado»” (Melossi y Pavarini, 1980: 200).

5) La religión –y, puntualmente, la ética protestante– constituye el recurso privilegiado para la retórica de la sujeción, en la forma de una “ética de/para las masas”.

6) El trabajo se instituye como un premio, que “se suspende o se niega a quien no «colabora» con el «proceso educativo»” (Melossi y Pavarini, 1980: 201). Asimismo, tomado en una perspectiva más amplia, el trabajo carcelario presenta, en el modelo de confinamiento solitario, determinadas características que hacen de él “el sueño del empresario (*el capital como anarquía*) más que un «proyecto racional» del sistema en su conjunto (*el capital como racionalidad*)” (Melossi y Pavarini, 1980: 203).

Por otra parte, el proyecto de Auburn presenta algunas diferencias respecto del modelo de Filadelfia, que Melossi y Pavarini enumeran en el siguiente esquema:

1) El trabajo constituye una actividad productiva digna de ser explotada empresarialmente, es decir: como una actividad capaz de trascender, aunque fuese de manera temporal, su dimensión solamente ideológica –el trabajo como única solución para la satisfacción de las necesidades del no propietario– y solamente pedagógica –el trabajo como modelo educativo enajenante–. A pesar de su fracaso, este modo de dimensionar el trabajo carcelario imprime al modelo de Auburn algunos caracteres estructurales que hacen en gran medida a su singularidad.

2) En este sentido, “el régimen de la *day-association* y *night-separation* es la columna vertebral del sistema de Auburn” (Melossi y Pavarini, 1980: 205), y es, al mismo tiempo, una suerte de negociación entre los principios que guían el modelo filadelfiano y la nueva “obsesión reformadora”: *day-association* para la máxima producción industrial; *night-separation* y *silent system* para prevenir al máximo la “contaminación” entre delincuentes.

3) El ideal y el estilo de vida militar cobra una relevancia fundamental en este modelo carcelario, a partir de la necesidad de “organizar y gestar *momentos de la vida colectiva*” (*Ibíd.*). Esta es la forma que se aplica, de hecho, tanto a la disposición espacial como a la propia administración penitenciaria: la del disciplinamiento en todo su alcance.

4) Este “momento disciplinar” se emplaza, de manera ritual –como podemos leer en *Vigilar y castigar*–, en la retórica punitiva de tipo corporal, con toda la discrecionalidad que ello implica y con lo que posibilita también respecto del trabajo: “el látigo produce sufrimiento [...] sin perjudicar irremediabilmente la integridad física (léase: laborativa) del transgresor; alternativa disciplinaria, por lo tanto, que al contrario del castigo de la «celda de aislamiento» [...], no «destruye» fuerza de trabajo” (Melossi y Pavarini, 1980: 207).

5) La regla del *silencio ininterrumpido* constituye un instrumento de poder esencial que permite a unos cuantos gobernar a una multitud y que es, a la vez, el único medio posible para impedir la comunicación y la “contaminación” en el contexto de una vida de encierro organizada ya no a partir del confinamiento solitario, sino a partir de la asociación. Esta asociación o vinculación, sin embargo y por eso mismo, es meramente exterior o es más bien una *disociación*: “[...] su unión (la de los presos) es estrictamente material o, para hablar con mayor exactitud, sus cuerpos están juntos pero sus almas están separadas [...]” (Melossi y Pavarini, 1980: 208).

6) A diferencia de lo que ocurre en el caso de Filadelfia, en el modelo carcelario de Auburn el momento asociativo requiere una serie de normas que responden a la multiplicación de posibles infracciones, cuyo abanico “tiende a ampliarse en razón directa de las nuevas exigencias disciplinarias” (*Ibíd.*). Con esto, cada sujeto detenido se convierte progresivamente en un *autómata*: “en una máquina programada y diligente, no sólo «abstractamente disciplinada» [...] sino perfectamente «sincronizada» a la acción colectiva disociada” (Melossi y Pavarini, 1980: 209).

A través de esta labor constante y minuciosa, la cárcel moderna genera, entonces, su producto: el *proletario* o, nuevamente y en otras palabras, un no propietario que no amenaza a la propiedad y que, además, se somete a producirla para otro. En la lectura de Melossi y Pavarini, este proceso queda resumido del siguiente modo:

Abstraído de su dimensión real, reducido a sujeto sin relación con lo social, el encarcelado se siente «solo» frente a sus necesidades materiales. [...] A este estatus (político-existencial) de insatisfacción se llega por medio de un proceso de

manipulación (léase: «cambio progresivo de la valoración que el individuo tiene de sí») que podríamos describir como *carrera moral del internado*. Una vez reducido a sujeto abstracto, una vez «anulada» su diversidad [...]; una vez puesto frente a sus necesidades materiales que no puede satisfacer en forma autónoma, hecho totalmente dependiente de la soberanía administrativa, a este producto de la máquina disciplinar se le impone la única alternativa posible para escapar a la propia destrucción y a la locura: la forma moral del sometimiento, o sea la forma moral del estatus de proletariado. [...] Lo que, en otras palabras, significa que el no propietario encarcelado *debe existir* sólo como proletario, como quien se reconoce en la disciplina del salario (Melossi y Pavarini, 1980: 210-11).

Aunque sería erróneo decir que estas interpretaciones han quedado simplemente superadas, una mirada contemporánea del dispositivo carcelario requiere otro punto de vista, teniendo en cuenta ante todo que la sociedad industrial europea del siglo XIX ya no existe como tal. Además, a esto hay que sumar el hecho de que, como decíamos al inicio, la situación geopolítica actual nos convoca a encaminar nuestra reflexión tomando como referencia los acontecimientos que gobiernan la región –aunque, por supuesto, tales acontecimientos no se encuentran desgajados de las crisis económicas, políticas e institucionales que tienen lugar a nivel mundial–. Si bien esta es una tarea que excede el presente trabajo, creemos que al describir otra de las dimensiones que consideramos como un rasgo destacable en la realidad de las cárceles actuales puede ofrecernos alguna orientación para ampliar y profundizar luego en nuestro tema. Esta dimensión es la que remite al carácter *depositario* de las cárceles en América Latina, lo que, aunque no resulta novedoso ya, contrasta en más de un sentido con la descripción que hemos venido haciendo hasta aquí y responde quizás a una historia propia de la realidad local.

De acuerdo con algunas lecturas contemporáneas, este fenómeno se correspondería con una transición o una transformación de las formas de la penalidad en América Latina. En esta clave, Ramiro Gual habla de una “economía mixta del encierro” y Máximo Sozzo se pregunta, aludiendo al concepto de *prisión-depósito* y a su posible instauración en Argentina, por las posibles discontinuidades en el proyecto normalizador/disciplinario/correccional y por el sentido que esas discontinuidades pudiesen tener. Comenzando por esta última lectura, lo primero es, por así decir, la constatación de un lugar común: que, como se ha señalado, “el proyecto normalizador/disciplinario/correccional de la prisión moderna ha sido calificado como un fracaso desde su mismo nacimiento [...] [y, aun así,] la respuesta

ha sido invariablemente, en todas partes, la misma [...], la perpetua y omnipresente «reforma penitenciaria» (Sozzo, 2009: 37): la misma cárcel como “remedio” de sí misma.

Sin embargo, lo que Foucault resalta en 1975 contrasta en cierto sentido con una serie de estrategias que, según señala Sozzo, comienzan a tener lugar en Estados Unidos en la década de 1970, como “una serie de respuestas diversas frente a la percepción del fracaso [...] [de aquel proyecto carcelario], que ya no apuntan en la dirección de su reforma para su reforzamiento, que no consisten en reafirmar sus principios fundacionales, que rompen con este marco consensuado y dado por descontado” (Sozzo, 2009: 38). Esas estrategias –el germen de la *prisión-depósito*– suponen una serie de críticas “radicales, liberales y conservadoras” que tienen como foco, precisamente, el ideal reformador y normalizador de la cárcel moderna y se orientan de manera explícita hacia otros fines, que son los de la *retribución, disuasión e incapacitación*. Para poder analizar cómo ha podido emplazarse –si acaso– esta forma de la pena carcelaria en nuestro país, sería necesario ver ante todo de qué modo ha tenido lugar la implementación del proyecto normalizador/disciplinario/correccional.

Uno de los antecedentes más recientes en este sentido es la sanción, en 1996, de la Ley 24660, cuyo artículo 1° señala que: “La ejecución de las penas privativas de la libertad, en todas sus modalidades, tiene por finalidad lograr que el condenado adquiera la capacidad de comprender y respetar la ley procurando su adecuada reinserción social” (Sozzo, 2009: 40). Con ese fin, esta ley dispone el uso de todos los medios de tratamiento interdisciplinario que resulten apropiados, así como el “régimen de la progresividad”, que estipula periodos de “observación”, “tratamiento”, “prueba” y “libertad condicional”, con subdivisiones correspondientes y aplicables en cada caso. Asimismo, la ley establece “una regulación detallada de la disciplina”, todo lo cual se encuentra orientado en la misma dirección, que es, en efecto, la que establece el proyecto normalizador/disciplinario/correccional.

Sin embargo, “casi inmediatamente después de la sanción de la Ley 24660, es posible observar [...] [en Argentina] el nacimiento de diversas iniciativas legislativas, penales, procesales y penitenciarias, que parecen explícitamente abrirse en direcciones diversas a las del proyecto normalizador/disciplinario/correccional, en un contexto de rápida mutación” (Sozzo, 2009: 41). Esas iniciativas son las que se dan a partir de la instalación de un modelo político y económico neoliberal no dictatorial –el menemismo– y tienen como base de sustentación la progresiva centralidad que adquieren el “problema del delito” y el “problema de la inseguridad”, tanto en la agenda mediática como en la agenda política,

por momentos indistinguibles. En estas circunstancias tiene lugar el “paradójico nacimiento de lo que Massimo Pavarini ha llamado una necesidad de legitimación «desde abajo», «democrática», de las estrategias de control del delito [...]” (Sozzo, 2009: 42), fuertemente marcada por un componente emocional construido y alimentado mediáticamente y cuya relación con la política resulta ser casi netamente electoralista.

Se da, entonces, el ascenso del *populismo punitivo* y de lo que David Garland llama una *criminología del otro*. Ésta sería, fundamentalmente, una “criminología de la guerra” en la que el delincuente aparece representado como un otro esencialmente inasimilable, demonizado y destinado a su eliminación. En este contexto vemos “uno de los emergentes más sensibles del ascenso del «populismo penal» en la Argentina [...], el crecimiento sostenido e impresionante de la población encarcelada [...], especialmente en las jurisdicciones penitenciarias más importantes desde el punto de vista cuantitativo” (Sozzo, 2009: 46). Dadas estas circunstancias –y “en las antípodas de un tipo-ideal de prisión organizada en torno al proyecto normalizador/disciplinario/correccional” (Sozzo, 2009: 50)–, puede reconstruirse entonces otro “tipo ideal” de prisión, que “abandona completamente como finalidad declarada la corrección del criminal”, abrazando otros objetivos como legitimación de su propia existencia” (*Ibíd.*): la *cárcel-depósito* o *cárcel-jaula*, sustentada en aquellos otros principios y prácticas de la “retribución del daño generado por el delito a través de la producción intencionada de dolor en el preso [...] y, en forma mucho más central, la incapacitación o neutralización” (*Ibíd.*).

Esta cárcel “sin trabajo, sin educación, sin religión, sin familia, sin observación, clasificación y tratamiento, sin flexibilización del encierro [...]; una prisión sólo encierro y aislamiento, reglamentación, vigilancia y sanción [...]” (*Ibíd.*), encuentra su “materialización paroxística” en las cárceles de “súper-máxima seguridad” en Estados Unidos y, de acuerdo con la lectura de Sozzo, su acercamiento a las “cárceles reales” puede verse en ciertos síntomas que se dan en el marco del ascenso del *populismo punitivo*, las reformas legales y el incremento de la población encarcelada, como mencionábamos. Entre esos síntomas, pueden destacarse: a) el enorme porcentaje de presos sin condena –cuando la prisión preventiva debería ser, según la ley, una medida cautelar excepcional dentro del proceso penal–, b) la superpoblación y el hacinamiento en las cárceles y c) las condiciones de vida inhumanas, acompañadas de violencia y de muerte. Todo esto conforma una situación en la que “ninguna mejora del preso es buscada o esperada. De ser un laboratorio

social diseñado con el propósito del mejoramiento, la prisión ha renacido como un contenedor de bienes humanos ahora reciclados sin fin a través de lo que se ha transformado en un sistema de control transcarcelario” (Sozzo, 2009: 54).

No obstante, Sozzo considera necesario plantear algunos reparos respecto de la gran transformación o transición –“catastrófica”– desde el modelo carcelario normalizador/disciplinario/correccional en Argentina hacia este otro de la *prisión-depósito*, ante todo porque, más allá de la retórica oficial en torno a la finalidad declarada de “corregir al criminal”, ese modelo no se puso en marcha en todos los contextos ni de la misma manera. Más aun, probablemente habría que ubicar “los componentes que hemos definido como propios del tipo-ideal de la «prisión-depósito» o la «prisión-real» en la Argentina, en el marco de lo que podríamos denominar una «economía mixta», junto con los componentes asociables al tipo ideal de la «prisión-fábrica», la «prisión-escuela», la «prisión-familia»” (Sozzo, 2009: 55). Esta *economía mixta*, a pesar de su progresivo “desbalance” hacia la forma de la *prisión-depósito*, puede verse fundamentalmente en dos dimensiones o aspectos: por una parte, en la retórica judicial, política e institucional, donde el proyecto normalizador/disciplinario/correccional sigue teniendo fuerza y eficacia; por otra, en “lo que pasa” en las cárceles o en la realidad carcelaria, donde es posible observar la persistencia relativa de ese mismo proyecto característico de la penalidad moderna.

El hecho de que hablemos aquí de una *economía mixta* implica, sin embargo, que la superposición de modelos efectivamente existe en la actualidad en nuestro país y que incluso la persistencia del proyecto normalizador/disciplinario/correccional tiene su causa en una finalidad mucho más acotada y realizable, en términos concretos, que la enunciada en sus orígenes. Esta finalidad es, de acuerdo con la interpretación de Sozzo, la de producir una “prisión quieta”: “hacer que los presos no alteren el orden de la prisión y, si lo hacen, que lo hagan en forma individual. [...] Una «disciplina negativa», por decirlo así, orientada menos a la transformación del preso que a su «bloqueo» mientras [...] se encuentra secuestrado en la prisión [...]; una «disciplina» sin «normalización» o «corrección»” (Sozzo, 2009: 59) y, claramente, muy alejada de una política de reducción de daños.

En un texto más reciente³⁸, Ramiro Gual aborda esta misma problemática partiendo de una hipótesis doble: por un lado, que la aplicación recurrente del concepto de *prisión-*

³⁸ Gual, R. (2016). “«Prisión depósito» en Argentina. Del «cambio epocal catastrófico» a la «economía mixta del encierro», en Anitua, G. y Gual, R. (Comps.). *Privación de la libertad*. Bs. As.: Didot.

depósito en nuestro contexto no ha estado acompañada por una dedicación tanto más prolífica en torno a sus alcances y consecuencias; por otro, que el uso de este concepto como recurso para explicar la situación de las cárceles en Argentina requiere un trabajo de adaptación y traducción específico. De igual modo, sería necesario ante todo encontrar una definición para esta categoría que, a pesar de haber sido “propuesta globalmente por la literatura específica desde, mínimamente, la última década del siglo XX [...], ha adquirido mayor relevancia desde la emergencia de un necesario vínculo entre decaimiento del Estado de bienestar, encarcelamiento masivo y reconfiguración de los regímenes penitenciarios [...]” (Gual, 2016: 298). Para elaborar esa posible definición, pueden plantearse dos lecturas solidarias o complementarias: una lectura “macrosociológica” y un acercamiento “microsociológico”.

La primera aproximación busca, en palabras de Gual,

explicar, desde aristas económicas, políticas y culturales, los vínculos trazados entre un modelo de orden social excluyente y un sistema penitenciario con funciones neutralizantes. Este tipo de lecturas suele proponer, como ingredientes necesarios, una fase económica regresiva y más excluyente para los sectores sociales postergados, y una selectividad penal especialmente acentuada. Esto permite a los autores sostener que la «prisión depósito» tiene por finalidad contener [a] esa clase social cada vez más segregada (Gual, 2016: 299-300).

En esta clave de lectura pueden incluirse perspectivas como las que proponen Niels Christie, Loïc Wacquant y Zygmunt Bauman, entre otros. Christie sostiene que, partiendo del supuesto de que existe una clase social excedente que sería a la vez “basura y dinamita”, las *prisiones-depósito* tienen la función de encerrar a quienes son considerados “miembros clave de la población peligrosa” y de obligarlos, “democráticamente y bajo estricto control de las instituciones legales”, a vivir la mayor parte de sus años activos como “consumidores de control”³⁹. Wacquant, por otro lado, hace referencia al paso de un Estado social a un *Estado penal*, “con la expansión vertical del sistema o hiperinflación

³⁹ Cf. Christie, N. (1993). *La industria del control del delito*. Bs. As.: Del Puerto.

carcelaria como estrategia prioritaria”⁴⁰, a partir del aumento de la pobreza y la ampliación de la brecha, en Estados Unidos, entre ricos y pobres. Bauman, por último, define a las *prisiones-depósito* como instituciones destinadas a garantizar la inmovilidad de los sujetos sometidos al encierro en un orden económico que ha abandonado el ideal del pleno empleo, así como a ocuparse de quienes son tomados como “superfluos”, “supernumerarios” e “innecesarios”, en una sociedad donde sería posible hablar también de “consumidores fallidos” que son, en última instancia, *residuos humanos*⁴¹.

Por otro lado, desde la lectura “microsociológica” a la que alude Gual, las *prisiones-depósito* son caracterizadas como “establecimientos superpoblados y distantes de los centros urbanos, y con niveles de violencia institucional relativamente altos, luego descendidos, pero por sobre todas las cosas, signados por un régimen penitenciario caracterizado por la restricción de movimientos y de acceso a programas educativos, laborales y recreativos” (Gual, 2016: 302-3). Esta descripción, que toma como base la interpretación de John Irwin para las cárceles estadounidenses⁴² –y, más precisamente, californianas–, señala también el hecho de que tales prisiones son diseñadas para alojar una enorme cantidad de detenidos y que combinan ese diseño arquitectónico con el uso de tecnologías que habilitan “un control más impersonal y eficiente a la vez”. Además, lejos de ser la violencia física lo característico del trato hacia los detenidos –aunque, claramente, esa violencia no ha desaparecido–, el trato cotidiano se rige más bien por la monotonía y la arbitrariedad: “un extenso, restrictivo y relativamente rígido conjunto de reglas formales y procedimientos [...]; [una rutina que] no es brutal, peligrosa ni excesivamente cruel [...], [sino más bien] estrechamente controlada, limitada, monótona y carente de oportunidades de superación personal [...]” (Gual, 2016: 304).

Para el caso argentino, Gual propone recurrir, tal como leíamos en la interpretación de Sozzo, al concepto de una “economía mixta” del encierro. Basándose en la investiga-

⁴⁰ Cf. Wacquant, L. (1999). *Op. Cit.* Bs. As.: Manantial; Wacquant, L. (2009). *Castigar a los pobres*. Barcelona: Gedisa.

⁴¹ Cf. Bauman, Z. (1998). *La globalización. Consecuencias humanas*. Bs. As.: FCE; Bauman, Z. (2004). *Vidas desperdiciadas. La ciudad y sus parias*. Bs. As.: Paidós.

⁴² Cf. Irwin, J. (2004). *The Warehouse Prison*. Los Angeles: Roxbury.

ción que da origen al texto que aquí tomamos como referencia, parte de la siguiente definición del *régimen penitenciario*, para volver luego sobre el concepto de *prisión-depósito*. De acuerdo con esta definición, el régimen penitenciario se constituye por el

conjunto de prácticas y actitudes con que los diferentes actores sociales involucrados –pero prioritariamente la administración carcelaria– organizan y regulan la vida en prisión, que se caracteriza por un sistema de carencias y sufrimientos estructurales, mediante la combinación de estrategias de coerción y consenso negociado para gestionar el campo. Entre ellas, se incluyen el recurso a la amenaza y el ejercicio de violencia física, la imposición de lógicas de premios y castigos formales e informales y, en oposición a su formal función protectora del orden legal, una actitud permisiva frente a diversos niveles de adaptación que suponen la reformulación o violación de las leyes que regulan el encierro (Gual, 2016: 308).

Luego de analizar el modo en el que este régimen es aplicado en dos cárceles federales argentinas, Gual aproxima una conclusión en la que resalta, entre otras cuestiones, la necesidad de abordar una dimensión planteada ya por Gresham Sykes en 1958: la construcción de la representación del orden en el encierro como una *disputa negociada* que complementa el uso de la violencia y la imposición de premios y castigos⁴³. En este sentido, y evitando la “incorporación irreflexiva” o la traducción literal del concepto de *prisión-depósito* tal como se muestra en la experiencia estadounidense para aplicarlo a la situación de las cárceles argentinas, es posible sostener que “la «prisión depósito», en el régimen penitenciario federal argentino actual, no ha renunciado al consenso, la negociación y el intercambio como parte de sus herramientas de gestión” (Gual, 2016: 319). Asimismo, lo que aquí se entiende como una “economía mixta” del encierro supone, precisamente, la conjunción de estas dimensiones que incluyen “el recurso a la violencia y el aislamiento, la amenaza o imposición de castigos formales e informales, y la habilitación de espacios, situaciones y circulación de bienes y servicios que, aunque fuertemente coercionados, continúan respondiendo a una lógica de funcionamiento afín a un orden negociado” (Gual, 2016: 321).

⁴³ Cf. Sykes, G. ([1958] 2017). *La sociedad de los cautivos. Estudio de una cárcel de máxima seguridad*. Bs. As.: Siglo XXI.

Según hemos podido constatarlo en nuestro trabajo de campo, esta “economía mixta” del encierro está presente también en las cárceles del sur de la provincia de Santa Fe. Si bien cada una de ellas presenta características particulares que responden a factores de diversa índole –tales como, por ejemplo, el hecho de ser respectivamente cárceles de mediana o de máxima seguridad–, este es un rasgo o un dato común que las emparenta con una dinámica y una lógica que, como vemos, tiene un largo alcance. Basándonos en el recorrido que hemos hecho, entendemos que este alcance probablemente coincida con el de la expansión progresiva y acelerada de una lógica punitiva que, más allá –y con– sus transformaciones históricas, responde aún a la lógica del *capital*, con todas sus implicancias y, especialmente respecto de lo que aquí nos concierne, con aquellos rasgos tan marcados de la exclusión e invisibilización de quienes son sometidos al encierro carcelario. Es oportuno, por eso, que recordemos aquí el pasaje de Pilar Calveiro que hemos citado al inicio de este trabajo; porque creemos que es urgente asumir la responsabilidad de ya no incurrir en la ilusión de que el “poder desaparecedor” pueda desaparecer, “por arte de una magia inexistente”. Esta responsabilidad implica, para nosotros, un posicionamiento y un trabajo ético, político y filosófico.

Conclusiones: hacia una lectura situada del *deseo de lo propio*

Atendiendo al desarrollo argumental que organiza este trabajo, para poder ahora concluir es necesario que volvamos al inicio. Como decíamos en nuestra presentación, esta tesina es el punto de partida para una investigación más amplia que incluirá lo que aquí ha quedado afuera: un trabajo para cuya elaboración recurriremos a un conjunto de materiales recolectados en el territorio al que aludimos y que constituye el telón de fondo y el escenario de nuestra reflexión. Nos referimos, claro está, a la cárcel, aunque no solamente como constructo conceptual sino como el espacio-tiempo en el que tuvo y sigue teniendo lugar nuestra práctica, entendida a la vez como una práctica teórica y como la puesta en práctica de la teoría en la forma de un pensar corporizado; una práctica que busca ser, en el mejor de los casos, *praxis* teórico-política y que es para nosotros, ante todo, un *ergon*. Por eso, el presente texto es también una apuesta y una propuesta, o una invitación para hacer filosofía con la academia y más allá de ella.

¿Con qué contamos hasta aquí? Ante todo, con dos cosas que responden al esquema propuesto en el índice. En primer lugar, tenemos el concepto de *sujeto* que necesitábamos situar como base para lo que seguirá. Este concepto, multívoco y en permanente revisión y reconstrucción, presenta, a pesar incluso de su carácter provisorio o no definitivo, las líneas fundamentales que nos guiarán para interpelar luego el material empírico al que nos referimos. Aunque sería necesario profundizar aún más en cada una de las dimensiones que describimos como rasgos principales de lo que nombramos como un “supuesto sin esencia”, creemos que esos aspectos muestran, de hecho, los acontecimientos más destacables en la historia de ese supuesto al que seguimos recurriendo para pensarnos como sujetos históricos, políticos y deseantes. Para ampliar este panorama, podríamos remitirnos, entre otras, tanto a la perspectiva arqueológica y genealógica elaborada por Foucault como a la obra de Alain de Libera⁴⁴, cercana a estos trabajos y a los de Martin Heidegger, aunque no homologable a ellos. En la huella que han marcado estas producciones, seguramente encontraremos las pistas que nos permitan continuar con nuestra lectura.

Por otra parte, contamos también con lo que entendemos como la confirmación, al menos en parte, de la hipótesis que planteábamos al inicio. Porque creemos que, efectivamente, lo que aquí llamamos *sujeto* responde a las características del deseo y de la

⁴⁴ Cf. De Libera, A. (2007-2014). *Archéologie du Sujet*. París: Vrin.

praxis tal como las hemos descripto, tanto como al hecho de estar constituido a partir de una referencia a lo ideológico que le es inherente y de la que no puede abstraerse por completo. Cabe mencionar, asimismo, las tesis parciales que hemos propuesto aquí y que se encuentran mutuamente vinculadas, ya que probablemente volvamos a ellas cuando nos ocupemos de ampliar esta lectura.

En la primera sosteníamos que aquello que llamamos la *mismidad* del sujeto no reside en un interior ni en cualquier tipo de instancia homogénea, indivisible e incontaminada separada del afuera, sino que coincide con el *acto* que interrumpe la causalidad entendida como repetición de lo mismo, emplazándose para eso en el entrecruzamiento interior-exterior que resulta característico y propio de la posición de sujeto. Esta tesis se apoya en una perspectiva que implica también un cruce de discursos y puntos de vista; principalmente, de las dos grandes líneas de lectura que, a pesar de su inabarcabilidad, hemos intentado recorrer. Estas líneas son las que trazan, respectivamente y como decíamos al inicio, la filosofía entendida como un trabajo a la vez hermenéutico, arqueológico-genealógico y fenomenológico, y el psicoanálisis entendido fundamentalmente como una interpretación de la cultura y como una práctica capaz de tomar para sí las preguntas que lo vinculan, tanto como a aquélla, con la política y con las ciencias sociales.

La segunda tesis es la que remite nuevamente al *deseo de lo propio*, que aquí caracterizamos como un deseo que posee un rasgo doble y singular: por una parte, su incompletud y su articulación estructural con la alteridad; por otra, el hecho de ser constitutivo del sujeto en el sentido que proponemos. Ese carácter particular, decíamos, hace del *deseo de lo propio* una instancia que opera a la vez como posición y como proyecto –en la búsqueda, por parte del sujeto, de realizarlo–, y como posibilidad del acto ético y político en el que ese mismo sujeto puede afirmarse en sí mismo. Esto es, precisamente, lo que queremos indagar a partir de un estudio de casos que tomará como referencia dos unidades penitenciarias del sur de la provincia de Santa Fe: la Unidad Penitenciaria N° 3 de Rosario y la Unidad Penitenciaria N° 11 de Piñero.

Respecto de esto último, y en relación con la descripción que hemos hecho hasta aquí de lo que entendemos por *sujeto*, sería necesario agregar, a partir de la pregunta por los modos de resistencia al poder punitivo, una lectura en torno a lo que es nombrado como *sujeto de castigos*, dimensión fundamental para interpelar y ampliar nuestra reflexión. Si

bien tenemos por delante la tarea de recorrer el territorio en las fuentes que hemos indagado, podemos adelantar lo siguiente: a partir del trabajo empírico, cabe conjeturar que lo que aquí llamamos *deseo de lo propio* encuentra de hecho una manifestación concreta, en la situación del encierro carcelario, en modos diversos de resistencia al poder que se revelan, al mismo tiempo, como parte de una búsqueda de libertad.

Estos actos de resistencia y de búsqueda, que a pesar de su carácter muchas veces reactivo no son reducibles a la simple confrontación, se muestran en formas distintas de “dar cuenta de sí”⁴⁵ y de ocuparse de sí, descriptibles tanto desde un punto de vista discursivo como en su relación con aspectos del orden de lo estético, lo ético-político y lo existencial. El establecimiento de vínculos de solidaridad con otros considerados como pares, la manifestación de un cambio de posición subjetiva respecto de lo destinal y la explicitación y complejización de las propias contradicciones, son ejemplos que pueden ilustrar estos aspectos. Desde nuestra perspectiva, el *deseo de lo propio*, vinculado de este modo con la resistencia al poder punitivo –o, quizá, con una suerte de “estrategia de fuga” respecto de ese poder–, podría habilitar nuevas formas de producción de subjetividad, en el encierro y a pesar de él.

¿Pero a qué llamamos lo *propio*? Tenemos elementos que, aunque no alcancen para responder esta pregunta de un modo concluyente, nos permiten ensayar algunos caminos. Podríamos decir, por ejemplo, que lo *propio* consistiría en una suerte de “propiedad espiritual” inalienable e intransferible. Esta propiedad respondería a un modo de existencia *auténtico* y *verdadero* que, en esa misma autenticidad –y profundidad–, trascendería lo superficial como dato en última instancia prescindible. Si siguiéramos esta idea, probablemente derivaríamos, una vez más, en aquellos tópicos del espiritualismo que, tomando como fundamento y como referencia la tradición platónico-agustiniana, resultan en la consolidación del dualismo metafísico alma/cuerpo y en la afirmación del alma como realidad primera y última. En esta clave, el lugar de lo *propio* –es decir, de lo propiamente humano que sería, a la vez y por eso mismo, propiamente divino– estaría, como decíamos más arriba, en la *interioridad* entendida como pura intimidad consigo mismo y con Dios, presencia inmanente y trascendente que convoca y ordena al alma hacia el ensimismamiento y hacia un más allá del mundo y del cuerpo. Este último sería, para el dualismo

⁴⁵ Cf. Butler, Judith (2020). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Bs. As.: Amorrortu.

en cuestión, una entidad eminentemente mundana en el sentido más amplio de la expresión, con la carga peyorativa que eso eventualmente conlleva también.

Sin desentendernos de la tarea que, a pesar nuestro, no podemos llevar adelante aquí –la de ahondar y complejizar en la lectura de este campo problemático–, insistimos nuevamente en aquello que decíamos respecto de algunas derivas contemporáneas cuya proveniencia reconocemos, con sus distancias y sus diferencias, en esta misma historia. Nos referimos a aquello de que lo *propio*, homologado con lo identitario en esta misma clave de la interioridad, muestra todavía una gran eficacia, especialmente en ciertas formas dominantes o hegemónicas de producción de subjetividad vinculadas con lo que algunas lecturas contemporáneas nombran como la *cultura terapéutica*. Esto toca una cuestión que resulta fundamental para las investigaciones abocadas al estudio de los modos contemporáneos de producción de subjetividad, que es el rol y el alcance de las religiones y de lo religioso en la construcción, precisamente, de formas identitarias.

Más allá de la dimensión histórico-sociológica de este fenómeno, sería interesante y necesario indagar los aspectos simbólicos –es decir, *transhistóricos*– que operan en él, teniendo presente que allí también se juegan modos de nombrar lo *propio* –evidentemente, nunca absolutamente propio–. Para pensar las formas en que esto se da, en nuestro país y en la región, en relación con lo que Máximo Sozzo llama las “dinámicas de la vida secuestrada”, contamos entre otras con la investigación de Mauricio Manchado, que probablemente sea, como podemos leer en el prólogo de su libro más reciente, “una obra fundamental en los estudios sociales sobre la prisión contemporánea en Argentina y, más en general, en América Latina [...]; un punto de referencia para los investigadores formados y en formación interesados específicamente por el desarrollo y dinámicas de los pabellones evangélicos-pentecostales, en sus múltiples dimensiones y efectos, en nuestro país y en la región” (Manchado, 2022: 20).

Por otro lado, podríamos sostener que lo *propio* equivaldría, tal como lo indica el “sentido común”, a la posesión de bienes materiales disponibles para sí con cierto carácter de exclusividad. Esta es, claramente, la perspectiva de la filosofía y de la economía política que toman como uno de sus puntos de apoyo fundamentales la conjunción “natural” de las figuras del individuo y de la propiedad entendida como propiedad privada. Hemos analizado en parte esta perspectiva al hablar de Locke y de Marx, por dos motivos principales: por un lado, porque en el primer caso encontramos algunos de los fundamentos

filosófico-políticos de lo que solemos asumir de manera incuestionada o de lo que espontáneamente suponemos, en una espontaneidad evidentemente ideologizada, al referirnos a lo *propio* y a la propiedad –es decir, la conjunción recién mencionada–; por otro, porque en la filosofía de Marx reside una de las críticas principales de esos mismos fundamentos, que se mantiene aún como tarea y como posibilidad emancipadora respecto de tales supuestos. Aun así, hay un aspecto que toca aquello que decíamos sobre las implicancias de lo religioso en los procesos contemporáneos de producción de subjetividad, a la vez que se vincula directamente, de un modo complejo, con lo que aquí llamamos lo *propio*. Este aspecto es el del *fetichismo*, cuya interpretación puramente negativa o netamente economicista, por parte de ciertas tradiciones ligadas al marxismo, probablemente constituya una suerte de obstáculo epistemológico.

Según podemos leer en *El Capital*, el fetichismo responde a una lógica de carácter fantasmagórico a partir de la cual se dan, a la vez, la producción de mercancías y una forma de vínculo social entre quienes las producen y, “místicamente”, entre las propias mercancías. Quizás esté de más repetirlo, pero seguramente el hecho de apelar al horizonte de unas relaciones “diáfananamente racionales” con el mundo y con la naturaleza no nos lleve a buen puerto si lo que queremos es intentar comprender ese carácter “místico” del fetichismo. Desde nuestro punto de vista, en él se juega mucho más que la condensación de una fantasmagoría donde, a pesar del resplandor, tendría lugar la desvalorización de la vida en una proporción equivalente a la valorización de las mercancías. Probablemente estemos cerca, incluso, de la idea de que la teoría del fetichismo constituye, al mostrarnos la persistencia de las formas primitivas de adoración en el fundamento mismo de la economía capitalista,

el anuncio horroroso de que la historia de la humanidad ingresó, sin darse cuenta, a una fase gobernada por las cosas, dando a la curva histórica de miles y miles de años de progreso material e intelectual un remate jocoso: [que] el fin de la historia humana culmina en las sociedades prehistóricas (Campos, 2021: 22).

Por eso mismo –y sin ocuparnos ahora de lo que puede haber de controversial en una afirmación como esta– sería interesante poder “desideologizar” estos conceptos, los del *fetiche* y el *fetichismo*, para situarlos en una relación más compleja con lo social –donde

el fetiche no es, claramente, un mero “resabio” de lo primitivo— y con los modos de producción de subjetividad dominantes en el capitalismo contemporáneo.

Tanto si pensamos lo *propio* en relación con el problema de la propiedad —y, particularmente, con este del fetichismo— como si lo vinculamos con el deseo en la clave que aquí lo hemos descrito, hay una cuestión que permanece, que es la del *enigma*. Lo *propio* lleva siempre consigo o en sí algo enigmático y requiere, para quien intente nombrarlo y comprenderlo, un trabajo de pregunta y desciframiento. Retomando la metáfora religiosa, podríamos decir que, si el *lógos* es capaz de sobrevivir a la “noche oscura del alma”, toca entonces su límite y encuentra su posibilidad y su potencia en el hecho de afirmarse como un ejercicio: nuevamente, como un *ergon* o como aquello que, lejos de reducirse a la pura teoría, hace cuerpo en el hecho de vincularse con la *praxis* de un modo particular. En breve hablaremos sobre esto.

Ahora, sin pretender negar ni superar estas interpretaciones y sin perder de vista el asunto del fetichismo como elemento constitutivo, también, en los procesos de producción de subjetividad contemporáneos y en lo que toca a eso que nombramos como lo *propio*, creemos sin embargo que las teorizaciones mencionadas no alcanzan a dar con lo que, para nosotros, constituye un aspecto fundamental de lo que cabría sintetizar en este concepto. Este aspecto es el de su pertenencia al orden de lo *singular*, no equiparable, como hemos podido ver, a lo individual en el sentido que proponen las teorías individualistas modernas y contemporáneas. Por *singular* entendemos aquí, para decirlo de manera resumida, aquello que, emplazándose en una historia de carácter individual, es capaz de reconocer al mismo tiempo su proveniencia social y su articulación fundante e interdependiente respecto de la alteridad. El afecto, dimensión a la que hemos hecho alusión en varios pasajes del presente texto, es también un elemento insoslayable aquí. Sobre esta base puede tener lugar, desde nuestro punto de vista, lo que hemos llamado la *mismidad* del sujeto.

La expresión: *deseo de lo propio*, manifiestamente ambigua, a la vez que nos permite mantener la referencia a lo enigmático —en el sentido en que el deseo, tal como lo hemos descrito, difícilmente podría coincidir con una fórmula en la que alguien expresara simplemente su querer o su voluntad—, da lugar a pensar que lo que aquí llamamos lo *propio* constituye, de manera simultánea, un punto de partida y un objeto que convoca a quien actúa para su apropiación. Esta ambigüedad, que toma a veces la forma de una contradicción, es uno de los aspectos más interesantes que encontramos al momento de escuchar y

leer las producciones artísticas y filosóficas en el contexto del encierro carcelario, y es lo que nos permite sostener aún aquella pregunta por la posibilidad de encontrar –o crear– alguna forma de libertad que sea ejercible en un contexto de extrema opresión externa e interna y que no se traduzca necesariamente en un voluntarismo ni en un ideal, a pesar incluso de que exista una alusión a ello.

Para no perder el suelo bajo los pies, probablemente un ejemplo alcance a mostrar, al menos en parte, lo que queremos decir. Durante el año 2015, en el marco del Taller de Filosofía cuyo desarrollo semanal tuvo lugar en la Unidad Penitenciaria N° 3 de Rosario, se dio una serie de conversaciones cuyos temas y cuyo desarrollo podríamos referenciar en varias de las cuestiones que hemos expuesto aquí. Transcribimos a continuación un fragmento de esas conversaciones⁴⁶.

P: ¿Qué sentido tiene “rescatarse”? ¿Qué hace la gente que “se rescata”?

[...]

D: Para mí, rescatarse, desde este lugar, puede ser dejar de robar. Dejar las adicciones también. Y para rescatarse uno tiene que llegar hasta el fondo del mar⁴⁷. Yo lo veo así. En el fondo del mar te encontrás solo, no ves a tu hijo: eso. Hoy yo lo vivo de este lado, pero yo te puedo dar un ejemplo en la calle, cuando no tenés un lugar donde vivir, no tenés para comer. Ahí uno aprende a rescatarse. Y para darte cuenta de que tocaste fondo, siempre tenés que estar de cara, porque si estás drogado pensás que no hay fondo. Pasás por experiencias que te dejan cicatrices, marcas en el corazón. [...] Tocar fondo es estar en estos lugares, con suerte. Si no, sigue el hospital, con suerte. Y si no, ahí abajo, 1 metro 80 bajo tierra.

Yo tengo que rescatarme porque ya perdí un montón de cosas. Te voy a compartir algo personal: mañana cumple años mi hijo, cumple 4 años. Y yo no lo veo. Y eso me da un motivo para rescatarme. El otro día fue el cumpleaños de mi hija, y tampoco me la trajeron ni nada. Hoy en día me entero hablando con

⁴⁶ El texto completo ha sido publicado en la revista: Conexiones (entre el “adentro” y el “afuera”). Revista del Centro de Formación y Capacitación “La Bamba del Sur”, N° 6, año 2015.

⁴⁷ Encontrarse en el “fondo del mar” es una expresión recurrente, en la jerga carcelaria, para referirse a la situación de estar preso.

la mamá de mi hijo que no tiene trabajo, que no tiene nada, ¿me entendés? Y yo desde acá me quiero morir, quiero tener una sierra y empezar a cortar. Y empezás a mover líneas para que la ayuden a ella...

[...]

C: [...] Yo creo que hoy en día, a punto de estar en libertad, yo saliendo ya creo que soy rico. Ya no me importa nada. Para mí, mi plata y mi oro son mi familia y mi libertad.

L: Para mí, el dinero es importante. Vos podés ayudar a tu familia cuando necesita. Si no tenés dinero, no podés hacer nada, no comés. Pero hay que dejar muchos vicios. Solamente el traficante se hace rico.

[...]

G: Para mí, el problema de las drogas tiene que ver con algo que uno quiere tapar. Las adicciones empiezan con un complejo, un dolor, y lo tapás delinquiendo, consumiendo drogas... ¿Tenés un complejo de ser menos? Te sentís más drogándote, te sentís más robando... [...] Adicción es “no hablar”. Tiene que ver con no contar o no hablar sobre tus problemas. Eso es lo que hace un adicto. ¿Pero uno por qué empieza a consumir? Para mí, porque uno crea un personaje que uno no es: el choro, el drogadicto. Creando ese personaje, vos tapás una banda de cosas. Yo hoy vivo en ese personaje, de una.

[...]

P: Seguimos con otras preguntas. A ver... ¿Cómo sería un futuro ideal?

G: Mi personaje quiere mucha plata y muchas mujeres. Lo más lindo que hay.

P: Ese es el personaje. ¿Y la respuesta de la persona?

G: No, no sé. Yo soy el personaje ahora.

P: Pero preguntale, a ver qué te dice...

G: No, dejalo. Está en otro mambo.

D: Para mí, pensar cómo sería un futuro ideal, primero me hace pensar en el pasado. En un pasado tuve un futuro, pero ese pasado ya pasó, y ahora sólo me queda mirar para adelante. Para mí, un futuro ideal es dejar la droga, trabajar, no volver a estos lugares. Pero un futuro ideal depende de un pasado también, ¿me entendés? Yo quisiera despertarme con mi hijo al lado, juntarme un domingo con mi familia, pero esa familia ya no la tengo porque la perdí. Un futuro ideal todavía no lo puedo pensar, porque yo estoy en cero. Ese futuro que tuve en un pasado no lo aproveché, me salió mal la jugada.

P: ¿Y cómo hubiese sido si te salía bien la jugada?

D: Es que no iba a salir bien [...], porque si no era en ese momento, iba a ser en otro, y si no era en ese, en otro iba a volver. De algún modo, el que anda en esta lo sabe. Vos sabés que vas a terminar mal. [...]

Finalmente, quisiéramos explayarnos ahora un poco más en lo que mencionábamos acerca de la filosofía entendida como un *ergon*. Este concepto, desarrollado por Foucault en su curso de los años 1982-1983, publicado en castellano con el título: *El gobierno de sí y de los otros*, se vincula con una cuestión fundante de la filosofía, que es la pregunta por su relación con la política y con el poder. Tomando como referencia la *Carta VII* de Platón —que es, en parte, una autobiografía político-intelectual—, Foucault entiende que el hecho de preguntarnos por el *ergon* de la filosofía —es decir, por su *tarea* o su *trabajo*— equivaldría a preguntarnos por su realidad o por su estatuto como práctica real y no como simple *lógos*, o no solamente como *lógos* o discurso. En su lectura,

la cuestión no estriba en preguntarse cuál es el real con el que se relaciona, con el que debe confrontarse la filosofía. No consiste en preguntarse con qué criterio puede evaluarse si la filosofía dice la verdad o no. Interrogarse sobre lo real de la filosofía [...] es preguntarse qué es, en su realidad misma, esa voluntad de decir la verdad, esa actividad de decir la verdad, ese acto de veridicción [...] muy particular y singular que se llama filosofía [...]: ¿Cómo, de qué manera, de qué modo se inscribe en lo real el decir veraz filosófico [...], [haciendo de él un ejercicio no reducible a un discurso vacío]? (Foucault, 2009: 238).

La respuesta a esta pregunta, que nos acerca mucho más al cinismo clásico que a la tradición oficial de la historia de la filosofía, sería “simplemente” que esa realidad o eso

real de la filosofía como *parrhesía* o decir veraz y como *ergon* está en el hecho de *poder dirigirse –y tener el coraje de hacerlo– a quien ejerce el poder*. Lo que dice Foucault en este sentido constituye en sí una definición filosófica y política muy afín a la que hemos presentado aquí, ya que, en sus palabras,

durante mucho tiempo se creyó y todavía se cree que, en el fondo, lo real de la filosofía es poder decir la verdad sobre la verdad, la verdad de la verdad. Pero me parece que [...] hay una manera muy distinta de señalar, de definir lo que puede ser lo real de la filosofía, [...] ya diga ésta [...] verdades o falsedades. Y ese real se indica en el hecho de que la filosofía es la actividad que consiste en hablar con veracidad, practicar la veridicción con referencia al poder (Foucault, 2009: 240).

Por eso traemos aquí el ejemplo del cinismo clásico. Porque la marginalidad de la así llamada “secta de los perros” probablemente responda en gran medida –y más allá de la voluntad misma de aquellos filósofos– no tanto a la supuesta poca importancia que su práctica pudiese haber tenido en términos filosóficos, sino más bien a la negación persistente de una *praxis* difícil de calificar, tematizar y sistematizar dentro del marco de la historia de la filosofía a la que nos hemos habituado. Esta historia, escrita por Hegel en el siglo XIX, sostiene que, efectivamente, “poco es lo que hay que decir acerca de los *cínicos*, ya que no imprimieron gran desarrollo a la filosofía ni supieron crear tampoco un sistema de las ciencias; fue más tarde cuando los estoicos se encargaron de elevar sus proposiciones a una disciplina filosófica” (Hegel, [1837] 1955: 128). Contra esto, el decir veraz o la *parrhesía* filosófica constituye en sí mismo, como *ergon*, una “función que, sin ser en absoluto una función política, es necesaria con respecto a la política [...], [es necesaria] para la vida misma [...] [de la *pólis*] y su no dormir [...]” (Foucault, 2009: 331), es decir, para su *vida de vigilia*. Esta sería la no-función del propio Sócrates, tanto como la de aquel –así nombrado por Platón– “Sócrates loco”, Diógenes de Sínope⁴⁸.

Además de que sería necesario interrogar el calificativo de la “locura” –que, para una práctica asentada en el racionalismo, tiene un peso no menor–, aquí radica la “diferencia idiosincrática” de la filosofía que nos interesa puntualmente y que nos permite, en parte,

⁴⁸ Cf. Martín García, J. (Comp.) (2008). Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Volumen I. Madrid: Akal.

inscribir la marginalidad de nuestro tema y de nuestro ámbito de estudio como una marginalidad que puede definirse no en función de una supuesta falta de legitimidad, sino justamente a partir de su referencia al poder entendido como criterio de demarcación político-institucional. Sobre la base de ese criterio se establecen las diferencias entre temas y preguntas “mayores” y “menores”, y, en una escala más amplia, entre tradiciones filosófico-literarias canónicas y aquellas que quedan por fuera del canon. A nuestro entender, no se trata de optar por una tradición específica o, contrariamente, por lo que resulta periférico respecto de esa tradición, abonando así esa misma separación, sino de recurrir a todas las formas de la creación filosófica que nos permitan recorrer las aporías de la realidad e inventar nuevas metáforas para intentar salir de esas aporías.

¿En qué consistiría, entonces, una lectura situada del *deseo de lo propio*? Contradiéndonos en parte respecto de lo que decíamos más arriba, creemos que se trataría menos de comprobar una hipótesis mediante la observación empírica que de disponer los elementos conceptuales y el material de campo de manera tal que, combinados o puestos en diálogo, puedan permitir *mostrar* –y no demostrar– las formas diversas en las que un *sujeto de castigos* puede, por sí mismo y con otros, ejercer un *ergon* filosófico. Evidentemente, esto implicaría, de nuestra parte, cierto grado de objetivación –el que, sin ir más lejos, nos permite hablar aquí de un *sujeto de castigos*–. Sin embargo, lo que proponemos se acerca mucho más –y en esto asumimos cierta cercanía con la experiencia del GIP⁴⁹– al intento de contribuir a que quienes, estando silenciados a pesar de tener voz, encuentren sitios para ser escuchados, sin suponer en esa escucha ninguna forma de “esencialización” respecto del bien, del mal, de la verdad, de la falsedad ni, como decíamos al recorrer los textos de Marx, respecto de lo “propiamente humano”. El problema del esencialismo no es, claro está, un problema puramente teórico ni una cuestión exclusiva de las teorías del conocimiento o de la epistemología: es también, como hemos visto, una cuestión que concierne a la ontología y, también por eso, un asunto ético-político.

Si el ejercicio de un *ergon* filosófico equivale, resumidamente, a la posibilidad y al coraje de dirigirse a quien ejerce el poder, haciendo a la vez en eso el ejercicio de un decir veraz, cuando reflexionamos sobre el modo en el que esto se da o podría darse, en relación con el *deseo de lo propio*, por parte de quienes están sometidos al encierro carcelario, nos

⁴⁹ Cf. Foucault, M. (2012). “Manifiesto del GIP”, en *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Bs. As.: Siglo XXI.

encontramos con un escenario particularmente complejo. Gran parte de esta complejidad o dificultad, muchas veces eludida mediante el recurso a la victimización o a la revictimización de los condenados –como si el hecho de encontrarse privados de su libertad implicase para ellos una pura pasividad–, se hace evidente al separarnos de las interpretaciones clásicas del poder centradas en la figura del soberano o en el tópico de la soberanía como forma de gobierno modélica. Al poner en cuestión esas interpretaciones, referenciándonos, por ejemplo, en la lectura de Gresham Sykes respecto del orden carcelario como producto de una disputa negociada⁵⁰, damos con la situación en la que el lugar de un eventual receptor capaz de oír o desoír la palabra *parrhesiaca* sería un sitio que, en cierto sentido, tendería a desdibujarse. Sin embargo, el poder como ejercicio persiste y por eso persiste también la posibilidad de que alguien, hablando en nombre propio, pueda tener el coraje de dirigirse a quien sostiene ese ejercicio, muchas veces de manera arbitraria o unilateral.

No queremos decir con esto que lo que aquí llamamos *deseo de lo propio* encuentre como único espacio posible de manifestación el ámbito de lo discursivo –de hecho, aunque de manera conjetural, hemos hecho alusión a otras formas en las que este deseo podría emplazarse en el contexto del encierro carcelario y a pesar de él–. De cualquier modo, sería erróneo interpretar el *ergon* filosófico o la filosofía como *ergon* en esa clave, justamente por lo que decíamos en el inicio de este apartado, respecto de la intención de hacer de ella no un mero *lógos* sino algo capaz de “poner manos a la obra” o de “tocar las cosas”, y también porque, en este mismo sentido,

lo real de la filosofía sólo se encuentra, sólo se reconoce, sólo se efectúa, en la práctica misma de la filosofía. Lo real de la filosofía es su práctica [...]. La filosofía encuentra su real en la práctica de la filosofía, entendida como el conjunto de las prácticas por medio de las cuales el sujeto se relaciona consigo mismo, se autoelabora, trabaja sobre sí. El trabajo de sí sobre sí es lo real de la filosofía (Foucault, 2009: 252).

De esta forma se reúnen aquí los distintos elementos que hemos venido presentando y poniendo en juego. Al tomar la perspectiva de la filosofía entendida como una *praxis parrhesiaca* –o, como decíamos previamente, como una *praxis* teórico-política– y como un

⁵⁰ Cf. Sykes, G. ([1958] 2017). *Op. Cit.*

ergon, podemos ver cómo las distintas dimensiones que hemos venido recorriendo encuentran una cierta cohesión. Esa cohesión es la que resulta de la combinación de los distintos elementos que hemos ido presentando y desplegando: la tarea filosófica interpretada en su carácter de teoría y de práctica, lo subjetivo o lo que hace al sujeto en aquella multivocidad que describíamos, la pregunta por lo común, por el conflicto y por la política, y un posible vínculo entre lo que llamamos *deseo de lo propio* y el atisbo de una fuga simbólica respecto de los modos de producción de subjetividad característicos del encierro carcelario. En un intento de componer con fragmentos, hemos dado forma aquí a este mosaico sin pretender, no obstante, una visión sistemática. Valgan, entonces, este recorrido y lo que a través suyo hemos podido decir, como comienzo posible para lo que seguirá.

Referencias bibliográficas

Libros

- Agamben, Giorgio (2014). *Qué es un dispositivo*. Bs. As.: Adriana Hidalgo.
- Althusser, Louis y Balibar, Étienne (1969). *Para leer El Capital*. Bs. As.: Siglo XXI.
- Althusser, Louis ([1967] 1969). *La revolución teórica de Marx*. Bs. As.: Siglo XXI.
- _____ ([1968] 2005) *La filosofía como arma de la revolución*. Bs. As.: Siglo XXI.
- Balibar, Étienne (2006). *La filosofía de Marx*. Bs. As.: Nueva Visión
- Bensaïd, Daniel (2003). *Marx intempestivo. Grandeza y miserias de una aventura crítica*. Bs. As.: Herramienta.
- Bleichmar, Silvia (2005). *La subjetividad en riesgo*. Bs. As.: Topia.
- Borón, Atilio; Amadeo, Javier y González, Sabrina (Comps.) (2006). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Bs. As.: CLACSO.
- Butler, Judith (2020). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Bs. As.: Amorrortu.
- _____ (2001). *Los mecanismos psíquicos del poder: teorías de la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- Campos, Mariano (2021). *El desciframiento del mercado: brillo, automatismo y lógica en Karl Marx*. Bs. As.: Prometeo Libros.
- Canetti, Elías (1981). *Masa y poder*. Barcelona: Seix Barral.
- Castro, Edgardo (2018). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Bs. As.: Siglo XXI.
- _____ (s/f). *A. Kojève: el deseo en la posthistoria*. Disponible en: lectores-deheidegger.wordpress.com/2015/04/30/castro-a-kojeve-el-deseo-en-la-posthistoria
- Colectivo Juguetes Perdidos (2014). *¿Quién lleva la gorra? Violencia, nuevos barrios y pibes silvestres*. Bs. As.: Tinta Limón.
- Correas, Carlos (2002). *El deseo en Hegel y en Sartre. Curso breve*. Bs. As.: Atuel.
- Daroqui, Alcira; Pérez, Ana Laura; Cipriano García, Roberto (Coords.) (2012). *Sujeto de castigos. Hacia una sociología de la penalidad juvenil*. Rosario: Homo Sapiens.
- Descartes, René ([1641] 1977). *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara. Traducción de Vidal Peña.

Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul (2001). *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Bs. As.: Nueva Visión.

Foucault, Michel ([1975] 2014). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Bs. As.: Siglo XXI.

_____ (1999). *Nietzsche, Freud, Marx*. Bs. As.: El Cielo Por Asalto.

_____ (2012). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Bs. As.: Siglo XXI.

Freud, Sigmund ([1930] 2021). “El malestar en la cultura”, en *Obras completas. Volumen 21 (1927-31)*. Bs. As.: Amorrortu. Traducción de José L. Etcheverry.

_____ ([1921] 2020). “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras completas. Volumen 18 (1920-22)*. Bs. As.: Amorrortu. Traducción de José L. Etcheverry.

_____ ([1913] 1986). “Tótem y tabú”, en *Obras completas. Volumen 13 (1913-14)*. Bs. As.: Amorrortu. Traducción de José L. Etcheverry.

Goffman, Erving ([1963] 2019). *Estigma. La identidad deteriorada*. Bs. As.: Amorrortu.

_____ ([1961] 2012). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Bs. As.: Amorrortu.

González, César (2021). *El fetichismo de la marginalidad*. Lomas de Zamora: Sud-estada.

Guattari, Félix (1996). *Caosmosis*. Bs. As.: Manantial.

Hegel, G. W. F. ([1807] 2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada. Traducción de Antonio Gómez Ramos.

Hyppolite, Jean (1974). *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*. Barcelona: Península. Traducción de Francisco Fernández Buey.

Kojève, Alexandre (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Bs. As.: La Pléyade.

Lazzarato, Maurizio (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Bs. As.: Amorrortu.

_____ (2014). *Signs and machines. Capitalism and the production of subjectivity*. Los Angeles: Semiotext(e).

Lefebvre, Henri (1976). *Hegel, Marx, Nietzsche*. México: Siglo XXI.

Lenk, Kurt (1971). *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*. Bs. As.: Amorrortu.

- Locke, J. ([1689] 2010). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Tecnos.
- Manchado, Mauricio (2015). *Las insumisiones carcelarias. Procesos comunicacionales y subjetivos en la prisión*. Rosario: Río Ancho.
- _____ (2022). *La redención del castigo: el evangelismo y la construcción del orden en las prisiones contemporáneas*. Rosario: UNR Editora.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich ([1845-46] 1961). *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.
- Marx, Karl ([1867] 2008). *El Capital. Tomo I: El proceso de producción del capital*. Bs. As.: Siglo XXI. Traducción de Pedro Scaron.
- _____ (2006). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Bs. As.: Colihue. Traducción de Miguel Vedda, Fernanda Aren y Silvina Rotemberg.
- Melossi, Darío y Pavarini, Massimo (1980). *Cárcel y fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario (siglos XVI-XIX)*. México: Siglo XXI.
- Mezzadra, Sandro (2014). *La cocina de Marx. El sujeto y su producción*. Bs. As.: Tinta Limón.
- Nancy, Jean-Luc (2014). *¿Un sujeto?* Bs. As.: La Cebra.
- Popitz, Heinrich (1971). *El hombre alienado*. Bs. As.: Sur.
- Ricoeur, Paul (1990). *Freud, una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Ritvo, Juan Bautista (2011). *Sujeto, masa, comunidad: La razón conjetural y la economía del resto*. Santa Fe: Mar por Medio.
- Sozzo, Máximo (Comp.) (2016). *Postneoliberalismo y penalidad en América del Sur*. Bs. As.: CLACSO.
- Wacquant, Loïc (2004). *Las cárceles de la miseria*. Bs. As.: Manantial.
- Zaffaroni, Eugenio R. (2011). *La Cuestión Criminal*. Bs. As.: Planeta.

Artículos

Aliani, Hernán et al. (2016). “Prácticas culturales en contextos de encierro. El desafío de construir posibilidades en la imposibilidad”, en *Cartografías del Territorio, de la crónica extensionista a la reflexión integral*. Rosario: Secretaría de Extensión y Vinculación, Facultad de Ciencia Política y RR. II., UNR.

Amadeo, Javier y Morresi, Sergio (2003). “Republicanismo y marxismo”, en Borón, Atilio (Comp.). *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. Bs. As.: CLACSO.

Ayos, Emilio et al. (2010). “La Argentina neoliberal: naturalización de la fragmentación social y exacerbación punitiva”, en Sozzo, Máximo (Comp.). *Delito y Sociedad: Por una sociología crítica del control social. Ensayos en honor a Juan S. Pegoraro*. Bs. As.: Ediciones del Puerto.

Bell, Emma (2014). “Insistiendo en el neoliberalismo: la permanente influencia del neoliberalismo en la penalidad contemporánea”, en *Delito y sociedad: revista de ciencias sociales*, Vol. 2, N° 38, Bs. As.-Sta. Fe, pp. 50-62.

Bleichmar, Silvia (2004). “Producción de subjetividad y constitución del psiquismo”. Conferencia pronunciada en la presentación de la revista *Docta* N° 2, primavera de 2004.

_____ (2004). “Límites y excesos del concepto de subjetividad en psicoanálisis”, en revista *Topía*, Año XIV, N° 40. ISSN 1666-2083. Disponible en: www.topia.com.ar/articulos/1%C3%ADmites-y-excesos-del-concepto-de-subjetividad-en-psicoan%C3%A1lisis

Bolla, Luisina (2014). “El yo sobre la línea de ficción: análisis de las concepciones de Sartre y Lacan”, en Karczmarczyk, Pedro (Comp.). *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*. La Plata: UNLP, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Claus, Waldemar (2012). “Agentes penitenciarios: un estado del arte”, en *VII Jornadas de Sociología de la UNLP*, 5 al 7 de diciembre de 2012, La Plata, Argentina. Disponible en: memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1445/ev.1445.pdf

Gadamer, Hans-Georg (1980). “La dialéctica de la autoconciencia en Hegel”, en *Cuadernos Teorema*. Valencia. Traducción de Manuel Garrido.

Mouzo, Karina (2010). “El cuerpo penitenciario”, en *Delito y sociedad: revista de ciencias sociales*. Vol. 2, N° 30, Bs. As.-Sta. Fe, pp. 71-84.

_____ (2014). “Actualidad del discurso resocializador en Argentina”, en revista *Crítica Penal y Poder*, N° 6, pp. 178-93. Barcelona: Observatorio del Sistema Penal y los Derechos Humanos.

Tonkonoff, Sergio (2001). “«Meter caño». Jóvenes populares urbanos: entre la exclusión y el delito”, en *Delito y sociedad: revista de ciencias sociales*, N° 15/16, Bs. As.-Sta. Fe.

Murillo, Susana (2011). “La nueva cuestión social y el arte neoliberal de gobierno”, en *Revista Cátedra Paralela*, N° 8, Rosario, pp. 9-32.

Murillo, Susana, en colaboración con Seoane, José (2012). *Posmodernidad y neoliberalismo. Reflexiones críticas desde los proyectos emancipatorios de América Latina*. Bs. As.: Luxemburg.

O’Malley, Pat (2015). “Repensando la penalidad neoliberal”, en *Delito y sociedad: revista de ciencias sociales*, N° 40, Bs. As.-Sta Fe, pp. 11-30.

Papalini, Vanina; Córdoba, Marcelo y Marengo, Leonardo (2012). “Estudios de la gubernamentalidad: la subjetividad como categoría de la política”, en *Revista Astrolabio*, N° 8, Córdoba, pp. 190-208.

Segato, Rita (2003). “El sistema penal como *pedagogía de la irresponsabilidad* y el proyecto «habla preso: el derecho humano a la palabra en la cárcel». (Un enjuiciamiento de la institución penal tal como la conocí en el Complexo de Internação e Reabilitação CIR – Papuda de Brasília)”. Texto leído en el encuentro *Culture, Violence, Politics and Representation in the Americas*, 24 y 25 de marzo, en la University of Texas, Austin, School of Law. Auspiciado por Teresa Lozano Log Institute of Latin American Studies, la Organización Arte sin Fronteras y la UNESCO.

Wacquant, Loïc (2005). “Castigar parias urbanos”, en *Oficios Terrestres. N° 17, año XI*. La Plata: Ediciones de Periodismo y Comunicación UNLP.

Índice

Agradecimientos	2
Presentación.....	4
I. Sujeto: historia sin esencia	8
I. a. Jean-Luc Nancy: breve genealogía de la suposición.....	8
I. b. Sujeto de la conciencia – sujeto del inconsciente	18
II. Producción de subjetividad, producción y subjetividad	23
II. a. Félix Guattari y Maurizio Lazzarato: sujeto, capital, capitalismo.....	23
II. b. John Locke y Karl Marx: para una anatomía histórica de la propiedad	30
II. c. El sujeto y su “ensamblaje maquínico”.....	34
III. Política, ontología, fenomenología	41
III. a. Sujeto o ideología	41
III. b. Sujeto e ideología: Jean-Paul Sartre, Louis Althusser y el retorno a Marx...	45
IV. Sujeto de deseo – sujeto de la <i>praxis</i>	56
IV. a. Georg W. F. Hegel: dialéctica del deseo y del reconocimiento	56
IV. b. Karl Marx y Friedrich Engels: trabajo enajenado, deseo y <i>praxis</i> revolucionaria.....	66
V. Teorías críticas del encierro carcelario.....	80
V. a. Neoliberalismo y penalidad contemporánea	82
V. b. El encierro carcelario.....	92
V. c. La cárcel como <i>dispositivo</i> : disciplinamiento, proletarización, depósito	103
Conclusiones: hacia una lectura situada del <i>deseo de lo propio</i>	122
Referencias bibliográficas	135