



Tipo de documento: Tesina de Grado de Ciencias de la Comunicación

Título del documento: La peste como único asunto común : de la privatización securitaria

Autores (en el caso de tesistas y directores):

Gastón Sena

Shila Vilker, tutora

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2013

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Ciencias Sociales
Ciencias de la Comunicación

Tesina de Licenciatura

**La peste como único asunto común.
De la privatización securitaria.**

Gastón Sena
DNI 27.719.404

Tutora:
Shila Vilker

Índice

0.	Aviso a los civilizados. Acerca de la antropofagia generalizada.	Pág. 4
1.	De las figuras de cera de nosotras/os. Premisas, hipótesis y otras vaguedades.	Pág. 12
2.	¿Qué significa armarse un cuerpo? Del tendal de máquinas y nosotras/os.	Pág. 21
3.	Variaciones en torno a lo político. De cuando las palabras hacen huelga.	Pág. 45
4.	Si es que somos humanos. De la separación como lenguaje.	Pág. 66
5.	Amar, temer, partir. De la falta que hace.	Pág. 102
6.	Barato se liquida. De los flujos veloces.	Pág. 122
7.	La vida, instrucciones de uso. Del espacio publicitario sin fin.	Pág. 153
8.	Bibliografía.	Pág. 165

y dejando a nuestros sacerdotes atrás, nos vamos a ir bailando bailando, y la ciudad va a descubrir sus playas rientes y en el corazón tendremos una bicicleta una bicicleta y ningún motor.

0.

¿Qué pasa detrás de un muro cualquiera?
Jean Tardieu

Cuelgo un cuadro en la pared. Enseguida me olvido de que allí hay una pared. Ya no sé lo que hay detrás de esa pared, ya no sé que hay una pared, ya no sé que esa pared es una pared, ya no sé qué es eso de una pared. Ya no sé que en mi apartamento hay paredes y que, si no hubiera paredes, no habría apartamento. La pared ya no es lo que delimita y define el lugar en que vivo, lo que le separa de los otros lugares donde viven los demás, ya no es más que un soporte para el cuadro. Pero también me olvido del cuadro, ya no lo miro, ya no sé mirarlo. He colgado el cuadro en la pared para olvidar que allí había una pared, pero, al olvidar la pared, me olvido también del cuadro. Hay cuadros porque hay paredes. Es necesario olvidar que hay paredes y, para ello, no se ha encontrado nada mejor que los cuadros. Los cuadros eliminan las paredes. Pero las paredes matan los cuadros. O, sino, habría que cambiar continuamente, bien de pared, bien de cuadro, colgar de continuo otros cuadros en las paredes, o cambiar el cuadro de pared todo el tiempo.

Podríamos escribir en las paredes (como se escribe a veces en las fachadas de las casas, en las empalizadas de las obras, en los muros de las prisiones), pero rara vez lo hacemos.

Perec, *Paredes*¹

¹ Perec, Georges. "Paredes". En *Especies de espacios*. Traducción: Camarero, Jesús. Editorial Montesinos, 2007.

0.

Aviso a los civilizados. Acerca de la antropofagia generalizada.

0. En un líbello ácrata referente al devenido tranquilizador mausoleo -luego, mercancía-vedette que domestica la emergencia inasible del acontecimiento-llamado *mayo francés* los entonces díscolos Cohn-Bendit² afirmaban debérselo todo al movimiento obrero. De él decían tomar nota de sus consejos, de su experiencia antagonista, que es vivencia encarnada, extrayendo, al fin, todo aquello que fuera emborronado en esas páginas signadas bajo sus nombres ®. Decían, asimismo, que la obra de la que aquellas palabras eran el prólogo, no resumía otra cosa que una antología de las publicaciones de las que se habían nutrido -y en el principio, diremos, fueron los consejos obreros, la experiencia ingobernable del *ahí*, que es fuente inagotable de saberes locales-, además de forjado unos contemporáneos³. Así, acuñaban el texto mentado, poniéndose en deuda, enlazándose a la tradición, sacrificándose, quizás, en los altares de aquella impersonal figura -el se-, tan colectiva como mítica, planicie intermitente e imposible de asir, encarnada en los fantasmas que se llevan a la batalla, que son enseña, imaginación profana. Apasionada reanudación de una cuerda que se tiende y hunde sus raíces en el pasado, que aúlla por saldar sus cuentas, que liga tanto como encadena. Narración comunal pasada de mano en mano, con sus entonaciones variadas, mas no apropiadas. Antes que profesada, interpretada. Quisiéramos decir, por fin, que, al igual que aquellos referentes libertarios, nos ponemos ya no -digamos- en deuda -puesto nuestra máquina mutante, que se quiere sin Estado, que conjura la servidumbre y que, si es cierto que tiene sus vacas sagradas, no las canoniza, toda vez que no se dispone a repetir lo sido, sino a divertirse creando-se- pero sí atentos a

² Cohn-Bendit, Daniel; Cohn-Bendit, Gabriel. *El izquierdismo, remedio a la enfermedad senil del comunismo*. Traducción: Guansé, Domenech. Editorial Grijalbo S.A., México, 1969.

³ Agamben, Giorgio. “¿Qué es lo contemporáneo?”. Traducción: Sardoy, Cristina. En Agamben, Giorgio. *Desnudez*. Traducción: Ruvituso, Mercedes; D’Meza, María Teresa. Adriana Hidalgo editora, 2011.

aquello que no es otra cosa que las tierras comunales que llevamos en torno nuestro, las del intelecto colectivo, la potencia inagotable de nosotras/os⁴.

¿Quién habla *ahí*? No sabemos. Una canción sin dueño nos muestra el rostro de la potencia, un aparecerse inseparable de sus señales mudas, su gesto encarnado, sus tonos. En su irrupción tumultuosa se confunde el trazo, la voz, que es apariencia del cuerpo, resuena en un informe canto estallado. Una polifónica canción se compone y descompone, hace y deshace un CsO⁵. Así quisiéramos que fuera nuestra máquina de lenguaje. Despersonalizar sus bordes, abrir sus pliegues, sacudirlos, tironear de ellos, fugarnos, desgarrar las redundancias de la trama. Nos citamos en el lenguaje, nos encontramos y jugamos en él. En el plano que habitamos -creamos- no hay jerarquía alguna que delimite espacios apropiados, estratificaciones discursivas, etiquetas que presupongan *idénticos a*. La trama lenguajera deviene, por fin, experiencia afectiva, planicie inagotable de vivencias encarnadas, y en modo alguno cifra. En lo dicho está sólo aquello que, dichosamente, ustedes se encuentren, como si dijéramos, andando al azar, una piedra en el zapato, un cordón que se desata. Tropezar, tropezar. Despreocúpense, en este trabajo nadie les va a dar órdenes. Hagan lo que ustedes quieran. Y eso que ahí se oye quizás no sea otra cosa que la inquietud de un cuerpo que murmura, como en sordina, un lenguaje sin palabras-zombies vueltas a la vida. Ninguna propiedad que descubrir. De lo indecible saben bien los cuerpos. En su murmullo únicamente palabras sin términos resuenan. Imposible arrancarlas de su plano de inmanencia. Tener oídos atentos al cuerpo, escucharlo parlotear, a su manera, todo superpuesto, espástica y simultáneamente. Emergencia, tumulto, brote de las pasiones. Potencia sin medida. Padecer, obrar, quién pudiera discernir acerca de los afectos. No hay instrucciones de uso. Un no-saber que atemoriza, un abismo, un sin-fondo. Instante soberano es aquel en que los cuerpos no saben, pero se deciden. Se arrojan. Los sacerdotes hacen del secreto, y del tener siempre para sí la última palabra lo más propio. Ellos

⁴ Cfr. No damos cátedra. Taller de investig/acción urbana. "19/20. Variaciones sobre el fragmento. Versión 02". <http://nodamoscatedra.blogspot.com/2010/03/1920-variaciones-sobre-el-fragmento.html>

⁵ Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. "28 de noviembre 1947. ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?". En *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción: Vázquez Pères, José; Larraceleta, Umbelina. Pre-Textos, 2006.

lo dicen todo. Para ellos decir es asir. Luego, tras sus atronadoras palabras, sólo nos restará hacer silencio. Bullicioso silencio, como con las catedrales. Ante ellas las multitudes callan, palidecen. Son construcciones que nos llaman al orden. Lo inscriben en los cuerpos, los laceran, los despojan de lo que pueden, de lo que cualquiera puede. Agotan lo que está siendo -o, mejor, lo empobrecen, lo vacían de sus potenciales, que, va de suyo, persisten en su ser-. Para ellos la ecuación es simple. Es así como ellos quieren. Lo que dictan es la verdad, sin más. Ellos la acuñan. La verdad pende de sus labios. Quizás sean médiums, no sabemos. Si sabemos de sus rituales. Os impedirán experimentar en vuestros rincones⁶. Os dirán cómo -y qué- hacer, siempre idénticamente, apuntalando la fijeza. Os pondrán en vuestros lugares. Nada que tenga que ver, diremos, con la experiencia de nosotras/os. Tendemos con nuestras palabras hacia el afuera ingobernable, quisiéramos detener, estallar el palabreo en un despliegue de cuerpos festivos, danzantes, vibrantes, que hagan ser un encuentro sustraído al equivaler generalizado, un foco intensivo, una temporalidad sin medida alguna. Desfondamos el artefacto inútil que ensamblamos. Desarmamos sus contornos, tendiendo hacia. Así sea que no sepamos dónde -nadie sabe-, erramos, inventamos. Los citamos y abrazamos. Náufragos ahí, a la deriva, nos dejamos afectar, conmover por lo aplanado, malestamos en ello, damos vueltas en la noche y somos consumidos por el fuego. Desbordamos en digresiones sin vasos comunicantes, líneas fugaces en que trazarnos -garabatearnos- un mundo, dispersiones estallando el lenguaje, instituciones monstruosas, mutantes, delirantes. Así, diremos, en su tener lugar, el ser excede toda medida, todo patrón. Informes, desencajadas, siempre tendiendo más allá de los límites. Hacia otros lugares, pues. En ello ponemos nuestras miras. En los intervalos algo pasa. El temblor ya es algo que tiene su duración propia. Trazamos cartografías, mapas emborronados, ahí en el piso. Ninguno es considerado por nosotras/os infalible. Todo lo contrario, están abiertos, conectados a los devenires, atados a nuestras inquietudes. Nos envolvemos en el plano, nos enrollamos, amarramos y afectamos a él. No limitamos, activamos el movimiento, su hormigueo, que no sabe de patrones. Tampoco de direcciones. Todo lo ignora, nada sabe. Se pierde, se encuentra.

⁶ Ibíd.

Ante los sacerdotes, diremos, es preciso terminar con el juicio de Dios, que es juzgar sobre el bien y el mal, dictar sobre nosotras/os lo que corresponde, lo propio, hablar en nuestro nombre, tener para sí la última palabra. Hemos aprendido que lo esencial está fuera del pensamiento, que se encuentra en lo que nos fuerza a pensar⁷. No se piensa, pues, sin algo que nos violente a ello.

Ah, muy bien, dirán Uds., ¿y la antropofagia? “No somos y no queremos ser otra cosa que plagiarios de las teorías y prácticas revolucionarias de los cincuenta últimos años”⁸, afirmaban los Cohn-Bendit. De este modo referían a todos aquellos individuos y grupos que sus nombres, cual seudónimo colectivo, resumían. Ellos gustaban decir, plagiaban. No había palabra-cifra que fundara gobierno de los sacerdotes-interpretes. Tan sólo plagio, robo, hurto. ¿Y es que el lenguaje tiene propiedad alguna que la apuntale? Quien diga ser su propietario quiere embaucarnos. Es interesante que aquello que distingue lo considerado humano no se deje apresar, empero, en las leyes por los mismos acuñadas -nosotras/os nos desentendemos, nos desprendemos-. Y, es claro, la ley del valor no deja de ser una ley de hechura humana, así sea que, fetichistamente, revista aspectos de trascendencia. El lenguaje, preguntamos retóricamente, ¿es término cadavérico que se exhuma, letra muerta que se descompone al ser arrancada de un fondo vivencial que la tiende?, ¿o perplejidad de un mundo que se habita, que es expresión del entrevero de unos cuerpos, sus torsiones y tensiones, su cuerpo a cuerpo, y en modo alguno una propiedad que conservar en formol? Y es que el movimiento sabe de máquinas comunales -invenciones sin patrón- como Ned Ludd⁹, Wu Ming¹⁰, Luther Blisset¹¹, y tantas otras intermitencias de la (a). “Lo más útil sería editar simplemente una antología de los mejores textos [pero] no es lo que interesa evidentemente a una empresa editorial, que lo que quiere es un libro

⁷ Deleuze, Gilles. *Proust y los signos*. Traducción: Monge, Francisco. Editorial Anagrama, 1995. Pág. 179.

⁸ Op. cit. Pág. 20.

⁹ Ferrer, Christian. “Los destructores de máquinas. En homenaje a los ludditas”. En *Cabezas de tormenta. Ensayos sobre lo ingobernable*. Anarres/Utopía libertaria, 2006.

¹⁰ Cfr. www.wumingfoundation.com

¹¹ Cfr. <http://www.lutherblissett.net/>

firmado por ‘Cohn-Bendit’”¹². Y es que nosotras/os no tiene mayor consistencia -que no sustrato, que no órganos, que no soportes- que la que se hace -y deshace-, trapos en los que se envuelve. Su apariencia es la de cualquiera. Nombres propios para traducir una experiencia comunal, vivencias encarnadas, cachos de carne secos que se le desprenden. De esa experiencia extraemos -a dentelladas- los términos que, empero, al ser arrancados, son despojados de ese soplo vital que las habita. Y es que lo que se transmite es algo vacío, despojado de su geografía, de su ahí. Las ideas extraídas son nada sin su inmediata carnadura en las que van engarzadas. Arrancadas a su plano de inmanencia sólo son figuras sin espesor, oscuras sombras que se nos aparecen murmurando lo sido, con algo de la urgencia de antaño pero sin más consistencia que la de las imágenes. Volátiles, no podemos asirlas. Echar un vistazo quizás pueda volverlas a la vida, pero sólo para desplomarse al instante. Su presencia es la del espectro. Nos conmueve su testimonio, su fijeza en lo sido. Y la inquietud quizás sea la muda señal de la vida. ¿Es que un cuerpo puede quedarse quieto? Inténtenlo Uds., ya quisiéramos escucharlos parlotear de su experiencia. Y es que se trata de la experiencia de cualquiera. No hay cómo aferrarla. Se escapa. Poco importan aquí los hermanos Cohn-Bendit. Sus itinerancias, como las de cualquiera, importan, en modo alguno nos son indiferentes. Dibujan singulares trayectos, garabatean trazos. Y vaya que sí. Daniel saltaría de rojo a verde, sin reparar en el amarillo. Tránsito apresurado, ¿no? No seremos nosotras/os quienes nos obstinemos en conservar (y en juzgar) la fijeza de las puras formas en un cielo metafísico. Empero, nos encadenan complicidades, intensidades, que resumen modos de dejarse afectar por alguna situación. Se trata de las pasiones que nos consumen. No hay, pues, para nosotras/os forma unívoca, tan sólo fugacidades, temblores.

No referiremos aquí sino a experiencias en torno a lo que llamaremos privatización securitaria. Discurrir acerca de las situaciones o implicarse en su carne, sintiéndola propia, sigue siendo el modo de discernir lo que nos atañe. Discurrir es contribuir al despojo, sumar productos a la avidez de novedades,

¹² Cohn-Bendit, Daniel; Cohn-Bendit, Gabriel. *El izquierdismo, remedio a la enfermedad senil del comunismo*. Traducción: Guansé, Domenech. Editorial Grijalbo S.A., México, 1969. Pág. 20

vestir el último grito de la moda -antes de entrar en liquidación¹³-. Implicarse es desatar problemas. Decimos que, a lo que traeremos a presencia, le falta el espesor de lo sido -que, va de suyo, sobrevuela, puesto que en ello se envuelve-, la vibración, la inquietud de la carne. Nos nutriremos de esa carne arrancada a la experiencia, de ella extraeremos nuestra materia a pensar, nuestros problemas, nuestras inquietudes. El empaquetamiento de la carne que operamos, diremos, quizás sea algo a pensar para aquellos que, llamados científicos sociales, creemos tener algo que nos autorice a hablar de todo, que creemos poder decirlo todo, nombrarlo todo, roturarlo. Rotular es ya un modo de llamar al orden a lo caótico de la significación, que, a riesgo de repetirnos, no es puro término sino fondo de vivencias encarnadas. Rotula quien clasifica, archiva, ordena. Desmembrar, suprimir, extirpar a dentelladas la inquietud sensible. ¿Qué oscuro placer se nos aparece en este deseo de la carne por devorarse al otro, por saborear su piel arrancada? Y, si es que encontramos un placer en ello, ¿de qué deseo es este placer siervo? ¿De quién es nuestro deseo? ¿Qué cosa significa este deleitarnos por desprender, amputar, mutilar los miembros a un otro reducido a nuestro propio e insaciable festín de carne?

Quisiéramos decir que la separación generalizada¹⁴ -o, si se prefiere, su encarnación contemporánea, la sospecha generalizada- nos tiende, emplaza, pone un muro a la experiencia de nosotras/os, muro que en modo alguno es otro que el de la normalización. No ver las paredes, no ver que se alzan, que interfieren, segmentan la carne -ese pulso inquieto que somos-, le abren tabiques, la rotulan, la nombran, es no ver el suelo bajo nuestros pies. La privación securitaria -sugeriremos- quizás sea como el castigo para aquellos que en el limbo se pierden por lo que no hicieron, por lo que no supieron¹⁵. Y en el límite, ese no saber que algo se pierde, que su presencia les abandona, puesto que les es privada, los libera de tarea alguna. Pueden aprestarse -en hora buena- al juego, a los afectos -y por qué no- a la vagancia. No seremos

¹³ “Vivimos en un mundo muy contemporáneo: nadie quiere aparecer explícitamente en posiciones que supuestamente han quedado atrás -así funciona la moda universitaria.” Lewkowicz, Ignacio. “Glosas marginales al ‘Ensayo sobre la destitución de la niñez’”, pág. 180. En Corea, Cristina; Lewkowicz, Ignacio. *¿Se acabó la infancia? Ensayo sobre la destitución de la niñez*. Lumen/Humanitas, 1999.

¹⁴ Cfr. Archivo situacionista hispano. www.sindominio.net/ash / Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Traducción: Alegre, Fidel. La marca, 1994.

¹⁵ Agamben, Giorgio. “Del limbo”. En *La comunidad que viene*. Traducción: Villacañas, José Luis; La Rocca, Claudio; Quirós, Ester. Pre-textos, 2006.

nosotras/os quienes repongamos unas peroratas por las que el sacerdocio o la metafísica se nos cuelen. Mas, resta pensar qué implica el no sentir al otro como extensión de sí mismo, como brote arraigado en el mismo terruño, patio que las hormigas se llevan y traen. ¿Qué es eso de amputar los lazos que nos atan a una experiencia comunal? La empatía, empero, no puede ser asida por estas palabras sin su ahí, puros términos que se vacían de mundana presencia. No es sólo a nosotras/os que nos dirigimos. Hay que acabar con la separación.

I.

¿Por qué no podría inventar un discurso sobre cualquier cosa, incluso aunque se trate de un discurso completamente irreal o artificial, sin que me tengan que reclamar los títulos que para ello me autorizan?

Deleuze, *Carta a un crítico severo*¹⁶.

¹⁶ Deleuze, Gilles. "Carta a un crítico severo". En *Conversaciones 1972-1990*. Traducción: Pardo, José Luí. Versión web: www.philosophia.cl/biblioteca/Deleuze/Deleuze%20-%20Conversaciones.pdf

I.

De las figuras de cera de nosotras/os. Premisas, hipótesis, y otras vaguedades.

1.0 En alguna parte hemos leído acerca de una figura de cera cuyo artífice -a quien no recordamos, puesto el olvido que padecemos, motivo por el cual incumpliremos la cuenta de los cadáveres en el archivo [y, es sabido, el olvido es el lugar más transitado en nuestros tiempos saturados por la velocidad, que van incorporándose en nuestros cuerpos, empero, incapaces de soportar las órdenes del espectáculo]- supo articular y que, relleno su interior de aire, tomaba consistencia propia, para luego desvanecerse, desplomarse al instante abandonada por aquello que le insuflaba vida -el aire propinado por su hacedor-. Así, nuestra hipótesis -aquello que irá debajo¹⁷ de las pistas de investigación que iremos transitando, que las contendrá [si es que así lo hace, si es que funciona]-, diremos, será como una figura de cera. Luego de nuestra deriva, de nuestro discurrir los conceptos -o, mejor, escurrir, siendo que, en tanto acuñados por otros autores, haremos un uso no previsto en ellos, los iremos tensionando-, atravesadas las turbulencias, habitadas por ese soplo vital que los problemas con los que nosotras/os tropezamos implican, veremos qué queda de aquella fantástica arquitectura. Si es que ésta nos es servil en algo.

Nuestras vaguedades, asimismo, nuestro rechazo al trabajo, así sea el de cientistas sociales -y es preciso tener presente el lugar desde el que se habla, la implicancia y la no univers(al)idad, puesto que se trata de máquinas, y sus funciones-, se dejará ver, o eso quisiéramos, en la búsqueda de exceder las formas. Tenemos para nosotras/os que los contornos de este trabajo se desfondan, puesto que no descubren más fondo que el que está ahí, en el que se encuentran engastados, el plano de inmanencia que lo tiende, y del que, empero, antropofágicamente, se nutre, encarnando aquél su propio festín de carne.

¹⁷ Agamben, Giorgio. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Traducción: Mattoni, Silvio. Adriana Hidalgo, 2004. / Agamben, Giorgio. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Traducción: Segovia, Tomás. Pre-textos, 2003.

Nuestra búsqueda teórica¹⁸ quisiera indagarse acerca de las tonalidades emotivas¹⁹ que portamos en nosotras/os. Consideramos que el gobierno de los cuerpos implica, asimismo, un gobierno de los afectos. La privatización securitaria emerge así como un artefacto semiótico de gobierno que descubre un modo de procesamiento de lo que llamaremos sociedad de la excedencia²⁰. Así, quisiéramos preguntarnos acerca de las máquinas que funcionan en nosotras/os, como, asimismo, ¿qué cosa hay que hacer para desmontarlas?²¹

En el período local que se tiende entre el retorno de la democracia y la actualidad, el miedo al otro -investido de peligrosidad, cubierto de hostilidad, redundando en una sospecha generalizada-, aparece como un modo de ser-en-común cada vez más usual -o, también, al que nos hemos habituado a llevar en-torno, existencias amarradas a un mismo lazo que encadena-. De allí que busquemos pensar la percepción como el sustrato que soporta un dispositivo fundante de lo *considerado* humano: el lenguaje. Llamaremos privatización securitaria a una privación del otro, un repliegue y/o encierro, y ya no a un mero consumo, que es un ritual segundo. Este fenómeno, asimismo, está envuelto en la historicidad de los modos de ser, siendo el desfondamiento de las instituciones llamadas *welfaristas* el acontecimiento que le otorga facticidad. Desbrozaremos así el concepto de soberanía, en su relación con el miedo. Nos interesa preguntar por el modo en que la privatización tiene carnadura, puesto que, diremos, de esta forma se procesará aquello que llamamos *excedencia*. Buscaremos intuir, atisbar un pasaje de época de índole

¹⁸ Hay una complejidad que se nos aparece irreductible en lo que nombramos “nuestra búsqueda”. Esto es, si nuestra búsqueda -aquello con lo que tropezamos y que nos mueve a pensar alguna situación que nos implica- es ciertamente teórica, puesto que quisiera muñirse de una caja de herramientas para así poder arrancarse las máquinas incrustadas en nosotras/os, entonces, ¿cómo pensar el plano localizado?, ¿cómo no apropiarse de un herramental teórico que llevamos puesto?, ¿cómo ponerlo en juego y no meramente confirmarlo en su justeza, en tanto forjado por nuestras vacas sagradas, propietarios de la última palabra, la apropiada? Si es cierto que pensar algo es ponerlo en relación, hacer entrar lo nuevo en lo viejo, no es menos cierto que importa cómo es que este pasaje acontece. No tenemos apresuradas palabras para resolver esto. Quizás, como sucede con los problemas, no haya tal resolución, y nos movamos siempre ya envueltos en ellos, puesto el fuego de lo viviente, el hormigueo de lo que está fugando. Hacia el final de la presente tesina volveremos sobre este trabajo que, allende el anunciado fin del trabajo, no tiene fin, no puede tenerlo.

¹⁹ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Traducción: Gaos, José. Fondo de cultura económica, 2010.

²⁰ De Giorgi, Alessandro. *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*. Traducción: Brandariz García, José Ángel; Bouvier, Hernán. Traficantes de sueños, 2006.

²¹ Deleuze, Gilles. *Proust y los signos*. Traducción: Monge, Francisco. Editorial Anagrama, 1995. Pág. 152.

global en los mecanismos/tecnologías de gobierno, siendo el postfordismo su manifestación, trazos que esbozan fugazmente un compuesto, una máquina.

Diremos de la inseguridad que se trata de una mundana significación que se habita, una situación concreta en la que nosotras/os nos encontramos envueltos, y donde emerge “la violencia de un signo que nos obliga a buscar, que nos arrebató la paz”²². Es porque estamos implicados en esta mundana presencia vuelta evidente, redundante -y se trata de arrancar la dureza de las redundancias para ver emerger el sin-fondo debajo-, que sentimos necesario poder pensarla removiendo todo presupuesto en torno, quitando el suelo bajo nuestros pies. Tropezamos con ella. No se ve lo que se lleva puesto sino desde cierta perplejidad. Estábamos -incómodos, confusos- en ella, luego, quisimos discernir mejor de qué se trata esto que nos sobreviene. Estaba ahí y no lo sabíamos. Pensarla es pensarnos, quizás, en lo que de más propio tenemos. ¿Cómo hacer posible arrancarla de nosotras/os si es que nos envuelve?, ¿si es que nos circunda, pone un fondo? ¿Qué significa esto de tener algo en común? ¿Qué sensaciones encontramos en este tener algo en común?, ¿qué afecciones?

Quisiéramos indagar, engastado en lo anterior, el fenómeno originario del lenguaje como sedimentación de significaciones que se habitan, se portan consigo -equipamientos protésicos- e incorporan como lo más propio. ¿Cómo es posible aferrar eso que pasa por debajo del lenguaje, a la vez envuelto en él y desgarrándolo en pedazos, retazos encarnados? Tenemos para nosotras/os que sin la suspensión y/o apertura de sus presupuestos, aquello que deviene estereotipo, comportamientos que son lugares vueltos redundantes, mundanas presencias que nos tienden un fondo, algo debajo, decimos, sin desmantelarse este fundamento, el lenguaje persiste en su politicidad primera, que es soberana decisión sobre sus márgenes. Hacer emerger esta cesura, este corte abrupto en el continuum de lo viviente como un fenómeno constitutivo de lo humano, un arcano de tal experimento, es la condición de posibilidad para que una comunidad sin presupuestos, o, también, en lo abierto²³, tenga lugar.

Diremos que rotular es, indistintamente, en el mismo gesto, arrancar los hilos vivenciales que, afectivamente, nos atan al continuum de una trama

²² Ibídem. Pág. 25

²³ Cfr. Agamben, Giorgio. *La comunidad que viene*. Traducción: Segovia, Tomás. Pre-textos, 2006.

de/en la que somos atributo, expresión, apariencia y rostro de la potencia. La operación de vivisección llevada a cabo no es otra cosa que un modo de ser del dominio de las imágenes, una tecnología de gobierno de los cuerpos. Esto, quizás, no pueda ser de otro modo si es cierto, como afirmamos, que el nodo maquínico llamado academia, hace máquina con el gobierno de los cuerpos²⁴, aún si en las modalidades que le son propias, que, sin embargo, lo ligan a un entramado en que saber y poder se confunden. Explicar es reducir a puro término, despojar los mundos que el etiquetado contiene. En efecto, es a esa constelación de relaciones mutuas en las que estamos implicados y sobre la que algo como una figura emerge -que nos aprontamos a etiquetar, nombrar- que quisiéramos apresuramos a mapear, cartografiar sus formas de dominio. No se trata de que consideremos que la función de rotular sea de exclusiva propiedad de la máquina-academia, sino de que -va de suyo-, la máquina-espectacular, si es cierto que esgrime una potencia de consagrar narraciones sin precedentes -y quien tiene para sí la propiedad de dictar la ley, ¿no es acaso soberano?-, se nos muestra como el principal responsable²⁵ de tal etiquetamiento -producción industrial²⁶-, que, empero, es magma de

²⁴ Si se nos permite divertirnos con Benjamin, diremos nosotras/os que “es notorio que ha existido, según se dice, un autómatas construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de narguile, se sentaba al tablero apoyado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esta mesa era transparente por todos sus lados. En realidad se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este gobierno de los cuerpos en la carrera de Cs. de la Comunicación -aunque no sólo en ella-. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos «máquina-academia». Podrá habérselas sin más ni más con aquello que cualquiera puede, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno”²⁴. Benjamin, Walter. “Tesis de Filosofía de la Historia”. En *Conceptos de filosofía de la historia*. Traducción: H. A. Murena, D. J. Vogelmann. Terramar, 2007.

²⁵ Debord llamaría “soberanía irresponsable” a esta potencia desplegada por la máquina-mediática. Cfr. Debord, Guy. *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Traducción: Bredlow, José Luis. Editorial Anagrama, 1999.

²⁶ No encontrar un discurso por el que ser nombrado, cfr. § 4, se nos muestra encarnando una ambivalencia fundamental. Por una parte, pareciera excederse el ordenamiento que este ser-nombrado implica -el no tener etiqueta-, mas, ¿no se tiene etiqueta?, ¿implica este no-tener-etiqueta, asimismo, que no se tiene lugar en el lenguaje?, aquello que emerge desde la no ubicuidad, veremos más adelante, ¿no es repuesto al orden en el rótulo que lo arranca de su existencia sensible, de su en-torno vital para hacerlo tener lugar como rostro de la hostilidad? Esto es, recapitulando lo dicho, no tener un discurso por el cual ser hablado tiene dos rostros. El primero se parece a la libertad, no se tiene etiquetas que rotulen, clasifiquen, inventarién. Se excede al puro término. Por el otro, este no-tener-lugar-en-el-lenguaje se nos aparece algo ilusorio. ¿Y es que acaso se tenga acceso a un afuera del lenguaje? ¿No nos muestra esto la apariencia de un umbral y ya no la de un afuera? Las etiquetas reponen parches a una trama que persiste en agujerarse, queriendo, torpe[ambivalente]mente, poder decirlo todo.

significaciones, no propiedad exclusiva de un centro, mando, gobierno²⁷. ¿Qué centro puede armarse en medio de los flujos veloces que asedian todo, en estos tiempos que corren? Y aún si es cierto que los Estados-nación insisten en servirse de sus funcionarios, de la máquina de palabras y su saber apropiado, creyendo tener así la razón de su parte, es preciso detenerse a pensar -y la conciencia es perezosa, llega siempre demasiado tarde a todo, que escapa- en la emergencia de una forma de gobierno que muta y en la que Lewkowicz *et al* encontraran “una alteración más general: la sustitución del *saber* por la *información* como dispositivo socialmente instalado de producción de *verdad*”²⁸. En instantes volveremos, empero, las imágenes se acumulan, a una información sucede otra y todos opinan de todo, encuesta mediante, palabra apropiada que embrutece -manda hacer silencio a las multitudes-, y lo que vemos nos domina, habitualmente, y así la atención se desploma en el olvido.

Aquello de lo que nos ocuparemos aquí no es otra cosa que de lo que consideramos la ingobernabilidad de los cuerpos. Asimismo, quisiéramos hacer mención -que no explicar, embrutecer²⁹- de los artefactos de gobierno que se les encadenan circundantemente, se les endosan, buscando así normalizarlos, regimentarlos, apresarlos, hacerlos previsibles, ubicuos. Se trata de que todo circule disponiendo un orden mínimo, una economía de gobierno. De ello se encarga la policía³⁰, el urbanismo. Nuestras derivas conceptuales acerca de la así llamada inseguridad, diremos, se acercan a aquello que Foucault refiriera como racismo³¹. Es nuestra intención equiparnos de una caja de herramientas acorde a la situación concreta que nos envuelve y que a nosotras/os inquieta.

²⁷ Preguntado en una entrevista que hace las veces de introducción a la obra clásica de Bentham acerca de si para los prisioneros -del panóptico-cárcel- tiene sentido tomar la torre central, afirmaba Foucault: “sí, con la condición de que éste no sea el sentido final de la operación. Los prisioneros haciendo funcionar el panóptico y asentándose en la torre, ¿cree Ud. que entonces sería mucho mejor que con los vigilantes?”. Cfr. Foucault, Michel. “El ojo del poder. Entrevista con Michel Foucault”. En *El panóptico*. Bentham, Jeremías. Traducción: Varela, Julia; Álvarez-Uría, Fernando. Ed. La Piqueta, Barcelona, 1980.

²⁸ Ballester, Eduardo; Cantarelli, Mariana; Lewkowicz, Ignacio. *Pausa; Notas ad hoc*. Bs. As., 2002. Pág. 21.

²⁹ Rancière, Jacques. *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Traducción: Fagaburu, Claudia. Libros del Zorzal, 2007.

³⁰ Policía hace alusión a todo el andamiaje institucional ligado al concepto de Estado, y no a la llamada baja policía. Desarrollaremos esto privilegiadamente en §6.13, esta vez con Virilio. Siendo que referimos a la maquinaria-Estado, la mención del urbanismo resulta innecesaria.

³¹ Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*. Traducción: Tzveibel, Alfredo. Editorial Altamira, 1996.

Hipótesis # 1. Los rótulos operados sobre un continuum sensible que tornan redundante la privatización securitaria, siendo su soporte discursivo, no son un mero palabrerío. Expresan que lo que ahí emerge, bajo las palabras, es la precariedad de un cuerpo, su finitud, un modo de ser de la percepción, una institución primera, originaria, que, luego, resulta codificada históricamente.

Hipótesis # 2. La privatización securitaria resultará así un artefacto semiótico de gobierno que tiene lugar en un sustrato histórico específico. Es a través del lenguaje, sedimentación de significaciones que se muestran un *a priori* para todo modo de ser-en-común, que la privatización securitaria permite el gobierno de la excedencia. De allí resulta la importancia de la producción industrial de imágenes de referencia, lenguajes comunes que se habitan siempre ya: desechos humanos, bando, chivos expiatorios, etiquetas que rotulan lo que está siendo como experiencia lingüística. ¿Qué es ser humano?

Hipótesis # 3. La privatización securitaria encuentra fáctica carnadura en la situación de desfondamiento de las instituciones llamadas welfaristas. El capitalismo tardío, las mutaciones en los modos de producción dominantes y la excedencia son así redundancias que apuntalan la sospecha generalizada.

Digresiones. Quisiéramos poner a andar nuestra máquina de escritura desde la dispersión, la deriva en el lenguaje, el perderse en el texto sin saber dónde es que estamos yendo. El disparate, por qué no. No nos tomaremos en serio. Nos divertiremos, nos saldremos del lugar, la función, la puesta en escena. Este no saber lo haremos discurrir en digresiones, siendo así que, con este rótulo, nombraremos nuestros artefactos escriturales, sus capítulos. Quizás de ello resulte algo como un archipiélago, un estrato sin más dureza que aquella que las resonancias compongan en el mientras tanto de su duración. El CsO que nos haremos y desharemos está compuesto torpemente por costuras sin hilo, retazos mal cosidos, cachos de carne que se le desprenden. Prótesis que el cuerpo expulsa, fragmentos inconexos, sin vasos comunicantes que traigan, repongan idea alguna. Pedazos arrancados y otros tantos incrustados mal aferrados, miembros amputados que supuran, apestan, que expiden olores

nauseabundos, textura de un corpus sensible estallado en mil partes. Empero, nuestras glosas encuentran sus implicancias en la escritura como máquina estética³², si es que la cosa funciona, si es que cada cúmulo reverbera sobre el resto, confundiéndose, creándose un rostro que, diremos, emerge desde la transversalidad. Desde la espontaneidad³³ y no desde el gobierno de la inteligencia, que se quiere mando, despotismo ilustre sobre el cuerpo amarrado. Lo que pasa en los intervalos, pues, es de vital importancia para nosotras/os. En ello, en la fugacidad de las formas algo se nos tiende. Diremos nosotras/os que el modo de discurrir nuestro trabajo sin patrones, sin centro, será el de la digresión. No implica esto que nuestras derivas estén atadas,

³² Máquina-estética, decimos nosotras/os. Esto es -mejor, de esto que mentamos quisiéramos que nuestro artefacto estético *tuviese* siquiera una pizca [nótese, estético no implica aquello que el arte presentaba respecto a lo no considerado como tal -a saber, la distinción entre alta cultura y baja, plenos de cultura y pobres de ella-, puesto que esta discriminación de modos de expresión sensible monta tabiques que segmentan, separan el continuum de la creación comunal, que serializan y empaquetan producciones, jerarquizándolas, estratificando así un mandarinato, sacerdocio o policía de los modos de semiosis (cfr. “Cultura: ¿un concepto reaccionario?”. En *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Guattari, Félix; Rolnik, Suely. Traducción: Gómez, Florencia. Tinta Limón, Traficantes de Sueños, 2005.)]-: “núcleos de resistencia a la apisonadora subjetividad capitalística, la de la unidimensionalidad, del equivaler generalizado, de la segregación, de la sordera a la verdadera alteridad. ¡No se trata de tener a los artistas por los nuevos héroes de la revolución, por las nuevas palancas de la Historia! El arte aquí no es solamente obra de los artistas patentados, sino también de toda una creatividad subjetiva que atraviesa las generaciones y los pueblos oprimidos, los guetos, las minorías”. Guattari, Félix. *Caosmosis*. Traducción: Agoff, Irene. Manantial, 2006. Pág. 112.

³³ Espontaneidad, decimos. Y Castoriadis desglosaba esta palabra haciendo referencia a la voluntad (*spons*), razón por la cual quisiéramos decir que algo hace tope en este pensador que en tan buena estima tenemos. Finalmente, la decisión remite a una intelección y no a la inmediatez de un cuerpo envuelto en su ahí, extendido en su planicie de inmanencia. La espontaneidad que mentamos, pues, excede a todo gobierno ilustre, esto es, indica la presencia de lo ingobernable en nosotras/os. Dice Castoriadis: “ninguna acción histórica es ‘espontánea’, si por ello entendemos ‘surgida del vacío’, exenta de toda relación con los condicionamientos, el medio, el pasado. Toda gran acción histórica es ‘espontánea’ precisamente en el sentido primero del término: *spons*, ‘fuente’ [Aquí reenvía a una nota al pie, que, en tanto esta nota marginal es ya una nota al pie, nosotras/os pondremos a continuación, paciencia]. La historia es creación, es decir emergencia de lo que no se inscribe en sus ‘causas’, ‘condiciones’, etc., de lo que no es repetición -ni *stricto sensu* ni como variante de lo ya existente-, de lo que es, al contrario, planteamiento de nuevas formas y figuras, de nuevas significaciones, es decir *auto-institución*. Para expresarlo en términos más precisos, más pragmáticos, más operativos: la ‘espontaneidad’ es el exceso del ‘efecto’ con relación a la ‘causa’”. Y, al fin, la nota al pie de la nota al pie que nos ocupa: “reconstrucción hipotética de un sentido inicial no directamente atestado. En latín, *spons*, no es usado como nominativo; en los otros casos, se traduce habitualmente por ‘voluntad’. Pero el griego *spendo* (de donde *spondé*) significa verter un líquido, hacer una libación (como el hitita sipant, isphant), su sentido originario difícilmente puede ser diferenciado de *leibô*, *kheô*. Cf. E. Benveniste. *Vocabulaire...*, vol.2. pp. 209 y 224”. Castoriadis, Cornelius. “La fuente húngara”. En Castoriadis, Cornelius; Pannekoek, Anton; Lefort, Claude. *El gobierno de la autonomía. Un debate de Socialisme ou Barbarie*. Traducción: no se menciona pero se nos dice que ha sido “expropiado en algún lugar de Buenos Aires”. Ediciones Oxímoron, 2010.

transitadas secretamente por algo que las gobierna, las ordena, más que por hilos deshilachados, precarios, prontos a romperse, desatarse. Nada las reúne más que la duración efímera que logran tenderse. Dispersión sin ligaduras ni dirección alguna. No hay para nuestra escritura secreto que envolver. No tenemos cifra que esgrimir, algo que nos sea de nuestra propiedad. Vemos emerger aquello que no sabemos. No quisiéramos venderles un buzón. No quisiéramos embaucarlos. Todo aquí es común. ¿Quién habla ahí? No sabemos.

II.

Look out ahead / I see danger come / I wanna pistol / I wanna gun
/ I'm scared baby / I wanna run / This world's crazy / Give me the
gun.

Baby, baby / Ain't it true? / I'm immortal / When I 'm with you /
But I want a pistol / In my hand / I wanna go to / A different land.

I met a man / He told me straight / "You gotta leave / It's getting
late" / Too many cops / Too many guns / All trying to do
something / No-one else has one.

Baby, baby / Ain't it true? / I'm immortal / When I 'm with you.
But I want a pistol / In my hand / I wanna go to / A different land.

Sometimes it rains so hard / And I feel the hurt / In my heart /
Feels like the end of the world / I see the children / Sharp as
knives / I see the children / Dead and alives / Beautiful people /
Beautiful girls / I just feel like it's the end of the world.

I walk on concrete / I walk on sand / But I can't find / A safe place
to stand / I'm scared baby / I wanna run / This world's crazy /
Give me the gun.

Baby, baby / Ain't it true? / I'm immortal / When I 'm with you /
But I want a pistol / In my hand / I wanna go to / A different land.

PJ Harvey, *Big exit*³⁴.

³⁴ Harvey, Polly Jean. "Big exit". En *Stories from the City, stories from the Sea*. Island Records, 2000. ("Gran salida": Cuidado adelante / veo el peligro llegar / quiero una pistola / quiero un arma / Estoy asustada cariño / quiero correr / este mundo está loco / dame el arma. // Cariño, cariño / ¿No es verdad? / Soy inmortal / cuando estoy contigo / pero quiero una pistola / en mí mano / quiero ir a / una tierra diferente. // Conozco un hombre / Me dijo

II.

¿Qué significa armarse un cuerpo? Del tendal de máquinas y nosotras/os.

2.0 En esta digresión nos ocuparemos del cuerpo³⁵. Tenemos para nosotras/os que la privatización securitaria es presencia que sobreviene bajo las palabras que encarnamos. Esto es, que un cuerpo no tiene sustancia³⁶ alguna que le sea apropiada, antes bien, se aparece como tensado de un cúmulo de relaciones, una extensión de máquinas que lo individúan, término de una relación que en modo alguno puede ser desprendida de su planicie. Así, para nosotras/os todo individuo existe como entramado, punto en que se nos muestra un sistema de relaciones que tiende una forma que, empero, siempre está desatándose. Es sobre el cuerpo que palabrearemos inútilmente, puesto su fugacidad inasible; mas también discurriremos sobre el archipiélago de máquinas que lo atienden.

directamente / “Tienes que salir / se está haciendo tarde / Demasiados policías / Demasiadas armas / todos tratando de hacer algo / que nadie más ha hecho”. // Cariño, cariño / ¿No es verdad? / Soy inmortal / cuando estoy contigo / pero quiero una pistola / en mí mano / quiero ir a / una tierra diferente. // A veces llueve tan fuerte / y siento el dolor / En mi corazón / se siente como el fin del mundo / veo a los niños / afilados como cuchillos / veo a los niños / muertos y vivos / hermosa gente / hermosas chicas / sólo siento como si fuera el fin del mundo. // Camino en el concreto / camino sobre la arena / Pero no puedo encontrar un lugar para permanecer / estoy asustada cariño / quiero correr / este mundo está loco / dame el arma. // Cariño, cariño / ¿No es verdad? / Soy inmortal / cuando estoy contigo / pero quiero una pistola / en mí mano / quiero ir a / una tierra diferente. [Traducción: Rodión] Versión web: http://www.songstraducidas.com/letratrducida-Big_Exit_23766.htm

³⁵ Podría ser la parte más placentera de este trabajo sin nadie que nos vigile (y sin embargo ¿es esto así? Quizás nadie vigila, mas nosotras/os trabajamos, amontonamos palabras que hormiguean en los renglones, luego, los órdenes nos atañen, no somos libres [¿quién lo es?], atados a nuestras servidumbres voluntariosas, esmerándonos en la medida de lo posible, su mérito), podríamos experimentar en los rincones, encarnar un pensamiento del afuera; empero, se sabe, la escritura es sacrificio del cuerpo, luego, lograr detener la disciplina es lo que urge. La escritura, palabreo que encadena, no hace tiempo para la tempestad del deseo. Parafraseando a Péret podemos afirmar (cfr. “Los aromas del amor”, En Péret, Benjamin. *El gran juego*. Traducción: Álvarez Ortega, Manuel. Ed. Visor, 1980): pero qué importa a nuestras palabras confundidas el subterráneo deslizarse de la vida imperceptible si es mediodía.

³⁶ Respecto a los usos de la palabra sustancia no pocas ambigüedades o incomodidades se nos amontonan. En casos como éste se suele esgrimir el clásico enunciado embrutecedor de que “habría que hacer un seminario para trabajarlo”, donde trabajarlo es sinónimo de explicarlo, y explicarlo de dictarlo, ordenarlo. Se posterga así toda problematización, toda apertura de un concepto, como, asimismo, se suele de este modo dosificar lo que, supuestamente, los explicados no podrían-sabrían comprender. Esto es, que hay que dejarlo para cuando esto les sea posible, abriendo así un abismo de ignorancia, siendo la ignorancia lo peor para esta sacerdotal premisa -y no así el motivo que nos inquieta a buscar-. Es claro, se hace así de la falta la propiedad de alguien. Diremos nosotras/os que, respecto al mentado concepto, no poseemos ninguna cifra, que para preguntarnos en torno a la sustancia, pero no sólo, sino también sobre las formas de vida que la encarnan, hemos puesto en funcionamiento máquinas mutantes, delirantes, anómalas, sin mando ni propiedad. Un pensamiento del afuera: la vida.

La privatización securitaria se aparece así experiencia que arma un cuerpo³⁷, que pone en funcionamiento unas significaciones vueltas mundana presencia.

¿Qué significa armarse un cuerpo?, ¿y esas máquinas replicantes? Henos ante nuestra propia metrópolis de máquinas; quizás -diremos nosotras/os- es sobre este plano de inmanencia³⁸ que encarnamos como su apariencia, rostro, textura, donde nos tendemos nuestros propios patrones³⁹. En la inmediatez de la experiencia que nos intensa de un fondo inagotable, tramándonos como sus términos. Tenemos para nosotras/os que un cuerpo es un punto que se tiende sobre/en un plano, algo que está pasando en una trama⁴⁰. Toda vez que tenga cuerpo⁴¹ una rasgadura, un desprendimiento monádico, algo que desgarrar, las

³⁷ ¿Qué es una experiencia que arma un cuerpo? Experiencia a priori, no inmediatez, rótulo, discurso que ordena, gobierna. Órdenes sensibles. ¿Cómo comportarse en el ahí? Nadie sabe lo que un cuerpo puede, luego el espectáculo repone un orden, unos rituales que nos ordenan, disponen, ponen un fondo que se presupone a toda experiencia. ¿Qué es ser espontáneo?

³⁸ Sobre el plano de inmanencia también tendríamos que decir que no es posible definirlo con la velocidad del delivery, que hay que hacer otro seminario para trabajarlo. Nos da metafísica pereza hacerlo. Mas dejamos un pagaré en labios de Deleuze y Guattari: “diríase que EL plano de inmanencia es a la vez lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado. Podría ser lo no pensado en el pensamiento. Es el zócalo de todos los planos, inmanente a cada plano pensable que no llega a pensarlo. Es lo más íntimo dentro del pensamiento, y no obstante el afuera absoluto [...] tal vez sea éste el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar EL plano de inmanencia, sino poner de manifiesto que está ahí”. Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Traducción: Kauf, Thomas. Editorial Anagrama, 2001.

³⁹ Patrones, órdenes, formas. Mentamos así algo que trasciende la figura (retórica, si es cierto que encuentra lugar en el lenguaje [cfr. § 4 de nuestro trabajo, el lenguaje es, asimismo, mundanidad y separación]) de poder comúnmente referida bajo el rótulo de patrón. Indicamos así a una impersonal relación que se nos tiende de fondo, como si dijéramos en sordina. Esta máquina de máquinas, poco importa que nos remita o sedimente algo como un centro, un mando, esto es, no detiene su ensordecedor funcionamiento allende cuáles sean las figuras de este entramado. Asimismo, ¿no es nuestro trabajo una valorización de un saber que se recorta como propiedad? La certificación académica que este trabajo que se quiere sin patrones presupone encuentra así su propia medida. Los rituales de pasaje que ensamblan el sacerdocio se nos aparecen de este modo. En el momento que más libres nos parecíamos, en el sabotaje a las máquinas que nos gobiernan, más aquellas nos asían, empaquetaban. Es que siquiera es posible rotularlo todo, y en esto no seremos nosotras/os la excepción a la medida.

⁴⁰ Y se trata de pasajes, derivas, trayectos. Algo pasa o no pasa, eso es todo. Cuerpos que se componen, intensidades y afectos. Encuentros, violencias, cuerpos enfrentándose a cuerpos sin más intervalos. Los signos encarnados, su equivocidad vuelta presencia murmurante, un interrogante que nos sobreviene. ¿Cómo hace una trama para no deshilacharse si es que sus líneas se desprenden, distienden, si es que no hay algo como un atenerse a la línea? ¿Cómo la trama se reanuda siempre ya? ¿Cómo existe un uno si es que los trayectos no observan nada que no sea sus propias tensiones? ¿Cómo deviene -ingresa en lo- social una mónada sin ventanas, un islote a la deriva, un caracol privado de su huerta, desprendido, arrancado de su mundanidad que lo tensa, su plano? Referimos a la pregunta por lo común, a la individuación.

⁴¹ ¿Dónde tendrá lugar un cuerpo? Ahí, envuelto en su plano de inmanencia. Luego, tenemos un espacio indiscernible del cuerpo, un cuerpo espacializado, un espacio incorporado, afectivo, emotivo. No hay cuerpo-espacio, asimismo, espacio-cuerpo sin tonalidades emotivas, afectivas. Podemos detenernos sobre este espacio inmediato, mas no hay saber de él. ¿Qué es organizar el ahí sino emplazar, apuntalar afectos, pasiones, humores, contactos?

máquinas operan, incansables, reponiendo toda fugacidad en su textura⁴². Mas esto concierne propiamente al gobierno. Desmembraremos tres disposiciones del ahí: cuerpo, individuación, espacio. Las mismas atañen a nosotras/os. Es amarrado a este nudo de relaciones entre hombres y mujeres que sobreviene la privatización securitaria. Esto es, percepciones, afecciones, pasiones. Resta pensar, asimismo, aquello que le es propio a la medida que un cuerpo pueda tenderse. Esto es, no el hombre sino el cuerpo⁴³ es la medida de todas las cosas circundantes⁴⁴, nuestro tender hacia, siendo que ningún dominio es posible de esgrimir en este “tener” cuerpo, luego, ¿qué significa ésta medida?

2.1 Punto cero del mundo es el cuerpo⁴⁵. Este puntal del que algo se tiende, antes que autoridad que ordena un espacio, lo intuimos encuentro amoroso⁴⁶. Así, tenderse un mundo no asemeja a un sobrevuelo de las situaciones en que se nos muestra, sino, antes bien, a un contacto originario o, si se prefiere, a unas ligaduras que nos enlazan inmediatamente a la carne del mundo⁴⁷. Esto es, no a la mirada desencarnada de la ciencia, despojada del espesor de lo

⁴² Nos eximimos así del dilema ontológico que hace las veces de la popular disyuntiva “del huevo o la gallina”. ¿Qué es primero?, ¿el desgarrar o el tejido de lo viviente? ¿Qué es fugarse del cuerpo-espacio? En un plano de relaciones maquinicas, diremos, se tensan las variaciones. Así, la productividad de los cuerpos desgarrar la trama que presupone al tiempo que persiste en ella. El flujo anónimo de la potencia insufla así un tendal de máquinas allende sí mismas.

⁴³ Cabe reenviar aquí a una interrogación que sólo marginalmente presentamos, y que tiene en mientes al Marx de los manuscritos. No el hombre es la medida de todas las cosas -esto es, ¿qué es el hombre? No existe tal cosa sino encarnado, localizado, aferrado a una planicie de inmanencia, y todo lo demás es literatura- sino el cuerpo, diremos. El cuerpo, es claro, no es tampoco eso que las palabras encierran, sino lo ingobernable, lo que no puede tener medida alguna, lo que no puede ser puesto en caja. Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Traducción: Vedda, Miguel; Aren, Fernanda; Rotemberg, Silvina. Colihue, 2004; Lukács, Georges. *Ontología del ser social: el trabajo*. Traducción: Vedda, Miguel. Herramienta, 2004.

⁴⁴ Es a Protágoras [dirá éste: *Homo omnium rerum mensura est* («El hombre es la medida de todas las cosas»)] cfr. <http://es.wikipedia.org/wiki/Prot%C3%A1goras> a quien mienta esta referencia. Mas, nosotras/os redundamos sobre el uso que Marx hace de ella, refiriendo a un ser social que es ontológicamente condición de posibilidad para que algo se extienda sobre él. Sin querer incurrir en anacronismos, es posible así desprender una teoría de la individuación.

⁴⁵ Foucault, Michel. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Traducción: Goldstein, Victor. Nueva visión, 2010. Pág. 16.

⁴⁶ Esto es, que nuestra cita, sí, de autoridad, cifra un encuentro amoroso. Foucault lector de Merleau-Ponty. Asimismo, que el cuerpo está envuelto, tejido en la experiencia del espacio, experiencia que no se asemeja a una relación de dominio-enfrentamiento, sino, si se quiere, afectiva, amorosa, erótica, es algo en lo que nosotras/os discurriremos abundantemente. Mas, queríamos asir este encuentro amoroso, esta cita textual, que no de autoridad, que no jerarquía en el lenguaje-espacio que nos llama al orden. Si es cierto, como diremos, que el cuerpo es ingobernable entonces el espacio, en sus ataduras intensivas con la carne -espacio incorporado-, se nos muestra inmedible, espacio-cuerpo que no encaja en geometría alguna.

⁴⁷ Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Traducción: Consigli, Estela; Capdevielle, Bernard. Nueva Visión, 2010.

viviente. Desprenderse de este tejido sensible, arrancarlo de su planicie de inmanencia, en las condiciones artificiales del laboratorio, no nos indica un acceso a la experiencia carnal, esto es, al ahí. Este abrir las puertas de la percepción implica un contacto que en la misma operación -de vivisección- es vedado, puesto que se le amputa el soplo de lo vital, los hilos que nos traman.

Esta espesura, este flujo anónimo de la percepción que se nos muestra indiscernible del mundo, “tal relación -que llamaremos apertura al mundo-, la perderemos en el momento en que el esfuerzo reflexivo trate de captarla”⁴⁸. Así, nuestro lazo encarnado, nuestra confusión con la textura del mundo, en modo alguno es reductible a operaciones discursivas que lo intenten asir, esto es, desmembrarlo. Sí es posible extraer, empero, núcleos inteligibles. “Nada nos garantiza que toda experiencia pueda ser expresada en invariantes esenciales, que ciertos seres -por ejemplo, el ser del tiempo- no escapen por principio a esa fijación”⁴⁹. Mas, de la cosa en la noche de su identidad no nos es posible decir nada⁵⁰. El mundo vivido, pues, se nos presenta inaferrable por el ser-lingüístico, que quisiera ralentizar su movimiento en una instantánea que nada puede respecto a las fugacidades de la forma. Las esencias se nos aparecen así siempre vestidas, nunca despojadas de sus ropas, su facticidad:

“Mientras me instalo en ese punto cero del Ser -dirá-, sé perfectamente que él tiene, con la localidad y la temporalidad, un misterioso vínculo: mañana, dentro de un rato, esta visión desde lo alto, con todo lo que ella envuelve, caerá en una fecha del almanaque, le asignaré cierto punto de aparición sobre la tierra y en mi vida. Hay que creer que el tiempo ha continuado fluyendo por debajo, y la tierra existiendo”⁵¹.

⁴⁸ Ibid. Pág. 43

⁴⁹ Ibid. Pág. 52.

⁵⁰ “En la ciencia, no podemos jactarnos de llegar mediante el ejercicio de una inteligencia pura y no situada a un objeto puro de toda huella humana y tal como Dios lo vería”. Merleau-Ponty, Maurice. *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. Pág. 14. Traducción: Goldstein, Victor. Fondo de Cultura Económica, 2008.

⁵¹ Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Traducción: Consigli, Estela; Capdevielle, Bernard. Nueva Visión, 2010. Pág. 105.

Así, pues, no hay esencia que no aparezca tejida, encarnada, habitada o, también, que no se tienda de un sistema de relaciones que la traman. Esto es, que no esté situada en ese medio indeciso -promiscuo- de nuestras vidas⁵². Es a ésta inmediatez del ahí encarnada en nosotras/os, a ésta confusión de la que somos atributos -expresión, segmentos de la carne del mundo, su dureza-, a la que el lenguaje se le aparece como potencia de equívoco, y esto “puesto que corta el tejido continuo que nos une vitalmente a las cosas y al pasado”⁵³.

Un nudo en la trama sensible del mundo es el cuerpo. El mundo no sería accesible a un sujeto que no fuese un cuerpo, que sobrevolase su situación, como si dijéramos desprendiéndose de su ahí. “¿Dónde poner el límite entre cuerpo y mundo, puesto que el mundo es carne?”⁵⁴, concluirá Merleau-Ponty.

¿Y qué es esto que se nos dice anima los cuerpos? Esta inquietud no es otra que la de la carne. Esto es, variaciones de la carne del mundo de la que somos apariencia, rostro. No es que estemos incrustados en ella; somos tejido de lo viviente. Así, la presencia circundante que tenemos en mientes se nos muestra la de un ser anónimo, impersonal, trascendente, que, empero, habita sus términos-individuos. Decimos individuo cuando se trata, antes bien, de individuación, intermitencia de una trama que se tiende allende sí misma. El cuerpo es emergencia de este flujo anónimo que sobreviene a nosotras/os, que por debajo persiste en mostrarse como el entrelazamiento -anudamiento- de coordenadas témporo-espaciales, tejido sensible que a nosotras/os tiende.

“No reside pues en ninguna parte, está en todas partes a mi alrededor, con la ubicuidad de los entes oníricos o míticos [...] cada uno se siente mezclado con los otros, hay un terreno de encuentro que es el Ser mismo en tanto cada uno de nosotros es inherente a él”⁵⁵.

Esta impersonal presencia se nos presenta en el comunal tener-lugar que habitamos y llamaremos espacio nosotros-céntrico, el tejido sensible que

⁵² Ibíd. Pág. 107.

⁵³ Ibíd. Pág. 115.

⁵⁴ Ibíd. Pág. 125.

⁵⁵ Ibíd. Pág. 64/66.

encarnamos. La empatía que nos tiende una planicie de inmanencia⁵⁶ y que la privatización securitaria -sus alambres incorporales incrustados en la carne, órganos capilares, técnicas moleculares- desgarr⁵⁷, desprendiéndola del ahí, despojándonos de la potencia comunal, que, empero, persiste en nosotras/os.

2.2⁵⁸ Subjetivación, no Sujeto: indicaba así Berardi⁵⁹ el pasaje de época que, consideraba, implicaría el abrirle grietas a los sustanciales fundamentos del mayúsculo sujeto. En su discurrir líquido el mismo pareciera ya no conservar carné de identidad alguno, ni centro de mando sobre el cuál montarse un yo, así sea envuelto en la oscuridad del ello, en la que, se nos decía, debía advenir: iluminar aquello que se encontraba sumergido en las penumbras, hacer transparente, razonable. Del mismo modo, el pensamiento tiene que hacer coincidir sus premisas, encontrarse sus imágenes. Existe, sabemos, un pensamiento-ministerio que reclama como propia la irrefutabilidad de la cosa misma -su cifra- y, soportado en este credo sacerdotal, el dictado de órdenes, lenguaje-tábano del Estado: pensar sin Estado es, entonces, interrumpir la suficiencia del saber-poder, despojarse de sus credenciales auto-expedidas de universalidad⁶⁰. Ensamblado en un cuerpo propio que está siempre ya ahí, y

⁵⁶ Esa inmanencia, esa indistinción que tenemos en mientes, no es otra que la de la carne del mundo, su tejido viviente que sobreviene en nosotras/os, y nos tiende de un fondo sensible. Digámoslo ya, es lo sagrado que en nosotras/os habita, presencia que acomuna, que no reúne.

⁵⁷ Acerca de la desgarradura de la empatía, y las máquinas soberanas en nosotras/os, cfr. § 4.

⁵⁸ § 2.2 y § 2.3 son reescrituras de un fragmento de una ponencia nuestra. No se trata de otra cosa que de una lectura -y su uso inapropiado, sin cifra- que quisiéramos atenta de la obra de Simondon, que referimos más adelante. Cfr. Sena, Gastón. "Hacia una teoría de lo visible. Imagen, subjetivación, cuerpo". En Jornadas académicas y de investigación de la Carrera de Cs. de la Comunicación (Universidad de Buenos Aires). "Recorridos y perspectivas". Homenaje a Nicolás Casullo y Aníbal Ford. Buenos Aires, 3 y 4 de Diciembre de 2010. Asimismo, puede consultarse el libro de ponencias en (la mentada se encuentra en cap. 37.3, pág. 1836):

<http://comunicacion.sociales.uba.ar/Libro%20Jornadas.pdf>

⁵⁹ Berardi, Franco (Bifo). "¿Qué significa autonomía hoy?" En *Generación Post-Alfa. Patologías e imaginarios en el semicapitalismo*. Traducción: Gatto, Ezequiel. Editorial Tinta Limón, 2007.

⁶⁰ Nótese, decimos el dictado de órdenes. No es, sólo o meramente, que las universidades [facultades], como quiere cierto pensamiento crítico, encarnen un pensamiento-funcionario que aconseja al príncipe, que llega a los recintos donde se cuecen las habas -las antecámaras del poder, pasajes al soberano, como quería Schmitt [Schmitt, Carl. *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*. Traducción: Villegas, Silvia. Fondo de Cultura Económica, 2010]-, sino que, ya en sí mismas, implican un ordenamiento sensible. Esto es, ensamblan una función que se apropia del pensamiento, despojando al continuum de la "facultad" de pensar, como si el tener obra no lo anunciara, y como, asimismo, si toda experiencia pasase por el pensamiento. Nos preguntamos, luego, si el llamado pensamiento crítico es crítico de la forma-función separada, o si tan sólo persigue una mutación de formas para una idéntica función, esto es,

del que, asimismo, nada sabe, el pensamiento no puede más que llegar tarde a todo. Pensar es ralentizar el movimiento⁶¹. Eso indecible que los cuerpos murmuran, pretender asirlo, aunque se nos escape. Un pensamiento sin buró que se enchastre -en la perplejidad de su ahí- en aquellos problemas que sean los nuestros -y, entonces, que hiera, afecte, conmueva-. Habitar su plano de inmanencia. Pensar a latigazos, pues. Luego, activar, no limitar sus devenires.

De la fijeza de este Sujeto siempre vuelta un a priori estructurante se despoja el concepto de subjetivación. Intentaremos a continuación poner éste en resonancia con el concepto-límite de individuación en Simondon⁶². Decimos subjetivación en el mientras tanto en que introducimos la individuación. Referimos de este modo al armado de alguna subjetivación, ensamblaje que no se traduce a interioridad, depósito, llenado. Esto es, que la individuación no nos remite a una apuntalada persona-término que se nos aparezca como una pura forma. Hacemos nuestras las palabras de Deleuze concernientes a la mentada operación: “se trata de una individuación, particular o colectiva, que caracteriza un acontecimiento (una hora del día, una corriente, un viento, una vida...). Se trata de un modo intensivo y no de un sujeto personal”⁶³. Cual albañiles, quisiéramos obtener de ésta juntura algunos trazos ahí en el suelo con los cuales muñirnos de un plano acerca de la producción de subjetividad -estrépito de máquinas que anida en nosotras/os-.

Dirá Simondon: “no es el grupo el que suministra al ser individual una personalidad completamente hecha como una vestimenta cortada de antemano. No es el individuo el que, con una personalidad ya constituida, se acerca a otros individuos que poseen la misma personalidad que él para constituir un grupo con ellos. Es preciso partir de la operación de individuación del grupo,

cambiar, destronar al príncipe, pero no, en modo alguno, desmontar el fondo de máquinas que lo atan. El dictado de órdenes, un despojarnos de lo que se puede, que cualquiera puede.

⁶¹ Nos detendremos en esto prontamente, mas, pensar es, asimismo, desprenderse de la inmediatez del ahí. De lo que la experiencia mienta no hay palabras, no puede ser dicho(a).

⁶² Cfr. Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Traducción: Ires, Pablo. Ediciones La Cebra y Editorial Cactus, 2009. ¿A qué llamamos concepto-límite? A un concepto que abandona su aplanamiento, tendiendo más allá, queriendo así decirlo todo.

⁶³ Deleuze, Gilles. *Conversaciones 1972-1990*. Traducción: Pardo, José Luís. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Pág. 85.

en la cual los seres individuales son a la vez medio y agentes [...] no sólo hace falta que el grupo esté presente; es preciso también que esté tenso y parcialmente indeterminado [...] un individuo absolutamente completo y perfecto no podría entrar en un grupo”⁶⁴.

Es, entonces, la operación relacional quien tiene valor de ser⁶⁵, que no el individuo como una pura forma, término cerrado de la relación, guardando la entidad de una fijeza siempre dada como un a priori. Los análisis acerca de la producción de subjetividad, adelantaremos, suelen oscurecer éste fondo de relacionalidad. En ellos, el sujeto es amarrado a un orden sensible que nos ocupa. Puro pliegue gramatical, impresión muda de lo sido, nunca despliegue.

“Es el ser como relación quien es primero y quien debe ser tomado como principio”⁶⁶, dirá. Diremos nosotras/os que el ser aquí referido no es un sujeto privado de su ahí, mónada sin ventanas, sino, antes bien, el sistema de sus relaciones, el plano de inmanencia en el que éste puede hacerse de un lugar⁶⁷. Asimismo, que tiene cierta consistencia pero no un sentido sustancial. Nunca el individuo está encerrado sobre sí mismo, acabado y fijo sobre un fondo metafísico -así, la buena forma no existe, siempre ésta se desgarrar, se fuga-, por el contrario, siempre está en lo abierto, tendido de sus relaciones con un fondo inagotable que lo trama. Tironearlo de este fondo es arrancar los lazos vivenciales que lo ligan a lo que se ha tejido: el individuo es sus relaciones, o, también, sus maneras de tener mundo. “Que el individuo es un ser que sólo puede existir como individuo en relación con un real no individuado”⁶⁸, recuerda Simondon. ¿Qué es esto de un real no individuado? Diremos que se trata de un fondo sin fondo de (infinitas) virtualidades: potencia. La individuación implica el montaje de unas específicas maneras de(l) ser, la resolución a una incógnita-problema, mas no la actualización de todos los posibles a la vez, lo cual sería -se sabe- un caos. Todo no puede ser

⁶⁴ Simondon, Gilbert. Op cit. Pág 443.

⁶⁵ Esto es, que, si tensáramos del individuo-término, si lo desprendiésemos de su plano de inmanencia, arrancándolo de su geografía, se mostrarían a nosotras/os los hilos que lo retienen, entran. Es al fondo de relaciones a lo que llamamos ser, no al individuo-terruño.

⁶⁶ Simondon, Gilbert. Op cit. Pág. 441.

⁶⁷ Hacerse de un lugar, decimos. Esto es, no estar sobre él, como si nos sostuviésemos en él sin más, sino hacerse indiscernible de él, involucrase, ir como enlazado en el plano encarnado.

⁶⁸ Simondon, Gilbert. Op cit. Pág 209.

dicho -y, sin embargo, qué más quisiéramos que hacernos de él-. En el ser que es su ahí la potencia nos muestra la fugacidad de su rostro; lo que se puede es inseparable de su apariencia. El fondo, no la forma, es lo que resta pensar⁶⁹.

Esto no nos privará, empero, de indicar la existencia de regularidades que endurecen estructuras -esto es, ¿órganos?⁷⁰- que nos tienden un *algo* que va debajo, que sostiene. Así, se descubre un equilibrio logrado, metaestable:

“La resolución al menos provisoria de incompatibilidades, pero no es la destrucción de los potenciales; el sistema continúa viviendo y evolucionando [...] sigue siendo extenso y capaz de modificarse”⁷¹.

Esto es, que el despliegue de lo viviente no es otra cosa que un eterno encontrarse a sí misma de la individuación. Aquí las redundancias en modo alguno están de más: son como agarraderas para lo que está siendo. Simondon referirá a “una mutua convertibilidad de las estructuras en operaciones y de las operaciones en estructuras”⁷². La plasticidad de la individuación tropieza así con la dureza de sus estratificaciones (algo hay que conservar, dirán Deleuze y Guattari⁷³, a pesar de que el deseo [o, si se quiere, el se = lo pre-individual = lo no-estructurado] nos arroje siempre tras el infinito y lo pongamos todo en juego [es sabido -o, mejor, no puede ser sabido: se nos aparece ahí como el afuera mismo del pensamiento, su umbral-, nada hay más humano que arder⁷⁴]). Estratificaciones, decíamos. Órganos. Palabreemos acerca de una simultaneidad de la individuación. Del individuo por el común y

⁶⁹ El fondo, nuestro plano de inmanencia. Materia del pensamiento, empero imposible de asir. Hemos mentado anteriormente, que es nuestro zócalo, nuestra piedra en el zapato, mas, esto último sólo puede ser considerado así si es que perseguimos echar luz en todos los lugares que -sabemos- no pueden ser gobernados. Lo que buscamos no puede ser encontrado. La filosofía parte de esta premisa de no corresponderse con voz alguna que lo pueda todo, sino a tientas.

⁷⁰ Si el cuerpo es ingobernable, no es por ello menos organizable. El cuerpo desorganizado se confunde con un cuerpo despanzurrado, arrancadas sus durezas, despojadas sus redundancias.

⁷¹ Simondon, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Traducción: Martínez, Margarita; Rodríguez, Pablo. Prometeo Libros, 2007. Pág. 181.

⁷² Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Traducción: Ires, Pablo. Ediciones La Cebra y Editorial Cactus, 2009. Pág. 444

⁷³ Cfr. Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. “1948. ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”. En *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción: Vázquez Pérez, José; Larraceleta, Umbelina. Pre-textos.

⁷⁴ Bataille, Georges. “El aprendiz de brujo”. En *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Traducción: Mattoni, Silvio. Adriana Hidalgo Editora, 2008.

del común por el individuo. Referimos a una relación compuesta -tejida, engarzada- de múltiples devenires, los cuales -va de suyo-, envolviéndose y/o encontrándose en sus resonancias internas, tornan metaestable, mas no durable, sino lo suficientemente consistente, algunas maneras de(l) ser, conformando así relevos para nuevas transformaciones del sistema de relaciones. Así, el ser está tendido, o, si se quiere, tensado de sus relaciones con un continuo pre-individual, el cual se muestra un reservorio para nuevos devenires. Estos relevos permiten que una estructura (y sus funciones) tenga lugar. Las estructuras soportan relaciones como también las relaciones soportan estructuras. La relación de individuación, asimismo, o, también, el sistema de las relaciones, es ya un plano de inmanencia en el que los términos sólo por abstracción pueden ser recortados -así, enfrentar al individuo-caracol con la sociedad-huerta es equiparable a una operación de vivisección, a un arrancar en vida el tejido de lo viviente-, siendo que se traman y envuelven en la planicie circundante. Asímos la llamada realidad en sus manifestaciones, interrumpiendo sus temblores. El sistema se individúa, perpetúa e incorpora en la fugacidad de los intervalos, en sus resonancias internas y disparidades. Es porque no se resuelve la tensión (¿inquietud?) que tiende al ser en relación con un fondo no organizado⁷⁵ que la operación de individuación persiste en reanudarse. Tenemos movimiento para ir siempre más lejos, dirá Simondon⁷⁶.

2.3 Si lo anterior es cierto, es posible, entonces, referir a una subjetividad, que es menos ordenada que paseante, como así también a una discrepancia que la mantiene siempre tensionada. En los intervalos y pasajes el ser persiste en desplegarse (desplegar algo es habitar sus entramados, tironear de ellos, desatar lo que se puede): “la relación del ser consigo mismo es infinitamente más rica que la identidad”⁷⁷, dirá Simondon. Mudanza y redundancia, o, si se quiere, la subjetivación como una operación inacabada, inacabable, son aquí momentos inextricables de un sistema metaestable, nunca sin sus potenciales.

⁷⁵ No organizado, esto es, un fondo no estructurado, pre-individual, o, mejor, no individuado.

⁷⁶ Simondon, Gilbert. Op cit. Pág. 451. La cita es de Malebranche.

⁷⁷ Simondon, Gilbert. Op cit. Pág. 473.

En un relato breve⁷⁸, Jarry refiere -parodiando así al género policial de la época, sus tintes amarillos y positivistas- a la muerte de un policía y a aquello que, autopsia mediante, se encontraría ocupando la cabeza del agente. “Se halló la caja craneana de un agente de policía vacía de todo rastro de cerebro y rellena, en cambio, de diarios viejos”, dirá. Este hallazgo en modo alguno asombra a Jarry, mas esto no nos interesa. Sí aquella relación de la que el agente se muestra tensado, en que se enlaza a una trama. En ese anudamiento -entrelazamiento, punto en que múltiples tendidos maquínicos se encuentran-, toma consistencia alguna instancia subjetiva y su ensamblaje.

Ese policía puede hacernos las veces de cartografía en lo que al montaje de la psiquis refiere. Es cierto, sin embargo, que aquí todo lo sólido se desvanece en el aire, es volátil flujo de imágenes. Va de suyo, las máquinas incorporales (no-humanas) que anidan en nuestras cabezas también tensan sus soportes materiales. La imaginación pública -diremos nosotras/os- no tiene más consistencia que aquella de la fugacidad de las formas, un crepitar a cada instante. Mas, será un grave error, afirma Guattari⁷⁹, reducir el proceso (sin fin) de subjetivación a la economía lingüajera, significacional del lenguaje:

“Las máquinas tecnológicas de información y comunicación operan en el corazón de la subjetividad humana, no únicamente en el seno de sus memorias, de su inteligencia, sino también de su sensibilidad, de sus afectos y de sus fantasmas inconscientes”⁸⁰.

Indicará Guattari, asimismo, como partes de la máquina blanda: a) componentes semiológicos significantes; b) elementos fabricados por la industria de los medios; c) dimensiones semiológicas a-significantes -que escapan a la axiomática propiamente lingüística-. Redundancias, relevos, agarraderas. No sólo un palabrerío sino modos de ser-ahí; cuerpos que se nos aparecen ingobernables devienen así organizados, apuntalados⁸¹. Henos ante

⁷⁸ Jarry, Alfred. “El cerebro de un agente de policía”. Versión web en *La máquina del tiempo*: <http://www.lamaquinadel tiempo.com/prosas/jarry01.htm>

⁷⁹ Guattari, Félix. *Caosmosis*. Traducción: Agoff, Irene. Manantial, 2006.

⁸⁰ Ibídem. Pág. 14

⁸¹ Confesamos nuestro límite -pensamiento del afuera, opacidad de un cuerpo-zócalo-, nuestra aporía irreductible y, con él, nuestras ataduras a cierto pensamiento heredado del

la potencia de tornar mundano un modo de existencia. Y esta propiedad que se nos muestra -sostendremos nosotras/os- no es otra que la del espectáculo.

Policía, afirma Rancière, será aquello que disponga particiones de lo sensible, un ordenamiento de los cuerpos que se muestra como lo propio. “Da a cada uno la parte que le corresponde según la evidencia de lo que es”⁸², dirá. Las maneras de ser, hacer y decir, como si de un reparto de funciones y lugares se tratase. Diremos nosotras/os, desviando la ya clásica sentencia de Debord⁸³, que el espectáculo es el orden (y las órdenes) del capital a través de las imágenes⁸⁴. Asimismo, la política refiere a modos de subjetivación, des-identificaciones que son arrancadas al ordenamiento policial y sus evidencias:

“La naturaleza misma del Estado es la de ser un Estado policial, una institución que fija y controla las identidades, los lugares y los desplazamientos, una institución en lucha permanente contra todo excedente del recuento de las identidades que gestiona, es decir, también contra ese exceso sobre las lógicas identitarias que representa la acción de los sujetos políticos”⁸⁵.

que renegamos, ¿por qué hemos de querer resolver los problemas que nos envuelven, sino justamente porque son aquello que da cuerpo a la vida, a su movimiento inmediato, nuestras inquietudes?, ¿por qué este deseo de desatar toda aporía?, ¿no perseguimos así, acaso, una buena forma, medida que sólo existe en un cielo metafísico de puras determinaciones, bellas ideas que huelen a cadáveres, puesto su despojo del soplo vital que las anima? ¿por qué no sabernos en ellas -las aporías-, irreductiblemente, puesto que tenemos cuerpo, y de él nada sabemos -no saber no es, empero, no discernir, no percibir un brote que emerge-? Si los cuerpos son ingobernables, toda vez que no entran en caja, ¿cómo es que se los apuntala, que se los modela, que se los hace tener forma? Es sabido que las imágenes muchas veces tienen la potencia afectiva de la narración, que de ellas las palabras se visten. Diremos, pues, que, aquellos -nosotras/os entre ellos- que presumen de resolver todo problema, de, armados de paciencia, entrar -por fin- en las espléndidas ciudades -¿y no son éstas máquinas ilustres?-, no han visto nunca el trabajo de los albañiles, su tener obra. Allende todo plan arquitectural, las paredes se obstinan en tenderse más allá de toda buena forma presupuesta. Y esto no habla mal del trabajo de aquellos, sino que muestra lo ingobernable del ahí, el rechazo al trabajo, como así también la resistencia que las cosas -materias- presentan al dominio de los hombres. Digámoslo, es que los albañiles no son griegos preocupados por el orden del cosmos, y la informalidad de éste, asimismo, poco tiene presente tamaña credulidad de las buenas formas.

⁸² Rancière, Jacques. “La distorsión. Política y policía”. En *El desacuerdo. Política y filosofía*. Traducción: Pons, Horacio. Nueva Visión, 2007.

⁸³ Cfr. Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Traducción: Alegre, Fidel. La Marca, 1995.

⁸⁴ Cfr. No damos cátedra. Taller de investig/acción urbana. “19/20. Variaciones sobre el fragmento. Versión 02”. <http://nodamoscatedra.blogspot.com/2010/03/1920-variaciones-sobre-el-fragmento.html>

⁸⁵ Rancière, Jacques. “El racismo, una pasión que viene de arriba”. Conferencia de 11 de Septiembre de 2010. Traducción: Sanromán, Diego Luis. Multitud. Colaboratorio de singularidades simbiotes, sitio Web: <http://colaboratorio1.wordpress.com/2010/09/18/el-racismo-una-pasion-que-viene-de-arriba-jacques-ranciere/>. El resaltado es nuestro.

Informe, afirma Bataille, es aquello que rehúsa conservar una forma, cuando, por el contrario, se nos exige persistir en alguna. “La filosofía entera no tiene otro objeto: se trata de ponerle un traje a lo que existe, un traje matemático”⁸⁶, dirá. La misma sentencia -continúa el acéfalo- blandirán los profesores respecto al comportamiento del espacio. Sostendremos nosotras/os que la filosofía heredada piensa en términos de la pura forma -acabada y fija, en un cielo metafísico- toda vez que llama al orden a aquello que no lo tiene. Lo que excede el ordenamiento policial de los cuerpos, la intermitencia de la potencia -su mostrarse y esconderse, hacerse y deshacerse-, es apuntalado así por localizados rituales devenidos redundantes, como si que invisten modelos.

2.4 Escucharnos entre el ruido, parar las maquinillas⁸⁷. Tendidos de máquinas que nos retienen se nos aparecen cuando del cuerpo-mundo⁸⁸ se trate. Este rechinar de fondo organiza una experiencia humana⁸⁹, es el plano sobre el que los cuerpos se tensan. Y la ciudad un cuerpo a cuerpo con los dispositivos. Así, desprendido de su planicie de inmanencia, un cuerpo se trae incorporados su tendal de hilos, alambres que se incrustan en los cuerpos. Arrancar el cuerpo de este fondo de máquinas es privarlo de su tejido, amputarle jirones de piel.

Cabe distinguir, empero, entre técnicas de gobierno⁹⁰ que se incrustan en los cuerpos, y las cuerdas que nos atan a una experiencia comunal. Mas, en un punto -anudamiento de cuerpos, experiencias, tejidos que nos tensan de un fondo de relaciones- ambos se confunden. No decimos que la experiencia impersonal sea intrínsecamente idéntica al dominio -dispositivo-, que el cuerpo sin órganos asemeje a su otro, el cuerpo organizado, estratificado. Mentamos

⁸⁶ Bataille, Georges. “Informe”, “Espacio”. En *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Traducción: Mattoni, Silvio. Adriana Hidalgo Editora, 2008.

⁸⁷ Es a Moris (Moris, “Escuchame entre el ruido”. En *Treinta minutos de vida*. Mandioca, 1970) a quien tenemos en mientes, y no a Deleuze, Simondon o Foucault. Él bien sabía que éramos mucho más que un sexo y una cédula de identidad. La práctica y teoría queer debería tenerlo presente. García, Leo (Cover). <http://www.youtube.com/watch?v=SwD58DeskMo>

⁸⁸ Permítasenos introducir este concepto. Si es cierto que el cuerpo es punto cero del mundo, no hay espacio que no parta de un cuerpo, su medida, asimismo, de las pasiones, humores.

⁸⁹ De lo considerado humano nos ocuparemos en § 5. Por lo pronto diremos que las ciudades-monstruo son su urdimbre de máquinas productoras, fábrica de la experiencia individuante.

⁹⁰ Para una problematización del concepto de técnicas de gobierno nos remitimos a ¿quién? Alguien que sepa de máquinas, algún técnico. Hemos intentado aproximarnos a ello en § 6.16.

así lo que Spinoza refiere en su “De Dios”⁹¹, a saber, que podemos decir de algo que es libre cuando existe en virtud de su sola naturaleza, siendo de este modo determinada por sí sola a obrar -y necesaria aquella que es determinada por otra cosa a existir y operar de cierta manera-. Así, pues, se sigue, no hay más que una sustancia causa de sí, siendo aquellos que son determinados a existir y obrar de cierta manera por ella, sus atributos⁹² -nosotras/os diremos maneras-. Nos disculpamos de la violencia embrutecedora operada sobre un pensamiento que requeriría de un nadador de Delos para no ahogarse en él⁹³, mas, hacemos una lectura presurosa motivados por nuestro problema teórico.

Decíamos que no hay modo de ser-en-común que no implique un tendal de máquinas. Asimismo, que el ruido de fondo no es necesariamente dominio. Pensar un común hurtado a una planicie de tecnologías que nos traman -y de las que somos apariencia- se nos muestra así otra de tantas robinsonadas. ¿Qué significa ser libre? Bataille sugiere que es no ser función, esto es, no ser siervos, despojarnos de nuestros potenciales⁹⁴. Mas, diremos con Spinoza que nadie es libre, salvo Dios, que es causa de sí, luego, ¿qué es ser libre? Esto no quita, va de suyo, el modo en que la relación⁹⁵ se tiende -las diferencias-, tramando individuos-términos. Es a este fondo de relaciones al que referimos.

⁹¹ Spinoza, Benedictus. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Parte Primera. De Dios. Definiciones § VII. Traducción: Sidwell, Guillermo. Terramar, 2005.

⁹² Cfr. Op.Cit. Naturaleza naturante/naturada. § XXIX

⁹³ La anécdota que parafraseamos -que extractamos de un seminario de Castoriadis- es puesta en boca de Diógenes Laercio: “Eurípides, después de haber dado a Sócrates un ejemplar del libro de Heráclito, le pregunta qué piensa de éste, y Sócrates responde: ‘Hace falta un nadador de Delos’. Para no ahogarse, sin duda”. Castoriadis, Cornelius. *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*. “Seminario del 23 de febrero de 1983”. Pág. 259. Traducción: Garzonio, Sandra. Fondo de cultura económica, 2006.

⁹⁴ “Ser libre significa no ser función. Dejar que la vida se encierre en una función es dejar que la vida se castre. La cabeza, autoridad consciente o Dios, representa la unidad de las *funciones serviles* que se ofrece y se toma a sí misma como un fin”. El Dios al que refiere Bataille en este texto no es el que Spinoza tiene presente -Dios como fondo sobre el que alguna cosa se recorta, esto es, plano de inmanencia del que los atributos son modos, naturaleza naturada-, sino más bien su contrario. Bataille se acerca a Spinoza en su concepto de lo sagrado, continuidad perdida que en nosotras/os sobreviene a presencia irrumpiendo tumultuosamente en el exceso de la fiesta/erotismo, la suspensión de las órdenes y el orden de lo profano. “Proposiciones”. Bataille, Georges. Pág. 67. En Bataille, Georges; Klosowski, Pierre; Caillois, Roger. *Acéphale*. Traducción: Martínez, Margarita. Caja negra, 2005.

⁹⁵ Cfr. aquello que Spinoza considera como “obrar” y “padecer”, un entendimiento del cuerpo (intuición). “Parte Tercera. Del origen y naturaleza de los afectos”. Spinoza, Benedictus. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción: Sidwell, Guillermo. Terramar, 2005.

Si, como quiere Pallasmaa⁹⁶, es únicamente a partir de nuestro cuerpo-ombiligo del mundo que apuntalamos una referencia a las sensaciones -esto es, afecciones, relaciones, encuentros, humores- que las metrópolis urbanas organizan, máquinas que así se incorporan al tejido de lo viviente -aún si la inquietud de los cuerpos se desencaja, excede todo ordenamiento sensible-, entonces, desmontar la privatización securitaria es hacerle sabotaje a sus tendidos maquínicos, sus andamiajes urbanos. Esto es, recuperar -inventar- la sensualidad, la erótica, el contacto del que su tendal de máquinas nos priva. Si se quiere, arrancarnos la dureza de las ciudades, el tejido sensible que llevamos incrustado, empaquetamiento serial que la forma-metrópolis monta.

Así, la ciudad-medida es la planicie de experiencias sobre la que puede existir algo como una condición humana -esto es, que la arquitectura-relación es nodal para nosotras/os⁹⁷, si es cierto que nos confundimos en su urdimbre sensible, a la que nos anudamos eróticamente, hacemos mundana presencia-.

Tenemos para nosotras/os que la máquina-securitaria amputa, desgarrar la empatía, estratificando el cuerpo, organizándolo espectacularmente bajo el orden de la mirada paranoica. En lugar de encontrarse en todas partes, se desprende de la carne del mundo. Es dominio de un vistazo, separa, apuntala. Así, la sospecha generalizada encierra, nos arranca de la inmediatez del ahí. ¿Qué brotes pueden tenderse en un terruño-amenaza que nos es circundante?

¿Qué es lo que se nos priva así? Diremos que lo que se pierde en este desprenderse de los sentidos, es la presencia del cuerpo, la carne del mundo que así nos es arrancada. “No vemos los puntos y las comas entre las casas, lo que vuelve tan difícil su lectura y las calles tan difíciles de recorrer”⁹⁸, dirá Michaux. Las etiquetas que nombran la caótica apariencia de lo sensible nos indican un ordenamiento de los cuerpos. Si lo circundante, asimismo, se nos aparece acechante, bajo el signo de la amenaza⁹⁹, no poco tiene este rótulo

⁹⁶ Pallasmaa, Juhani. *Los ojos de la piel. La arquitectura y los sentidos*. Traducción: Puente, Moisés. Editorial Gustavo Gilli, 2006.

⁹⁷ Aunque no lo abordaremos aquí, no referimos a la disciplina arquitectónica tanto como a las ciudades-dispositivo. No sólo arquitectos, o no exclusivamente, intervienen en la gestión del espacio. Esto se deja ver a las claras cuando toda planificación urbana es puesta a un lado por la desenfrenada voracidad del automóvil, referencia que extiende planos sin miramientos.

⁹⁸ Michaux, Henri. “Rebanadas de saber”. En *Antología poética. 1927-1986*. Traducción: Mattoni, Silvio. Adriana Hidalgo editora, 2005.

⁹⁹ Cfr. § 3.3 de este trabajo.

de potencia de gobierno, si es que repone órdenes, una sociedad del cartel¹⁰⁰. Lo cosa más difícil sigue siendo leer en los cuerpos antes que en las etiquetas.

Diremos nosotras/os que el dispositivo-imagen arranca a jirones la carne de un cuerpo mutilado, despojado del soplo vital que lo anima. Así, su tejido sensible es amputado de la carne del mundo, esto es, somos separados del ahí que nos tiende un plano de inmanencia, cortados los lazos vitales. Se nos aplana, nos volvemos espectadores del mundo al que ya ningún afecto nos liga. Pallasmaa sugerirá que la epistemología de la vista, su jerarquía sobre el resto de los sentidos que somete, se nos aparece comprometida en cuestiones metafísicas que tienden un fondo a eso que llamamos una medida humana¹⁰¹. Así, este aplanamiento de las imágenes desprende la textura sensible de las urbanizaciones separándolas de su ahí en un tendal de máquinas rechinantes, despojando a los cuerpos del encuentro en un entorno afectivo que les atañe.

“El ojo conquista su papel hegemónico -dirá Pallasmaa- en la práctica arquitectónica sólo de una manera gradual con la aparición de la idea de un observador incorpóreo. El observador pasa a desprenderse de una relación corpórea con el entorno a través de la supresión del resto de los sentidos, en concreto mediante las extensiones tecnológicas del ojo y la proliferación de imágenes”¹⁰².

Sentir la carne del mundo, habitar las ciudades, encontrarse en ellas¹⁰³. De esto nada sabe la sociedad llamada de vigilancia -y su ojo-voyeur, sueño de la razón que quisiera traslucirlo todo- sino como detención. Resta pensar qué afecciones le son propias a la sociedad de control¹⁰⁴. Intuimos, tras sus flujos veloces un tendal de cadáveres, como una estela, tapiza las metrópolis

¹⁰⁰ Rancière, Jacques. “¿Sociedad del espectáculo o sociedad del cartel?” En *Momentos políticos*. Traducción: Villalba, Gabriela. Capital intelectual, 2010.

¹⁰¹ Pallasmaa, Juhani. *Los ojos de la piel. La arquitectura y los sentidos*. Pág. 16. Traducción: Puente, Moisés. Editorial Gustavo Gilli, 2006.

¹⁰² *Ibíd.* Pág. 26.

¹⁰³ Todo ha sido rigurosamente calculado y sin embargo el encuentro sucede, se inscribe en las ciudades ordenadas, pulcras, que indistinguen todo andar, lo aplanan -esto es, el azar escapa, la institución confina, pero el margen se inquieta, en su rostro se fuga, mientras ríe. Y esto no es literatura, no. Se trata de la vida que sabotea, estalla la dureza de lo aplanado.

¹⁰⁴ Deleuze, Gilles. “Post-scriptum sobre las sociedades de control”. En *Conversaciones 1972-1990*. Traducción: Pardo, José Luís. Pág. 90. Versión web: www.philosophia.cl

tardías. Una analítica urbana que tienda hacia una ecología de los modos de existencia nos es urgente¹⁰⁵, pero más aún lo es inventar otros modos de vida.

2.5 Dirá Pallasmaa: “sentimos placer y protección cuando el cuerpo descubre su resonancia en el espacio”¹⁰⁶. ¿Qué se encuentra sino la carne del mundo, su tejido en todas partes? Diremos nosotras/os, no el solipsismo de un caracol privado de ahí, un despojarse de su planicie vital, sino un enlace apasionado. Esto es, un anudamiento de relaciones que tironean su entramado maquínico, lo tensan allende sí mismo, haciendo que algo pase, desgarrando toda forma apropiada. Y es que la existencia no se reduce a la pobreza de las funciones.

Distinto al dominio de la imagen desencarnada que sobrevuela todo, desprendida de su ahí, el afecto envuelve el espacio, es cuerpo aturdido, mas no abstracción de lo sensible. Una ecología ambiental tiene que pensarse para la sensualidad, el erotismo, el encuentro, asimismo, la invención de lo común.

2.6 El espacio -se nos dice- es como una magdalena proustiana¹⁰⁷. Así, el nudo de afectos que encarna el espacio se hace indistinto de su mundana presencia para nosotras/os. No se explica, sobreviene. “Es nuestro espacio y no tenemos otro. Hemos nacido en ciudades. Hemos crecido en ciudades”¹⁰⁸. En ella nos tendemos puntos de referencia, esto es, afectos, encuentros amorosos -va de suyo, temores que residen en los rincones oscuros que empero nos fascinan- que se incorporan a sus recovecos, que manchan lo aplanado de sus baldosas.

Entonces, el espacio y los afectos trazados en él. Tomamos posesión cuando lo sentimos propio, tendiéndonos en él. Nos atamos a un recuerdo, una emoción, un rostro y algo que nos pasa en él. Si nada sucediera todo sería indiferente a nosotras/os, el espacio no se cargaría de tensión al encuentro. En las ciudades extranjeras la emoción nos es dada en lo conocido, nos encontramos como en casa, en familia -aunque preferimos entre amigas/os-. La deriva es la emergencia de un hueco de aire en ese aplanamiento urbano,

¹⁰⁵ Guattari, Félix. *Las tres ecologías*. Traducción: Vásquez Pérez, José; Larraceleta, Umbelina. Pre-textos, 1996.

¹⁰⁶ Pallasmaa, Juhani. *Los ojos de la piel. La arquitectura y los sentidos*. Pág. 67. Traducción: Puente, Moisés. Editorial Gustavo Gilli, 2006.

¹⁰⁷ Perec, Georges. “La habitación”. Pág. 46. En *Especies de espacios*. Traducción: Camarero, Jesús. Editorial Montesinos, 2007.

¹⁰⁸ *Ibíd.* “La ciudad”. Pág. 99.

su ordenamiento, su señalética, nunca lo suficientemente saturada, privada. Es lo que pasa, una conexión de cuerpos en el mientras tanto de su duración.

Hay algo de utópico en la deriva, en el perderse en las ciudades cuando éstas se saturan de flujos veloces. Así, no es posible perderse cuando no hay referencias de lo propio, pero, ¿por qué no las habría si es que hay, a pesar de todo, afectos que se incrustan en la experiencia inquieta de nuestra carne del mundo? Esto es, poco importa que el autismo de la ciudad, su saturación del espacio común privatizado por los automóviles nos ateste de órdenes; persiste eterno el tener lugar del 19/20 de diciembre, presencia relampagueante en que nosotras/os nos encontramos, traemos en torno nuestro, como un abrazo.

Similar consideración esgrime Joseph¹⁰⁹. El emigrante -dirá éste- está perdido¹¹⁰, puesto que no se encuentra en todas partes y en ninguna, esto es, no se confunde en la mundana carne de las metrópolis, no puede tenderse en su urdimbre sensible, incrustarse entre sus planicies de máquinas despojadas de las opacidades que les son propias al espacio encarnado, sus fugacidades.

“Habitante de la ciudad a pesar de sí mismo, el extranjero es un analizador de las civilidades urbanas [...] no hay que confundirlo con el nómada. El nómada está estabilizado en el movimiento, de alguna manera está establecido en el viaje. No solamente se desplaza con su tribu, sino que se desplaza *dentro* de su organización tribal. En cambio el emigrante ha roto los vínculos de parentesco, por lo menos por un tiempo. Se emancipó y aprendió a secularizar relaciones que antes consideraba sagradas. El medio privilegiado donde se combinan efectos de mutación y efectos de emancipación es la gran ciudad, en la que podemos observar el proceso de civilización como visto en el microscopio”¹¹¹.

¹⁰⁹ Joseph, Isaac. *El transeúnte y el espacio urbano. Ensayo sobre la dispersión y el espacio urbano*. Traducción: Bixio, Alberto L. Gedisa, 1988.

¹¹⁰ Y, va de suyo, lo difícil que es perderse en una jungla de máquinas veloces, esto es, cuando ya nosotras/os nos encontramos privados de nuestra experiencia afectiva, amorosa del espacio -o, si se prefiere, cuando nosotras/os no nos encontramos ya en ninguna parte-, que, empero, persiste, ingobernable, puesto que somos cuerpo, mundana presencia. Esta aporía irresoluble es la expresión de nuestro dilema, mas así también nuestro andar a tientas.

¹¹¹ *Ibíd.* Pág. 72.

Así, nuestras metrópolis auto(in)movilizadas parecen no detenerse ante nada ni nadie en estos tiempos que corren, veloces, llevándose todo puesto. Es una experiencia de la que sabemos nosotras/os. En la indiferencia urbana nada hay que nos sea indiferente. ¿Dónde hacernos espacio para el encuentro en medio de tanta agresividad? Y el encuentro sucede, algo pasa. “Más acá de un cuerpo conceptual”, dirá Joseph¹¹². Esto es, ¿qué le importa a la vida las órdenes que nosotras/os les demos? Ella pasa, se tiende en el pasto, descansa y se inquieta, inasible por estas palabras sin su ahí. Desgarra la historia, todo aplanamiento discursivo de lo singular. Tocar la ciudad-urdimbre es tensarla, enfrentarla, amarla. Lo que anima la ciudad son los cuerpos -que no su jungla de máquinas-, ese soplo vital que las habita, en los intervalos, en los pasajes.

Perec¹¹³ quiso realizar un inventario de los lugares que lo afectaban. Es posible que nosotras/os nos embarquemos en similar tarea respecto a aquello con lo que nos tropezamos y que, decimos, nos violenta a pensar¹¹⁴. ¿Qué es la privatización securitaria sino una urdimbre de máquinas que se incrustan en nosotras/os? Disposiciones, afecciones, apuntalamientos. ¿Qué es el barrio? Una planicie en que vamos envueltos, una existencia que animamos, en la que nos paseamos. Perec tiene para sí que es mejor privilegiar la dispersión. Nada pareciera anudarlo al barrio, prefiere la movilidad, no lo que considera idéntico, mas, lo que pasa en el plano no son autos, sino encuentros, afectos.

Espacios, esto es, lugares-funciones y excesos en torno a lo previsto por las órdenes-emplazamientos. Perec refiere a una técnica del sueño, la cama-mónada¹¹⁵, por excelencia individual[¿izante?], luego, ¿cómo imaginar en ella una existencia colectiva?, ¿desviándola de su función?, y, ¿de qué funciones estamos hablando¹¹⁶? Los emplazamientos aparecen así como privativos de su plano de relaciones, y los excesos como fugacidades, diversiones de la forma.

¹¹² Ibid. Pág. 67.

¹¹³ Perec, Georges. *Especies de espacios*. Traducción: Camarero, Jesús. Editorial Montesinos, 2007.

¹¹⁴ Es preciso para ello -es sabido- otro seminario. Asimismo, será necesario que nuestro experimento sea una máquina acéfala, sin patrón, esto es, ingobernable, mutante, delirante, que se tienda afectuosamente sobre la carne del mundo y componga un espacio desencajado.

¹¹⁵ Ibid. “La cama”. Pág. 38.

¹¹⁶ Es evidente que la experiencia siempre puede más que el palabrerío en torno a ella. Las camas-mónadas son desfasadas en su función individuante por aquello que las tensa allende sí mismas, en este caso no en el mejor de los mundos posibles. Esto es, en familias impelidas de tener tales máquinas de sueño individual -o por pares, apuntalando un modo de relacionarse-.

2.7 Habrá que atender a los espacios, y no tan sólo descansarse en ellos. En la apariencia encarnada del mundo que en nosotras/os se confunde, se traman inscripciones, se ordenan espacios-funciones. En palabras del poeta: “antes no había nada, o casi nada; después, no demasiado, unas líneas, pero suficientes para que haya un arriba y un abajo, un principio y un fin, una derecha y una izquierda, un anverso y un reverso”¹¹⁷. Y, es sabido, una línea es un punto que sale a caminar, pero, ¿qué cosa es un punto? Un cuerpo que se tiende de los hilos que lo retienen. Va de suyo, nuestra experiencia inmediata no se detiene ante éstas cuerdas que nos sujetan; las tensa, tironea, desbordando la medida que privatiza nuestras relaciones, nuestros encuentros en el ahí. Mas, pensar la privatización securitaria requiere desbrozar sus emplazamientos. Quizás, así logremos intuir cómo movernos en el espacio, sus muchas configuraciones, parcelas, pasajes, descansarnos en ellos. Esto atañe a nosotras/os, siendo que en el espacio nos individuamos, nos hacemos carne del mundo. Así, pues, si es cierto que “vivir es pasar de un espacio a otro haciendo lo posible por no golpearse”¹¹⁸, nuestro urbanismo luddita habrá de pasearse con sumo cuidado.

Decíamos renglones arriba, antes no había nada luego trazamos algunas líneas, emplazamos un orden, algo se nos muestra, algo y no más bien nada. La soberanía quisiera detener de una vez por todas estas murmuraciones, apuntalarlas en la fijeza de la decisión. Importa así en qué medida la soberanía marca el límite. Esto es, lo que Agamben considerará una ocupación del afuera, que es, asimismo, institución de su umbral, ordenamiento policial.

“Para referirse a algo una norma debe pues presuponer aquello que está afuera de la relación (lo irrelacionado) y, no obstante, establecer de esta forma una relación con ello [...] La decisión soberana sobre la excepción es, en este sentido, la estructura político-jurídica originaria, sólo a partir de la cual adquieren su sentido lo que está incluido en el orden jurídico y lo que está excluido de él. En su forma arquetípica, el estado de excepción es, pues, el principio de toda localización jurídica, porque solamente él abre el espacio en que la fijación de un cierto

¹¹⁷ Ibid. “La página”.

¹¹⁸ Ibid. “Prólogo”.

ordenamiento y de un determinado territorio se hace posible por primera vez”¹¹⁹.

La obstinación del ordenamiento, su burocrática inscripción sobre los cuerpos-espacio debe ser removida al tiempo de los tiempos que corren. Es sobre estas mutaciones de la soberanía que volveremos prontamente¹²⁰. Decimos mutaciones, pasaje de una forma a otra, que no supresión. La forma-Estado, su fugacidad, se nos aparece asimismo en el espacio, siendo el tener lugar de la excepción, el agrietamiento del nomos, mundana presencia. Si es cierto que, ante el desfondamiento de la forma-Estado, sus andamiajes, aquello que antaño encontraba lugar en un orden-funciones, hoy se tensa en el postmoderno juego de las sillas por ocupar un lugar, en la excedentariidad, entonces, el desprenderse la excepción del ordenamiento -y así desamarrarse- se nos muestra signo de los tiempos que corren, de la velocidad de los flujos.

Y entonces una analítica de los espacios. ¿Cómo muñirnos de una caja de herramientas -saberes localizados- que no sea un mero palabrerío, que pueda desbrozar la planicie de máquinas que se nos tiende?, ¿cómo hacer posible desarmar el andamiaje maquínico, arrancar los alambres incrustados en la carne del mundo? Así, quisiéramos tendernos un plano que no se desprenda de su ahí, mas sabemos que la tarea propuesta es momento de una experimentación en las metrópolis que se intensa siempre en lo abierto. La ciudad se nos muestra un laboratorio experimental de formas-de-vida en que nosotras/os nos encontramos, promiscuos, nos confundimos, nos hacemos mundana presencia. De su tejido nos extirpamos los tendidos maquínicos que encarnamos. Se trata de desbrozar el ánimo, las líneas de montaje de los cuerpos, sus tonalidades emotivas; esto es, va de suyo, algo que se nos aparece escurridizo, fugaz. Asimismo, tenemos presente que el mejor modo de experimentar con las formas-de-vida que insuflamos es la deriva, la inmediatez del encuentro, nudo de cuerpos amarrados que se tensa y desata.

¹¹⁹ Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducción: Cuspinera, Antonio Gimeno. Pre-textos, 2006. Pág. 32.

¹²⁰ Sobre las fugacidades de la forma-Estado, cfr. § 3 de este trabajo.

2.8 Si, como es sabido, los ciudadanos son nombrados tales en su referencia a las ciudades en que se encontraran, ya pareciera ser tiempo de dejar caer aquella figura. Así, podríamos llamar a quienes se definen en la privación *autistas*. Decimos, asimismo, que tenemos en mientes otro tipo de trastorno al habitualmente así referido. La ciudad autista se nos muestra la planicie en que sobreviene la privatización securitaria, esto es, el repliegue doméstico, privado. Sus flujos veloces saturan el espacio, lo vuelven inhabitable. En este aplanamiento nos detendremos prontamente¹²¹. Protagonista de nuestro trabajo sin patrones es el autista¹²². Mas, la potencia desplegada no se agota en el tránsito de lo privado al auto¹²³. En la aceleración generalizada -ritual que se nos ordena- se nos desprende de la carne del mundo, arrancándonos del tejido de lo viviente, se nos priva del ahí. Es preciso así pensar acerca de la relación cuerpo, subjetividad, poder. Nos interesa trabajar este problema en lo referente a las técnicas de gobierno que hacen redundantes los medios de movilidad privada. Decimos movilidad privada y referimos así a los modos de vida -puesto que, es claro, el fordismo y el toyotismo no se agotan en el ensamblaje de autos- que se tornan mundana presencia en las metrópolis urbanas, disponiendo así lo común¹²⁴, diagramando las ciudades como espacio de tránsito de automóviles. Decimos que, a los fines, hay que localizar el tendal de máquinas que resuena de fondo y que nos envuelve. Si se prefiere, tender hacia una analítica de los dispositivos circundantes, planicie sobre la que los cuerpos se pasean. El nudo de relaciones que habitamos es múltiple, como múltiples los modos en que encarnamos el entramado -y se trata de cuerpos que se tensan-. De este plano de relaciones quisiéramos focalizar en

¹²¹ Para una analítica de la ciudad autista hemos dejado un pagaré en § 6 de nuestro trabajo.

¹²² Así, si es cierto que el autista asemeja la nuda vida que Agamben nos presenta como cifra del poder soberano, no lo es que éste se pasee desnudo por las junglas de máquinas que lo tienden, al contrario, privado de lo común no lo es por ello de sus ropas. Nada hay, empero, que lo haga menos prescindible -y en la velocidad de los flujos cualquiera lo es-, puesto que es indiferentemente mónada despojada de su ahí, bólico que se dispara en auto-ritarias autopistas que desprenden la carne del mundo. Una comunidad sin presupuestos, diremos nosotras/os, tiene que dismantelar la privación de atributos. Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducción: Cuspinera, Antonio Gimeno. Pre-textos, 2006.

¹²³ Nos divertimos con Agamben. Op. cit. Pág. 83.

¹²⁴ ¿Qué es lo común hoy sino un espacio de circulación de flujos veloces, cápsulas en las que [no] nos encontramos? Decíamos más arriba, si la figura que encarnaba el modo de vida llamado democrático era el ciudadano, la figura de nuestros tiempos que corren es el autista. Emplazado en la movilización generalizada, ya sólo los autos pasan, no así los encuentros. Todo un tendal de máquinas resuena en esta movilización generalizada. Cabe pensarse en las resonancias que encuentra este modo de disponer los cuerpos con la privatización securitaria.

aquél concerniente a las tecnologías de gobierno, siendo de este modo que nos detendremos concretamente en las tecnologías imaginarias, publicitarias que se incrustan en nosotras/os. Si es cierto que no hay un cuerpo que no esté apuntalado en una planicie de máquinas, entonces, un cuerpo se organiza. Las publicidades automovilísticas son tecnologías que montan mundanas servidumbres, redundancias de gobierno. Es la intención de nuestro trabajo pensar los modos de vida que habitamos y que se encuentran -tienen lugar- en las metrópolis urbanas, saturadas de automóviles. Esto se nos aparece un modo de gobierno de los cuerpos, puesto que los encapsula -dispone- en la circulación de mercancías. Y no sólo de un modo de darse el gobierno se trata, sino, además, de uno económico, puesto que funciona en nosotras/os, monta individuaciones, organiza formas de vida. Hemos dicho ya que se trata de una analítica de los dispositivos que habitamos. En estos tiempos que corren, mutación mediante de la forma-Estado -que se nos aparece como un actor entre tantos otros-, el andamiaje mediático adquiere una jerarquía en la producción industrial de mundos, formas de vida. Es hacia este hacer redundante que queremos dirigirnos, quizás con la mirada puesta en lo que se escapa, lo que se tensa del plano de relaciones. Así, nuestro problema sigue siendo aquél que Foucault planteara. Allende las relaciones de poder que se encarne, ¿dónde encuentran lugar las resistencias? ¿Qué signos expresan imaginarios [esto es, formas de vida] resistentes, o en los márgenes del sistema de individuaciones? Expresiones de este desprenderse del autismo como modo de vida encarnado tienen lugar en el plano de relaciones urbanas. Estos modos de habitar se nos aparecen excedencias al aplanamiento autista, sus modos de existencia, imaginación. En este hueco de aire que inquieta las redundancias podemos leer imaginarios resistentes, cuerpos desorganizados.

III.

Siempre se aprende algo del adversario. Diríase que también la gente del Estado ha leído finalmente los comentarios del joven Lukács sobre los conceptos de legalidad e ilegalidad, en el momento en que tuvieron que habérselas con el paso efímero de una nueva generación de lo negativo; Homero decía que “una generación de hombres pasa tan deprisa como una generación de hojas”. Desde entonces, la gente del Estado ha podido desembarazarse de cualquier ideología al respecto, al igual que nosotros; y la verdad es que las prácticas de la sociedad espectacular no favorecían en absoluto esa clase de ilusiones ideológicas. A propósito de todos nosotros, en fin, cabe concluir que lo que a menudo nos impidió encerrarnos en una sola actividad ilegal es que teníamos varias.

Debord, *Comentarios*¹²⁵.

¹²⁵ Debord, Guy. *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Traducción de José Luis Bredlow. Editorial Anagrama, 1999. Pág. 84

III.

Variaciones en torno a lo político. De cuando las palabras hacen huelga.

3.0 En esta digresión quisiéramos acercarnos al concepto de soberanía. Para nosotras/os es de vital importancia hacerlo, pues, si es cierto como sugerimos que la privatización securitaria encuentra suelo fértil en el desfondamiento¹²⁶, entonces, es preciso transitar su itinerante descomposición en la búsqueda de pistas, murmuraciones que nos orienten en el desierto. Nótese, decimos en el desfondamiento de la soberanía, mas no así de lo político. Así, Schmitt será el autor sobre el que nos preguntaremos, siendo su concepto de decisión nodal para nosotras/os. En el jurista, consideramos, se nos aparece un oscuro arcano del gobierno¹²⁷. Si es cierto que la decisión nos ensambla un plano -al disponer coordenadas, ordenar, distinguir-, si esto es así, entonces, la cesura trazada en un continuum viviente¹²⁸ es una máquina que -imperceptible- funciona, encuentra su tener sitio, ontológicamente, en el lenguaje. ¿Qué es el lenguaje sino bando? Si esto es así la soberanía no es mera maquinaria exterior, sino inmanente a nosotras/os, de allí lo que nos violenta a pensarla.

3.1 Existió un tiempo -afirma Schmitt¹²⁹- en que equiparar los conceptos de estatal y político tuvo sentido. No obstante, aquello a lo que la más de las veces la literatura especializada se refiere al blandir el enunciado “lo político” no resume otra cosa que lo que el jurista llamará “policía”. La raíz común en polis -nos dirá- descubre similitudes, identidades, cuentas que atan: orígenes. Esto no impide, en modo alguno, que política y policía difieran, irreductibles.

El concepto del Estado presupone el concepto de lo político. Mas, las definiciones de lo político suelen presuponer un Estado preexistente, entorno

¹²⁶ Cfr. Lewkowicz, Ignacio. *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Paidós, 2008.

¹²⁷ Cfr. Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Traducción: Costa, Flavia; Castro, Edgardo; Ruvituso, Mercedes. Adriana Hidalgo, 2008.

¹²⁸ Cfr. Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Traducción: Costa, Flavia; Castro, Edgardo. Adriana Hidalgo, 2006.

¹²⁹ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Traducción: Martos, Dénes. Versión web. http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/CarlSchmitt/CarlSchmitt_ElConceptoDeLoPolitico.htm

dentro del cual se desenvuelven. Es decir, que suponen aquello que buscan explicar. Schmitt dirá que lo que distingue a lo político es la diferenciación entre amigo y enemigo. Emerge así la eventualidad de una rivalidad concreta.

“Tiene el sentido de expresar el máximo grado de intensidad de un vínculo o de una separación, una asociación o una disociación”¹³⁰, siendo que -diremos- el ordenamiento que apuntala esta distinción nombra -instituye o dicta- al hostis: “[al] otro, al extraño, y le basta a su esencia constituir algo distinto y diferente en un sentido existencial especialmente intenso de modo tal que, en un caso extremo, los conflictos con él se tornan posibles, siendo que estos conflictos no pueden ser resueltos por una normativa general establecida de antemano, ni por el arbitraje de un tercero ‘no-involucrado’ y por lo tanto ‘imparcial’”¹³¹.

Dirá a renglón seguido: “al caso extremo del conflicto solamente pueden resolverlo entre sí los propios participantes; esto es: cada uno de ellos sólo por sí mismo puede decidir si la forma de ser diferente del extraño representa, en el caso concreto del conflicto existente, la negación de la forma existencial propia y debe, por ello, ser rechazada o combatida a fin de preservar la propia, existencial, especie de vida”¹³².

Las categorías nodales de amigo y enemigo -se nos dice- no son meras abstracciones vacías. Al diluirse la situación a la que están aferradas, en las que encuentran su suelo, su tierra fértil, se dispersan, se disuelven. “Resultan incomprensibles si no se sabe quien *in concreto* habrá de ser designado, combatido, negado y refutado a través de ellas”¹³³. Sin diferenciación política entre amigos y enemigos, pues, concluye Schmitt, “no podría existir una

¹³⁰ Ibidem. § 2.

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ibidem.

¹³³ Ibidem. § 3

contraposición en virtud de la cual se pueda exigir del ser humano el sacrificio de la propia vida y en virtud de la cual se pueda autorizar a seres humanos a derramar sangre y a dar muerte a otros seres humanos”¹³⁴. Esta distinción, asimismo, al intensificarse el conflicto encarnado en el hostis, puede dar lugar al rebajamiento del enemigo -no excluyentemente moral-, “a hacer de él un monstruo inhumano que no sólo debe ser repelido sino exterminado”¹³⁵.

Lo político, así, expresa el grado de intensidad de una asociación o disociación, de un agrupamiento o bando en vistas de la posibilidad real, concreta, del combate -materialización de la enemistad-, el enfrentamiento.

El poner fuera de la ley -hors-la-loi¹³⁶- aparece así como el concepto límite en que el hostis es investido -y embestido- durante la disolución de la unidad política esencial, el Estado. Sobre él -diremos- se desatará lo político.

3.2 Lo político y el Estado, según Schmitt, son términos de una relación que, veremos, no puede ser desatada, y en la cual lo político es el aspecto decisivo -y es conveniente recordar que el Estado es status de un pueblo-. Dirá Schmitt “al Estado, en su calidad de unidad política esencial, le corresponde el *jus belli*”¹³⁷. Esto es, que el Estado será llamado soberano toda vez que haya concentrado bajo su mando -y el uno tiene para sí siempre ya la custodia de los muchos, es de la espada que pende, como de sus labios, la ley¹³⁸, que hace valer- la posibilidad de librar una guerra, y con ello de disponer sobre la vida.

Más allá de trascendentales, para Schmitt se trata siempre de grupos humanos concretos que se combaten¹³⁹, afirmándose en este enfrentamiento, implicándose en ello. No hay modo, pues, de renunciar a la decisión a no ser que alguien la tome en nuestro lugar y, entonces, dejar en manos de un otro aquello que de más propio puede haber -el presupuesto de una identidad, presupuesto éste, existencial, concreto, no dado a priori-. La despolitización, entendida como un despojarse de la decisión, la cual estaría retenida por el Derecho Internacional, dejada en suspenso, operación en la cual la más de las

¹³⁴ Ibídem.

¹³⁵ Ibídem.

¹³⁶ Ibídem. § 5

¹³⁷ Ibídem.

¹³⁸ Hobbes, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción: Sánchez Sarto, Manuel. Fondo de cultura económica, 2003.

¹³⁹ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. § 7

veces se refiere a un interés universal -la humanidad, pongamos-, según Schmitt, no es otra cosa que un dejarse embaucar, puesto el binomio nodal.

“Una Federación de Pueblos -escribe Schmitt-, como organización universal de la humanidad con existencia concreta debería lograr el difícil objetivo de, en primer lugar, quitarle efectivamente el *jus belli* a todos los grupos humanos existentes y, en segundo lugar, a pesar de ello no asumir ningún *jus belli* propio puesto que, de hacerlo, se invalidaría la universalidad, la humanidad, la sociedad despolitizada; en suma: se invalidarían otra vez todas sus características esenciales.”¹⁴⁰

Empero, Schmitt tiene para sí una decisiva variación en torno a esta propiedad del Estado sobre la distinción amigo-enemigo -y con ella, sobre lo político, que retiene, encadena-. No asevera algo como un desprendimiento entre ambos, puesto, quizás, su apuesta a un soberano que custodie lo que la violencia desata -va de suyo, para encauzarlo hacia un afuera que nombra hostil a su esencia¹⁴¹-, mas sí es cierto que afirma su confusión, su indistinción en una figura intermedia que, luego, en su *Teoría del guerrillero*, despliega.

¹⁴⁰ Ibidem. § 6

¹⁴¹ Hacemos uso del concepto de esencia a sabiendas de la oscuridad que le es inherente. Al igual que sucede con el de sustancia y el de plano de inmanencia anteriormente mentados, podemos referir a un concepto-límite que remite a la inmediatez de la vida antes que a un cielo metafísico de puras formas. Esto es, que las esencias, como sugiere Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Traducción: Cabanes, Jem. Planeta-Agostini, 1984), vienen engarzadas en la experiencia, encarnadas en ella. Asimismo, utilizamos la esencia provocadoramente, puesto que no sólo regímenes que toman a su cargo una esencia considerada apropiada -biológica, racial, religiosa- son de nuestro interés para nosotras/os, sino también aquellos emplazamientos maquínicos llamados Estados -como, asimismo, aquello que emerge en la excedencia de los cuerpos encarnando una tensión que atañe a la forma-Estado, a sus fugacidades-. Todo Estado guarda una cifra que le es propia, luego, desatar lo que es de su propiedad, lo que conserva como identidad, abre a lo político desnudo. Así, diremos, todo Estado es policía, fundamentalista, racista. Mas, la soberanía se encuentra -opera, funciona- en el lenguaje. Henos así ante la fugacidad de la propiedad de lo político. Y si se considera la potencia de ciertas instituciones de desatar lo político, como por ejemplo los sindicatos, aquellos que antaño reconocían en el Estado su enemigo, maquinaria de la clase adversaria, esta premisa no resulta descabellada, como tampoco caprichosa. Cfr. Benjamin, Walter. “Para una crítica de la violencia”. En *Conceptos de filosofía de la historia*. Traducción: H. A. Murena, D. J. Vogelmann. Terramar, 2007. Hoy, si es cierta la hipótesis del desfondamiento, de los tiempos que corren, llevándose no pocas cosas puestas, no sólo los sindicatos -o, mejor, no la forma-sindicato, reguladora de la forma-salariado, del valor de la fuerza de trabajo [y entonces los ¿trabajadores? autónomos, sin patrón, propietario,

Diremos, asimismo, teniendo en mientes la letra muerta del texto, que esto que atribuimos a la autoría de Schmitt, se encuentra en tensión en él. La transformación de la guerra -del binomio ordenador y de la planicie en la que emerge- no implica como perspectiva en el jurista el despanzurramiento del Estado. Esto resulta así puesto sus complicidades con la univocidad del mando -status y pueblo¹⁴²-, la apropiación de lo político, conjura que repone un orden. Mas, tironeándolo, es posible encontrar en Schmitt lo que, creemos, está inscripto en la mutación de los modos de gobierno, que ensambla sus relevos en múltiples andamiajes históricos¹⁴³, entre ellos, va de suyo, los de los modos de producción. “La época de lo estatal está ahora llegando a su fin. Sobre esto huelgan las palabras. Con ello, termina toda esa superestructura de conceptos relacionados con el Estado”¹⁴⁴. Lamentará Schmitt la pérdida estatal, siquiera tendencial, del monopolio de la decisión política. Mas sus conceptos se sobreviven. Es así que persistimos en discurrir, tironear de ellos.

No poca relación tiene esta apariencia de época con la mutación de las planicies tecnológicas sobre/en las que se disciernen las posibles contiendas. Preguntará Schmitt: “¿qué clase de política es lo suficientemente fuerte como para dominar a la nueva tecnología y cuales son los verdaderos agrupamientos del tipo amigo-enemigo que crecen sobre el nuevo suelo?”¹⁴⁵. Es útil recordar que es de la situación concreta, su tener-lugar, de donde extrae su carnadura la diferenciación. Sobre este cúmulo de tecnologías existentes, su planicie, se pasean nuevos agrupamientos. “La tecnología es siempre tan sólo instrumento y arma; y no es neutral precisamente porque sirve a todos”¹⁴⁶, dirá el jurista.

“Allí en donde la guerra y la enemistad constituyen procesos o fenómenos determinables con seguridad y sencillamente comprobables, todo

sindicato, que rasgan la trama de las redundancias espectaculares]- sino también los médicos-soberanos, los policías-soberanos, los periodistas-soberanos se muestran sus encarnaciones.

¹⁴² Qué cosa significa esta articulación es lo más difícil de desprender. La correspondencia que se quiere hacer tener lugar en el Estado, en la unidad esencial, su presupuesto lingüístico -no la lengua-idioma sino el despojo, la separación que encuentra lugar en el lenguaje-, es algo a conjurar, retener como la peligrosidad primera. Esto es, la soberanía más allá del Estado.

¹⁴³ La historia. Que no una soga que se tiende, irreversible. Aunque el tiempo se le asemeje, aquella la desprende, descarrila sobre su fondo anónimo, acontece como mónadas que hacen saltar, discontinuar la textura. No una impersonal atadura, un desgarrarse. Esto es, para nosotras/os, lo que encuentra lugar -incorpora- en la historia, lo que pasa, se pasea en ella. Quizás, deberíamos hablar mejor de acontecimientos, desgarros en el tejido de lo viviente.

¹⁴⁴ *Ibidem*. “Prefacio”.

¹⁴⁵ Schmitt, Carl. “La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones”. § 2.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

lo que no es guerra puede llamarse *eo ipso* paz y todo lo que no es enemigo puede llamarse *eo ipso* amigo”¹⁴⁷. Empero, se pregunta el jurista, ¿qué sucede si introducimos una tercera posibilidad?, ¿si es que ambos términos de la relación no aparecen claramente delimitados? Se abre así una pregunta que a nosotras/os atañe. “Una situación en la cual se entremezclan ambas cosas”¹⁴⁸.

3.3 En semejante estado intermedio entre la guerra y la paz desaparece el sentido racional que bajo otras circunstancias puede tener la diferenciación. Esto es, desatar los pares nos abre a la indeterminación en aquello que, se nos dice, no puede tenerla, puesto que ordena, distingue, discierne, a través de la declaración del hostis, a qué debo atarme, cuáles son mis afectos, quiénes mis iguales. Previsibilidad, ubicuidad, identidad. Va de suyo, pues, el tono irónico no exime que ciertos rituales se nos aparezcan de lo más redundantes. ¿No nos encontramos, acaso, en el ánimo hostil del que nos habla el jurista nazi? ¿No nos es posible decir así que el nuevo plano intensifica la enemistad mutándola en sospecha generalizada? Nosotras/os sostendremos esta premisa.

Para Schmitt, aquello que el Derecho Internacional retiene -aún si él diría entorpece, interfiere- no es otra cosa que la guerra entre Estados, una guerra de ejércitos estatales regulares. Esta clase no agota el acontecimiento bélico. En su *Teoría del guerrillero*¹⁴⁹ define el pasaje a una guerra no ubicua, no identificable, no previsible. La misma se tiende circundante a la guerra de Estados y sus procedimientos regulares, que asedia. Tiene como protagonista a agrupamientos móviles que se confunden con la población no combatiente, aparecen, pues, como invisibles siendo que no se identifican como ejércitos, y así los descolocan puesto su estar fuera de la ley y de lo que aquella delimita.

Los escenarios de esta guerra de guerrillas son, en un principio, la guerra civil y la guerra colonial, ambas de gran crueldad e intensidad. Es característica del guerrillero, asimismo, un gran compromiso político. Es esto lo que distingue al combatiente irregular, móvil, no ubicuo, no previsible. Dirá Schmitt que el carácter intensamente político diferencia al guerrillero -o

¹⁴⁷ Schmitt, Carl. “Corolario 2.4”. *Op. cit.*

¹⁴⁸ *Ibidem.*

¹⁴⁹ Schmitt, Carl. *Teoría del guerrillero. Observaciones al concepto de lo político*. Traducción: Martos, Denés. Versión web: <http://www.scribd.com/people/view/3502992-jorge>

partisano- del delincuente o del criminal violento, que tienen en su actividad un enriquecimiento privado como fin. “Es que la palabra proviene de *partido* e indica el vínculo con un partido o grupo que de alguna forma se encuentra combatiendo, haciendo la guerra o actuando de forma política”¹⁵⁰. Y nos preguntamos ¿qué cosa es un patriotismo sino un egoísmo de masa? Luego, ¿en qué difieren, esencialmente, ambos? En el amarrarse a unos modos de ser-en-común. Nos quedamos atentos a una aseveración del jurista, y a pesar suyo: “hoy en día no es el *Estado* como tal sino el *Partido* revolucionario el que constituye la verdadera -y básicamente la única- organización totalitaria”¹⁵¹.

Y entonces, ¿cómo hacer frente a esta guerra sin combatientes regulares? *Il faut opérer en partisan partout ou il y a des partisans*¹⁵², se nos repone. De otro modo se estaría así atendiendo no a la situación concreta sino a meras abstracciones generales, leyes vaciadas del espesor del ahí. “Estas diluciones conceptuales constituyen signos de nuestra época”¹⁵³, afirmará Schmitt. ¿Es que, acaso, los Estados se atuvieron a leyes algunas en situación de necesidad? No es esto lo que nos ocupa aquí sino el partisano como figura.

El partisano, pues. Ya hicimos mención a su irregularidad, su movilidad y a la intensidad de su compromiso político. Schmitt considera como esencial un cuarto carácter, “el vínculo con el suelo, con la población autóctona y con la característica geográfica especial del país”¹⁵⁴, esto es, lo que él llamará su carácter telúrico, su arraigo a la tierra. Tiene un lugar, se implica en él, se torna invisible envuelto en él, siendo que lo conoce, tiene su existencia atada a él. La tecnificación le parecerá a aquél una amenaza, puesto el desarraigo.

El partisano vuelve -loca- imprevisible la contienda; ésta desconoce regularidad alguna. Interfiere con la trama de las redundancias en torno a ella. Con aquél se muestra indistinta la demarcación guerra-paz, su umbral. No es posible diferenciar así amigo-enemigo, se confunde el ordenamiento. Se mezcla, se contamina el presupuesto que hace visible-invisible un temor. Esto es, que se pierde toda ubicuidad. ¿Dónde reside el peligro? ¿Cuál es la

¹⁵⁰ *Ibidem*. Pág. 12

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² “A los partisanos hay que combatirlos como partisanos”. La consigna pertenece a Napoleón, y habría sido dada como orden al General Lefèvre, en septiembre de 1813. *Ibidem*, pág. 11

¹⁵³ *Ibidem*. Pág. 14

¹⁵⁴ *Ibidem*. Pág. 15

apariciencia de esta amenaza que nos está al acecho? Sólo hay que indicar hacia esta peligrosidad sin rostro -¿y no es angustia lo que se tiende?¹⁵⁵- y se tendrá una población aterrorizada, obediente, dispuesta a ponerlo todo en manos del soberano. Se abre una especie de guerra que destruye las separaciones -y lo sabe¹⁵⁶.

“La guerra de la enemistad absoluta no conoce limitaciones”¹⁵⁷, afirma Schmitt. No cesa de existir, así tenga que mutar sus atributos, esgrimir otros medios, incursionar en espacios imprevistos -y la tecnología es, asimismo, organización de un espacio, ordenamiento y fondo sobre el que un combate tiene lugar, que es inseparable de él¹⁵⁸-. El partisano lleva la contienda a su territorio. Hemos dicho ya que el espacio es indiscernible de las tonalidades emotivas¹⁵⁹. Hacerse del-espacio, incorporarlo, encarnarse en el plano¹⁶⁰ de inmanencia es así experimentar su contextura. Estamos tentados a referir un saber localizado del ahí que es propiedad del partisano, y no así de aquél que llega al territorio. Es la guerra social y no la intra-interestatal la que preocupa al jurista. Así sean los bolcheviques o los anarquistas, siempre es a ellos a quien tiene en mientes. Sabe aquél que el bando implica, que en él se lo pone todo en juego. Lo que no podía saber Schmitt es, justamente, que al no poder desarmar el dispositivo, algunos de ellos caerían irónicamente apresados por él.

3.4 La confusión que se opera en la distinción amigo-enemigo, empero, es sólo aparente. Lo que se pierde -se desfonda, diremos- serán los límites que la ley traza. Implica, pues, en su existencia concreta la mayor intensidad del compromiso político, o, mejor, de la decisión en torno al hostis. La distinción,

¹⁵⁵ Sí, ésta es nuestra proposición más insostenible, como así también la que consideramos más peligrosa. En ella se soportan los modos de ser-en-común: la peste como único asunto común. Luego, atender a la soberanía irresponsable de la máquina-mediática es una tarea que urge.

¹⁵⁶ Ibídem. Pág. 21.

¹⁵⁷ Ibídem. Pág. 32.

¹⁵⁸ Ibídem. Pág. 42. Diremos, asimismo, una contienda, unas pasiones, unos humores. Toda vez que se considere los espacios tendrá lugar un emplazamiento de tonalidades afectivas, emotivas. No afirmamos que el espacio es mera función -y los afectos pre-visibles-, algo así como un puro dominio de las formas, todo lo contrario, las pasiones pululan ahí, tensándolas. Tenemos el movimiento para ir siempre más lejos: fugacidades, temblores, infirmitades.

¹⁵⁹ Cfr. § 2 de este trabajo.

¹⁶⁰ ¿No será ésta encarnación del plano de inmanencia tener su imagen-pensamiento, asirla? ¿Qué es asir una imagen sino entrar en ella? Esto es, ya no el aplanamiento sino su tactilidad.

así, se torna enemistad absoluta. “El Aqueronte no permite que se lo calcule de antemano y tampoco obedece a cualquier conjuro”¹⁶¹, nos dirá Schmitt. Legalidad e ilegalidad son así bellas palabras, si se considera las implicancias de una hostilidad que se nos aparece, acechante, como un cuestionamiento a la forma que nos es propia. “El enemigo -escribe Schmitt- está situado sobre mi propio plano. Es por esta razón que debo enfrentarme a él y combatirlo a fin de obtener mi propia medida, mis propios límites, mi propia forma”¹⁶². La previsibilidad de la contienda se desintegra, luego, emerge un nuevo espacio. Los bandos se disponen en ella según la textura del territorio. Se trata, pues, de diferenciar las vidas que valen y aquellas otras que rotular como hostis. La máquina antropológica¹⁶³ opera esta distinción encarnándola en un mismo continuum vital. Detener el Estado en nosotras/os no nos resulta tan sencillo.

3.5 Enfrentarse a fin de obtener la propia medida, límites, forma. Enfrentar a aquél que está situado en el mismo plano y que, en su así, implica un asedio, una presencia extraña, que resulta hostil, intrusante a la forma apropiada. Se trata de agrupamientos que entran en hostilidades, esto es, no de conceptos desencarnados, universales, vacíos e incorpóreos. “Decidir si la forma de ser diferente del extraño representa, en el caso concreto del conflicto existente, la negación de la forma existencial propia y debe, por ello, ser rechazada o combatida a fin de preservar la propia, existencial, especie de vida”¹⁶⁴. Sobre estas premisas, creemos, se monta el andamiaje de la sospecha generalizada.

Si, tal como se nos dice, aquello que se preserva -y nótese que Schmitt afirma que el partisano extrae su diferencia de la tierra que defiende, de la especie que conserva- es una forma propia contra un otro extranjero investido de monstruo inhumano, sostendremos nosotras/os, se presupone un término par que cierra sobre sí el binomio, que pone a andar una letal máquina: lo humano. Es aquello lo que se repone al dictar, nombrar, instituir el hostis. Asimismo, si de exterminar al hostis se trata -puesto la esencia presupuesta, que el soberano encubre, conserva, ordena-, es preciso declararlo inhumano,

¹⁶¹ Ibídem. Pág. 50.

¹⁶² Ibídem. Pág. 51.

¹⁶³ Cfr. Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Traducción: Costa, Flavia; Castro, Edgardo. Adriana Hidalgo, 2006.

¹⁶⁴ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. § 2. Op. cit.

toda vez que, si así no fuera, si éste no ocupase el lugar de lo monstruoso, lo inhumano, lo extraño, entonces, lo serían, en cambio, aquellos que dictasen tal rótulo sobre un bando sobre el que recaerá con saña la espada. ¿Qué cosa el soberano guarda como su propiedad? ¿Es, acaso, lo político, que, asimismo, como el Aqueronte, decide desatar? Y si la forma-Estado¹⁶⁵ muta, ¿lo político se desprende?, luego, ¿es que así retornamos al llamado estado de naturaleza?

Y entonces, el soberano. Si es cierto que alguna vez pudo equipararse lo estatal y lo político, si incluso durante la escritura del texto al que aquí se refiere¹⁶⁶ esto ya no era así, sugerimos nosotras/os, es que ambos términos de la relación han sufrido mutilaciones, desprendimientos en su así. Han mutado. Es nuestra intención investigar aquello que sucede en el plano, y no ya acuñar o redundar en conceptos trascendentes, o, si se prefiere, “mantener la vista sobre el fenómeno y someter a prueba los criterios de las nuevas cuestiones que constantemente surgen y de las nuevas, tumultuosas, situaciones”¹⁶⁷, siendo que, diremos, las variaciones son lo más propio en lo que nos ocupa. Es en la mudanza y no ya en la fijeza de un presupuesto siempre idéntico que se nos muestra la forma-Estado. Lo que emerge así es lo que se fuga de la forma.

3.6 Si atendemos a Schmitt, “soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción”¹⁶⁸. Es considerado por él concepto-límite; no implica una situación normal sino la extrema. La decisión sobre la excepción pende de sus labios. La situación que lo amerita es aquella que el soberano instituye como tal. Luego, no es posible delimitar su aplicación. Es al soberano a quien concierne. Él decide. “Tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida ‘in toto’”¹⁶⁹. Y, en el límite, “todo orden descansa en una decisión”¹⁷⁰. Para que algo como un orden jurídico tenga lugar se precisa de una situación considerada normal en la que aplicarse. Fundar ésta es tarea del soberano. En la excepción se nos muestra la esencia de la soberanía, la cosa

¹⁶⁵ Cfr. Negri, Antonio; Hardt, Michael. *La forma-Estado*. Traducción: Sánchez Cedillo, Raúl. Akal, 2003. / Negri, Antonio; Hardt, Michael. *El trabajo de Dionisos*. Traducción: Sánchez Cedillo, Raúl. Akal, 2003.

¹⁶⁶ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Prefacio. Op. cit.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Schmitt, Carl. *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Traducción: Conde, Francisco Javier. Editorial Struhart & cia, 1998.

¹⁶⁹ *Ibid.* Pág. 17

¹⁷⁰ *Ibid.*

propia del Estado. “Vemos que en tal caso la decisión se separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho”¹⁷¹. Así, el estado de excepción aparece como la cosa de la que se apropia el soberano: la violencia desatada. “La excepción es más interesante que el caso normal [...] no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquella. En la excepción hace la vida real con su energía saltar la cáscara de una mecánica anquilosada en pura repetición”¹⁷². A través de una cita Schmitt nos hace saber que “llega un momento en que la perpetua habladuría de lo general nos cansa; hay excepciones”¹⁷³. ¿Quién estaría puesto en situación de excepción al orden? En el umbral, el soberano.

En una imagen algo caprichosa -y diremos asimismo que indiscernible, engastada en las palabras funciona una imagen, siendo una secuencia de ellas imágenes en movimiento¹⁷⁴- podríamos afirmar que el soberano está sentado sobre la excepción. Sólo su especie puede gobernar tamaña potencia. Desde ese lugar conjura -según se nos dice- el desorden, que enlaza mediante una violencia sin medida -a un monstruo ingobernable se le enfrenta, pues, una bestia semejante¹⁷⁵-. Si nuestro señor se levantase del plácido descanso, si se agitaran sus manos en rigurosa señal, se desatarían vientos huracanados como nadie osaría enfrentar, velocidades inverosímiles, insoportables para tan sólo simples mortales, sus cuerpos se destrozarían, sus miembros arrancados. Esa fuerza hace de aquél un ser de otra hechura, una presencia amenazante. Él inscribe el orden de las cosas. Custodiar, pastorear, decidir. La potencia es así algo que se guarda bajo siete llaves. Pero hete aquí que el trono se agrieta, ya no encuentra inercia entre sus súbditos. La violencia comienza a escaparse por todas partes, ya nadie puede persistir, guarecerse en lo mismo. Ya no se nos aparece un gobierno de lo separado¹⁷⁶, la mezcla contamina. Todo cruje. En el juego se descifra el orden en una confusión generalizada, un uso común. ¿Qué cosa sería restituir lo separado al uso común?, preguntamos nosotras/os.

¹⁷¹ Ibíd. Pág. 25.

¹⁷² Ibíd. Pág. 27.

¹⁷³ Ibíd.

¹⁷⁴ Cfr. Burroughs, William Shepard. *La revolución electrónica*. Traducción: DuPont, Mariano. Caja negra, 2009.

¹⁷⁵ Foucault, Michel. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. “Clase del 29 de enero de 1975”. Traducción: Pons, Horacio. Fondo de cultura económica, 2010.

¹⁷⁶ Cfr. Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Traducción: Costa, Flavia; Castro, Edgardo. Adriana Hidalgo, 2005.

Habría que pensar el desplegarse los modos de ser-en-común como formas en que, sobre un fondo de tecnologías, la violencia emerge, y no ya se conjura, pensar estas implicancias como lo más propio de un común y ya no desde el aplanamiento en/a una representación que le hace violencia, que es, asimismo, la del investigador, que trae puesto su equipamiento, sus modos de ser. Esto es, antes bien, las preguntas sin presupuesto alguno que se hiciera Clastrés¹⁷⁷, su arqueología de la violencia. ¿Por qué se nos ordena hacer silencio en torno a la violencia? Se nos dirá que ésta se pública en letras de molde, que es morboso encanto de las imágenes que se agolpan por ocupar la imaginación pública. Nos referimos aquí a otra violencia menos publicitada. Y es que la violencia encarnada por la ley del valor no desmembrará los cuerpos o, si se prefiere, no de un modo inmediato, empero, sí expulsa hacia unos márgenes que apuntala, que acrecienta. Tras sus pasos hay cadáveres¹⁷⁸. Quizás, parafraseando a Clastres, se trate de que la molestia, la inquietud de encontrarse con lo anormal -lo que se nos escapa- se conjura así, luego, nos aprestamos a respirar un aire tonificante, el de la jerarquía, el de la coerción, o, también, el de nuestra civilización, modo de ser-en-común -medida- que se presupone y ordena -archiva- toda multiplicidad de las formas-de-vida¹⁷⁹. ¿Es que, acaso, violencia es desatar el andamiaje institucional mas no hacer recaer su peso sobre los cuerpos que, se nos dice, están a su cuidado? ¿Qué puede hacernos pensar la privatización securitaria acerca de esta violencia apropiada incorporada a un orden policial¹⁸⁰, que opera distinguiendo los cuerpos, dictando órdenes sensibles? No es preciso -va de suyo- afirmar que nuestras sociedades -y sus órdenes- no son meros señoríos en los cuales el vasallaje aparece como cifra -expresión del pasaje a la impersonalidad de tal máquina de máquinas-, mas, sí es cierto que los modos de emerger la violencia no se custodian meramente, siendo, asimismo, que el custodiar es término de una relación entre hombres, luego, y si, como adelantaremos, la

¹⁷⁷ Cfr. Clastres, Pierre. *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Traducción: Padilla López, Luciano. Fondo de Cultura Económica, 2009.

¹⁷⁸ Cfr. Perlongher, Néstor. "Cadáveres", versión web (para leer y escuchar).

http://www.elortiba.org/perlongher.html#SELECCI%C3%93N_DE_POEMAS

¹⁷⁹ Cfr. Clastres, Pierre. "Copérnico y los salvajes". En *La sociedad contra el Estado*. Traducción: Pizarro, Ana. Terramar, 2008.

¹⁸⁰ Cfr. Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Traducción: Pons, Horacio. Nueva Visión, 2007.

forma-Estado welfarista se desfonda, ¿por qué se ha de obedecer el pacto?, ¿qué se obtendría así? Importa que alguien decida -se nos dice-, no qué cosa sea¹⁸¹.

Quisiéramos asir las múltiples apariencias de la forma-Estado, su desenvolvimiento, las luchas que envueltas en su plano pululan. En su lugar hemos referido discursos sobre la soberanía. Hemos redundado en el concepto de lo político. Y precisamente se trata de perforar el muro que la teoría resume¹⁸², remover sus durezas vueltas redundantes¹⁸³. Las conexiones que se pueden tender entre sus conceptos vaciados de espesor y su afuera nos dejan vislumbrar lo que la filosofía política pareciera pretender para sí: tener la propiedad de lo político -que, empero, persiste ingobernable, como el ahí, que es afuera¹⁸⁴-. Diremos nosotras/os que la teoría llega siempre demasiado tarde. Será preciso someter ésta al punto de vista práctico, tendiendo hacia un fin inmediato, encarnando así nuestros problemas, la situación concreta¹⁸⁵.

3.7 “Sólo digo que el poder es una magnitud independiente, aún respecto del consenso que haya logrado [...] el poder es una magnitud objetiva”¹⁸⁶. ¿Qué debemos entender por una magnitud objetiva en Schmitt? Hemos referido ya a cómo, descarrilando las habladuras, hace su aparición la excepción. Es la decisión quien custodia el orden. Luego, se trata de alguien -puesto que el hecho de que haya efectivamente alguien que decida importa- que se libra así de estar sujeto a las limitaciones del hombre, aún si él mismo lo es. ¿Cómo tiene lugar este ponderar sin medida?, ¿qué significa afirmar de algo que no tiene medida alguna?, ¿qué cosa es lo que se nos muestra como lo sin medida?

¹⁸¹ Schmitt, Carl. *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. “El problema de la soberanía como problema de la forma jurídica y de la doctrina”. Traducción: Conde, Francisco Javier. Editorial Struhart & cia, 1998.

¹⁸² Cfr. Foucault, Michel; Deleuze, Gilles. “Los intelectuales y el poder”. En Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Traducción: Varela, Julia; Álvarez Uría, Fernando. Ediciones de La Piqueta, 1992.

¹⁸³ Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. “Introducción: Rizoma”. En *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción: Vázquez Pères, José. Larraceleta, Umbelina. Pre-Textos, 2006.

¹⁸⁴ Cfr. Foucault, Michel. *El pensamiento del afuera*. Traducción: Arranz Lázaro, Manuel. Pre-Textos, 1997.

¹⁸⁵ Schmitt, Carl. *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. “El problema de la soberanía como problema de la forma jurídica y de la doctrina”. Traducción: Conde, Francisco Javier. Editorial Struhart & cia, 1998.

¹⁸⁶ Schmitt, Carl. *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*. Pág. 25. Traducción: Villegas, Silvia. Fondo de cultura económica, 2010.

Aquello de lo que se apropia el soberano es de lo político, que puede, asimismo, desatar, custodiar, conservar. “El poder se le ha escapado de las manos al hombre mucho más que la técnica; los hombres que usan esos recursos tecnológicos para ejercer su poder sobre otros ya no están entre iguales con los hombres expuestos a su poder”¹⁸⁷. Esto es, que lo político se nos muestra sobre una planicie de tecnologías, implica una potencia técnica, unas tecnologías de destrucción, sobre las que se asienta y que tienen espesor histórico. Empero, como antaño sucediera, ¿están éstas tecnologías bajo el gobierno del soberano? ¿No será, acaso, que se han salido de la órbita de los hombres? “El poder que originaron -escribe- es una magnitud objetiva, autónoma respecto de ellos también”¹⁸⁸. Para Schmitt éstas invenciones componen un nuevo Leviatán¹⁸⁹, o, también, un producto técnico artificial, “un superhombre creado por hombres y constituido por hombres”¹⁹⁰, dirá. La peligrosidad de la técnica ha crecido, tornándose ingobernable, ilimitada. “¿Quién es el hombre aquí? ¿El que produce y emplea estos modernos medios de destrucción o aquel contra quien son empleados?”¹⁹¹. Y nos remite Schmitt hacia otra pregunta: ¿quién decide? El poder -como la técnica- es lo que se hace de él, lo que se decide hacer con él. Mas, ¿quién decide sobre la técnica?

Quisiéramos desbrozar esta potencia de la técnica en dos ámbitos que nos conciernen inmediatamente. Es así que, diremos, el lenguaje y los modos de producción se implican, siendo, asimismo, parte de las mutaciones que nos ponen un fondo en que algo como el capitalismo tardío tiene lugar, acontece.

“Ernst Jünger dice que los Robespierre ingresan al poder como a una jaula. Pregunto: ¿por qué sólo los Robespierre? Todos, malos y buenos, ingresan al poder como a una jaula”¹⁹². En esta posdata que Schmitt remitiera a Jünger quisiéramos empeñarnos en encontrar una imagen para la máquina-antropológica¹⁹³. Así, diremos que es posible pensar el lenguaje como el lugar

¹⁸⁷ Ibid. Pág. 48

¹⁸⁸ Ibid. Pág. 49

¹⁸⁹ Si bien se remite aquí a Hobbes [Hobbes, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción: Sánchez Sarto, Manuel. Fondo de cultura económica, 2003.], en 3.8 se retomará esta analogía con dicho producto técnico, el Leviatán.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ Schmitt, Carl. *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*. Pág 47.

¹⁹² Ibid. Pág. 69

¹⁹³ Cfr. Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Traducción: Costa, Flavia; Castro, Edgardo. Adriana Hidalgo, 2006.

al cual irremediabilmente todos terminamos por ingresar, puesto que se nos muestra nuestro tener lugar. Lo más propio, luego, es nuestro ser-ahí que nos tiende un mundo del que nos tornamos mundanos islotes a la deriva. Esto es, el lenguaje como un espacio que se habita, que se transita, que nos emplaza. Y, sin embargo, en la posdata se menciona el poder como si de una prisión se tratase. ¿De dónde extraemos las similitudes que proponemos como potentes imágenes de la máquina-antropológica? Diremos, como refiere Agamben, que “los hombres están separados por aquello que les une”¹⁹⁴. Así, nosotras/os sostendremos, cuando lo más propio es valorizado por el capital, montándose una expropiación de la potencia común, y si es cierto que la decisión se opera en el lenguaje, entonces, modo de producción y modo de gobierno se pliegan.

El lenguaje se muestra incorporado al CsO del capital como modo de producción *qua* dominio -insistiremos así en no separar política y economía, si es cierto, además, como se nos sugiere, que este desdoblamiento conserva la secularización de conceptos teológicos: a saber, oikonomía *qua* gobierno¹⁹⁵-. El soberano, que tiene para sí el monopolio de la decisión, tiene, asimismo, la propiedad del lenguaje¹⁹⁶. El espectáculo, esto es, el orden y las órdenes del capital a través de las imágenes, encuentra fundamento en la expropiación de lo más propio. Restituir a un uso común, y no ya apropiarse de lo expropiado, afirmará Agamben, resume la tarea que viene¹⁹⁷. Bien sabía Humpty Dumty: lo decisivo es quién otorga el sentido a las palabras¹⁹⁸. Quien decide apuntala,

¹⁹⁴ Agamben, Giorgio. “Notas sobre la política”. En *Medios sin fin*. Traducción: Cuspinera, Antonio Gimeno. Editora Nacional, Madrid, 2002.

¹⁹⁵ Cfr. Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Traducción: Costa, Flavia; Castro, Edgardo; Ruvituso, Mercedes. Adriana Hidalgo, 2008. / Schmitt, Carl. *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Traducción: Conde, Francisco Javier. Editorial Struhart & cia, 1998.

¹⁹⁶ Nótese la insostenible propiedad del lenguaje. Esto es, antes bien, una incesante captura maquínica siempre reanudada, un encadenamiento a la cadena de equivalencias del capital.

¹⁹⁷ Agamben, Giorgio. “Notas sobre la política”. En *Medios sin fin*. Traducción: Cuspinera, Antonio Gimeno. Editora Nacional, Madrid, 2002.

¹⁹⁸ Pensábamos, ilusas de nosotras/os, que el estalinismo era una cadáver maloliente que se guardaba en el ropero del capital, basurero de la historia a donde pertenece. Sin embargo, la increíble proliferación de gestos discursivos del tipo “tal es funcional a la derecha”, obturando todo tipo de interrogante (¿un derecho a la pereza del pensamiento es un rechazo al trabajo intelectual?, ¿los peronistas devinieron anarquistas y no nos enteramos?, ¿hoy es San Perón [y entonces que trabaje el patrón]?, ¿cuándo fue que el trotskismo [el erpiano (¿lo es?) y el cuartainternacionalista] devino peronista?) vienen a confirmarnos que el capital ha superado al estalinismo, como es sabido, y como marxianamente corresponde, *conservándolo*, luego, todo estereotipo mediáticamente producido, lugar común discursivo que apunta modos de ser cuerpo, claro, redundando en una irrefrenable propagación de consignas [órdenes] y reescrituras de la historia, consignas que brillan en un cielo metafísico, eso que sabe bien el estalinismo:

ordena. Es posible decir, parafraseando a Schmitt, que los hombres que usan esos recursos tecnológicos para ejercer su poder sobre otros ya no están entre iguales con los hombres expuestos a su poder. Y esto será así puesto la decisión, “pues ser un hombre sigue siendo a pesar de todo una decisión”¹⁹⁹.

3.8 Nada pareciera serle más extraño a Hobbes que los presupuestos liberales. En una serie de conferencias pronunciadas por Schmitt²⁰⁰ se nos remite a una filiación de este tipo, planicie en la que se destacan, asimismo, los aspectos personalistas de dicho pensador. Así, diremos, el jurista desdobra su Leviatán en un artificio técnico impersonal, neutral, por una parte, y en un mando en manos de un gran hombre, esto es, de un hombre excepcional, por otra. El contrato que reúne así en una persona indivisa, el Estado, es compuesto de un soberano que se sustrae al mismo, alguien que, blandiendo su voz de mando, ordena, decide. Que haya este alguien importa, hemos dicho renglones arriba.

La pregunta ¿quién decide? resuena insistentemente en las conferencias fechadas en 1938, año en que Hitler era considerado por la revista Time como el “hombre del año”²⁰¹. Se desbroza en el fondo mítico circundante a la obra, interpretaciones y sentidos históricos, las luchas en las que el texto encuentra su carne, terruño en el que se inscribe y en que trasunta sus complicidades.

tras un caudaloso cúmulo de cadáveres-informaciones se soporta el olvido (y estas palabras humildes se perderán sin pena ni gloria en el flujo indistinto); pareciera ser, pues, que algo ha aprendido el capital de aquellos llamados Procesos de Moscú: ¡Humpty Dumpty y Stalin se muestran así gemelos idénticos! Ambos lectores atentos de Lenin. Y la novedad reside en la inversión: ya ni siquiera la forma-tribunal se monta. Huele demasiado a Estado -y a cadáveres- para encontrarse uso espectacular. Es cierto, el Estado es separación generalizada y el espectáculo lo es por otros medios que nos ocupan. Lo que importa en estos casos, se sabe, es saber quién manda. Sí, sabemos que no hay que reducir la historia a lo Uno y que el estalinismo, *capitalismo por otros medios*, es justamente eso: capitalismo travestido -como sucede con la nuda vida, no existe tal cosa por fuera de su *así*, de sus modos de ser-, la misma significación vuelta mundana presencia; pero piensen un poquito nuestros pastores aguateros que el estalinismo era un poco eso: consagración de una historia, ante la cual lo real debía postrarse, los jueces persignarse, historia con galones oficiales de que vestirse, claro, no vaya a ser que sea dicha cualquier cosa..., puro dominio/anclaje significativo, sin ambigüedad alguna (*hic rhodus hic salta*), uno y sólo un significado, ¿no les preocupa que el capitalismo (y sus supuestos disidentes que se recortan sobre *el mismo fondo* de tecnologías de gobierno [entiéndase: de dominio]) sea estalinismo por otros medios?, ¿no aprendieron nuestros estalinistas herederos que el estalinismo se soportaba en la anulación de toda subjetividad (es decir, de todo modo de darse el pensamiento por fuera de las limitancias, la verdad verdadera)? Sonríe el (sapo) pepe, un capitalismo estalinista, quién lo hubiera dicho.

¹⁹⁹ Schmitt, Carl. *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*. Pág. 56.

²⁰⁰ Schmitt, Carl. *El Leviathan en la Teoría del Estado en Tomás Hobbes*. Traducción: Conde, Javier. Editorial Struhart & Cía, 2002.

²⁰¹ <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,760539,00.html>

Va de suyo, es evidente la conexión que dicha genealogía establece con las contiendas que le eran contemporáneas a Schmitt. Refiere el jurista que Hobbes habría reparado, ya en 1656, en que el título de su obra tendría que haber hecho mención al Behemoth, animal terrestre que se opone al Leviatán.

El Behemoth, dirá Schmitt, “es un símbolo de la anarquía producida por el fanatismo y el sectarismo religiosos que arruinaron la comunidad inglesa durante la revolución puritana. [...] Que el Leviathan sea el Estado y el Behemoth la revolución evidentemente no se explica en Hobbes por especulaciones míticas.”²⁰²

El Estado es para Hobbes -dirá Schmitt- un monstruo parecido, idéntico a aquél que enfrenta. Para tenerlo a raya, está en su poder desatar la misma violencia que retiene. Se trata de apuntalar un orden en el caótico estado de naturaleza. En este pensador de la soberanía alientan imágenes monstruosas, animales míticos -marino, el uno, terrestre, el otro- que desatan su contienda ante los ojos atónitos de hombres que buscan repararse ante lo ingobernable. Así, la protección encontrada se arma al costo de la servidumbre del contrato:

Dirá Schmitt: “movidos por la angustia, los individuos atomizados se juntan unos con otros, hasta que brilla la luz de la razón y se produce un consentimiento que lleva consigo la sumisión general y absoluta al poder más fuerte [y luego] Ciertamente que se llega a un consentimiento de todos con todos, pero éste es simplemente un contrato social de tipo anarquista, no es un contrato que produzca el Estado. El otro elemento que nace de ese contrato social, garante único de la paz, la persona soberana representativa, no se produce por obra del consentimiento, sino con ocasión de dicho consentimiento”²⁰³. Sostendrá finalmente que, en la teoría del Estado que se referencia en Hobbes, “la persona representativa soberana sólo es el alma del ‘hombre magno’ Estado. El proceso

²⁰² Schmitt, *ibídem*. Pág. 20.

²⁰³ *Ibid.* Pág. 32/33.

de mecanización no se detiene por virtud de este personalismo, sino que es perfeccionado por él. El elemento personalista queda implicado en el proceso de mecanización y en él fenece [...] El Leviathan se convierte, por tanto, en una gran máquina, en un gigantesco mecanismo al servicio de la seguridad de la vida física terrena de los hombres dominados y protegidos por él”²⁰⁴.

Es esta progresiva incorporación de la decisión en el artefacto técnico lo que ve con preocupación Schmitt. La pregunta que insiste: ¿de los labios de quién pende la excepción si el hombre de la decisión apropiada pasa a ser función de un mecanismo? “El paso decisivo está dado cuando se concibe al Estado como un producto artificial del cálculo humano”²⁰⁵, subraya el jurista, objetando así que fuese posible sustraerse mediante la inteligencia humana a los avatares de la contienda, creyendo racionalizar la decisión, hacerla eficaz.

“El principio se trueca en expresión simple y objetiva de un pensamiento técnico positivista, neutral frente a los valores y la verdad, que ha vaciado los valores propios del mando y de la función de todo contenido de verdad religiosa y metafísica, elevándolos a un plano autónomo [...] Su valor, su verdad y su justicia estriban en su perfección técnica [...] La máquina del Estado funciona o no funciona.”²⁰⁶

Es posible encontrar una cabal expresión de la neutralidad del Estado, según Schmitt, en la distinción de lo público y lo privado, la fe y la confesión. Hobbes abriría así una brecha que desarmaría al Estado. “Lo importante es que el germen que Hobbes pusiera, al sentar aquella reserva de la fe privada y su distinción entre la fe íntima y la confesión externa, germina luego con fuerza incontrastable y se convierte en convicción dominante”²⁰⁷, sostendrá.

²⁰⁴ Ibid, pág. 34.

²⁰⁵ Ibid, pág. 37.

²⁰⁶ Ibid, pág. 44.

²⁰⁷ Ibid, pág. 59.

Si se considera lo mentado renglones arriba acerca de que el poder es una magnitud objetiva, independiente (§ 4.7), poniéndolo en resonancia con el presupuesto de una racionalidad equivalente a un entorno determinado por la técnica, se entiende cuál es la preocupación que insiste en Schmitt. Si esta potencia técnica escapa a la decisión, si su verdad está en que funciona, si se torna impersonal, aparece el miedo a la autonomización de la máquina, que ésta se funde en sí misma, aún si el autor prefiriese decir que se secularice²⁰⁸.

3.9 Quisiéramos retener de lo transitado aquello que atañe a una medida que pondera existencias, que codifica ese nudo de relaciones que nos amarra. Esa cifra sobreviene impersonal, viste un uniforme técnico, hecho a la medida. El límite demarcado importa, aunque el jurista destaque el que alguien lo trace. El tener para sí la última palabra acerca de lo que la cosa es, no es poca cosa.

Así, desprendiéndonos ya de Schmitt y su palabra apropiada, cabe preguntarse por la equivalencia generalizada, las particiones sensibles que el valor opera entre los cuerpos, sus potencias siempre ya productivas, limitadas las constelaciones de posibles a un sistema de relaciones del que somos función, instrumento. Esta educación sentimental apuntala órdenes policiales.

²⁰⁸ Es en Jünger donde podemos precisar aquello de una “magnitud objetiva del poder”. Para éste, se trata de una voluntad de poder/ner a servir las posibilidades abiertas por la técnica, siendo la misma expresión de lo que puede aquello que llamará Figura, el Trabajador. Así, la técnica se confunde con el poderío del trabajador, esto es, la movilización total de los medios que aparecen como un paisaje de talleres, dirá. El plan se propone como modo de organizar dicho paisaje técnico, su dispersión producto de lo que pensará como modo de organizar la sociedad liberal. Disponer de él, haciendo uso de una planificación orgánica que articule la energía vital. Esto, a la luz de los sucesos de los que fuimos testigos durante el siglo XX, de los que el autor participó, tomando parte en el nacionalsocialismo alemán, puede presentarse como un proyecto aberrante, al que solemos anexar la palabra “metafísica”, puesto su posición de fines. El poner a resonar este texto que aquí meramente referimos, busca hacer explícito el concepto límite de “movilización total del trabajo”, esto es, la biopolítica implícita a unos órdenes sensibles que, sostenemos, no nos son extraños en modo alguno. Que sea una apariencia del Estado concreta, no quita que exprese una voluntad de articular los medios técnicos. La circulación generalizada encuentra una apariencia menos autoritaria, puesto que no se está amarrado a otra cosa que a la libertad de movimiento, los flujos que desatan todo centro -y se desprenden asimismo de toda responsabilidad en torno a lo que así se experimenta-. En la pérdida de centralidad estatal -esto es, el agotamiento histórico que ve emerger otras figuras que le disputan su importancia-, el mercado tiende a desligarse de toda atadura, su economía es la de un navío de guerra que, parafraseando a Jünger, le hace a todos los fenómenos personales o materiales la siguiente brutal pregunta: ¿sois necesarios? Jünger, Ernst. *El trabajador. Dominio y figura*. Traducción: Sánchez Pascual, Andrés. Tusquets Editores, 2003. / Jünger, Ernst. *Sobre el dolor. La movilización total. Fuego y movimiento*. Traducción: Sánchez Pascual, Andrés. Tusquets Editores, 1995.

Si el trabajo se piensa como fundamento de lo así considerado humano, si la historia mayúscula pasa a definirse por los esfuerzos mediante los cuales una planicie de instrumentos sobreviene a quien sepa servirse de ellos, desprendiéndose así el humano del animal, toda actividad humana será luego medida desde la utilidad, todo gesto, toda mundana presencia se invertirá en la búsqueda de un fin. ¿Qué otra cosa que un racismo utilitario tiene lugar así?

IV.

Y hasta donde sé el mundo es también demasiado viejo para nosotros como para que hablemos de él con nuestras nuevas palabras - Pasaremos por la vida tan silenciosamente (pasar, pasar) como la gente que habitaba este valle en el siglo X, sólo que con un poco más de ruido y algunos puentes y represas y bombas que no durarán siquiera un millón de años.

Kerouac, *Big Sur*.²⁰⁹

²⁰⁹ Kerouac, Jack. *Big Sur*. Cap. VII. Traducción: Gianera, Pablo. Adriana Hidalgo, 2002.

IV.

Si es que somos humanos. De la separación como lenguaje.

4.0 En esta digresión quisiéramos desbrozar el concepto de lenguaje. Esto es, que transitaremos por esta planicie que nos circunda, tornándose mundana presencia, que, en tanto aparece presupuesta, opera una oscura función. Es para nosotras/os fundamental preguntar por el lenguaje, puesto la politicidad primera que le va engastada. Seguimos en esto a Agamben²¹⁰ quien considera, hemos insistido en ello, el lenguaje como máquina-antropológica. Nos interesa el lenguaje, pues, como el espacio en el cual se nos muestra un ordenamiento a partir de las consignas impartidas. La potencia de gobierno de esas órdenes, diremos, que no es otra que la decisión soberana, será lo que interrogaremos.

4.1 En un trabajo ingobernable²¹¹, Le Manach discurría sobre lo humano. Para aquél se trataba de lo así considerado como tal, según las capillas ideológicas de que se tratase -autoritarios y libertarios, en sus fronteras móviles, difusas- ante lo cual, aquellos que disponían categorías, devenían, paradójicamente, patrones. Esto es, toda vez que se ordenaban las existencias, reduciéndolas a mera etiqueta, rótulo, despojándolas de carnadura, se las nombraba de su propiedad. Y el origen etimológico comunal entre gobierno y disposición²¹² nos exime de los comentarios. ¿Es que, acaso, nombrar no es gobernar, disponer?

Escribe Le Manach: “al mantener el mito de que la sociedad se encuentra esencialmente dividida entre el capitalismo y la clase obrera, los obreristas mantienen el mito conforme al cual existiría, en la fisiología de la especie, una naturaleza obrera específica. La humanidad no es un hormiguero; no estamos biológicamente divididos en reinas, guerreras y obreras. Si

²¹⁰ Cfr. Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Traducción: Costa, Flavia; Castro, Edgardo. Adriana Hidalgo, 2006.

²¹¹ Le Manach, Yves. “Si es que somos humanos”. Traducción: Sanromán, Diego Luís. Versión web: www.colaboratorio1.wordpress.com/2007/12/01/si-es-que-somos-humanos-yves-le-manach/

²¹² Dispositio es la traducción latina de oikonomía. Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Pág. 159. Traducción: Costa, Flavia; Castro, Edgardo; Ruvituso, Mercedes. Adriana Hidalgo, 2008.

estamos divididos en capitalistas y en mercancías, no es por naturaleza, sino a causa de un hecho social discriminatorio. Si no, ¿dónde estaría el problema?”²¹³

Si no fuese producto de que se nos aparece una categoría discriminante que apuntala separaciones, una palabra de orden que es puesta a circular, que deviene así redundante, ¿dónde estaría el problema? “Si la clase obrera existe también en tanto que categoría política [...] es únicamente a través de los partidos políticos y de su ideología obrerista”²¹⁴, se nos repone. Y es claro que se trata de una relación social en la que se está implicado, en la que se es parte, más ésta se compone, asimismo, de rótulos que fijan, apuntalan las separaciones. Decimos así que la clase obrera, en tanto etiqueta, es lo que no tiene carnadura. Es el gobierno lo que ahí emerge operando sobre lo múltiple que inviste -embiste- bajo el concepto, que se quiere unívoco. Se trata, pues, de modos de existencia concretos, fugacidades de la forma, que, así, estallan.

“Es la burguesía burocrática la que organiza el espectáculo de la clase obrera con el fin de apropiarse del privilegio de su representación”²¹⁵. De lo que se apropia así, diremos, es de los intereses categoriales de la despojada clase.

“El movimiento obrero -afirma Le Manach- resultó vencido a partir del momento mismo en que se forjó el concepto de clase obrera, a partir del momento en el que la universalidad humana de dicho movimiento quedó fijada en un determinismo político y tecnológico que desembocaba en el uso utilitario de una categoría de la población”²¹⁶.

Los hábitos que heredamos, nuestras maneras de aprehender el mundo, afirma Le Manach, raramente son debatidos. Esto es, que no pensamos lo más propio en nosotras/os, nuestros presupuestos. Se trata de los equipamientos

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Ibid.

que traemos a cuestras, a nuestras espaldas. Es ese ambiente lo que nos pone un fondo a nosotras/os. Remover el suelo bajo nuestros pies, pues, es lo que sentimos se nos aparece como imprescindible. ¿Dónde reside el problema? Las discriminaciones operadas en el lenguaje ya ordenan algo, disciernen sobre un continuum sensible qué es un hombre. Luego, poco importa que se contemple que un hombre -y el humanismo no es un feminismo [la mujer, ¿puede seguir siendo así la trabajadora del hombre?, ¿y el humanismo reinar sobre un fondo de servidumbre doméstica?]- es aquél que trasciende la condición obrera -la clase, la categoría-, especie de superhombre proletario -¿Super Mario Bros?- que es producto de un tránsito más allá de aquello que avezados marxistas siguen considerando funciones puramente animales (sic.)²¹⁷, decíamos, poco importa si se imagina que más allá -excediendo al animal que persiste en el hombre- de la condición obrera se encuentra lo humano, o si se considera que el trabajador ya en sí mismo, fugando de la forma-trabajador, saboteándola, es ya humano, en esos instantes soberanos que escamotea para sí, hurtándose en el rechazo al trabajo -divirtiéndonos con Le Manach: sólo una tal pobreza de mundo puede producir algo tan estéticamente feo como el salario²¹⁸-, puesto que ambos modos de dar respuesta a la pregunta presuponen una hipótesis, que, nosotras/os diremos, empero, tiene un fondo negativo, es sin-fondo: un experimento encarnado en las formas-de-vida²¹⁹ que nos tendemos.

4.2 ¿Y no se trata de que quienes así padecen *qua* viven la separación, tienen que rechazar no sólo el trabajo asalariado, la relación social que los envuelve, sino también las clasificaciones que los ordenan? Exceder los rótulos es así un momento del desmantelamiento de las/los órdenes espectaculares, de las máquinas de gobierno -y nótese que decimos des-mantelamiento: quitando el

²¹⁷ Cfr. Sartelli, Eduardo. "Una pretensión ridícula e indignante. Acerca de la ocupación del Parque Indoamericano". Artículo publicado en El Aromo nº 58: "Entre la miseria y la represión". Ene./Feb. de 2011. Hay versión electrónica: http://www.razonyrevolucion.org/ryr/index.php?option=com_content&view=article&id=1307:una-pretension-ridicula-e-indignante-acerca-de-la-ocupacion-del-parque-indoamericano&catid=196:el-aromo-nd-58-gentre-la-miseria-y-la-represionq&Itemid=120

²¹⁸ No quisiéramos andar explicándonos todo el tiempo, no quisiéramos embrutecerlos, mas, se presupone que la crítica a la forma-salario no adhiere a la flexibilización del asalariado por el capital, su salto tecnológico -que implica, asimismo, su dominio encarnado en máquinas que atan-, su ciclo post-fordista. La autoorganización del trabajo vivo, fugacidad de la forma.

²¹⁹ Agamben, Giorgio. "Forma-de-vida". En *Medios sin fin*. Traducción: Cuspina, Antonio Gimeno. Editora Nacional, Madrid, 2002.

mantel, pues, ¿qué queda debajo?, ¿es que hay algo que descubrir?, ¿o es, si se prefiere, que la forma-asalariado encarna así una relación social entre hombres²²⁰, luego, no hay ningún velo que encubra, algo que debamos correr sino una inmediata apariencia que se nos muestra a nosotras/os?²²¹-. Exceder la etiqueta, los patrones, hacerle sabotaje a la máquina, ¿no serán lo mismo?

“Los parados, los asistidos y los sin-hogar -afirma Le Manach- no son excluidos de la clase obrera, sino solamente excluidos del salario formal. Pero no son excluidos del salario real”²²². De la relación social *qua* discursiva que nos atañe no hay afuera. Los márgenes referidos lo son de la relación social, de los discursos ligados a su orden, de las órdenes que hacen máquina con él. Es sobre su plano que nos paseamos, que estamos a la deriva. Y es, asimismo, sobre esos márgenes que recae la distinción, que repone siempre ya un orden, un modo de ser-en-común. Hay que discernir así qué cosa es un miembro de la comunidad, hay que apuntalarla, evitar que se disgregue, que se desfonde. De ello se ocupa el Estado, la policía²²³. De fijar las identidades, de etiquetar lo que inquieta puesto su caótica presencia, que no se deja apresar, que excede.

4.3 Racismo, parafraseando a Foucault, es aquello que nos tiende un propio. Es, quizás, harto conocido el pasaje de Foucault acerca de la biopolítica -mas, ¿alguien entre nosotras/os habrá tomado nota de lo dicho?-, así que, sin más, contribuiremos al palabrerío. Bajo una tecnología de gobierno que tomase a su cargo la vida -dirá, indicando así su premisa- ¿cómo puede darse la muerte a alguien? Si es cierto que se trata de potenciar la vida, ¿cómo es posible que un poder político mate? Y concluirá, por fin, que es a través del racismo que se inscribe el monopolio de la decisión en un con-texto llamado biopolítico²²⁴.

²²⁰ Y el humanismo, decíamos renglones arriba, no es un feminismo. Asimismo, el feminismo no es un travestismo -una de las iniciales del GLTTB, por sólo nombrar alguna de ellas- y las identidades siguen haciendo de las suyas -aún si hay gestas, batallas que dibujan trayectorias.

²²¹ Es claro, esto que referimos no es otra cosa que el análisis del fetichismo de la mercancía.

²²² Le Manach, Yves. “Si es que somos humanos”. Traducción: Sanromán, Diego Luís. Versión web: www.colaboratorio1.wordpress.com/2007/12/01/si-es-que-somos-humanos-yves-le-manach/

²²³ Rancière, Jacques. “El racismo, una pasión que viene de arriba”. Conferencia de 11 de Septiembre de 2010. Traducción: Sanromán, Diego Luís. Multitud. Colaboratorio de singularidades simbiotes, sitio web: <http://colaboratorio1.wordpress.com/2010/09/18/el-racismo-una-pasion-que-viene-de-arriba-jacques-ranciere/>.

²²⁴ Foucault, Michel. “Undécima lección. 17 de marzo de 1976”. En *Genealogía del racismo*. Traducción: Tzveibel, Alfredo. Editorial Altamira, 1996.

Tironeamos de Foucault para hacerlo discurrir así acerca de la soberana decisión. Aquél no la nombra en momento alguno. Hemos confesado, pues, nuestra infidelidad a la letra muerta. Dicho esto, prosigamos. El racismo es:

“El modo en que, en el ámbito de la vida que el poder tomó bajo su gestión, se introduce una separación, la que se da entre lo que debe vivir y lo que debe morir [...] fragmentar [...] introducir cesuras en ese *continuum* biológico que el biopoder inviste”.

“La segunda función del racismo -prosigue Foucault- es la de establecer una relación positiva [...] el racismo, en efecto, permitirá establecer una relación entre mi vida y la muerte del otro que no es de tipo guerrera sino biológica [...] la muerte del otro -en la medida que representa mi seguridad personal- [continúa luego] hará la vida más sana y más pura”²²⁵.

Lo mismo se puede decir respecto a otras consideradas anomalías, sean la criminalidad, la locura; toda presencia que aparezca hostil a un patrón, a un modo de ser-en-común. Se trata de custodiar un propio, una especie, una categoría. Es en la medida -el rótulo- que reside el racismo, luego, no sólo, previsiblemente, el nazismo es su expresión, sino también los Estados. ¿Sobre quién embiste el poder de dar muerte?, ¿sobre qué forma-de-vida se desata la violencia desnuda de lo político? Foucault sugiere, asimismo, que el Estado socialista y las expresiones del socialismo [refiere al marxismo, al anarquismo y al socialismo utópico, mas toda distinción cae en este saco, luego, ¿qué significa ser racista sino separar una forma-de-vida como una identidad que debe ser conservada como lo más propio?] se ven afectados a esta tecnología.

Si, asimismo, se considera el espesor histórico de las tecnologías de normalización, es posible decir que la gestión de la hostilidad, la distinción, tiene sus carnaduras localizadas, no generalizables más que a riesgo de vaciar sus términos del soplo de lo vivido. Es claro, la hostilidad pende de una cifra. Y la palabra-cifra es siempre propiedad de los sacerdotes, ellos la hacen suya.

²²⁵ *Ibíd.* Pág. 206

Esto es, es la decisión la que repone un orden sensible, lo funda, lo apuntala. Y diremos con Nietzsche, “se necesita siempre un *alto* grado de humanización para que el animal ‘hombre’ comience a hacer aquellas distinciones”²²⁶. Nada que no presuponga el despojo, la sangre y el horror que tiende unas promesas.

4.4 ¿Qué significa estar fuera de la ley?, ¿puede siquiera haber un afuera de tal medida?, ¿y qué sucede, además, cuando la misma se encuentra agrietada? Esto, sostendremos nosotras/os, intuye Schmitt con su teoría del partisano²²⁷. ¿Quién decide? Así, ante una soberanía que se nos muestra confusa, impura, contaminada, cuyos límites trazados no son ubicuos, o, también, que no funda un orden, que no establece una distinción, desgarrando el continuum vital, lo que resta es desatar el Aqueronte, dejarlo librado a cualquiera, a la contienda más hostil, encarnizada. Esto es, no así que la diferencia, el ordenamiento no tenga lugar; todo lo contrario es cierto. Se intensifica, se torna inhumana sospecha generalizada. ¿Podemos decir luego que lo político está desnudo allí?

Y es que en la confusión generalizada, donde el ordenamiento sensible parece desprenderse de su fijeza -o también, consistencia metaestable²²⁸-, en la emergencia de ese umbral de indistinción, pues, ¿no sucede acaso que todo se deshace, se convierte en idéntico, se torna igual? ¿Dónde está el hostis? ¿Y quién es el que decide, luego, ordena, y con ello apuntala un orden? Diremos que la presencia amenazante prolifera, adquiere muchas apariencias, asedia silenciosamente, sin ubicuidad, sin previsibilidad, asemejando así un cuerpo contra cuerpo sin más reparos. Luego, ¿qué es desmontar la soberanía? ¿Y no será, mejor, que ésta se nos aparece envuelta en otras vestimentas? Distinguir lenguaje y soberanía estatal, o, si se quiere, encontrar sus senderos linderos, se nos muestra como el rostro emergente de un experimento en el cual modo de producción y forma de dominio devienen indiscernibles, se nos confunden.

²²⁶ Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Pág. 82. Traducción: Sánchez Pascual, Andrés. Alianza Editorial, 2008.

²²⁷ Schmitt, Carl. Teoría del guerrillero. Versión web
http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/CarlSchmitt/CarlSchmitt_TeoriaDelPartisano.htm

²²⁸ Cfr. § 2 acerca de la subjetivación / Simondon.

“El primer monstruo es el rey -dirá Foucault en sus seminarios de 1974-1975-, todos los monstruos humanos son descendientes de Luis XVI”²²⁹. Esto es así partiendo de que monstruo es considerado quien quiebra el pacto social. Y bajo esta figura-límite, se nos dice, fue librado el proceso a Luís XVI, en 1793. Éste fue diferente a los procesos ordinarios previstos en el cuerpo de la ley, puesto que sólo se puede aplicar el curso legítimo a quien lo haya suscrito. Y el rey, va de suyo, se encontraba en el umbral de lo que la ley delimitaba. Luego, a éste “no se le puede aplicar ninguna ley del cuerpo social. Él es el enemigo absoluto y el cuerpo social en su totalidad debe considerarlo como tal”²³⁰. Imponderables para la medida común también serían el criminal y el político²³¹, ambos desbordando, excediendo el contrato. “Hay una especie de simetría, de parentesco entre el criminal y el déspota, que en cierto modo se tienden la mano como dos individuos que, al rechazar, ignorar o romper el pacto fundamental, hacen de su interés la ley arbitraria que quieren imponer a los otros”²³². Es el pueblo sublevado la excesiva desgarradura en torno a la medida, que, va de suyo, debe ser conjurada. Empero, ambos aparecen como gemelos idénticos, dobles monstruosos que desatan el orden sensible. Y este mimetismo²³³ entre el rey y la multitud insurrecta que arremete se asienta en que “la soberanía es la negación de la prohibición”²³⁴, luego, serle servil a ésta última, dirá Bataille, es enlazarse al temor a la muerte, estar privado. Es en la medida que somos seres subordinados, al aceptar la subordinación de la cosa, al degradarnos así a una función, una utilidad. “Por eso, de una manera fundamental, vivir soberanamente es escapar, si no de la muerte, al menos de la angustia de la muerte”²³⁵. En el juego, en el rechazo al trabajo, en los instantes arrancados al tiempo profano, en la consumación de lo sagrado -que es apropiado por los sacerdotes²³⁶-. “La soberanía es esencialmente el rechazo

²²⁹ Foucault, Michel. “Clase del 29 de enero de 1975”. En *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Pág. 96. Traducción: Pons, Horacio. Fondo de cultura económica, 2010.

²³⁰ *Ibíd.*

²³¹ El tumulto político, la irrupción de los incontados y no de sus así llamados re-presentantes.

²³² *Ibíd.* Pág. 94.

²³³ Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Traducción: Jordá, Joaquín. Anagrama, 1983.

²³⁴ Bataille, George. *Lo que entiendo por soberanía*. Pág. 111. Traducción: Sánchez Orozco, Pilar; Campillo, Antonio. Paidós, 1996.

²³⁵ *Ibíd.* Pág. 83.

²³⁶ Bataille, George. *El erotismo*. Traducción: Vicens, Antoni; Sarazin, Marie Paule. Tusquets editores, 2009. Pág. 116

a aceptar los límites que el miedo a la muerte aconseja respetar para asegurar generalmente, en la paz laboriosa, la vida de los individuos”²³⁷. En torno a estas figuras-límite se desencadenará toda una tecnología de normalización.

¿Se descubre o se inventa un objeto? El fondo sobre el que un monstruo -figura inasible del desgarrar de la trama- aparece nos remite a una formación discursiva, una organización posible, una institución. Es el lenguaje así quien llama al orden a lo que acontece. Lo etiqueta, lo rotula. Resulta así arrancado a su plano de inmanencia, amputado de su espesor, vaciado de los mundos que contiene, reducido a puro rótulo, etiqueta que ordena, cortados todos los hilos que lo anudan a su fondo de vivencias. ¿Qué es arrancar una figura de su fondo sino despojarla de su mundano ahí, que es ella misma, una vivisección?

Luego, quien nombra -decide- esa mónada absolutamente nueva, quien la desprende de una caótica constelación que emerge, acechante, hostil, en el mismo gesto -en su violencia-, la instituye, la inventa -le ordena acomodarse en el lenguaje-, asimismo, encuentra su propia justificación, su legitimidad como saber-poder. “El poder político -sugiere Foucault- no está ausente del saber, por el contrario, está tramado con éste”²³⁸. Se tratará de funciones. En el campo, empero, hay batallas que tironean del ovillo, fugas. Mas, éstas se desprenden de un discurso de orden, que domestica sus objetos, los apresa, los define. Hace previsible alguna amenaza, que nombra, inviste, codifica. Hace inteligible, así sea mediante la violencia de la interpretación. Sea que nos ocupemos del saber o de la soberanía, en ambos casos se trata de rituales²³⁹, de formaciones discursivas, o, también de prácticas tautológicas. Nos urge, así, pensar el plano de inmanencia en que nosotras/os nos fugamos.

¿Qué cosa sino acuñar la verdad -producirla en serie, hacerla propia- es nombrar? Y el despliegue de la potencia configurante de las imágenes -decirlo todo nadie puede, empero, contar cuentos, fantasear alguna cosa ya nos ata a algún sitio, de eso sabe el capital tardío: imaginar mundos, afectos- ensambla la soberanía irresponsable de la máquina-espectacular, poniendo a andar así una programación -codificación, cifra, lenguaje- engarzada a otros múltiples

²³⁷ Bataille, George. *Lo que entiendo por soberanía*. Pág. 85. Traducción: Sánchez Orozco, Pilar; Campillo, Antonio. Paidós, 1996.

²³⁸ Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Pág. 61. Traducción: Lynch, Enrique. Editorial Gedisa, no se indica fecha alguna de edición.

²³⁹ *Ibíd.* Pág. 169.

andamiajes policiales -el Estado, cfr. Rancière, es policía, presupone una cifra que debe reponer siempre ya en su lugar *qua* función, apuntalar²⁴⁰-, de los cuales a nosotras/os resta pensar nuestro ser-ahí, o, también, el lugar desde el que hablamos, la fugacidad de un en-torno afectivo -una mundanidad- que estamos siendo, en todas direcciones, simultáneamente, corporizando su tener tiempo/s: la máquina-academia como despojo [cfr. antropofagia²⁴¹] de los saberes comunales, y su origen, el saber-poder. Y entonces, diremos, en el comienzo fue el terruño, el campo, la disciplina *qua* dominio. ¿Cómo se ensamblan, pues, los diversos nodos de la máquina de gobierno, la máquina-espectacular?, ¿cómo la academia es enlazada, engarzada? Se trata aquí, para terminar, no de otra cosa que de la soberanía -del lenguaje de la soberanía, como, asimismo, de la soberanía del lenguaje-. Les recordamos, finalmente, a quienes se obstinan en aprestar al orden a Debord, en ponerlo presentable, limitándolo a ser un crítico mordaz de lo más banal del entretenimiento, que aquello por él llamado espectáculo es una relación social mediada a través de las imágenes, ordenamiento de los cuerpos, orden y órdenes del capital. Y la máquina-academia no le va en saga, puesto la separación generalizada, de la que los sacerdotes bien saben. Soberanía será así tristeza que funda gobierno.

Si lo anterior es cierto, pues, ¿no serán, acaso, nuestros ethos -nuestras formas de vida- aquello que hay que transgredir si de exceder la equivalencia generalizada se trata? ¿Qué es exceder la ley del valor sino habitar sus bordes, desatarlos, hacer experiencia de su afuera, allí donde la trama se desgarrar? La frontera, como en todo aquello considerado humano, es móvil. Diremos, nada más humano que nombrar, asignar, soberanamente, etiquetas que pongan tabiques, murallas ante lo que tiene lugar en los márgenes, que es hormigueo de instantes que se escapan, sabotean, experimentan. Una experiencia, pues, envuelta en el lenguaje, si es cierto que el lenguaje es modo de producción y dominio. Y no se trata, meramente, de que el capital sea una máquina presta a empaquetar todo aquello que se le aparezca desde la intermitencia de las

²⁴⁰ Rancière, Jacques. "La distorsión. Política y policía". En *El desacuerdo. Política y filosofía*. Traducción: Pons, Horacio. Nueva Visión, 2007

²⁴¹ Cfr. § 0. de la presente tesina.

formas. La equivalencia generalizada no sabe de territorios que apuntalar: su único trascendental se nos aparece, diremos, como el CsO de la mercancía²⁴².

4.5 Hay quiénes parecen tener para sí que el movimiento de lo viviente, ese viento en la cabeza que nos altera²⁴³, es algo a apuntalar, que urge poner en caja. Se trata, así, de archivar las variaciones que la potencia nos muestra, las tonalidades de una misma canción: un estudiante es -y no está siendo- un estudiante, no puede más que la servidumbre, aparecérsenos como una cosa; un trabajador es un trabajador, no puede más que aquello que siempre ya lo retiene, una función. Un docente, luego, es idéntico a lo que no puede dejar de ser -un puro término, pues-, un sacerdote, un propietario de la verdad, que sus labios acuñan -y no ya alguien que busca, que tropieza en el lenguaje y se hace preguntas-. Se sabe, hay que conservar los modos, las formas. Hay que durar, no desgarrar. Todo debe persistir en su (idéntica) forma, nada ser monstruoso, mostrarse como movido, tembloroso. Lo que abre a lo informe -al movimiento, que es fuego de lo viviente- es horroroso, desata la violencia, muestra la sinrazón fundante de un ordenamiento cual-se-quiera. Luego, es urgente hacer que todo vuelva a su cauce natural, presuponiendo así que la naturaleza es idéntica a sí misma, que, en algún paraje alejado -al que, es sabido, el turismo nos acerca, pasaje mediante, cancelando así la experiencia del viaje- ella se conserva igual. Va de suyo, empero, todo lo contrario es cierto -o, si se quiere, la naturaleza es idéntica, sí, a su incesante separación de sí misma, a sus caóticas apariencias-. Por todas partes el ser se pasea, cual viajante a la deriva, mostrándonos sus infinitos rostros, ninguno de los cuales puede ser considerado algo así como apropiado: la potencia es, asimismo, impertinencia, diversión, desborde. No se detiene. Prolifera, muta, tiende, se tensa. Lo que acontece, pues, se nos muestra de apariencia fugaz, itinerante, desencajada, no sabe de lugares indicados, ordenados: excede, sabotea la forma que la contiene, la divierte, confunde, se hace del-lugar. Luego, lo verdadero se nos indica así -se nos consigna, se nos ordena- como una pura

²⁴² Cfr. Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. "1948. ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?". En *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, 2006; Agamben, Giorgio. "Collants Dim". En *La comunidad que viene*. Pre-textos, 2006.

²⁴³ Hobbes, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción: Sánchez Sarto, Manuel. Fondo de cultura económica, 2003.

forma en un cielo metafísico; como estando tensada de un fondo pletórico de máquinas que presuponen un *algo* que debe permanecer siempre en la fijeza.

Eso inasible que se nos aparece a nosotras/os como el movimiento de lo viviente quizás se asemeje a lo que Benjamin²⁴⁴, en un texto -qué duda cabe- hermoso y al que sólo marginalmente nos es dado glosar, consideraba exceso de denominación. Decía así que “el problema originario de la lengua es su magia”²⁴⁵, esto es, la metafísica que le es consignada a todo lenguaje, que custodia todo lenguaje. Dar un nombre, otorgarlo, dictarlo es una propiedad del hombre ante las cosas, asimismo, ante la naturaleza, comportándose éstas ante éste como si fueran cubiertas de una pátina invisible que les hace tener una segunda naturaleza, empero, indiscernible -nótese- para nosotras/os. En el lenguaje, pues, reside ya una separación, una amputación. Esto pareciera ser evidente, mas no lo es el carácter metafísico que se esgrime, su fondo presupuesto que emerge en la distinción entre el ser lingüístico de las cosas y el ser espiritual, su esencia²⁴⁶. Así, pues, en el don de nombrar, diremos, el hombre, vuelto de este modo señor, ordena, hace tener lugar en el lenguaje. No por, sino en. El lenguaje es así medio, lugar. No hay afuera de sus límites. No para el animal humano, que, así, es definido, encuentra su propia esencia. Es así que, “cada lenguaje se comunica a sí mismo”²⁴⁷, y esto puesto que se está encerrado en nuestro tener lugar en el lenguaje, que se extiende a todo.

No se trata de antropomorfismo, previene Benjamin, sino de que “no reconocemos ningún lenguaje que nombre fuera del lenguaje del hombre”²⁴⁸. Mas, luego discurre acerca del lenguaje mudo de las cosas, un lenguaje de señales, una cifra de la que el hombre, empero, no participa. Es así que el hombre, si es que algo comunica, no es más que su estar en el lenguaje. “La cosa en sí no tiene palabra”²⁴⁹, dirá. La traducción hará el intervalo entre el lenguaje sin palabras de las cosas y el lenguaje del hombre. En Benjamin hay

²⁴⁴ Benjamin, Walter. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”. En *Conceptos de filosofía de la historia*. Traducción: H. A. Murena, D. J. Vogelmann. Terramar, 2007.

²⁴⁵ *Ibíd.* Pág. 94

²⁴⁶ ¿Y no es acaso este hiato, este indecible que habita la confusión entre el lenguaje y las cosas que envuelve, irreductible, el que los sacerdotes colman -quisieran- con sus órdenes, que se quieren cifra, lenguaje sin equívocos? Abrir las cosas, asirlas, decirlas, quién pudiera.

²⁴⁷ *Ibíd.* Pág. 93.

²⁴⁸ *Ibíd.* Pág. 94.

²⁴⁹ *Ibíd.* Pág. 101.

algo como una motivación, una recepción del nombre otorgado en la forma de la cosa que nos aparece indescifrable²⁵⁰. En ella, pareciera, comunican ambos entes, quizás, en su apertura, en su implicancia, asiendo así las cosas mismas. Lo que se nos sugiere, así, es la pérdida de una comunicación inmediata entre el hombre y los entes. De allí, pues, que podamos postular un momento originario en que el lenguaje de la naturaleza se mostraba idéntico al de los hombres. Mas, a ese idilio se le ha franqueado las puertas al hombre, que, así, se encuentra circundado por las cosas y su exceso de significación, su no cifra. No puede comprenderlas en su ser. Las palabras así hacen la falta, y no falta.

En esa dualidad abierta en el pecado original, dirá Benjamin, la palabra humana aparece, se separa de su doble, la palabra divina, creadora²⁵¹. Nótese la fractura metafísica, fractura que, se sabe, debe ser descubierta. De ahí el acontecimiento mesiánico que repone lo perdido. La palabra humana, pues, es palabra empobrecida, extrínseca, no puede asir los entes, no puede crear.

“Las cosas no tienen nombre propio más que en Dios -Benjamin sugiere- pero en el lenguaje de los hombres las cosas son superdenominadas. En la relación de los lenguajes de los hombres con el de las cosas hay algo que se puede definir aproximadamente como ‘superdenominación’ o exceso de denominación”²⁵²

Así, es esta condición excesiva de significación, caótica, inasible, la que, dirá Benjamin, fundamento lingüístico mediante, nos libra a la tristeza, al enmudecimiento. ¿Qué se nos consigna así? Diremos que se nos arroja a la inevitable errancia en el malentendido. El lenguaje de la naturaleza, como si se tratase de unas consignas secretas que cada puesto comunica al otro en su propio lenguaje²⁵³ -señales sin equívoco, pues-, nos es vedado, luego, erramos en lo caótico de los signos, intentando discernirlo todo, mas, sin saber cómo.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid. Pág. 104

²⁵² Ibid. Pág. 107

²⁵³ Ibid. Pág. 108

Los cuerpos hablan, comunican, murmuran, inquietan. Un lenguaje sin términos, señales sin cifra. Mas, ¿qué cosa dicen? ¿Qué pasa al encuentro de los cuerpos? ¿Qué se nos dice envueltos en ese entrevero -ese pulular, ese soplo vital, ese griterío- de mónadas, islotes errantes, a la deriva? Así, pues, el lenguaje, la estratificación discursiva, la distinción, se nos despliega en su potencia de gobierno. Esto es asimismo consignas, órdenes, apuntalamientos.

¿Y no se nos refiere una secreta cifra entre su violencia divina que disuelve el lazo que ata²⁵⁴ -se apropia de- la violencia que nombra legítima y aquella que, en el acontecimiento mesiánico, repone el lenguaje de la naturaleza? ¿No es posible vislumbrar así un modo de comunicación en Dios, que es la tarea que hay realizar, resolviendo el dilema metafísico? ¿No se presupone, asimismo, aquello que Schmitt²⁵⁵ considerara una antropología implícita que pondera lo humano como siempre ya comunicando en Dios, sin malentendido alguno, como si dijéramos en el lenguaje divino -a saber, la no agresividad del animal humano, su no peligrosidad que conjurar-? El fondo que se nos presenta en este desatar la decisión soberana apropiada -que custodia el ordenamiento sensible, sea a través del lenguaje de la separación o de la violencia desnuda, encarnando la distinción ambos modos- no es otro que el de una violencia que no se detiene ante reparos que priven su potencia. El día después del acontecimiento, diremos, es preciso instituciones. La separación en el hombre de un no-hombre, pues, se nos muestra como la cifra del poder.

4.6 ¿Qué significa afuera del lenguaje? ¿Y qué cosa afuera de la ley? ¿Pueden confundirse ambos? Foucault se pregunta acerca del lenguaje en un ensayo oscuro, indescifrable²⁵⁶, quizás tanto como la experiencia del afuera. ¿Qué es el pensamiento del afuera? ¿Es, acaso, inteligible aquello que se nos aparece por debajo de las palabras? ¿Qué es eso que ahí emerge? Quizás el silencio, o, también, el murmullo de un cuerpo, de los cuerpos y su entrevero, su choque.

Es en Artaud donde, afirma Foucault, el lenguaje se desata, se desgarrar en el grito, en la violencia del cuerpo. Es así que esta emergencia no puede

²⁵⁴ Benjamin, Walter. "Para una crítica de la violencia". En *Conceptos de filosofía de la historia*. Traducción: H. A. Murena, D. J. Vogelmann. Terramar, 2007.

²⁵⁵ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Traducción: Martos, Dénes. Versión web.

²⁵⁶ Foucault, Michel. *El pensamiento del afuera*. Traducción: Arranz Lázaro, Manuel. Pre-textos, 1997.

ser asida en la conciencia, que rasga la trama del lenguaje. Fueron las vanguardias históricas quienes, prestas a experimentar en los confines de la psique²⁵⁷, ensayaron múltiples técnicas de alteración, sea en el lenguaje como en sus propios cuerpos-laboratorios, indiscernibles en sus manifestaciones, induciendo así un arrancarse a la razón. “Si puedo sucesivamente hacer hablar por mi propia boca al ser más rico y al ser más pobre, al ciego y al alucinado, al ser más temeroso y al ser más amenazador, ¿cómo podría admitir que esa voz que es, en definitiva, solamente la mía, me viene de lugares inclusive provisoriamente condenados, de lugares a los que, como el común de los mortales, debo resignarme a no tener acceso?”²⁵⁸. ¿Qué es esto que se nos aparece, con lo que nos topamos?, ¿el límite de la inteligencia? Esto sugiere, asimismo, Bataille²⁵⁹ al abordar la inconmensurable experiencia del erotismo, inasible por el lenguaje, empero, incapaz de escapar de él. Las emociones, pues, son imposibles de ser comunicadas en el lenguaje. Así, lo sensible, lo intenso, “en la medida en que nuestra existencia se nos hace presente bajo forma de lenguaje (de discurso) es como si no existiera”²⁶⁰. Como si fuese, respecto al lenguaje, algo de afuera, que llama al silencio. La experiencia del filósofo así se nos muestra como algo arrancado de las intensidades, de las que nada sabe. Y es que del cuerpo no hay saber. Luego, ¿cómo pensar los sentidos? ¿Qué significa este umbral de un imposible pensamiento del cuerpo, de los afectos, de lo ingobernable? La filosofía no puede con el erotismo, se nos dice, puesto que reclama disciplina, trabajo, y el erotismo es, asimismo, lo que no puede tener disciplina, puesto que arremete contra las prohibiciones, las excede. Es así que un pensamiento que persiga hacerse de los sentidos debe, antes bien, considerarse a sí mismo, dejar de lado lo profano, para hacer emerger lo sagrado, lo separado, que es, así, restituido al uso comunal. Esto es, encarnar su negación, confundirse, guardar silencio,

²⁵⁷ Y es preciso recordar que para los dadaístas, si de acabar con toda interioridad se trata, “el pensamiento se hace en la boca”. Cfr. Tristán Tzara. *Siete Manifiestos DADA*. Traducción: Haltter, Huberto. Tusquets editores, 1999. Pág. 45. El surrealismo optó, asimismo, por abismarse en las oscuras profundidades del inconsciente, escritura automática y otras experimentaciones oníricas mediante, destronando así el privilegio de la razón.

²⁵⁸ Breton, André; Éluard, Paul. *La inmaculada concepción*. Traducción: Pizarnik, Alejandra. Ediciones de la Flor, 1972. Pág. 24.

²⁵⁹ Bataille, George. “La santidad, el erotismo y la soledad”. En *El erotismo*. Traducción: Antoni Vicens, Marie Paule Sarazin. Tusquets Editores, 2007.

²⁶⁰ *Ibidem*. Pág. 257.

desbordarse, ponerse fuera de sí -alterarse en la ebriedad de las facultades-. Devenir así un no-pensamiento, hurtarse al saber-poder. Aquel que trabaja se abstiene de transgredir, afirma Bataille. Luego, hay que rechazar el trabajo. Toda vez que quiera pensarse -asirse- el afuera habrá que donarse, asesinar al lenguaje, sacrificarlo en la experiencia de lo intenso, y no ya sustituir lo inmediato. “He querido hablar un lenguaje igual a cero, un lenguaje equivalente a nada, un lenguaje que vuelva al silencio”²⁶¹, afirma. Es preciso desconfiar del lenguaje, puesto que niega la experiencia del mundo, de los otros, del entrevero²⁶². Sin embargo, Bataille nos dirá que este sacrificio es impracticable. Experiencia del límite, pues. Empero, ¿qué es este entuerto? Deleuze quizás tenía aquello para sí al acuñar lo que a nosotras/os atañe. A saber, que “el pensamiento de la locura no es una experiencia de la locura sino del pensamiento: sólo se convierte en locura -dirá Deleuze- cuando se derrumba”²⁶³. No ya formas sin temblores; un salto a lo informe que las tensa.

Ir hacia las cosas mismas, incorporarse en ellas, amarlas. ¿Experiencia del afuera? Transgredir la prohibición. Las cosas que no se tocan, que nos son privadas, las propias de los sacerdotes, las del soberano, esas cosas que están separadas, restituirlas al uso. Esto es, hacer experiencia del límite, arremeter sobre él. El temor a la muerte no exime, no recluye más que en la angustia, mas lo humano está en este jugarse la vida hasta en la muerte. Lo privado así nos es restituido. Es arrancado por nosotras/os. Si hay que durar, no es menos cierto que hay que vivir, y para ello es preciso exceder. Poder tocar las cosas sagradas, pues. Hacerlas emerger, tenerlas ahí. Un silencio, el puro afuera²⁶⁴.

“El silencio es el soplo inaudible [...] de donde puede venir todo discurso [...] la palabra es el reino capaz de contenerse en la suspensión de un

²⁶¹ *Ibíd.* Pág. 269

²⁶² Todo habla a nuestro alrededor. Eso es lo que hay que llegar a percibir. Todo parte de la pregunta por ese silencio indescifrable. La máquina no puede comunicar el vasto silencio. Es como si se lo tragara todo. Todo está danzando ahí, sin sentido alguno. Todas las velocidades se acompañan y rompen en un alboroto inaudito. “En vano la profundidad de este ‘indecible sentimiento’ podría buscarse en palabras y en ‘signos desecados’. Quien quisiera revelar a otros lo indecible, tendría que ‘hablar con lengua de ángel’, o más bien, tendría la experiencia de la ‘pobreza de las palabras’”. Agamben, Giorgio. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Traducción: Segovia, Tomás. Pre-textos, 2003.

²⁶³ Deleuze, Gilles. “Un retrato de Foucault”. En *Conversaciones 1972-1990*. Traducción: José Luís Pardo. Pág. 90. Versión web: www.philosophia.cl

²⁶⁴ Foucault, Michel. *El pensamiento del afuera*. Traducción: Manuel Arranz Lázaro. Pre-textos, 1997. Pág. 25

silencio”²⁶⁵. En el silencio los cuerpos murmuran, un sin rostro emerge, soplo vital que excede todo término, que es impersonal figura, mantel sin costuras, nosotras/os. ¿Quién habla ahí? No sabemos. Sí, es cierto, somos sus pliegues, los hacemos tener lugar y los tendemos más allá -¿o se trata de que se tiende en nosotras/os algo sin propiedad, sin rostro, quizás la potencia comunal?-. Es en esta planicie que nos dispersamos, nos tensamos, nos encarnamos. Es el borde lo que tironeamos, hacemos experiencia de sus límites. Y el reino, que es gobierno, máquina-antropológica, separa en el hombre el no-hombre, niega en el lenguaje el cuerpo, su afuera. Esto es, alguien decide, es soberano. Es así que se empuña un silencio, que se lo deja suspenso, que se lo abre a lo sin costuras, la noche que emerge. En los paréntesis desatados se nos aparece la violencia desnuda. Se nos despoja de nuestra murmurante presencia, se nos priva de mundana carnadura. Esto también es experiencia del límite, puesto que nos abisma en el sin fondo de la violencia, en el suspenso de los cuerpos. El goteo continuo del lenguaje, así, un maquínico actualizar-se de lo humano. ¿Cómo es posible desgarrar, en el lenguaje, la trama afectivo-emotiva, su ahí?

Afuera del lenguaje, diremos, se encuentra el cuerpo²⁶⁶. ¿Es posible que esto sea dicho? Lo que no es posible de ser dicho (dicha) es el cuerpo, su inquietud, que es el afuera del pensamiento, su ahí. No podemos asir nuestro mundo. Lo envolvemos, sí, en palabras, lo hacemos mundana presencia. Antes de tener lugar el pensamiento, estoy enlazado en mi situación, engastado en ella. Lo concerniente a la experiencia, a nuestro cuerpo, pues, es mutismo. Me confundo en el mundo, estoy en contacto con él, mi cuerpo es/tá en el mundo, echa raíces en él. Nuestro contacto con el ser, dirá Merleau-Ponty²⁶⁷, no transita por la suspensión de la inmediatez, puesto que comprender es ya suspenderlo, es ralentizar sus temblores, el hormigueo de lo viviente. Nuestro estar entreverados en las cosas, los otros, el mundo. Esto es, que percibir no

²⁶⁵ Ibid. Pág. 74

²⁶⁶ Y ese zócalo del pensamiento que ahí se nos muestra, ¿es el inconsciente? Si es que no lo pensamos como la oscura presencia que hay que iluminar, que hay que traer a consciencia, esto es, que hay que hacer medible -poner en caja, encajar bajo la medida-, todo lo que el cuerpo no es. Lo que, empero, no puede ser es un lenguaje, aún si se nos aparece organizado. Decimos si es que lo pensamos, y es que el cuerpo, irreductiblemente, no puede ser pensado.

²⁶⁷ Merleau-Ponty. *Lo visible y lo invisible*. Traducción: Estela Consigli, Bernard Capdevielle. Nueva Visión, 2010.

es pensar²⁶⁸. La experiencia del afuera nos resulta la cosa más mundana. El mundo es más viejo que nosotras/os, luego, comunicamos en él, erramos. Lo visible es carne, cuerpo, mundo. En ello discernimos algo. ¿Experiencia del afuera? Si consideramos que estamos, en la inmediatez, encarnados en el ahí.

¿Experiencia del afuera? Si es que interrumpimos esta línea de montaje en que los cuerpos se sacrifican. La dejamos funcionar sola, a ver qué pasa. Abandonamos toda tarea. Detenemos el hormigueo de las palabras-tallarines, desertamos de los ministerios-libros, nos arrancamos la ®. Nos divertimos. Ahí afuera sólo los cuerpos se encuentran, un murmullo, un lenguaje sin términos. ¿Y no será, acaso, nuestro programa -sí, sabemos, papel mojado, aún si con la apariencia de palabras-latigazos- el del poeta, el desarreglo de los sentidos?²⁶⁹

4.8 Deshacer la organización humana del cuerpo²⁷⁰, pues. Es hacia ahí que quisiéramos ir. Mas, antes tendríamos que poder desmembrar la máquina de carne que opera en nosotras/os, puesto su peligrosidad, su agresividad. Y es de ésta así llamada peligrosidad que versaremos. Para ello nos preguntaremos por lo que Virno²⁷¹ considera negatividad. ¿Qué significa que, en el lenguaje, el humano puede encontrar el no-humano?, ¿qué cosa sino una máquina letal?

Esto es, un experimento. El no-humano es producto de un experimento en que, en el continuum sensible de lo viviente -el ser-ahí-, puede tener lugar tal corte abrupto -que afirma, asimismo, su propiedad, su identidad-. Y se trata de una violencia operada en el lenguaje. Es la cosa que toma a su cargo la organización humana del cuerpo: ensambla tabiques que se hunden en la carne, que la desgarran, que trazan cesuras, límites, una medida, un patrón.

¿Qué significa custodiar la negatividad del animal humano? Y, más aún, ¿cómo? Esta pregunta fundamental que se hace Virno, asimismo, a nosotras/os concierne. Si es cierto que el animal humano es un animal desambientado,

²⁶⁸ Diremos nosotras/os que ver no es mirar, como, asimismo, inventariar no es asir las cosas, abrirlas, entrar en ellas. La pregunta que así se nos presenta -oceánica- es ¿qué es discernir?

²⁶⁹ Rimbaud, Arthur. *Una temporada en el infierno*. Traducción: Aldo Pellegrini. Editorial Argonauta, 2003.

²⁷⁰ Deleuze, Gilles. "Carta a un crítico severo". En *Conversaciones 1972-1990*. Traducción: José Luis Pardo. Versión web: www.philosophia.cl

²⁷¹ Virno, Paolo. *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Traducción: Emilio Sadier, Diego Picotto. Tinta Limón Ediciones, 2006.

esto es, que no tiene un equipamiento innato, sino artificial, protésico, luego, todo en él es un hacerse, apertura, y ya no remisión a instinto propio alguno.

Dirá Virno²⁷², el hombre es un animal desambientado, esencialmente potencial. La ausencia de un hábitat unívoco hace del equipamiento llamado cultura la naturaleza del hombre. Ésta, empero, se le aparece ambivalente. Atenúa el peligro, mientras, asimismo, multiplica y diversifica las ocasiones de riesgo. Este no tener un ambiente definido lo consigna en la apertura al mundo. Así, en el lenguaje el animal humano puede negarse a sí mismo. Ésta fractura ontológica, metafísica, trama una teoría de las pasiones, siendo que se nos muestra indiscernible de las estructuras lingüísticas que nos ambientan.

La posibilidad de desgarrar o de poner entre paréntesis el continuum de lo sensible es posible puesto el hacer mundano del lenguaje. En él podemos decir que “esto no es un hombre”²⁷³, podemos negar al hombre en el hombre. Esto es, que rasgar la empatía, ser capaz de desactivarla en nosotras/os, es posible porque la socialidad no está hecha meramente de la impersonalidad de lo común -que es el plano sobre el que algo como un hombre emerge- sino, asimismo, porque puede, en el lenguaje, negar al otro, negarse a sí mismo²⁷⁴. Así, en el origen, se trata del impersonal espacio de nosotras/os, un espacio nosotros-céntrico. Esto es, una relación sin términos en la que es indiscernible algo como un individuo que no sea individuación, sistema de relaciones²⁷⁵. El espacio indiferenciado nosotros-céntrico es así interferido por la negatividad.

“El lenguaje no civiliza la agresividad entre semejantes -nos dirá Virno- sino que la radicaliza desmesuradamente, llevándola a ese límite extremo que es el *des-conocimiento* del propio semejante”.²⁷⁶

²⁷² Ibíd. Pág. 39.

²⁷³ Ibíd. Pág. 41

²⁷⁴ Ibíd. Pág. 23

²⁷⁵ Simondon, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Traducción: Prometeo Libros, 2007. / Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Traducción: Ediciones La Cebra y Editorial Cactus, 2009.

²⁷⁶ Virno, Paolo. *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Traducción: Emilio Sadier, Diego Picotto. Tinta Limón Ediciones, 2006. Pág. 27

El desgarramiento de la empatía es obra de la negación lingüística²⁷⁷. Se trata de poner éste paréntesis -esto no es un hombre²⁷⁸-, entre paréntesis - la suspensión de un no-hombre en el hombre²⁷⁹-, de negar, pues, la negatividad inscripta en el hombre. El lenguaje es lo que nos une y separa. El lugar en que nos encontramos y los tabiques que dividen, separan, privan. Paréntesis que retengan los paréntesis. Negación de la negación inscripta en nosotras/os. Un paréntesis roto -rengo- nada encierra. Desatarlo es la cosa más terrible, nos llena de espanto. Y todo queda ahí, tendido sobre la nada.

El por nosotras/os llamado mal es lo que se desencadena en la negación lingüística²⁸⁰. ¿Cómo conjurarlo si no se quiere ponerlo todo en manos de una figura autoritaria? Esta es la pregunta que Virno masculla. ¿Cómo suspender, poner entre paréntesis la decisión? Así emerge la implícita antropología de toda teoría del Estado²⁸¹, siendo que, dirá Schmitt²⁸², cuanto más se esté deseoso del desmantelamiento del monopolio de la soberana decisión, más se lindará con una presuposición de bondad humana. Si, como hemos visto, el animal humano está en lo abierto, lo incierto, tal cosa no puede tener lugar. Esto es, una crítica de la forma-Estado que se quiera radical -que tome las cosas desde la raíz, que es el hombre, o, también, el lenguaje²⁸³- debe poder armarse de un equipamiento que no presuponga ningún propio que actualizar.

²⁷⁷ Si bien la asimilación de enunciados pueda ser violenta, en la puesta en resonancia quizás algo emerja. En unas notas a su *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza sugiere: “pues los hombres imaginan que es múltiple aquello que en sí es uno, ya que ponen nombres a las cosas que conciben de modo abstracto, separado y confuso”, para sostener luego que “afirmamos y negamos muchas cosas porque la naturaleza de las palabras permite afirmar y negar, no así la naturaleza de las cosas. Y por eso, siendo esta ignorada, tomaremos fácilmente algo falso por verdadero” [pág. 31 y 113, respectivamente]. Spinoza, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento y de la vía con la que se dirige del mejor modo al verdadero conocimiento de las cosas*. Traducción: Eremiev, Boris; Placencia, Luís. Colihue, 2008.

²⁷⁸ Nótese, “esto no es un hombre”, es un enunciado, itinerancias en el lenguaje que, empero, envuelve la carne, la segmenta y desmembra. Los paréntesis pues que no se desaten.

²⁷⁹ Es claro, decimos que hay que retener la negatividad, sus mecanismos, y no así que hay que suspender al no-hombre, fórmula paradójica que nos aprestaría a actualizar lo humano, negando lo no-humano. Es decir, pues, a poner en funcionamiento la máquina-antropológica.

²⁸⁰ Tratar de imaginar envueltos en nuestro presupuesto tener lugar en el lenguaje un modo de existencia comunal, un habitar que no parta de la privación del otro, es la tarea que urge.

²⁸¹ ¿Hace falta decirlo? Y del lenguaje.

²⁸² Schmitt. El concepto de lo político. Cap. antropología

²⁸³ Es claro, hacemos referencia a Lukács (Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase*, 2 tomos. Hyspamérica, 1985. Traducción: Manuel Sacristán), que, asimismo, hace mención, paráfrasis de Marx (Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Traducción: Analía Melgar. Pág. 62. Ed. del Signo, 2005). Empero, la raíz que suponemos, atendiendo a las sugerencias críticas de arborescencias que nos planten un propio debajo, un fundamento

Si se quiere -afectuosamente-, es posible encontrar en Foucault pistas a ser consideradas respecto a nuestra pregunta: ¿qué forma no estatal poner en funcionamiento para retener la negatividad del animal humano? Se trata del debate en que se desbrozara la forma-tribunal y la llamada justicia popular²⁸⁴, al que glosaremos, deteniéndonos en los límites que nosotras/os encontramos. Así, no proponemos un recetario a ser descubierto, como una cifra, entre las palabras allí vertidas; quisiéramos hacernos de una caja de herramientas. Si lo logramos, diremos, habremos conectado la máquina-Foucault con nuestro ahí.

4.9 En el debate mentado líneas arriba, Foucault arriesga una hipótesis que, traída a nuestro entorno afectivo²⁸⁵, puede resultarnos algo incómoda. En ella nos abismamos, a sabiendas de que pensarnos es remover nuestro suelo. Así, se nos dirá: quien ensambla un tribunal considera que el enfrentamiento entre bandos implicados en la contienda se encuentra suspendido, que la decisión tomada recaerá, asimismo, en un poder que les resulta extraño, que éste último es investido de una apariencia de neutralidad. Todo esto son armas de la burguesía, dirá, “por eso me molesta la idea de un tribunal popular. Sobre todo si los intelectuales van a tener en él papeles de procurador y juez”²⁸⁶.

¿Qué cosa subleva a Foucault en lo que llamaremos la forma-tribunal? ¿Puede desprenderse la función que una forma trae engastada?²⁸⁷ Si algo como una forma-Estado se nos manifiesta -permítasenos decir que el tribunal es su

que realizar, no tendrá más que un hacerse como sustancia. Esto es, que no mentamos sino un tener-lugar negativo. Y esto a sabiendas de que Deleuze y Guattari aconsejan quitar todo terruño en que plantarse. No repetimos a nuestras vacas sagradas, hemos dicho más arriba. Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. “Introducción: rizoma”. En *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción: José Vázquez Pères, Umbelina Larraceleta. Pre-textos, 2006. Mas, éste fondo negativo nos es sugerido a partir de Agamben, Giorgio. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Traducción: Tomás Segovia. Pre-textos, 2002.

²⁸⁴ Foucault, Michel. “Sobre la justicia popular”. En *Microfísica del poder*. Traducción: Julia Varela, Fernando Álvarez-Uría. Las ediciones de la piqueta, 1992.

²⁸⁵ Nuestro entorno afectivo, diremos, es el que la privatización securitaria -o, también, la sospecha generalizada- compone. Si el otro es potencialmente agresor, luego, es un enemigo. Esto es, debo resguardarme, protegerme, precaverme. Este debate que aquí mentamos nos muestra una violencia sin tercero -impropia-, que, empero, encuentra similares en fenómenos de organización comunitaria que implican el armarse, amurallarse, desgarrarse del otro. Asimismo, privar al otro de su condición, negarlo y, en el límite, eliminarlo. He aquí el hostis.

²⁸⁶ *Ibíd.* Pág. 68

²⁸⁷ Cabe ser dicho, nos movemos aquí en un plano vaciado de espesor, envueltos en conceptos en la noche de su identidad, esto es, que se trata de abstracciones, formas ideales, no concretas. Si desmontásemos las formas-funciones, si las desprendiésemos de su plano de inmanencia, se nos aparecerían singulares apariencias, en modo alguno universales, o, mejor, respuestas a necesidades sociales, problemas, funciones enlazadas a su sistema de relaciones.

expresión-, encarnando, así, el monopolio sobre la decisión -su función, pues-, es posible, diremos, que la función-contenido sea arrancada de su apariencia.

El ocasional oponente en la mentada discusión era un partidario de una de las vertientes organizadas del marxismo-leninismo, el maoísmo, que, por entonces, revolución cultural mediante²⁸⁸, encontraba una importante llegada a los así llamados círculos intelectuales -¿y quizás precisamente por ésto?²⁸⁹-.

Así, los actos de justicia popular podían, en un momento originario, ser auténticas manifestaciones espontáneas -y hasta necesarias-, de intensidades variables. Mas, luego, debían ser incorporadas, apropiadas, administradas por un aparato de Estado revolucionario. A lo largo del debate sobran alusiones al Ejército Rojo de China, a su conformación. Se nos dice allí que las masas -tal el término empleado²⁹⁰- en su insurrección, podían exceder toda medida, empero, luego, debían ser articuladas, prendidas al embrionario aparato que emergería de ellas, y que, asimismo, diferiría de ellas. Esto es, que aquellas advenedizas protagonistas de la historia -hacedoras-, traerían aún encima la ideología del enemigo, la burguesía, luego, era necesario un centro político que pudiese educarlas, orientarlas hacia²⁹¹. Así, el brote que desgarrara la trama-Estado, que se desprendiera de ésta, debería ser repuesto a una medida, un patrón, se nos dice, empero, salido de éstas -luego normalizadas-.

Dirá el maoísta, “una nueva repartición”²⁹². Se trataría así de fusiones de elementos heterogéneos, que, compuestos bajo el mando del partido y el líder, serían prendidos en una trama, engarzados y apropiados en ese nuevo hombre de hombres que sería el Estado revolucionario, de talante apropiado.

²⁸⁸ Una referencia de Kerouac sobre Mao puede mostrarnos el por qué de ésta influencia en la juventud de mayo y similares -aunque, claro, no subestimamos la revolución china-. Decía aquél preferir al “poeta Mao, no al capitán.” Kerouac, Jack; Ginsberg, Allen; Corso, Gregory; Ferlinghetti, Lawrence. *Poesía Beat*. Selección/traducción: Elvio E. Gandolfo. Colihue, 2004.

²⁸⁹ Esto es, que los círculos intelectuales, diremos, hacen suya la propiedad del pensamiento, despojando así al resto, incapaz de ejercer el privilegio de cualquiera. Y es que se trata de sacerdotes y sus rituales. No, pues, de implicancia, sino de funciones, de centros y órdenes.

²⁹⁰ Estamos muy tentados de mofarnos de los términos empleados, y sus patrones, mas nos abstendremos no sabemos muy bien por qué razones, que en modo alguno compartimos.

²⁹¹ Apostolados de este tipo nos hacen pensar en lo que Rancière llama el triunfo de los explicadores -diferente a las aventuras intelectuales-, esto es, temer conducirse, pensar que es allí donde hay que ir -¿dónde?-. “El acontecimiento-68 [diremos nosotras/os, poco importa cuándo, y entonces el acontecimiento a secas] fue, *para quien así lo quiso*, la oportunidad de deslegitimar su discurso, la posibilidad de abandonar el camino ya trazado por los que saben”. Rancière, Jacques. “¿Existen acontecimientos de la vida intelectual?”. En *Momentos políticos*. Traducción: Gabriela Villalba. Capital intelectual, 2010. El resaltado es del texto original.

²⁹² Foucault, Michel. “Sobre la justicia popular”. En *Microfísica del poder*. Traducción: Julia Varela, Fernando Álvarez-Uría. Las ediciones de la piqueta, 1992. Pág. 66

Es interesante el categorial dictum de la expresión obrera. Es sabido que no hay estética que no implique una ética, luego, una estética *qua* ética. Esto es, toda vez que hablemos de expresiones sensibles apropiadas, *idénticos* a que se reponen, hablaremos de distinción, decisión, soberanía desprendida de un plano. La infraestructural base -y siempre debajo hay cadáveres- del así llamado Ejército Rojo, se nos dice, estaba compuesta de vagabundos chinos; éstos, al parecer, “tenían una ideología mercenaria”, causándole problemas al buen ejército proletario -o, mejor, justamente por no serlo, pero veremos-. Así, el buen “Mao, desde su base roja [...] hacía llamadas al Comité Central del Partido [con mayúsculas, claro], que decían más o menos: enviadme aunque sólo sea tres cuadros procedentes de una fábrica”²⁹³. ¿Y será que Mao fuera un fervoroso amante del realismo socialista, que precisaba de cuadros forjados en una fábrica, impregnados de la vivencia, el martirio, el sacrificio cotidiano, que de sólo verlos el mensaje incorporado se nos incrustara, nos fuera ordenado? No sabemos de los gustos del poeta Mao; de la conmoción de un cuadro-consigna al que exponernos, conductistamente. Empero, sí sabemos de órdenes. “El Ejército Rojo bajo la dirección del Partido, es decir, la guerra campesina bajo la dirección del proletariado”²⁹⁴. Nótese, como si se tratase de cúmulos humanos²⁹⁵ conectados, engarzados en círculos concéntricos, así, el buen partido es la acumulación de los intereses genuinos, intereses que los interesados no pueden intuir, siendo así que, se sigue, los propietarios tienen como propio lo por éstos no sabido, y si es que insisten en éste no-saber, cosa bastante frecuente, pues, entonces, bueno, siempre cabe la “posibilidad, evidentemente, de que este aparato sea represivo en relación a las masas”²⁹⁶.

Dos formas a las que éste aparato revolucionario -dirá Foucault, en el *entre* de ésta posición, ni adentro, ni afuera, tironeando de los dispositivos, desatándolos- no deberá someterse nunca: la burocracia y el aparato judicial. “El peligro es que un aparato de Estado judicial se apropie de los actos de

²⁹³ *Ibíd.* Pág. 67.

²⁹⁴ *Ibíd.*

²⁹⁵ Mas, no sabemos si es que, cuando se trate de vagabundos, o campesinos, para el ejército de jefes, bajo las órdenes del jefe supremo, éstos pueden tener para sí tal condición, si no será, pues, que devienen no-humanos, puesto su no ser-trabajadores -y éstos últimos, asimismo, no-sabidos de sí, sino sabidos por un otro-partido-. ¿No será humano, así, sólo Mao?

²⁹⁶ *Ibíd.* Pág. 68

justicia popular”²⁹⁷. Henos aquí ante lo nodal de la discusión: la emergencia de las funciones desprendidas de su forma, transitando las mutaciones de una técnica de gobierno, no así un desmantelamiento de la decisión, la soberanía.

¿Qué subleva a Foucault en la forma-tribunal? Toda vez que refiramos a un tribunal se nos mostrará una disposición de los cuerpos -gobierno-. Esto es, que la forma no es neutra, que implica una ideología, que no es palabrerío inasible sino evidencia sensible²⁹⁸. Asimismo, se indica un régimen de verdad, unas ideas sobre lo justo e injusto, que se inscriben en una moral, una normalidad.

“En el caso de una justicia popular -afirma Foucault- no tienes tres elementos, tienes las masas y sus enemigos. A continuación, cuando las masas reconocen en alguien un enemigo, cuando deciden castigarlo o reeducarlo -no se refieren a una idea abstracta, universal de justicia, se refieren solamente a su propia experiencia, la de los daños que han padecido, la manera como han sido lesionados, como han sido oprimidos-; y en fin, su decisión no es una decisión de autoridad, es decir, no se apoyan en un aparato de Estado que tiene la capacidad de hacer valer las decisiones, ellas las ejecutan, pura y simplemente”²⁹⁹.

Para el maoísta, empero, engastada, se encontraba aún un criterio para una decisión objetiva³⁰⁰, es decir, atenta a la necesidad histórica, a la ley, a una presupuesta ley de la historia. Así, pues, sugeriremos, la emergencia de otra moral, de otro régimen de verdad, de otra forma de gobierno. “Educar a los campesinos, por tanto, ir contra sus tendencias naturales [sic.]”³⁰¹ Al fin, diremos, los eslabones de la cadena se rompen por lo delgado, y las filas del

²⁹⁷ Ibid. Pág. 73

²⁹⁸ Cfr. Rancière. “Una ideología no son sólo tesis, sino también evidencias sensibles”. Rancière, Jacques. “Siete reglas para contribuir con la difusión de las ideas racistas en Francia”. En *Momentos políticos*. Traducción: Gabriela Villalba. Capital intelectual, 2010.

²⁹⁹ Foucault, Ibid. Pág. 52

³⁰⁰ Ibid. Pág. 56

³⁰¹ Ibid.

marxismo-leninismo se cierran en torno a la animalidad de los no-sabidos³⁰², que, se sabe, hay que ilustrar, enseñar, embrutecer, que no así emancipar.³⁰³

Quisiéramos reponer una breve anotación al margen. Diremos que no otra cosa que anotaciones al margen son nuestras consideraciones. Y es que nosotras/os sabemos -intuimos-, en los márgenes la potencia habita. Nada se nos aparece de marginal en ello, todo lo contrario, los comentarios al margen son ofrendas a los márgenes, a lo intermitente que allí emerge, se tiende, desborda y desgarrar. Experiencia del límite de la trama. A lo que ahí se nos muestra sin rostro, al nosotras/os que, como un soplo que nos altera la cabeza -que perdemos, nos jugamos-, no deja de tener lugar, encontrándose en él³⁰⁴.

Decíamos, anotaciones al margen. Si se siguen las líneas que mentamos de Foucault más arriba, si se las pone a resonar con Schmitt, no poco hay de semejanza. En los extremos de la torsión en torno a la forma-Estado, ambos aparecen como tensando la textura de la soberanía, el uno para conservar lo que considera trascendente a toda inmanencia en la situación³⁰⁵, a saber, la unidad esencial, el Estado, que, empero, ve desgarrarse, desfondarse -y, de lo que allí tiene lugar, la emergencia que se recorta del partisano, y con ésta, la implicancia de la enemistad absoluta-; el otro en la intuición de un modo no-soberano de autogobierno, de violencia sin tercero, allende su ambivalencia. Lo que encontramos como una diferencia irreductible se resume en la apuesta por desprender la violencia de lo político del andamiaje maquínico. Mas, puede asimilarse en la fugacidad de la forma una conexión no correspondida.

Así, aquello que mienta el rótulo de “justicia popular” sería la violencia de lo político desencadenada sobre los enemigos naturales -afirma Foucault, y

³⁰² Cfr. el racista de Sartelli.

³⁰³ Cfr. Rancière, El maestro ignorante.

³⁰⁴ Nada de marginal hay en los márgenes. Algo se escapa, tiene lugar ahí. Nos divertimos en los márgenes. Experimentamos en los rincones oscuros del lenguaje, tironeamos de él. Aquí, en estos huecos de aire que abrimos se puede respirar hurtándonos a la disciplina del trabajo en que nos sacrificamos, siendo función de la máquina. Nos encontramos en el lenguaje, nos citamos y abrazamos en él. Es cierto, el margen no deja de ser arremetido por la jerarquía, que, solemne, deja sus marcas por todas partes -la cita de autoridad quizás sea algo como un encuentro bacán al que no se tiene acceso, mas, nosotras/os preferimos el barrio-, rasga el continuum de la trama que se tiende más allá del ordenamiento discursivo, el trabajo. ¿No será un modo de tenernos a raya, una vigilancia continua que se nos enfrenta a nosotras/os? Deberíamos aprender a vivir mucho más en los márgenes. Allí, la costra de las redundancias norma(individua)lizantes estalla en un vagabundeo de formas-de-vida que exceden los límites.

³⁰⁵ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. / Schmitt, Carl. *Teoría del guerrillero. Observaciones al concepto de lo político*. Traducción Martos, Daniel. Versión web: www.scribd.com/people/view/3502992-jorge

resaltamos el “naturales”-; la forma-tribunal escamotea, pues, ésta decisión en que un hostis se nos aparece como término de una relación que actualiza un propio, con todas sus implicancias en nosotras/os. “Se los encerró y fueron conducidos ante un tribunal que, por supuesto, los dejó libres”³⁰⁶, se nos dice.

Nos interesa todavía un aspecto de la relación -función- que la forma envuelve. Se trata de la distinción que opera, la separación que actualiza. Esto es, toda vez que opera la máquina-jurídica se pone en funcionamiento un proceso de proletarización. Se distingue -inventa- proletarios y plebe -esto es lo que Foucault encuentra en su genealogía-. Se obliga al pueblo -especie de grado cero que la máquina opera- a aceptar su estatuto de proletario, sus condiciones de explotación³⁰⁷. Este poner aparte, encerrar, separar, se dirigía a los elementos más refractarios, a los que llevaban la leña al fuego, quienes, invirtiendo el orden de la mirada, se insurreccionaban contra ella. Asimismo,

“Hacer aparecer a los ojos del proletariado -sigue Foucault- la plebe no proletarizada como algo marginal, peligroso, inmoral, amenazante para toda la sociedad, la hez del pueblo, el desecho, ‘el hampa’”³⁰⁸

Ésta inscripción que desgarrar el continuum sensible -el pueblo-grado cero-, funda, asimismo, una moral que se quiere universal, sin afuera. Toda vez que no se encuentre sitio en ella -y de buen grado, además, puesto que hay que querer, desear la servidumbre-, se deviene animal *qua* no-trabajador. Piénsese, luego, si es cierto que el trabajo es mera ocupación, o, antes bien, si no resume un padecimiento organizado, que dispone qué cosa será un hombre. Decimos bien, qué cosa. Etiquetar, separar, distinguir seres útiles, puras funciones. Los trabajadores, así, son originariamente racistas, rostro de una separación que tiende un propio que deviene idéntico -y a sus espaldas un hostis.

³⁰⁶ Foucault, Michel. “Sobre la justicia popular”. En *Microfísica del poder*. Traducción: Julia Varela, Fernando Álvarez-Uría. Las ediciones de la piqueta, 1992. Pág. 56

³⁰⁷ *Ibíd.* Pág. 57

³⁰⁸ *Ibíd.* Pág. 58

No se trata de aclamar aquellos márgenes de ésta relación. No pocas son las capturas que embisten sobre este cono de sombra de la moral. Mas, es preciso distinguir la plebe no-proletarizada tal como la ve la burguesía, y la plebe realmente existente³⁰⁹. Lo que excede toda etiqueta. Empero, se trata de órdenes incorporados en el lenguaje, apuntalamientos, tabiques que hunden sus agarraderas en el hormigueo de los instantes, que los clasifican y así los inscriben en un régimen de los cuerpos visibles, decibles, enunciables, posibles. No se trata más que de la producción serial de la verdad. Atacar la separación, desatlarla, implica enfrentarse con el Estado³¹⁰. Mas, éste Estado que mentamos no es idéntico al entramado comúnmente así indicado. ¿No decimos que el lenguaje es el tener lugar de ésta separación en nosotras/os?

Si la meta es el origen y volviendo sobre nuestras habladurías diremos nosotras/os que Foucault no tiene como premisa lo mentado anteriormente³¹¹, sino, antes bien, que la forma-tribunal no *encuentra* suspendida la contienda. Esto es, que es ella su artífice. Antes que lo ordenado, hemos mentado ya en Schmitt, importa que se apunte un ordenamiento, que se separe, sobre un fondo de guerra social, una palabra de orden, apropiada. Así, se interfieren las implicancias, las intensidades de la distinción; se pone aquella pendiendo de los labios de un tercero -que se quiere neutro-, el soberano, que se apropia así de lo político -lo separado³¹²-. Foucault no se detiene a pensar en lo que así descubre. Si tiene para sí que los sacerdotes, los burócratas, bien harían en callarse. Resta pensar la peligrosidad desnuda de una violencia sin tercero.

³⁰⁹ Tal la consideración de Foucault. Es claro, no se trata, para nosotras/os, de buscar y encontrar qué clase, qué categoría se corresponde a éste rótulo, sino de desprender los rótulos, de atender al plano. Y no, paradójicamente, seguir al pie de la letra la letra muerta.

³¹⁰ Conjurar el Estado en nosotras/os, o, también, la peligrosidad que en el lenguaje reside. Las limitancias a que nos sometemos, conjuntos represivos que nos tendemos y a los que los flujos deben atarse -y, luego, en cada compañero un policía, en cada policía un sacerdote-. “¿Qué revolución no tiene la tentación de volverse contra sus grupos-sujetos, calificados de anarquistas irresponsables y liquidarlos?”. Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción: Francisco Monge. Ediciones Corregidor, 1974. Pág. 360. A este respecto es, asimismo, interesante lo mentado por Zizek. Para éste -diremos nosotras/os- toda vez que se emplace un legado propio de una revolución llevada a buen paraje por sus pastores -intérpretes apropiados, propietarios de la historia-relato-, se prefigura una negación absoluta de la subjetividad ante las necesidades del Partido (¡con mayúsculas, claro!). El saber-poder encuentra así sus encarnaciones revolucionarias en los sacerdotes-intérpretes. Zizek, Slavoj. “Cuando el partido se suicida”. En *New Left Review*, *Socializar el bienestar. Socializar la economía*. NLR N° 2. Mayo/Junio 2000. Ediciones Akal.

³¹¹ Cfr. Primer párrafo de § 4.9

³¹² Tocar las cosas sagradas, henos ante la propiedad de los sacerdotes, los soberanos.

Así, pues, que una peligrosidad resida -se nos muestre- en lo abierto no encadena nuestra errancia; en modo alguno hemos de suprimir la innovación, la inasible experiencia del ahí que se nos tiende. Estar suspensos, retenidos por el miedo es la angustia, es el temor que nos enlaza -y tenemos, asimismo, para nosotras/os nuestra práctica de la alegría ante la muerte³¹³-. Foucault, ante el acontecimiento que desata la trama de las redundancias dominantes, no tiene reparos en atender a la ebriedad de las multitudes, a sus facultades alteradas. Es preciso preguntarse qué lugar puede tener un sacerdote en esto.

“Las sublevaciones pertenecen a la historia. Pero, en cierto modo, se le escapan. El movimiento mediante el cual un solo hombre, un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: ‘no obedezco más’, y arroja a la cara de un poder que estima injusto el riesgo de su vida —tal movimiento me parece irreductible—. Y ello porque ningún poder es capaz de tornarlo absolutamente imposible”³¹⁴

¿No son así las interrupciones del ordenamiento sensible la experiencia que más se nos asemeja al afuera del pensamiento? Así, para el gobierno de la inteligencia -¿de los sacerdotes?- se trata de una retahíla de razones que se encadenan, que se entraman, que se inscriben -como si de un punto que en su trayectoria hiciera línea se tratase- en una progresión. Sobran las imágenes-pensamiento de trenes que marchan, presurosos, hacia su destino, y de la terrible eficacia de sus locomotoras -fuerzas productivas rechinantes, al fin, liberadas de sus cadenas, desatadas-. Hemos dicho, pues, que la experiencia del ahí es, asimismo, experiencia del afuera, que no presupone el mando de una inteligencia que gobierne un cuerpo-siervo. Mas, hay rituales que ordenan lo abierto -sustratos para un insustancial CsO-, lo apuntalan, que le otorgan dureza en el mientras tanto de la obediencia, redundancias que componen un mundo, que lo ensamblan. Estas redundancias son desgarradas, desprendidas,

³¹³ Bataille, Georges. “La práctica de la alegría ante la muerte”. En *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Traducción: Silvio Mattoni. Adriana Hidalgo Editora, 2008

³¹⁴ Foucault, Michel. “¿Es inútil sublevarse?”. Versión web. <http://es.scribd.com/doc/3802411/Michel-Foucault-Es-inutil-sublevarse>

tironeadas de su planicie de tecnologías de gobierno. Esto es, pues, que los cuerpos persisten irreductiblemente ingobernables, mas, en su repetición, en su compulsión a la reanudación del lazo, se nos aparecen como envueltos, engarzados en un ovillo de dispositivos³¹⁵ de los que devienen indiscernibles.

“Si las sociedades se mantienen y viven, es decir, si los poderes no son en ellas ‘absolutamente absolutos’, es porque, tras todas las aceptaciones y las coerciones, más allá de las amenazas, de las violencias y de las persuaciones, cabe la posibilidad de ese movimiento en el que la vida ya no se canjea, en el que los poderes no pueden ya nada y en el que, ante las horcas y las ametralladoras, los hombres se sublevan”.³¹⁶

Sacerdote será aquél que tenga para sí la última palabra, la decisiva, que, ante las multitudes tumultuosas, y sus humores -¿qué es el ánimo sino apariencia inasible de la potencia, inquietud ingobernable?-, ordene hacer silencio, toda vez que algo les hace falta, que, se sabe, es de su propiedad. Así, ante la figura-límite de lo monstruoso que emerge, ante la desgarradura excesiva de la medida común, y su encarnación, la insurrección; ante este brote que sabotea la costra de lo real, esboza su palabra de orden, pone en caja, manda a callar. Se nos explica que una ley de la historia se manifiesta, cifrada, en la -valga la redundancia, que sí, lo vale- historia; se nos despoja de la potencia de cualquiera que, así, nos es privada, arrancada, apropiada³¹⁷.

“No puedo estar de acuerdo con quien dijera: ‘es inútil sublevarse, siempre será lo mismo’. No se hace la ley para quien arriesga su vida ante un poder. ¿Se tiene o no razón para rebelarse? Dejemos la cuestión abierta. Hay sublevación, es un

³¹⁵ Deleuze, Gilles. “¿Qué es un dispositivo?”. Versión web. <http://es.scribd.com/doc/29636863/deleuze-que-es-un-dispositivo>

³¹⁶ Foucault, Michel. “¿Es inútil sublevarse?”. Op cit.

³¹⁷ Preguntado acerca de las figuras de poder que aquí mentamos como sacerdotes, Foucault afirmará que “no buscaba realmente describir figuras de dominación [...] sino más bien describir gente a través de la cual pasaba el poder o que son importantes en el campo de las relaciones de poder [...] un eslabón importante”. Foucault, Michel. “Espacio, saber y poder”. En *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Traducción: Victor Goldstein. Nueva Visión, 2010.

hecho; y mediante ella es como la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da su soplo. [...] Nadie es obligado a encontrar que esas voces confusas cantan mejor que las otras y dicen el fondo último de lo verdadero. Basta que existan y que tengan contra ellas todo lo que se empeña en hacerlas callar, para que tenga sentido escucharlas y buscar lo que quieren decir.”³¹⁸

Este texto, que ponemos en resonancia con el anterior, se nos aparece compuesto de una textura hilvanada de infinitos espesores. Desmembrarla es preguntarse por lo más propio, esto es, por eso ingobernable en nosotras/os. Mas, quisiéramos decir, un soplo que aún trasunta en las palabras finales nos murmura conexiones que resuenan en sordina, que tironean de un problema que nos envuelve, si es cierto que en estos pasillos y aulas se pone a funcionar una máquina soberana -¿no se acuña qué es pensar, acaso?, ¿no se hace como si?- que ensambla industrialmente las verdades que apuntalan lo existente. Y estas verdades no son meras ideas inasibles, sino órdenes sensibles, afectivos. Afirma Foucault que su moral es anti-estratégica: “ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente desde que el poder transgrede lo universal”³¹⁹. Las órdenes, pues, se interrumpen en un tumulto que acomuna. En él nada se discierne que no sea desde los cuerpos que se intensan, anudan.

4.10 Si, como se sostiene renglones arriba, es soberano aquél que se hurta a la prohibición³²⁰, si, además, el CsO capitalista no hace estrato ya sobre la represión sino sobre la producción³²¹, desprendiéndose así de la fijeza de las separaciones que lo apuntalaran, haciendo estallar la solidez en la velocidad de las imágenes-mercancía, ¿es la forma-asalariada un soberano sin espada? Y la sociedad de la excedencia, relación post-fordista mas no así post-trabajo,

³¹⁸ Foucault, Michel. “¿Es inútil sublevarse?”. Op cit.

³¹⁹ Ibid. Pág. 3.

³²⁰ Bataille, Georges. *Lo que entiendo por soberanía*. Traducción: Sánchez Orozco, Pilar; Campillo, Antonio. Paidós, 1996.

³²¹ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Traducción: Guiñazú, Ulises. Editorial: Siglo XXI, 2002.

puesto que conserva este perverso no-juego de las sillas³²², ¿es un soberano sin espada? ¿Hace en esta proliferación de interdicciones transgredidas³²³, de la distinción algo ya no apropiado, sino común? ¿Y no es, acaso, el espectáculo su verbo hecho carne? ¿Y la violencia sin tercero -esa informe presencia que emerge, indescifrable, mas, quizás, no incapturable, puesto que es nombrada, etiquetada, rotulada, en la textura del capital-, no será guerra, desgarrarse la empatía, privatización securitaria? Virno, en otro sentido que el nuestro, postula un comunismo del capital³²⁴. Si se entiende por ello, una común impropiedad de desatar lo político, pues, ¿es útil esta imagen para nosotras/os? Intuimos, empero, la máquina-mediática opera una apropiación irresponsable en torno a la decisión que todavía resta -no sólo pensar sino-desligar. Quizá, la hipótesis de un desfondamiento de la soberanía -nuestra premisa sin Estado-, implique, asimismo, hacerse cargo de una negatividad sin

³²² Y decimos no-juego puesto que el juego es suspensión del orden de los cuerpos, y no ritual que ordena, empobrece, mutila lo que está siendo, desprendiéndolo de su plano de inmanencia como mera imagen-espectacular, vaciándolo de sus potenciales, reduciéndolo a mera función, servidumbre. La potencialidad de la sociedad del espectáculo, a saber, su administración de la vida, su ordenarnos la fiesta, la alegría, el consumo, no quita, empero, que el juego sea lo opuesto: no las órdenes de la suspensión sino la suspensión de las órdenes.

³²³ Es preciso recordar el pronóstico de Perlongher a este respecto, si bien referente a la proliferación de una antaño considerada anomalía, que saliera visiblemente a la palestra, ocupando el imaginario espectacularmente, sin por esto quitar importancia a lo obtenido -a la gesta del nombre propio-, si mostrando así la subsunción de las transgresiones en la trama norma(individuali)zante: “se cumple, de alguna manera, el programa de Foucault [...] El dispositivo de sexualidad, vaciado, saturado, revertido, vive -aun cuando sea posible vaticinarle el vericuerdo de alguna treta, alguna sobrevivencia en la adscripción forzada y subsunción a otros dispositivos más actuales y más potentes-, acaso en la cúspide de su saturación, un manso declive”. Esto es, diremos nosotras/os, que en el momento de su mayor visibilidad, el filón subversivo de la disidencia sexual (o contrahegemónica, contrasexual-heteronormativa), se invierte en valorización de la imagen-espectacular. Se va diluyendo en la cotidianidad de la vida, sin llamar la atención de nadie. Asimismo, como contraparte del triunfo del movimiento homosexual, afirma Perlongher, se da una saturación o vedettización, al tiempo que una medicalización de la vida -de la mano del VIH-SIDA [esto en el plano localizado que examina el mentado, puesto que no es generalizable, universalizable]- siendo que la desterritorialización de las costumbres, los modos de tener-hacerse una sexualidad, CsO que, con Foucault, se nos refiere como laboratorios de experimentación sexual, traen aparejados, sin por esto esgrimir moralina alguna, una necesaria prudencia la mayor de las veces dejada de lado. Resta pensar, sugerimos nosotras/os, una ética de los cuidados en lo que a la vida intensa refiere, al exceso de lo que se fuga hacia lo indistinto. Una última reverberación perlongheriana nos cautiva. Esto es, su sugerencia de que, ante la muerte masiva llegada con el VIH, el desafío a la muerte se torna -en palabras de Perlongher- innecesario, macabro, ridículo. Pero, se preguntarán, ¿por qué este largo excursus sobre un fragmento amoroso, excesivamente perlongheriano? Porque -hemos referido más arriba- le rendimos tributo a los márgenes, a lo oscuro del lenguaje, allende todo orden, y en éstos Perlongher encuentra su lugar. Perlongher, Néstor. “La desaparición de la homosexualidad”. Originariamente publicado en El Porteño N° 119, noviembre de 1991. De la versión web: http://www.elortiba.org/perlongher.html#La_desaparici%C3%B3n_de_la_homosexualidad

³²⁴ Virno, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traducción: Gómez, Adriana. Colihue, 2003.

reparos que, va de suyo, hay que poder replegar, guardar. Así, pues, si la violencia es algo que nos es propio, ¿qué significará una violencia sin tercero?

Hemos dicho que se trata de máquinas a nosotras/os incorporadas que hunden sus agarraderas en la carne, la segmentan, tornándose inseparables del artefacto sensible que ponen en funcionamiento. Así, pues, “una máquina se define como un sistema de cortes [y, asimismo,] está en relación con un flujo material continuo (*hylè*) que ella corta”³²⁵. Las máquinas, empero, conectan, hacen máquina con otras máquinas sin centro, luego, se nos aparece un sistema de objetos técnicos³²⁶, de relaciones entre individuos-términos que funcionan envueltas en un código que las pone en relación, las comunica las unas con las otras, lo que no implica que no persistan fugas que excedan ésta centralización. Dispersiones, discordancias en su textura, fugacidades de la forma, pues, desgarros tumultuosos que emergen en su continuum sensible como actualizaciones, activan tales mecanismos de apropiación, codificación. No se trata, así, de conservar una forma, sabe el capitalismo, sino de empaquetar aquello que emerge, etiquetarlo, ponerlo en cajas, ordenarlo. El límite continuamente desplazado, la frontera móvil es su territorio -y el capital, como los obreros de antaño, no tiene patria, ¿alguna vez la habrá tenido? Quizás, sólo los días aciagos de insurrección y fiesta sin patrones, de los cuerpos ingobernables-. Su apariencia no cesa de mutarse en sus desprendimientos. Las formaciones sociales precedentes al capitalismo partían del terror a los flujos desterritorializantes; el capitalismo, en cambio, los hace insustancial cuerpo, inaferrable compuesto de flujos sin durezas, o, también, con estratificaciones precarias; algo pasa en ellos, en esos intervalos emerge el rostro de lo que está siendo. Se nos dice que los miedos de las sociedades primitivas eran los de la dispersión, los del flujo descodificador³²⁷:

“Si el capitalismo es la verdad universal, lo es en el sentido en que es *el negativo* de todas las formaciones sociales: es la cosa, lo innombrable, la descodificación generalizada de los flujos que

³²⁵ Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción: Francisco Monge. Ediciones Corregidor, 1974.

³²⁶ Simondon, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Prometeo Libros, 2007.

³²⁷ Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción: Francisco Monge. Ediciones Corregidor, 1974. pág. 159.

permite comprender *a contrario* el secreto de todas estas formaciones, codificar los flujos, e incluso sobrecodificarlos antes de que algo escape a la codificación. Las sociedades primitivas no están fuera de la historia, es el capitalismo el que está en el fin de la historia”³²⁸

No hay nada que perder salvo las cadenas, podemos escuchar vituperar al capital. Así, pareciera que nada nos ata, salvo las cadenas significantes -y no se diga que es poca cosa: una economía de la política-, que endurecen los flujos. Y es que -como dijera el poeta- no somos libres y gritamos libertad³²⁹. Mas, si es que se trata de flujos de semiosis, pues, de sus empaquetamientos, que, asimismo, llevamos en torno -en nosotras/os-, ¿no es posible decir que la soberanía, que, insistimos, reside en el lenguaje, es eso que sobreviene en la diferenciación del otro-incógnita, en la ecuación irresoluble que murmura al encuentro, que, empero, ponemos en caja en la asignación de un rótulo que lo despoja de su planicie de inmanencia, de su fondo de vivencias encarnadas?

Desbandarse del Estado -y eso que ahí emerge ¿es la indistinción de los flujos?-. Si es cierto que el Estado tiene resonando de fondo a la religión -y no es a Derrida a quien mentamos, sino, antes bien, a Marx, Engels, Bakunin-, entonces, la desterritorialización de los flujos es, asimismo, un ordenamiento en la dispersión. El lenguaje emerge así como el sitio de éste apuntalamiento.

4.11 Más interesante que sencillamente afirmar que es preciso desmontar la máquina que opera un corte entre lo animal y lo humano -hipócritamente, además, puesto que se dispone de ellos, tornándolos siervos, sus vidas atadas a una decisión-, es pensar el hiato que allí se nos aparece. Y no se trata sólo de que hay lenguaje y todos los demás entes callan. Agamben refiere así que:

“En nuestra cultura, el hombre ha sido pensado siempre como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un *lógos*, de un elemento natural (o animal) y de un

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Cfr. Tristán Tzara. *Siete Manifiestos DADA*. Traducción: Haltter, Huberto. Tusquets editores, 1999.

elemento sobrenatural, social o divino. Tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación. ¿Qué es el hombre, si siempre es el lugar -y al mismo tiempo, el resultado- de divisiones y cesuras incesantes? Trabajar sobre estas divisiones, preguntarse en qué modo -en el hombre- el hombre ha sido separado del no-hombre y el animal de lo humano es más urgente que tomar posición sobre las grandes cuestiones, acerca de los denominados valores y derechos humanos. [Sugiere luego el pensador italiano algo que, quizás, indique potentes pistas de investigación a nosotras/os³³⁰] Y, tal vez, también la esfera más luminosa de las relaciones con lo divino dependa, de alguna manera, de aquella -más oscura- que nos separa del animal”³³¹.

Si lo humano pende de los labios de una decisión incesantemente actualizada -¿disponiendo los humores y pasiones, los temblores y temores?-, o, también, de la separación en el hombre del no-hombre, entonces, diremos

³³⁰ Estas pistas que aquí mentamos tendrían que ser puestas en resonancia con aquellas otras que Lourau nos tendiera, tempranamente. Esto es, al modo de las indicaciones que resumen problemas que desbrozar, y que a nosotras/os envuelven: a qué precio ha conseguido el [diremos, experimento/forma llamada] hombre hacerles aceptar su dominio a los animales sino al de tornarse él mismo miembro preponderante, al de gobernar una comunidad de siervos de la que él mismo se nombraría señor -y la propiedad que segmenta el continuum de lo viviente es así la del lenguaje, que ya hemos referido, y de la que, insistimos, no se puede salir, luego, hay que retener *en él* la peligrosidad del lenguaje-. Dirá el anti-institucionalista: “evidentemente, su humanidad esconde un poder de dominación sobre la animalidad; pero no se constituye en tanto que tal más que a través del acto político. Dicho de otra manera, antes de este acto, no hay hombre, no hay nadie, hay un animal que no es más inundo que los otros ya que no ha logrado aún convertirse en ‘miembro preponderante’”. Importa, luego, saber qué es ésta forma de dominación que tan raudamente aceptamos, montando así una máquina que desprende la carne del mundo, decidiendo políticamente sobre sus fronteras [móviles], sobre la animalidad de lo no-gobernados o, mejor, de los que no encuentran como premisa que les ponga un fondo el gobierno, asimismo, como hemos versado, la animalidad de los declarados no-humanos, así pasibles de serles dada la muerte, de desatarse en ellos la violencia de lo político. Va de suyo, la pretensión de una naturaleza sometida al hombre, su dominio que quisiera transparentarlo todo, es rápidamente descartado en la ingobernabilidad del ahí, esto es, del cuerpo que nosotras/os somos. Dirá Lourau acerca del gobierno como esencia de lo humano, haciendo así impensable todo modo de ser-en-común que no lo ponga en acto que es: “el rebote, sobre la sociedad humana en proceso de edificación, de su dominación sobre la sociedad animal [siendo la forma encarnada] una relación privilegiada que se produce en ese haz de relaciones que es el hombre”. Lourau, René. “La curvatura política del campo social”. En *El Estado-inconsciente*. Traducción: sin trad. Terramar, 2008.

³³¹ Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Traducción: Flavia Costa, Edgardo Castro. Adriana Hidalgo, 2006. Pág. 35.

que la forma-hombre es algo sin fundamento alguno que le tienda un propio. El Estado, pues, es reposición de un propio -presupuesto que se torna unívoco, idéntico, desterrando todo doble³³²- que es paranoicamente vuelto a su lugar. Esto es, el trabajador-función que se recorta sobre un plano de inmanencia que lo tiende, empobreciendo sus potenciales, vaciándolo de ellos, atándolo a un sistema de relaciones que lo encadenan en esta privación. Así, sugeriremos nosotras/os, será preciso, si dismantelar la máquina-antropológica se quiere, “ya no buscar nuevas articulaciones -más eficaces o más auténticas-, sino exhibir el vacío central, el hiato que separa -en el hombre- el hombre y el animal, arriesgarse en este vacío”³³³. Agamben tendrá para sí que esta indistinción, esta confusión entre dos términos -o suspensión- “es algo para lo que quizás no tengamos nombres y que no es ya ni animal ni hombre, se instala entre naturaleza y humanidad”³³⁴, esto es, en el intervalo. No sabemos qué cosa sea ese algo para el que no tener nombres, mas, el no-tener-nombre, el no poder morder las palabras, el perderse en este inasible silencio, puede ser referido a nuestra experiencia originaria, la de la infancia. Así, nuestro estar consignados al lenguaje se caracteriza por todo lo contrario a una propiedad. Es porque nos encontramos privados de todo equipamiento-lenguaje que debemos recibirlo del exterior³³⁵. Hemos así en nuestra infancia sin afuera. Nada que no asemeje un balbuceo, un experimento sin a priori³³⁶.

Quizá, habiendo transitado lo que nos tiende un lugar -que no reúne-, lo que nos circunda, en lo que encontramos un mundo, podamos decir que un modo de vida que se desprenda de la soberanía tendría que pensar -si es que podemos confundir este atributo con aquél otro, que acomuna, en lugar de interrumpir- la existencia del otro-brote como un motivo de alegría, aquella de colmar alguna potencia. He aquí nuestra modesta única consigna política.

³³² Esto es, que no puede haber dobles donde de funciones apropiadas se trate. Disponerse a atender cada cual lo suyo, permanecer idéntico a las/os órdenes sensibles, al tener-lugar del lenguaje de la separación. Toda vez que el lenguaje es común, se nos expropia lo más propio. Va de suyo, sin embargo, algo excede las formas; el movimiento de lo viviente se nos tiende.

³³³ *Ibíd.* Pág. 167.

³³⁴ *Ibíd.* Pág. 152.

³³⁵ Agamben, Giorgio. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Traducción: Silvio Mattoni. Adriana Hidalgo, 2004. Pág. 82.

³³⁶ Esto es, aquello que Agamben llamará *factum loquendi*. A saber, que podría ser de otro modo, aparecérse nos con otros contenidos, mordiendo cualquiera sea otras palabras, mas, se encontraría en el lenguaje. Agamben, Giorgio. “Filosofía y lingüística”. En *La potencia del pensamiento*. Traducción: Flavia Costa, Edgardo Castro. Adriana Hidalgo editora S. A., 2007.

Si es cierto que el hombre ha ensamblado un modo de aprisionar la vida³³⁷, habrá que hacerle sabotaje. En los márgenes, nosotras/os experimentamos³³⁸.

³³⁷ Deleuze, Gilles. Conversaciones 1972-1990. Traducción: José Luís Pardo. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Pág. 78.

³³⁸ Así, la ética no es otra cosa que un modo de habitar, de hacer mundano, querible un tener lugar, un sistema de relaciones que nos tienden un algo que nos es propio. Nada tiene ésta de universal, nada que no implique una situación, un tejido de lo viviente que nos sea amable.

V.

Y en ese instante de posesión sin tiempo,
Efímero como una sonrisa, renunciar a vos
Y dejarte fluir, de vuelta a la creación toda.

Levertov, *Sobre un tema de Rilke*³³⁹

³³⁹ Levertov, Denise. "Variación y reflexión sobre un tema de Rilke". Traducción de Sandra Toro. Versión web: www.deniselevertov.blogspot.com/search?q=variaci%C3%B3n+rilke

V.

Amar, temer, partir. De la falta que hace.

5.0 En esta digresión nos ocuparemos de las tonalidades emotivas. Si es cierto que la privatización securitaria es una significación vuelta mundana presencia, esto es, experiencia sensible que arma un cuerpo, entonces, cabe detenerse en lo que consideramos lo más propio, abrirlo, despanzurrarlo. Desbrozaremos así tres verbos fundamentales³⁴⁰. Los dos primeros sobrevienen a nosotras/os, como si dijésemos inmediatamente, mas el tercero es una apuesta, desborde del palabrerío que excede el aplanamiento de los renglones que lo amarran. Tenemos para nosotras/os que estas tonalidades se arman, que hay toda una educación sentimental en ello, esto es, un tendal de máquinas circundantes. “Hay que sentir el tono de las personas”, se nos dice³⁴¹. Quisiéramos pensar este ser-así, antes que como una diferencia que le fuese constitutiva -su *así*-, como el hacer mundano de un sistema de relaciones individuantes. Pondremos en resonancia para ello el trabajo. Así, esta digresión se ocupará del trabajo, de los amores y temores que despierta, y de esas ganas locas de abandonarlo.

5.1 Este sistema que el trabajo organiza es el sitio en que encontramos lugar. Esta evidencia sensible en que nos inquietamos apuntala modos de vida, esto es, unos modos localizados en que las relaciones se organizan. El trabajo de organizar las relaciones y las relaciones organizadas del trabajo, ambos enlazados a un presupuesto, a un inconsciente político -palabra apropiada que organiza, distingue- que se muestra, paradójicamente, en su pobreza de mundo. Decimos pobreza de mundo no para remitirnos hacia su afuera, como si de una amenaza se tratase, amenaza que se cierne sobre todos aquellos que resultan perdedores en este juego de las sillas, juego que expone al abismo de lo inhumano, si es cierto que la medida de lo humano es el trabajo. Es sabido,

³⁴⁰ Estos verbos han sido traídos de una lectura amistosa de una inestimable amiga. Toda una genealogía podría hacerse de las palabras que van como incrustadas en el lenguaje, y de los modos de producción que hoy se ponen en funcionamiento, toda vez que la aceleración de los flujos también tropieza con sedimentos, confusas palabras que se encuentran en nosotras/os. Toneladas de palabras para decir que el lenguaje es bandidaje que acomuna y no parcela que alambra [desgarra] nuestras tierras comunales. Cfr. Contrera, Laura. “Amar, temer, partir”. <http://bastadepoemasparachongos.blogspot.com/2011/02/amar-temer-partir.html>

³⁴¹ Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*. Traducción: Equipo editorial Cactus. Cactus, 2008.

humano es aquello que es ensamblado como tal: una existencia limitada a la utilidad. Hay que desactivar las emociones de desorden, ponerlas en caja. Si es cierto que el gobierno toma a su cargo lo viviente, ¿cómo se organizan los afectos?, ¿qué pasiones se arman?, ¿de quién es siervo este deseo amarrado?

Diremos que las pasiones nos hacen siervos, que el miedo a perderse nos encadena a una servidumbre maquínica, que es soberano quien no teme a la muerte. ¿Qué es esto del amor al trabajo? Una servidumbre voluntariosa. Va de suyo, no importa lo que se piense, antes bien lo que se hace. Funciona, poco importa si lo que se quiere es sabotear la máquina. La libertad es así la interrupción de una relación entre componentes de un sistema de relaciones, desgarradura de una trama nunca acabada a la que vamos anudados. ¿Qué significa querer hurtarse al trabajo? ¿Cómo desprendernos del aplanamiento?

5.2 Si, como se suele decir, el sueño de la razón produce monstruos, el publicitado fin del trabajo ya debe andar pisándole los talones. ¿Decimos que ha tocado a su fin el trabajo? No pocos son los presupuestos que afloran en una afirmación tal, no exenta de espectaculares reverberos. Referimos aquí al *fin* del trabajo, es decir, a ese *ethos* que pareciera indeleblemente inscripto en nuestros modos de vida. Esto es, que antes que desprendernos del trabajo, hemos sacrificado nuestra existencia a éste, lo hemos vuelto humana medida. El continuo ensamblaje del fin del trabajo, la organización de unas existencias que valen, al apuntalar una medida, sostenemos, produce monstruos. Y es que aquello que queremos es mucho menos por nosotras/os querido que padecido. ¿Cuáles son los implícitos institucionales de este deseo anudado a la nostalgia?

Decíamos más arriba que excesivo, imponderable para la medida, eso es un monstruo³⁴². Es en tanto somos amarrados a la medida común que nos encontramos vaciados, despojados de nuestros potenciales, esto es, limitados a una función. Nuestra pregunta refiere a lo excesivo, a ese hueco de aire que inquieta y que, en su insistencia, perfora el equivaler generalizado. Allí, con Deleuze, aparece lo pre-individual³⁴³, el sistema se desplaza allende sí mismo.

³⁴² § 4.4 de esta tesina.

³⁴³ Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Traducción: Ángel Abad. Barral editores, 1971. Pág. 74

5.3 Si la sociedad del pleno empleo se muestra en tránsito hacia la sociedad de la excedencia, esto es puesto que el plano de tecnologías que presenta ha dejado de ser aquél que antaño la estructuraba y que el fordismo encarnaba. Así, todo plan con arreglo a fines³⁴⁴ que pudiera haber entre capital y trabajo, aún si tironeado por el antagonismo, se encuentra a todas luces agotado. Esto es, que el pasaje de un entorno sólido institucional a otro fluido altera las coordenadas en que la contienda se lleva a cabo, como así a sus oponentes³⁴⁵.

Decimos sociedad de la excedencia y remitimos así a aquello que De Giorgi considera como régimen postfordista de producción³⁴⁶. A saber:

“[El] pasaje de un régimen productivo caracterizado por la carencia -y por el despliegue de un conjunto de estrategias orientadas al disciplinamiento de esta carencia- a un régimen productivo definido por la excedencia y en consecuencia por el surgimiento de estrategias destinadas al control de la excedencia”³⁴⁷.

De Giorgi desbroza la excedencia desde dos planos inseparables. Esto es, una excedencia negativa y otra positiva. La primera refiere a la cantidad menor de fuerza de trabajo directamente empleada en el proceso productivo, amarrada a un sustrato tecnológico que aparece como fondo a una flexibilidad y precariedad de la fuerza de trabajo. Para él, la mutación de los modos de producción es la forma en que el capital replica al rechazo al trabajo en la fábrica, esto es, al modo disciplinario del capital, desmontando todo aquello que ensamblaba garantías institucionales al trabajo en el Estado benefactor. De esta forma crece el margen estructural de desocupación, funcionando así como disciplinador de la fuerza de trabajo empleada. Pregunta De Giorgi: “¿es todavía posible definir la desocupación como falta de trabajo?” y responde:

³⁴⁴ La pesada cadena discursiva que aplanar, que pone en funcionamiento máquinas de montar aplanados lugares comunes: arreglo de fines (ethos del trabajo: sistema de relaciones que organiza la pobreza de mundo), arreglo de cuentas, habladurías, aplanamiento, aplanadoras.

³⁴⁵ § 4 de esta tesina.

³⁴⁶ De Giorgi, Alessandro. *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*. Traducción: José Ángel Brandariz García, Hernán Bouvier. Traficantes de sueños, 2006.

³⁴⁷ *Ibíd.* Pág. 91. Hemos obviado las bastardillas utilizadas en el texto original.

“En realidad, tal vez, aquello que tenemos el hábito de llamar ‘desocupación’ ya no es la ausencia de trabajo, sino la privación de empleo, si por empleo entendemos un conjunto de seguridades que han sido expropiadas a la fuerza de trabajo por el postfordismo [y continúa De Giorgi]. Es más, en el postfordismo el trabajo, entendido como conjunto de acciones, performances y prestaciones productivas, se extiende cada vez más hasta llegar a abarcar la existencia social en su conjunto [así] la negación del acceso al trabajo (en la acepción restringida de ‘empleo’) excluye de la ciudadanía a masas crecientes de sujetos cuyo actuar propiamente laboral (esto es, productivo), sea material o inmaterial, no se encuentra socialmente reconocido como condición suficiente para alcanzar una existencia social plena”³⁴⁸.

La excedencia positiva está inmediatamente relacionada con el pasaje de una modalidad de producción industrial (fabril) a otra en que la producción de signos define al capital tardío (y, con la aceleración de los flujos, febril). Así, la organización disciplinaria de la producción se ve desbordada, sus dispositivos inadecuados a la función de apropiarse de la potencia, que ahora reside horizontalmente en el trabajo vivo, aún si incrustado en el orden de la equivalencia generalizada, su planicie anónima que, empero, perfora, agrieta.

“No se quiere sostener, ciertamente, que la fuerza de trabajo social se encuentra ahora liberada del mando capitalista. Al contrario, lo que debemos indagar es precisamente la formación de nuevas modalidades de control de la fuerza de trabajo inmaterial surgidas como necesidad ante el desarrollo de una cooperación social que excede la relación capitalista [formas de control que] se articulan a partir de un mando externo, y que, por lo tanto, materializan un poder del capital de corte ‘político’”³⁴⁹.

³⁴⁸ Ibid. Pág. 95.

³⁴⁹ Ibid. Pág. 103.

Así, siendo que el trabajo no es incorporable a la institución cerrada, siendo que la desfonda, la fábrica se extiende a la metrópolis urbana, que deviene máquina de captura de la potencia desparramada³⁵⁰. El modo técnico que el capital arma a los fines es siempre localizado, mas la militarización de fábrica, el tiempo real del terror en continuado es una de sus modalidades. Es esta militarización de fábrica el modo en que el gobierno se espacializa, las relaciones humanas se apuntalan, el valor se reanuda, eliminando el no-valor. El emplazamiento de las fronteras no oculta que éstas son móviles, pueden variar. El control ensambla una gestión de los gestos, cuerpos, apariencias. La definición de unas identidades se muestra así variación de modos de sujeción.

5.4 ¿Qué es el capital? Trabajo acumulado, “poder de gobierno sobre el trabajo y sus productos”³⁵¹. En este sistema de relaciones, el trabajador se degrada al nivel de las cosas mismas, si es cierto que se trata de una relación entre términos que son cosas, mercancías. Marx, partiendo de la economía política, incorporando su lenguaje y sus leyes, encuentra objetable en ésta el hecho de que la propiedad privada es un fenómeno contingente, y no ya un fundamento último en un cielo metafísico. Esto es así porque “no concibe el contexto en que se despliega el movimiento [y así,] la teología explica el origen del mal a partir del pecado original; es decir, da por supuesto como un hecho, bajo la forma de una historia, lo que debe explicar”³⁵². Para Marx, el hecho a explicar es la alienación, esto es, que el productor se encuentre en relación a su producto en un sometimiento servil. Despojado, el trabajo se convierte en un objeto. Éste proceso de alienación no refiere únicamente a la relación entre el productor y su producto, sino que la actividad de producción es, asimismo, enajenación activa. El trabajador no se afirma en su trabajo, al

³⁵⁰ Dos textos acerca del pasaje de la fábrica a la metrópolis como modo de producción se pueden encontrar en Negri, Antonio “La metrópolis y la multitud”; Atelier Occupato ESC, “La metrópolis y la llamada crisis de la política. La experiencia de ESC”. Hay versión electrónica: http://ddooss.org/articulos/otros/Antonio_Negri.htm; <http://transform.eipcp.net/transversal/0508/esc/es>

³⁵¹ Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Traducción: Aren, Fernanda; Rotemberg, Silvina; Vedda, Miguel. Colihue, 2004.

³⁵² *Ibíd.* Pág. 105

contrario, se niega en él. En Marx, esta actividad vital consciente es lo que diferencia al hombre del animal³⁵³. El trabajo alienado invierte esta relación.

En este extravío, lo que se pierde es aquello que Marx considera lo más propio de la especie genérica. Así, el hombre asemeja a su otro, el animal. De esta forma, la posesión de sí por parte del hombre, no es otra cosa que su hurtarse al mundo de lo inhumano. Esta trascendencia trasunta el camino del trabajo, en él/por él el hombre se sustrae a la necesidad inmediata, natural.

Así, el modo en que el capital organiza la producción implica ya un lazo político. Técnica y gobierno son indiscernibles. Para Panzieri, los obreros que participan como términos de un proceso de producción, son “una modalidad especial de existencia del capital para el que trabajan”³⁵⁴, fuerza productiva incorporada por éste último en la máquina que lo pone en caja -expropia-, la fábrica. De esta forma, el capital consume el proceso llamado de alienación, mutilando al obrero, apuntalando su potencia productiva, arrancándole e incorporando su hacer en la máquina, en la ciencia que le es separada³⁵⁵. El desarrollo e introducción de tecnología se produce dentro de este proceso, al que le es inmanente. El capital lucha así con la insubordinación obrera. “El proceso tecnológico mismo se presenta como modo de existencia del capital [...] pues la máquina no libra al obrero del trabajo, sino que priva a éste de su contenido”³⁵⁶. A esta planicie de máquinas el obrero se encuentra amarrado, el trabajo muerto aparece entonces como dominio y captura del trabajo vivo.

“El uso capitalista de las máquinas no es, por así decirlo, la simple distorsión o desviación de un desarrollo ‘objetivo’ en sí mismo racional, sino que dicho uso determina el desarrollo

³⁵³ Decíamos en § 4.11, en una nota al pie, aquello que Lourau refería acerca del dominio que el hombre hizo aceptar a los animales, gobernando así una comunidad de siervos de la que se autoproclamaba señor. Es preciso atender a la antropología implícita en el marxismo, puesto que trae consecuencias aparejadas en lo que al llamado dominio instrumental mienta. Ese haz de relaciones que es el hombre, pues, parte siempre de una decisión, esto es, de una política.

³⁵⁴ Panzieri, Raniero. “El uso capitalista de las máquinas”. En VV.AA, *La división capitalista del trabajo*. Pasado y Presente, 1972. Pág. 41.

³⁵⁵ Hablamos del marxiano *general intellect*, puesto que el obrero mentado no es el trabajador individual, sino la potencia común puesta a trabajar, expropiada e incorporada al capital. Cfr. Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 2, Siglo XXI, 1972, pp. 216-230. Traducción: Scaron, Pedro. Versión electrónica: <http://textos.wordpress.com/2006/05/23/fragmento-sobre-las-maquinas/>

³⁵⁶ Panzieri, Raniero. Op cit. Pág. 42.

tecnológico; que ‘la ciencia, las gigantescas fuerzas naturales y el trabajo social de masa tienen su expresión en el sistema de la maquinaria y forman con él el poder del patrón’³⁵⁷.

Es este el concreto escenario de la contienda en que la insubordinación obrera se bate a duelo con el capital. Así, el rechazo al trabajo encuentra su enemigo en la fábrica, organización técnica de su servidumbre incorporada en la máquina, centralizada en el mando. El antagonismo, pues, es ruptura del patrón productivo, siendo la organización capitalista de la fábrica ya política.

5.5 Decíamos renglones arriba que el capital en las metrópolis urbanas ordena una militarización de fábrica. Este es el modo, diremos, en que se procesa la excedencia generalizada. ¿La ciudad nos une? No pocos son los supuestos en una consigna tal. Y es sabido, una consigna palabrea unos órdenes puestos a circular. En todas partes y en ninguna se inscribe una individuación que hace gobierno. De los labios del soberano la ley pende, asimismo, se nos dice que es mejor atender a los cuerpos antes que a los libros, cerrar éstos, ponerlos por ahí. Que la fugacidad de la forma-Estado mute su apariencia no quita que el soberano, aún si persiste en lamentar su empobrecida presencia, encuentre en su espectacular doble que se desata, un monstruo parecido. Los mundos que una ciudad contiene son siempre múltiples, sin referencia alguna más que un contacto que, en nuestros tiempos que corren, se nos muestra indiferente. Hemos dicho en otra parte que el plano de relaciones humanas del que nos tendemos aparece signado por el autismo³⁵⁸, que nuestra mundanidad circundante, los flujos veloces, ensambla la separación generalizada. Es así que la sospecha incrusta en nosotras/os unas máquinas que enlazan al miedo.

¿Es posible despejar la incógnita que emerge al encuentro con el otro? No hay experiencia de las alteridades antes de vérselas en ellas, habitarlas. El punto que se tiende ante nosotras/os es una vasta inmensidad, un compuesto de compuestos, infinitos espacios entre los espacios: allí no hay secreto de los propietarios. No hay cifra alguna. Pretender agotar la presencia, aplanarla,

³⁵⁷ Ibíd. La cita de Panzieri corresponde a Marx, Karl. *El capital*, T. I. Traducción: Wenceslao Roces. FCE, 1959. Pág. 350.

³⁵⁸ § 2.8 y 8. de esta tesina.

implica una amputación: en esa operación empobrecedora se emplaza el Estado. El rótulo simplifica. El límite se apronta cuando discernimos al otro, nos topamos con él. Dispositivos como cámaras, cercos y rejas resuelven la incógnita. Para ellos la ecuación es simple: el otro es peligroso, una amenaza.

Envuelto en el flujo anónimo, la presencia que me circunda se torna así peligrosa, algo que arrancar, como la mala hierba en un jardín bien cuidado que urge poner fuera, puesto que podría actualizarse en su potencial hostil, hacernos alguna cosa, consumir su amenaza. Es preciso no mezclarnos, toda vez que puede contaminar mis modos de vida. El repliegue identitario amarra unos órdenes policiales, valoriza unas formas apropiadas. El punto se desata.

El sistema de relaciones individuantes se despliega por sus fronteras, en los límites todo se pasea, rompiendo la costra de las habladurías. Hay que atender a las categorías que son expulsadas del orden -vueltas inhumanas presencias, espectros de lo que amenaza, criaturas inquietantes-, puesto que en este poner en banda, servir en bandeja, se encuentra implícito un orden sensible que conjura el exceso de la potencia, de las singularidades que se divierten en lo oscuro, más allá del orden paranoico de la mirada. En los márgenes reside un cúmulo de energías potenciales que el capital sabe su reserva, siendo así que está pronto a enlazarlo, valorizarlo. La metrópolis es esta máquina de captura, como así dispositivo de gobierno de la excedencia.

En palabras de Guattari: “no hay nada menos marginal que esta cuestión de los márgenes, que atraviesa toda época y todo espacio. Sin un tránsito en el margen no cabe plantear una transformación social, una innovación, mutaciones revolucionarias...”³⁵⁹.

Esto es, que el capital no es otra cosa que un modo de semiotización dominante. Así, “sólo la aparición de nuevos modos de relación en el mundo y

³⁵⁹ Guattari, Félix. “Plan sobre el planeta. La proliferación de los márgenes”. En *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Traducción: Josep Sarret (cap. I). Traficantes de sueños, 2004.

en el socius permitirá transformar esta ‘fijación libidinal’ de los individuos al sistema del Capital y a sus distintas formas de cristalización del poder”³⁶⁰.

5.6 ¿Cómo gobernar la excedencia³⁶¹? Si una ciudad se consume de un vistazo, su apariencia es la de un reticulado, cajas en las que los cuerpos se inquietan. Haciendo las veces de vasos comunicantes, tendidos incorporales suministran planicies de imágenes, el ambiente en que nos movemos se aparece luego término de una relación entre hombres y mujeres de la que somos emergente. El medio es ambiente, antes que tosco aparato, siquiera hoy miniaturizado. El espacio publicitario no tiene fin, mezclándose así con el problema técnico del emplazamiento, de la espacialización del gobierno, del contacto y separación.

Henos aquí que la soberanía se aparece en plena mutación. Si antaño, en tiempos de solidez institucional, podía fijar las identidades, ponerlas en su lugar, hoy se muestra como un actor más entre otros, siendo que no esgrime aquella capacidad de prefigurar, amarrar sujetos a su andamiaje. Es así, una soberanía impotente -parafraseando a Agamben³⁶²-. aún siquiera sin perder su legitimidad, ha sido separada de sus poderes, limitada su potencia narrativa. Cabe preguntarse si afirmar que se trata de una soberanía impotente no refiere a su custodiar la excepción, a que *puede no* usarla, mas sí conservarla. De este modo, el orden sensible de los cuerpos, el gobierno, excede el mando soberano para aparecérsenos como una continuada proliferación de consignas.

Y cabe decirse que el mentado ya no del andamiaje institucional propio de tiempos de solidez, su desarmarse, produce pasiones tristes, ánimos poco alegres. Jóvenes que encuentran reparo en una derruida construcción que antaño fuera una cárcel podría hacer las veces de imagen de la añoranza. En medio de los flujos veloces, el anhelo es detener la circulación generalizada. Y algo se hace. Incluso en las cárceles, donde los bienpensantes encuentran que nada puede suceder y sin embargo se hace, envueltos en su ahí, sin

³⁶⁰ Ibid. Pág. 93.

³⁶¹ Téngase presente Rancière, Jacques. “El racismo, una pasión que viene de arriba”. Conferencia de 11 de Septiembre de 2010. Multitud. Colaboratorio de singularidades simbiotes, Web: <http://colaboratorio1.wordpress.com/2010/09/18/el-racismo-una-pasion-que-viene-de-arriba-jacques-ranciere/>.

³⁶² Cfr. Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Traducción: Flavia Costa, Edgardo Castro, Mercedes Ruvituso. Adriana Hidalgo, 2008. Pág. 124.

delegar en otro el problema. Ninguna representación que objete a los presos. Decir estado-providencia suena lindo. Distinta a la interesada mano invisible, se nos tendería otra generosa mano. ¿No será, como mienta el saber popular, que una mano lava la otra mano? ¿Cómo desarmar lo político que emerge cuando la economía desata todo contrato? Más palabrerío en que descansarse para no percibir el vertedero. La liquidación generalizada no pide aprobación a bienpensantes intelectuales, puesto que organiza lo humano y su contrario.

¿Qué significa esta presencia impotente? Empero, no se afirma aquí que la forma-Estado se haya desprendido de su función-contenido, la violencia de lo político, mas sí que emergen, ante esta vigencia sin significado de la ley³⁶³, otras modalidades en que lo común es gobernado, su violencia custodiada. Es claro que, si hay otra relación que amarre al tiempo que abandona, ésta no es otra que el emplazamiento de las imágenes, esto es, el dominio espectacular.

¿Qué clase de burócratas se apropia de esta nueva esfera de publicidad? Periodistas-policías. No porque hagan las veces de la llamada baja policía, sino porque gestionan los flujos de semiosis. ¿Es que alguien puede gobernar la aceleración de las imágenes? El orden policial se encuentra implícito en esta palabra puesta en circulación, veloz. ¿No será la velocidad quien domina?

Esa imagen desprendida de un fondo monta un control de la apariencia. La exposición de un rostro se transforma en valor. Es en la planicie de las imágenes, el campo de la percepción, que se libra la contienda espectacular. Así, lo que vemos habitualmente nos gobierna, trasuntando un orden sensible. En el estado de excepción generalizado, en el abandono de la ley -pura forma que no prescribe nada, que sirve en bandeja-, resta experimentar, sustraerse.

5.7 ¿Qué es desocupar lo humano? Allí donde se armen cuerpos humanos, allí se organiza el valor, domina la utilidad, todo tiene un orden, está amarrado a su función. El valor se torna así la medida de todas las cosas -y se trata de una relación entre cosas-, lo que no entra en caja es expulsado, eliminado. Es la ley del valor lo político que emerge cuando la forma-Estado se desprende de su ropaje bienestarista. La ciudadanía deviene así economía, gobierno de los cuerpos. Toda existencia que no encuentra valor está allí para ser eliminada.

³⁶³ Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducción: Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-textos, 2006. Pág. 68.

5.8 ¿Es la propiedad quien nos hace crueles? Sencillo sería responder que sí, desprendernos de la filosa pregunta en un contundente enunciado. Barrett³⁶⁴, entre tantos otros, así lo hace. ¿Dónde queda la añorada tranquilidad cuando se introduce el cálculo? El sistema de relaciones se tensa, todos se alteran, se mal disponen al otro. Al malentendido sobreviene la guerra, hay que defender lo propio. Así, la presencia del otro es una amenaza que perturba. El rostro del mal. ¿Dónde ha quedado la originaria felicidad? La empatía se desgarrá, tabiques segmentan la carne: la propiedad se incrusta en los modos de ser en común, los contamina, se arman fronteras. La humanidad pierde la inocencia, se apuntalan categorías: dueños, ladrones, delito, caras de pocos amigos. “Y por primera vez lancé del otro lado del cerco una mirada hostil”³⁶⁵. Se está decidido a todo, la brutalidad despedaza la vecindad: se deviene propietario.

“Todo trabajador es un oligarca en potencia, un pequeño capitalista”, sentencia Rancière³⁶⁶. Decir esto puede hacer las veces de disparador a una pregunta que desarme las durezas vueltas invisibles. Hacia ahí quisiéramos ir. En *La comunidad de los iguales*, Rancière analiza lo que refiere como “una nueva individualidad social que tenga la igualdad como principio”³⁶⁷. Piensa así un a priori que tendría que poder mantener amarrados a unos individuos. Esto es, una identidad. ¿Qué otra medida más apropiada que el trabajo?, ¿por qué no habría de ser presupuesta la fraternidad de los hacedores? Despojados del egoísmo como ethos, ¿qué interferiría la ansiada felicidad? La comunidad de trabajadores fraternales tendría tres principios: a) una propiedad (arché); b) un principio de partición sensible; c) una virtud propia capaz de amarrar la comunidad. A poco de emplazarse, empero, se desata la *identificación a*. Esto se muestra en la experiencia de la comunidad que Cabet condujo a EE.UU. para fundar la Icaria comunista. La humanidad se divide para éstos en tres:

³⁶⁴ Barrett, Rafael. “Gallinas”. Publicado por vez primera en “El Nacional”, 5 de julio de 1910. Versión electrónica: <http://rafaelbarrett.blogspot.com/2009/06/gallinas-de-rafael-barrett.html>.

³⁶⁵ *Ibíd.*

³⁶⁶ Rancière, Jacques. *En los bordes de lo político*. Traducción: Madrid, Alejandro. La cebra, 2007. Pág. 108.

³⁶⁷ *Ibíd.* Pág. 103.

“Trabajadores, hermanos y ladrones. Los trabajadores y los hermanos se entenderán siempre para vivir en una misma familia. En cuanto a los ladrones hay que mostrarles la puerta [...] nuestra comunidad fraternal no hace más que aplicar su principio al conducirlos a la puerta”³⁶⁸.

¿A quién cabe juzgar la holgazanería? ¿Quién decide? ¿Quién disfruta del sueño de la emancipación del trabajo y quién lo realiza con su trabajo? Esto es, que la medida se consuma al querer aplanar las existencias a un a priori. ¿Qué sacerdotes tendrán la palabra apropiada para juzgar a los haraganes?³⁶⁹. Y si hay que hurtarse a unos órdenes que se quieren igualitarios, si se malestá en ellos, si lo que emerge es su inconsciente político, unos órdenes implícitos, ¿es éste hurto apariencia de lo político que desata los órdenes? Así, pues, lo ingobernable hace sabotaje a los órdenes policiales, la máquina identitaria, paranoica, es sacada de quicio, vuelta loca por el anonimato del bandidaje. Y es que la propiedad se quiere definitiva, una pura forma en la noche de las ideas. Que la comunidad de los iguales presuponga un exceso que la desarma, que es preciso -si se quiere conservar idéntica- expulsar, eliminar a los que no encajan, esto es, los ladrones, habla de la uniformidad de los uniformes, no así de la fraternidad, o precisamente, de la fraternidad de los idénticos a. El hurtarse muestra que la potencia no se agota en el pasaje ordenado, que si así fuera, no habría fronteras vigiladas, informidades que se desprenden de todo presupuesto. El hurtarse a las propiedades es así variación de lo político.

¿Y no es el hurto un arrancarse a la mundana pobreza que el trabajo organiza -por el medio que sea, lícito o ilícito-, de la ley del valor que reina, y del capital que la inscribe en los muros de las metrópolis, exceso inagotable de la potencia que conjura apropiándose de los saberes inmediatos que se le

³⁶⁸ *Ibíd.* Pág. 105.

³⁶⁹ Trotsky, con motivo de lo que considerara la natural pereza de los obreros, diría: “el estado obrero, en fin, al recompensar a los unos, no puede menos de castigar a los otros, es decir, a los que con todo conocimiento de causa quebrantan la solidaridad obrera, destruyen el trabajo común y causan un daño considerable a la reorganización socialista del país. La represión que tiene por objeto realizar las labores económicas es un arma necesaria de la dictadura socialista”. ¿Qué diferencia hay en que el patrón -la medida que aplan- sea un empresario o un comisario político, ambas modalidades de darse el capital? Trotsky, León. *Terrorismo y comunismo. El anti-Kautsky*. Traducción: Trilla, Gabriel León. Júcar, 1977. Pág. 270.

escapan, o sencillamente persiguiéndolos, poniéndolos en bando, sirviéndolos en bandeja, declarándolos bandidos, separándolos del resto obediente, servil?

5.9 ¿Puede la utilidad hacernos falta?, ¿el deseo amarrarnos a la servidumbre? ¿Se confunden necesidad y deseo? ¿Significa que lo excesivo es así llamado al orden, domesticado? Es preciso dejar de pensar las ataduras como aquello que nos retiene, y considerarlo aquello que nos ordena persistir en la aceleración generalizada, un sistema de relaciones entre hombres y mujeres al que vamos anudados, del que nos tironeamos. Aquello puesto en funcionamiento, nada tiene que ver con la conciencia. Se trata de órdenes sensibles que nos atañen.

¿Cómo definir lo que es útil a los hombres?, se pregunta Bataille³⁷⁰. Ese término de una relación de la que pendemos, que organiza lo humano, arma unos afectos, ¿cómo definirlo? Esta medida de las cosas que nos hace siervos, este patrón que apuntala unos órdenes, amarra lo humano a la conservación. Así, todo lo concerniente a lo humano pareciera tener como fin reproducirse, persistir en el ser. Esto es, que las formas de vida llamadas humanas invierten la propiedad concedida siempre para conservarse, acrecentarse, y en modo alguno parar tirársela a la marchanta. Una inversión de la que poder obtener algún rédito. Y no una vida que poder poner en juego, de la que hacer uso. En el borde, jugársela. Definir el término útil pareciera circundar la propiedad de lo humano. Y hemos dicho que lo humano es una forma que se tiende de un fondo de máquinas. Nada parecido a una pura forma en un cielo metafísico.

Es preciso así tornar evidencia sensible el modo de existencia amarrado al cálculo, verificar que el deseo no se salga de madre, que sea puesto en valor, limitarlo al equivaler generalizado. Las cuentas que nos atan excluyen todo acto agonístico que tienda hacia la separación de la planicie mercantil. El uniforme que vestimos es industrialmente medioambiental, incluso si varía. “A pocos pasos del banco, las joyas, los vestidos, los automóviles esperan en los escaparates el día en que servirán para demostrar el esplendor creciente de un industrial siniestro y de su vieja esposa, más siniestra aún”³⁷¹, dirá. El consumo como utilidad conserva la posición social, esto es, que encuentra su

³⁷⁰ Bataille, Georges. “La noción de gasto”. En *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Traducción: Silvio Mattoni. Adriana Hidalgo, 2008.

³⁷¹ *Ibíd.* Pág. 125.

función en la distinción, y no así en la destrucción. Es gasto calculado. En cambio, el exceso desata toda atadura al futuro, quita el suelo bajo sus pies. La deuda enlaza al futuro inasible. El miedo a la muerte hace serviles. La máquina funciona explotando la perdición, ordenando un juego de las sillas. El mal es arrancarse de ella, abandonarse al *consumo*³⁷², perderse en la noche. El mal desencadena las pasiones sin medida alguna. Sin embargo, decimos que lo humano es una forma que se organiza, que los afectos están emplazados en esta planicie de tecnologías de gobierno. ¿Qué significa desatar las pasiones?

“Una economía que se desarrolla racionalmente -sostiene Bataille en unas notas a *La parte maldita*- plantea la cuestión de repente: ¿por qué trabajamos? Es decir, ¿para qué generación? En otros términos, el límite del crecimiento está siempre dado, si no de manera precisa, bajo la forma de pregunta: ¿en qué medida es humanamente posible trabajar para el porvenir? Por definición, el trabajo está siempre en vistas de un tiempo por venir, pero la discusión, que puede ser llevada por las armas, está siempre ahí: ¿en qué medida? Y suponiendo que esta medida pueda ser apreciada pudiera ser apreciada racionalmente.”³⁷³

5.10 Deuda que ata, la moral encadena (modela) discursivamente los cuerpos, insiste en la utilidad como ethos, individúa³⁷⁴. Precisa menos de confesiones que de la puesta en escena de unos gestos, evidencias que hacen mundana la pobreza que el trabajo organiza. Darnos órdenes, llevarnos a nuestra idéntica esencia, ocuparnos, encontrarnos un fin, una utilidad, ponernos en caja, de eso presume la moral. En todas partes circula -palabra de orden- *el valor* del trabajo, de cuán reprensible y fea es la vagancia, de una vida de sacrificios deseable, antes que la vergonzosa holgazanería, sus privaciones. En todas

³⁷² El consumo aquí mentado refiere a aquél en que nos va la vida, sin regateo alguno posible. En este consumo siempre quedamos *manija*. Insaciable, el ardor quema, insiste. Y en el límite los consumos encuentran sus linderos promiscuos. El consumo arrastra así a la perdición que fascina. El capital organiza la vida, mas también produce muerte: lo irreversible que desata.

³⁷³ Bataille, Georges. *La parte maldita. Ensayo de economía general*. Traducción: Fava, Julián Manuel; Belloro, Lucía Ana. Las cuarenta, 2007. Pág 208.

³⁷⁴ “Todo ‘tú debes’ ha estado dirigido hasta ahora contra nosotros”. Nietzsche, Friedrich. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Traducción: Andrés Sánchez Pascual. Alianza, 1995.

partes esa palabra de orden, sitio en que nos movemos, la ley del valor. El valor y la moral van amarrados así, consideran las existencias en nombre de una esencia que dicen cuidar, realizar. El juicio de Dios encuentra así sus sacerdotes, que necesita. ¿De qué serviría un sacerdote si no fuera presencia de Dios? Y sucede luego que la servidumbre se torna identidad, define un ethos. ¿Es que acaso no hay una moral del trabajo? Domesticación, función. Decimos sitio en que nos movemos y quisiéramos referir así al lenguaje como así también al afecto engastado en él. Estamos amarrados a nuestro sitio, en el tenemos un ahí. En él nuestra presencia se encuentra, amorosamente. Esto es, amamos la servidumbre. Ella nos define, nos brinda un carné de identidad. ¿Cómo desprendernos de esta evidencia sensible, mundanidad en que tenemos lugar? Desarmar la máquina del capital implica desarmarnos. La guerra está en nosotras/os. En esa enemistad sin rostro que nos circunda, como si de una sospecha que se generaliza se tratara, en este afecto triste que arma cuerpos.

Klossowski, siguiendo las pistas dejadas por Bataille, encuentra que, al consumarse la muerte del dios moral, al llevarse a término su destitución, el dinero ocupa su lugar. Esto es, pone un suelo en que sucederse las relaciones entre hombres y mujeres, funciona como equivalente general, o fundamento:

“A partir de que el Dios moral desaparece (garante del yo responsable e idéntico a sí mismo) [...] da lugar a un principio de prostitución universal: a saber, que todos y todas están obligados a *venderse*, o proponerse a la *compra*; para que todos y todas sean vendibles, hace falta que cada uno guarde su propia propiedad moral, lo que constituye el valor del individuo puesto en venta: el esclavo no es un objeto inerte desprovisto de amor propio, sino un ser viviente reducido al estado de objeto”³⁷⁵.

Así, dirá, “los seres sólo pueden comunicar entre ellos en calidad de objetos traficables”³⁷⁶. Describe de esta manera el llamado fetichismo de la mercancía que lo dispone todo, que aparece como un sitio en el que nos

³⁷⁵ Klossowski, Pierre. *La moneda viviente*. Traducción: Axel Gasquet. Las cuarenta, 2010. Pag. 22.

³⁷⁶ *Ibíd.*

movemos. “Pues el acto de fabricar concierne tanto al modo en que el ser humano se comporta frente a todo lo fabricable, como también a su cuerpo y al cuerpo del otro en tanto objeto instrumentalizable”³⁷⁷. Si las relaciones se arman a partir de su carácter de objetos que tienen valor, aquello que no lo tiene es expulsado de unas formas apropiadas que se apuntalan. Asimismo, si tomamos la utilidad como una propiedad, la fabricación de objetos como una función, y si en el proceso de fetichización los agentes son despojados de su potencia, fantasmáticamente, entonces, lo sensible se arranca a los cuerpos, esto es, es vuelto función del sistema de relaciones que el trabajo organiza.

Es el propio cuerpo el espacio en que la contienda se desata, puesto que aplaza la urgencia del exceso, que Klossowski llama fantasma impulsional. Es preciso para ello emplazar un equivalente, el objeto utilitario y el dinero. “Nada es más contrario al goce que la gratuidad”³⁷⁸, dirá. El valor no es mero disfrute de una utilidad prístina que refulge en la cosa, es una relación social que violenta a otros, embiste. De ahí el placer que se expropia a un cuerpo. El valor es diferencia. Es mi consumo actualizado, no el del otro, que se excluye.

¿Se hace la falta? El exceso simulado en lo utilitario, aquella cosa que no se puede no tener. ¿Qué significa que se tiene una necesidad? El erotismo y sus imágenes, la necesidad que arremete. ¿Es que es posible encontrar una pura necesidad falta de ropas, vestiduras? Decimos que el exceso no entra en caja, que es imponderable, puesto que desata los cuerpos, los inquieta. Eso que tiende a desafiar la función de conservar la vida, de reproducirla, y no tirársela a la marchanta, sin embargo es diferido, desviado. Es el fantasma quien lo pone en suspenso, lo aplaza. Al embestirlo, lo amarra. Piénsese en el goce doméstico que se atiene a las buenas formas, sienta cabeza. Es necesario que el exceso se confunda con otros objetos deseables, la necesidad sexual, por ejemplo. Decimos necesidad, y referimos así a unos afectos que se arman. La forma-familia encuentra así su utilidad en la conservación, la reproducción y el goce hogareño. Hay un goce erótico que escapa de las formas apropiadas -a la domesticación- mas quizás sólo hacia lo oscurito, donde deviene vedette.

³⁷⁷ Ibíd. Pág. 23.

³⁷⁸ Ibíd. Pág. 45.

Imaginemos otra erótica a la sugerida en las sugerentes imágenes que nos hacen falta. Desprenderse del plano de imágenes al que nos habituamos es así la tarea que viene. Ya la tenía presente Foucault, en una entrevista³⁷⁹:

“El problema que se plantea es el de saber por qué hoy nos imaginamos tener acceso a ciertos fantasmas eróticos a través del nazismo. ¿Por qué esas botas, esos cascos, esas águilas con las que tan a menudo se entusiasman, y sobre todo en los Estados Unidos? ¿No es la incapacidad que tenemos de vivir realmente ese gran encantamiento del cuerpo desorganizado lo que nos hace volcarnos hacia un sadismo meticuloso, disciplinario, anatómico? ¿El único vocabulario que poseemos para retranscribir ese gran placer del cuerpo en explosión, será esta fábula triste de un reciente Apocalipsis político? ¿No poder pensar la intensidad del presente sino como el fin del mundo en un campo de concentración? ¡Vea lo pobre que es nuestro tesoro de imágenes! Y cuán urgente es fabricar uno nuevo en lugar de llorar con las quejas de ‘la alienación’ y de vilipendiar el ‘espectáculo’”.

En esta imaginación reside una economía de los afectos, un límite al exceso. Este modo de expresión arma un gobierno, jerarquizando necesidades vueltas aplazamientos de lo que desata las órdenes. Decimos que la utilidad se muestra como evidencia sensible en el disfrute, la necesidad, predicados que parecen estar después, pero que son su a priori. No hablamos por esto de necesidades puras más allá de una planicie de jerarquías. Sostenemos que las necesidades de las que palabreamos son funciones de unos órdenes policiales:

Dirá Klossowski: “la jerarquía de necesidades es la forma económica de represión que las instituciones existentes ejercerán por y a través de la consciencia del agente sobre las fuerzas

³⁷⁹ Foucault, Michel. “Las figuras del erotismo en Sade y el cine. Entrevista a Michel Foucault”. Entrevista de Gérard Dupont, extraída de Cinematographe. La Revue de L’actualité cinématographique N° 16. Traducción: Ierardo, Esteban. Versión web: <http://www.temakel.com/cinefoucault.htm>

imponderables de su vida psíquica. Gracias a su adquirida unidad orgánica y moral, el individuo, en su propio medio, sólo se formula su vida impulsional por medio de un conjunto de propias necesidades materiales y morales”³⁸⁰.

Hay, empero, un problema en pensar que el deseo escapa a las órdenes siempre ya. Llamamos a este problema el de un vitalismo masturbatorio. No hay juicio de valor alguno en ello, sólo una alarma a nosotras/os. El uso de los cuerpos es un arma que se blande contra los órdenes sensibles, sí. Empero, las formas se desprenden de una planicie individuante, en la cual se pasean. Este sitio en que nos movemos se pierde de vista. Las jerarquías organizan modos de apariencia de los cuerpos, usos. Hurtarse a las formas apropiadas es insistir en que unos ethos, así sean llamados imponderables, tengan lugar, existencia.

El uso de los cuerpos es aplanado, ordenado en el rótulo que clasifica. Luego, aquello que estaba ahí, paseándose en lo oscuro, pasa a ocupar las imágenes que nos ordenan, habitualmente. Lo que insistía afuera de la utilidad, se hace de valor, lo arranca, obteniendo así su carné de identidad. Es en la significación que une lo caótico a un término donde reside la norma. El fondo de tecnologías del que nos tendemos es eficaz en amarrar el deseo. Y todo fenómeno humano es así susceptible de ser valorizado, dirá Klossowski. Nótese, toda forma humana. Lo que no encaja puede ser conducido al umbral.

5.11 Decimos vitalismo masturbatorio y no queremos desaprobamos así ningún uso del cuerpo posible, ninguna experiencia sensible. En los rincones oscuros nos sustraemos a la mirada panóptica, mas, las mutaciones en los modos de gobierno nos llaman al orden. Si es cierto que ordenar es hablar a los ojos, la confesión generalizada es un gesto insistente que miniaturiza el gobierno, lo incrusta en nuestros cuerpos. Tenemos presente que el deseo es un campo en el que se experimentan formas intermitentes, que fugan a los órdenes, puesto el fondo inagotable, cúmulo de reserva de nuevas individuaciones posibles, como así también en el que las formas se ensamblan, esto es, se ordenan a nosotras/os. Decimos que el capitalismo es un modo de semiotización vuelto

³⁸⁰ Klossowski, Pierre. Op cit., pág. 13.

redundante, duración que organiza unas formas apropiadas, las prescribe como tales. Asimismo, que no encuentra límite en su despliegue más que en la producción del valor-signo, siendo el equivaler generalizado el sitio de las relaciones humanas. No importa qué cosa sea, importa que reproduzca su mundana presencia. Hurtarse al capital se aparece así una fuga, un ensayo de otros mundos que no aplanen las singularidades, que no uniformen lo común. Es preciso luego estar atentos a la apariencia de lo informe, emergencia de lo ingobernable que se sustrae a la significación, que llama al orden lo singular.

5.12 Todo sistema que organiza un valor dispone una violencia potencial que desata sobre aquello considerado como carente de tal atributo. La agresividad va de suyo con la distinción operada por esta cesura. En la eliminación de aquello que no presenta tales atributos, se reanuda como idéntico a sí mismo.

“Tal distinción jamás cesa de ser virulenta, toda vez que hombres concretos hacen valer los valores frente a otros hombres igualmente concretos.”³⁸¹

Se trata así de una contienda por el uso considerado ingenuo de las palabras, aquello que al ser rotulado es vuelto evidencia sensible. El régimen signifiante pone bajo cada palabra una imagen unívoca, lo dice todo, empobrece lo informe, lo aplanan. Así lo que no presenta la forma apropiada desafía. La sospecha es un modo de poner en caja el exceso. El valor es un modo de descifrar las relaciones entre hombres y mujeres, el entorno y las cosas que nos circundan, en vasto silencio. Esta medida que pondera dispone. ¿Qué sucede con las singularidades, el no-sentido que escapa a las redundancias significantes? Éstas pueden ser índices de procesos que hagan consistir algo, un posible no esperado, pero que ya estaba ahí. Y es que la potencia de lo informe es un fondo inagotable. El que diga que un valor vale sin hacerlo valer quiere vendernos un buzón.

³⁸¹ Schmitt, Carl. *La tiranía de los valores*. Hydra, 2009. Traducción: Abad, Sebastián. Pág. 136.

VI.

Afirmamos que el esplendor del mundo se ha enriquecido con una nueva belleza: la belleza de la autonomía. Cada uno a su ritmo; nadie debe ser obligado a marchar a un ritmo uniforme. Los autos han perdido su encanto de rareza y sobre todo ya no pueden llevar a cabo la tarea para la que fueron concebidos: la velocidad ha disminuido. Los autos están inmóviles como estúpidas tortugas soñolientas en el tránsito urbano. Sólo la lentitud es rápida.

Bifo, *Manifiesto*³⁸².

³⁸² Berardi, Franco aka Bifo. “Manifiesto post-futurista”. Versión electrónica en La Ciclet, <http://laciclet.blogspot.com.ar/2010/09/la-ciclet-e-dichiarata-dopofuturista.html>

VI.

Barato se liquida. De los flujos veloces.

6.0 En estos tiempos que corren, los flujos veloces parecen embestirlo todo, desatando así todo presupuesto. Todo se desvanece. Puede que la máquina se haya salido de quicio. Puede que las cosas bailen, incapaces de sustraerse a la aceleración. Puede. Lo que aparece impensable en la liquidación generalizada es detener el movimiento, su inscripción en las metrópolis como tratamiento urbanístico. La máquina funciona. El vertedero encuentra lugar. El reciclado también. Y hasta aparece ecológico. Derechos humanos y desechos humanos, apariencias amarradas que se tienden, tironean de un sistema de relaciones individuantes, que no preexisten a él. En esta digresión quisiéramos ralentizar el movimiento, desbrozar sus evidencias sensibles, descifrar sus componentes. Es urgente que la ambivalencia del movimiento pueda ser discernida. No nos apresuraremos a ello. Nuestra lentitud es un zapato arrojado a los engranajes.

6.1 Llamamos sitio en que nos movemos a la circulación generalizada, planicie de máquinas individuantes en que el autista se pasea, estado de urgencia vuelto evidencia sensible. Decimos autista, no ciudadano. En el estado de sitio en el que nos movemos, en los cuerpos individuados en este tránsito -cuerpos que se arman- es preciso no fijarse en ninguna cosa, pues el tiempo corre, se nos escapa. Es necesario moverse, es urgente, nos hace falta. Y la falta se hace, industrialmente. Imagínese usted, todo un tendal de máquinas se ocupa de ello. De eso (*ello*) que es lo más propio en Ud. Si nos detenemos a pensar, rápidamente hacemos *¡toc!*, nos topamos con un zócalo. Es ahí donde hay que insistir. ¿Qué sucede cuando la ingrátida aceleración nos es ordenada? ¿Cómo interrumpir la planicie de máquinas que en nosotras/os se incrusta? Despacio, sí. Pensar a fondo no quiere decir a toda velocidad. Ahí unos órdenes insisten.

6.2 Hemos leído en alguna parte aquello de que Hegel se hacía tiempo, como obligado a una oración secularizada, a la cotidiana tarea de leer los diarios³⁸³. Así, pues, la llamada dialéctica del amo y el esclavo resulta impensable sin la contemporánea sublevación de Haití³⁸⁴. ¿Qué cosa podemos pensar atentos al tuitéo cotidiano, su urgencia que palabrea? ¿Dónde ha quedado aquella escucha atenta? En el entorno virtual en que nos movemos, el futuro que se avecina a cada instante se ha desprendido de su apariencia mesiánica, para vestir aquella más esquiva del comentario espectacular, breve. En relación a esta mutación de la planicie de tecnologías que transitamos se inscribe la mutación de los géneros. No es que extrañemos los grandes sistemas, mas sí, la volatilidad de un pensamiento que se quiere con la velocidad de un delivery nos hace añorar oraciones cuidadosas de algo más de un renglón. Es posible pensar, asimismo, en las imágenes-pensamiento que traen engastadas las máquinas de producir acontecimientos. Hegel tenía como problema a pensar el Estado, máquina terrible que tenía que ser ocupada, en el límite, por la inteligencia bienpensante de un pensamiento que sabe bien hacia dónde ir. En la aceleración generalizada presenciamos cómo los flujos despanzurran la forma-Estado, erosionando su palabra apropiada, mutando la apariencia de la soberanía que se inscribe así como vigencia de la ley que no deja marcas en los cuerpos, que no produce subjetividades ciudadanas -y es preciso pensar en la emergencia: eso que aparece, no lo que se presupone-. Lo que se desata es la violencia de lo político, que abandona las viejas investiduras del estado de bienestar. En los tiempos que corren una liquidación generalizada tiene lugar. El fantástico colchón en que se descansa inscribe en los muros de las ciudades que la ley del valor es ordenamiento policial. El hurtarse inquieta las órdenes.

6.3 El medio técnico en que nos movemos arma unos órdenes sensibles. Es preciso desbrozar los afectos que se arman, encontrar un problema allí donde las evidencias se quieren con la contundencia de las cosas mismas, ralentizar

³⁸³ “Y la lectura del periódico, como dijo Hegel un día en su juventud, es la plegaria matutina filosófica”. Merleau-Ponty, Maurice. *Signos*. Traducción: Martínez, Caridad; Oliver, Gabriel. Editorial Seix Barral, 1964. Pág. 12.

³⁸⁴ Cfr. “La república negra”, Grüner, Eduardo (Entrevista por Lerman, Gabriel). Página 12, 20 de junio de 2010. Versión web: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/10-3883-2010-06-21.html>

la fugacidad del movimiento, suspender el Moloch de la velocidad que impide pensar. Leemos insistentemente en nuestro entorno virtual, una consigna que es replicada en todas partes y en ninguna, palabra de orden que se muestra un analizador de nuestras ataduras. Decimos que funciona como un analizador del tejido semiótico al que vamos anudados, esto es, que es individualizante, que ensambla un sistema de relaciones entre hombres y mujeres que produce industrialmente unas subjetividades, unos cuerpos, unos afectos. De allí que implique una economía. Entonces, dice Windows: “la velocidad nunca fue tan bella. Accede a tu cuenta de Hotmail más rápido que nunca”. En la velocidad se encuentra la belleza, bien. Es interesante pensar que Hotmail ha caído hoy en desuso, aventajado por otros entornos, las redes sociales. Es significativo, asimismo, que estos entornos insistan en la brevedad, lo veloz. Los usuarios se pasean en sus planicies anónimas, abriéndole afectuosos huecos a las órdenes. Es Berardi³⁸⁵ quien nos ha hecho pensar en la inversión de las consignas que el movimiento autónomo del 68 arrojara, con la urgencia de un proyectil, y su traducción al modo neoliberal de individuación. Así, lo precario era bello y la contienda se resumía en correr más rápido que el viejo mundo, que venía detrás. El fondo de máquinas en que nos movemos ordena unos gestos, gestos que persisten en llamar al orden lo pre-individual, que montan una economía del deseo. El deseo no es una atadura de tipo individual, sino una producción social en la que el término de la individuación es indiscernible de su entorno:

Dirá al respecto Guattari: “yo no hablaría de deseo individual. Es la producción de subjetividad capitalística la que tiende a individualizar el deseo y cuando sale victoriosa en esa operación toda posible acumulación procesual se disuelve. Se instauro un fenómeno de serialización, de identificación, que se presta a toda suerte de manipulaciones por parte de los equipamientos capitalísticos.”³⁸⁶

³⁸⁵ Berardi, Franco (Bifo). “¿Qué significa hoy autonomía?” Traducción: Manuel Aguilar Hendrickson. Versión electrónica: <http://eipcp.net/transversal/1203/bifo/es>

³⁸⁶ Guattari, Félix. Rolnik, Suely. *Micropolíticas. Cartografías del deseo*. Traducción: Gómez, Florencia. Tinta limón, 2005. Pág. 243.

Es preciso atender al fondo de máquinas, los órdenes que apuntala. En un clásico texto de Adorno y Horkheimer³⁸⁷, encontramos que la comunicación procede a igualar a los hombres mediante su aislamiento. El transporte puede ser considerado un medio de comunicación, movilización que monta órdenes. Los Estados-nación hicieron propio un territorio definido, al cual conectaron desarrollando infraestructuras viales, rutas y trenes. Así, la mercancía estaba pronta a su circulación, disponiendo el espacio, inscribiéndose en él. Es claro que la fuerza de trabajo también, la movilidad de ésta funda una necesidad. Y va de suyo, los cuerpos en el equivaler generalizado son ya embestidos por la mercancía. El progreso se pasea en las rutas, despliegue del valor. Desarrollo, progreso, civilización y circulación se confunden así y vialidad emplaza unas órdenes, extiende un gobierno en el espacio, espacio definido por el tránsito de mercancías. El tránsito ordenado deviene norma básica de convivencia, es decir, civilizada manera de ser ciudadanos. Nótese que el piquete que corta la calle coarta la libertad de desplazamiento, es una violencia a su albedrío³⁸⁸. Hay una manera ordenada de habitar el espacio público, lo otro es ocupación. De esto saben bien quienes hacen suyos los asuntos comunes, apropiándose de

³⁸⁷ Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Traducción: Sánchez, Juan José. Trotta, 1998.

³⁸⁸ En una entrevista recientemente realizada a María Eugenia Vidal, vicejefa de gobierno de la Ciudad de Buenos Aires [en *Baires Directo*, programa emitido por telefe, el 10 de mayo de 2012. Se puede ver acá <http://www.youtube.com/watch?v=Qv4iXtJpnqA&feature=youtu.be>] puede leerse (esto es, leer lo que así se inscribe en los cuerpos) cómo es privado el espacio público, ordenado y apropiado por los Ministerios que hacen suyo el así llamado espacio público, lo gestionan, regulan. El Estado, así, torna sin atributos, una planicie anónima, sin afectos, lo que no tiene propio, lo que está abierto a los usos comunes. “Periodista: Bien. Lo último, la calle y el conflicto de transitar en la Ciudad de Buenos Aires, particularmente con esta nueva Masa Crítica, que hemos conocido porque así se autodefinen, últimamente, estos grupos de ciclistas que salen a copar las calles de Buenos Aires, en favor de usar la bicicleta, de una vida sana, que es perfecto, pero que, por ejemplo, cuando realizan este copamiento de las calles, tampoco respetan los semáforos, se quedan de manera intencional durante varios minutos, causando colapso en el tránsito. ¿Qué se puede hacer con esta situación? / Vidal: Bueno, nosotros, desde el gobierno de la Ciudad, hemos organizado bastantes, y de hecho lo hacemos periódicamente, bicicleteadas y recorridas por el espacio público... / Periodista: o las bisisendas... / Vidal: Claro. Y además hemos instalado bisisendas. Con lo cual, nosotros promovemos el uso de la bicicleta pero de una manera ordenada. Respetando el diseño de la bisisenda y, en el caso que se esté hablando de una cantidad muy importante de ciclistas, que excede al espacio por la bisisenda, lo que hay que hacer es coordinar con el Ministerio de Espacio Público un recorrido, de manera que no afecte el resto del tránsito y (...) claro, de hecho lo hacemos habitualmente. En todo caso, desde la Subsecretaría de Transporte, del Ministerio de Espacio Público vamos a tratar de ordenar este tipo de situaciones que complican el tránsito del resto. / Periodista: ¿Les cabe alguna sanción? / Vidal: En principio no está regulado pero, bueno, es una norma básica de convivencia y desde el gobierno vamos a trabajar para ordenarlo.”

la cosa común, queriéndola su propiedad. El problema de quién gana las calles aparece como transversal a todo signo político. La tensión que refulge ahí, en el estar tironeándose del espacio público, reenvía a unos orígenes ciudadanos. Es que la cosa común encuentra su lugar en calles y plazas. 2001 resuena ahí.

En el texto citado, podemos leer que los hombres se encuentran siendo separados, continuamente, por un continuum de tecnologías que sirve a los fines de comunicarlos. Las técnicas de gobierno ensamblan relaciones así, producen unos ánimos hostiles. ¿Determinación? Ensamblaje de formas de ser. “Conforme ha crecido su aislamiento -se nos dice- han llegado a asemejarse cada vez más”. Una identidad aparece en ello, aún si se archiva el consumo en las clases de autos. Así, el progreso separa, arma unas fronteras móviles e impide a los hombres hablar entre sí. Están juntos y son vigilados fácilmente.

“Los hombres viajan, rigurosamente aislados los unos de los otros, sobre círculos de goma. En compensación, en cada automóvil familiar se habla sólo de lo mismo que se discute en todos los demás: el diálogo en la célula familiar está regulado por los intereses prácticos. Y como cada familia con un determinado ingreso invierte lo mismo en alojamiento, cine, cigarrillos, tal como lo prescribe la estadística, así los temas se hallan tipificados de acuerdo con las distintas clases de automóviles.”³⁸⁹

Los trabajadores parecen desprenderse de lo(s) colectivo(s), ya no toman lo común. En sus cápsulas apropiadas, se aceleran en el flujo veloz. Los trenes ya no los llevan a destino. El transporte llamado público se asemeja a la precariedad que los envuelve, pobreza en la que se reconocen idénticos. En el tránsito les va la vida y todavía no hemos visto una leyenda adherida a los vehículos que advierta que está “prohibido viajar, que el viajar es perjudicial para la salud”. Por el contrario, se nos repone que el viajar es un placer que nos suele suceder, perdiéndose de vista que en todas partes los flujos veloces encuentran sitio. El objeto técnico que pone a circular los cuerpos ensambla

³⁸⁹ Op cit. Pág. 265.

industrialmente una imaginación que no se escapa a los umbrales que la ley del valor ordena. Hay todo un placer en encontrarse idénticos en las órdenes.

6.4 La apariencia desprolija en que la sociedad capitalista se ha emplazado, no debe hacer olvidar que hay orden en su locura, que sencillamente hace lo que puede, que no puede privarse de ello. “Deleuze en una ocasión definió la operación del poder como un separar a los hombres de aquello que pueden”, dirá Agamben³⁹⁰. Para éste último se trata, antes bien, de lo contrario. El poder no puede no hacer lo que está en su potencia. Así, no puede su propia impotencia, esto es, no puede diferir su actualización. Impotencia no significa carencia de potencia, sino, poder no hacer. Este privarse está inscripto en la potencia, que puede, asimismo, su propia impotencia, puede no pasar al acto.

En palabras de Agamben: “el hombre es el viviente que, existiendo en el modo de la potencia, puede tanto una cosa como su contrario, ya sea hacer como no hacer. Esto lo expone, más que a cualquier otro viviente, al riesgo del error, pero a la vez le permite acumular y dominar libremente sus propias capacidades, transformarlas en ‘facultades’. Puesto que no sólo la medida de lo que alguien puede hacer, sino también y antes que nada la capacidad de mantenerse en relación con su propia posibilidad de no hacerlo, define el rango de su acción. Mientras que el fuego sólo puede arder y los otros vivientes pueden sólo su propia potencia específica, pueden sólo este o aquel comportamiento inscripto en su vocación biológica, el hombre es el animal que puede su propia impotencia”³⁹¹.

Este privarse de lo que puede hacer habla del hombre contemporáneo. Piénsese en la movilidad privada. Decimos, privarse de lo que se puede hacer. Privarse de moverse, extenderse hacia alguna cosa, tocarse tocando la carne del mundo en que se envuelve. No privarse de tocarse tocando. Tenderse en

³⁹⁰ Agamben, Giorgio. *Desnudez*. Traducción: Ruvituso, Mercedes; D’Meza, María Teresa. Adriana Hidalgo editora, 2011.

³⁹¹ *Ibíd.* Pág. 64.

el pasto, encontrarse sitio, amorosamente. Tocarse, no privarse. Hay órdenes implícitos por los cuales debe privarse, se le ordena, siempre ya. Desarmarlos, de eso se trata. No privarse de una potencia de su cuerpo, cuidadosa de su ahí. ¿De qué precisa la movilidad privada para poder funcionar? De la extracción continua de petróleo para obtener combustibles y derivados que la alimenten, del asfalto generalizado y la velocidad inscripta en todas partes, de la ambientación del espacio como si de un puro soporte en que pasearse se tratase. El automóvil es la guerra también con la naturaleza, reducida a cosa, confinada a la servidumbre de los objetos técnicos salidos de quicio. Dispone del espacio. Ordena pero también atasca las ciudades, congestiona. Ensambla ánimos, caras largas de pocos amigos, una apariencia inhabitable, intratable. El planeamiento impotente se dispone a ordenar las ciudades para dar espacio a otros tantos miles de autos, a costa de una vida amable. Los lobbies asfaltan de buenas intenciones el camino al infierno automotriz. Es preciso urbanizar, abrir calles a la circulación del progreso. La técnica abre y cierra mundos. Ha sido dicho que las ciudades pueden ser pensadas como una metafísica, que son la medida de lo humano. Y hemos insistido en que lo humano se arma. Toda una ecología se tiende del sistema de relaciones individuantes que las organiza. Es posible advertir así que no se trata de meras técnicas de las que servirse, que éstas emplazan formas políticas. El estado de urgencia, órdenes que se apuntalan. Nada inscripto en la naturaleza. Podría ser de otra manera.

“Separado de su impotencia, privado de la experiencia de lo que puede no hacer, el hombre de hoy se cree capaz de todo y repite su jovial ‘no hay problema’ y su irresponsable ‘puede hacerse’, precisamente cuando, por el contrario, debería darse cuenta de que está entregado de forma inaudita a fuerzas y procesos sobre los que ha perdido todo control. Se ha vuelto ciego respecto no de sus capacidades sino de sus incapacidades, no de lo que puede hacer sino de lo que no puede o puede no hacer.”³⁹²

³⁹² Ibíd. Pág. 65.

6.5 Decíamos que la máquina es inmediatamente política, que su organización técnica implica inmediatamente órdenes que se incrustan en nosotras/os. Las metrópolis urbanas intransitables que habitamos no escapan a esta premisa. A una planicie anterior a comulgar en misa -a escenificar algún ritual en que reanudarse, ordenarse, identificarse-, una premisa, decimos: que transitamos el desfondamiento del estado bienestarista, un tránsito que trae aparejados modos de ser difusos, inconsistentes, que no se definen por la fijeza, esto es, por lo *idéntico a*, por una relación que amarra a una función individualizante, como así a una servidumbre que hace hábito. Antes bien todo lo contrario, un rostro volátil que pareciera estar siempre de paso. Estar siempre de paso, no encontrarse en ninguna parte es la cosa más común. ¿A qué vamos anudados, ligados hoy? Qué todo se desprenda, ¿implica que no hay cosa común? ¿Es la ciudadanía una deuda que enlaza? ¿Es que comunican algo los hombres en la circulación generalizada? ¿No se piensa la autonomía como libre circulación? Decimos que el acento se deposita en el auto antes que en la autó. También, que la autó ha sido olvidada en el auto. El acento se pone en el objeto técnico que tensa el nudo de relaciones humanas, lo dispone todo -altera-, antes que en el por sí mismo que aparecía ligado siempre a la ley, el nomos. ¿Y es que finalmente los autos ponen la ley, la inscriben en el espacio? Darse la ley por sí mismo, autonomía significaba eso. Amistosa evidencia, sí. Y decimos que en el modo de blandir las palabras se marca una premisa. Hoy la ley no se inscribe en los cuerpos, es excedida, encontrando así vigencia en la decisión apropiada. La ley es asediada por los flujos veloces, desatada, desprendida. Diremos que lo que emerge es la violencia de lo político. El espacio lleva inscripto una metafísica. Esto es, no una externalidad que la gobierna sino un trazado que se reanuda en la movilización generalizada, ritual que le es inmanente. El autismo es gobierno económico de los autos que lo dispone todo. Desfondada la soberanía, la figura que emerge tras los pasos cansinos del ciudadano, no es otra que la del autista. Ah, sí, me aburro -dirán-. Esto pareciera sedimentarse en algo sabido, que a fuerza de repetirse hace dogma, se endurece. Mas nosotras/os no somos afines a las religiones, no al modo del que se encuentra seguro en las redundancias, poniéndose así un fondo, algo que va debajo, al modo del suelo en que nos paseamos. Así, la idea -que es

fiebre sin su modo de expresión, al igual que la hipótesis sin su modo de aparecerse- es preguntarnos por el cómo esto sucede, cómo es que se muestra a nosotras/os. El tránsito es inmediatez, ningún pensamiento es posible, se circula, veloz. Las mutaciones luego se nos aparecen -idénticas- encarnadas en nosotras/os. Si es que se trata de un tendal de máquinas del que nos tensamos, entonces, al encuentro con los dispositivos, en el cuerpo a cuerpo con éstos, algo se muestra, con la evidencia de las cosas mismas. Poder asir éstas, entrar en ellas, no es otra cosa que incorporarse, encontrarse como apariencia de un sistema de relaciones entre hombres -que no mujeres-, una planicie de máquinas que sobreviene en nosotras/os. Estar entre las cosas no implica tornarse una de ellas. Ralentizar el flujo veloz que se endurece en nosotras/os, quitar la costra, desprendernos de ella, decimos. No padecerla, obrar en torno a lo circundante. Quizás, pensarse como punto, emergencia de una maraña de dispositivos. Que no implica la mera impersonalidad de lo que ensambla una apariencia sensible, un ordenamiento, sino poder detener éste.

6.6 Baudrillard tenía para sí que todo objeto técnico apuntala no solo una necesidad de la que es función, sino que es mundanamente hablado por un sistema de relaciones que se presenta, así, al lenguaje. Todo habla en él. Una pura función asignificante no se encuentra así, despojada de investiduras, en parte alguna. Baudrillard considera que tal grado de pureza es posible si se trata de un análisis esencial, ahí mismo donde las cosas en la noche de su identidad tienen lugar, pero no si se piensa en los usos que las amarran, y que ponen en funcionamiento un sistema de relevos entre hombres y mujeres que interfiere, afecta y altera, sensiblemente, las cosas que así se comunican.

Dirá Baudrillard: “un sentido, una ‘pertinencia’ objetiva independiente de los individuos que la llevarán a cabo: nos encontramos en el nivel de una lengua, y por analogía con los fenómenos de la lingüística, podríamos llamar ‘tecnemas’ a estos elementos técnicos simples.”³⁹³

³⁹³ Baudrillard, Jean. *El sistema de los objetos*. Traducción: González Aramburu, Francisco. Siglo XXI editores, 2010. Pág. 5.

El plano de la pura lengua (técnica) sin usos que la alteren traduce un despojo del soplo vital que la habita, en que encuentra una apariencia fugaz. Desprendida de este flujo anónimo en que se pasea, se desploma como un puro término arrancado al tejido de lo viviente. “Todo objeto transforma alguna cosa”, dirá. Y si es cierto que las cosas comunican, los usuarios son hablados por la urgencia que se replica en todas partes, embistiéndolos. Así, la función se desprende de su gravidez, se arranca a la carne del mundo. Todo habla. En la velocidad el sistema de relaciones humanas se ordena. Encuentra su equivalencia en la circulación generalizada de mercancías, cuerpos que se hacen de valor, diferencian, comunican. Lo que se consigna así es una palabra de orden, cifra de las relaciones humanas que habitamos/nos habitan. Todo objeto transforma alguna cosa. Toda relación cosificada, también. El sistema de las relaciones que el trabajo organiza se desprende de la carne del mundo, tejido viviente que encuentra utilidad -¡al fin!- como recurso, que alimenta su crecimiento irresponsable. Este ambiente que nos es circundante monta una servidumbre, puro despliegue de la forma apropiada. Las mutaciones del sitio en que nos movemos dan espacio al gobierno de una máquina desquiciada. No pierde el control, lo pone a funcionar. Así las cosas, las relaciones humanas encuentran su cifra en la circulación generalizada. En la velocidad todo habla.

Decimos, un sistema de relaciones entre los hombres y mujeres. Este nudo implica órdenes y tironeos, servidumbres y resistencias. El resumirse en la función, empobrece un modo de existencia, lo despoja de sus potenciales. El medio técnico es así el espacio en que la vida es apresada, como así también planicie en que tienen lugar las fugacidades, patio en que salir a jugarse la vida, perderse. Baudrillard dirá del automóvil que resume: a) el objeto sublime por excelencia, abre una suerte de paréntesis absoluto a la cotidianidad de los demás objetos; b) extensión de lo privado, doméstico; c) “el desplazamiento es una necesidad y la velocidad es un placer. La posesión de un automóvil es todavía más una especie de cédula de ciudadanía, la licencia de conducir es la carta de crédito de esa nobleza mobiliaria cuyos cuarteles son la compresión y la velocidad de arranque. ¿El que le quiten a uno esta licencia de conducir no es hoy una suerte de excomunión, de

castración social?”³⁹⁴; d) la velocidad aplana el mundo en la imagen, en ella se pierde la textura, el contacto se resume en contemplación veloz, ya no nos envolvemos en nuestro tener lugar, pasamos, indiferentes; e) “un vector vacío de simple transporte”; f) “una cotidianidad desdoblada: es también una morada, pero excepcional, es una esfera cerrada de intimidad, pero liberada de los constreñimientos habituales de la intimidad”; g) es el lugar siempre posible del accidente; h) el automóvil es el centro de una nueva subjetividad, “cuya circunferencia no está en ninguna parte, mientras que la subjetividad del mundo doméstico está circunscripta”; i) el automóvil es ante todo vivido como falo, narcisismo. Así, una erótica de los objetos técnicos se hace sitio, perversión individuante que disfruta la privación del otro. La relación social no existe. El tráfico de objetos no comunica nada: priva, difiere, expulsa. El cuerpo desorganizado -la fiesta sin límite- se arranca los órganos que lleva incrustados, las funciones que presenta, mas se muestra cuidadoso, amable. El otro-brote es emergencia de una misma extensión en que se pasea. El corte dispone el ánimo triste que arma los cuerpos, generaliza así la separación. Es mediante la maniobra autoerótica como la vedette-espectacular seduce. “Lo que nos fascina -afirma- es siempre aquello que nos excluye radicalmente”³⁹⁵.

6.7 El espectáculo de la mercancía es tautológico, dirá Debord³⁹⁶. Inscribe en todas partes una apariencia socialmente organizada, un mundo a su medida. El sistema de relaciones que el trabajo organiza aparece así deseable, apuntala la imaginación, se vuelve el centro de todas las miradas, individúa. Debord consideraba un error de los planificadores urbanos pensar al automóvil como medio de transporte, si es que se proyectaba hacer la ciudad habitable:

“El automóvil está en el corazón de esta propaganda generalizada, tanto como el bien supremo de la vida alienada y como el producto esencial del mercado capitalista. En general, se dice que en este año la prosperidad económica de América pronto

³⁹⁴ Ibid. Pág. 75.

³⁹⁵ Baudrillard, Jean. *Crítica de la economía política del signo*. Traducción: Garzón del Camino, Aurelio. Siglo XXI editores, 1995. Pág. 99.

³⁹⁶ Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Traducción: Alegre, Fidel. La marca, 1994.

va a depender del éxito de la consigna ‘Dos coches por familia.’”³⁹⁷

Por estas pampas la consigna encontró variaciones. Se tradujo así a “lo mejor para su coche es lo mejor para el país”, acompañando a la empresa emblema del desarrollo -¿desarrollo?, ¿de qué?, ¿del país?, ¿de la industria?, ¿por qué?, ¿cómo?, ¿para qué?, ¿sirviendo a qué?, ¿del Estado?, ¿del capitalismo de Estado?, ¿qué es un Estado?, ¿no se invierte demasiado, obteniendo demasiado poco, en tal lazo imaginario?-, YPF³⁹⁸:

“No se trata -continúa el situacionista- de oponerse al automóvil como un mal en si mismo. Es su concentración extrema en las ciudades que ha llevado a la negación de su función. El urbanismo no debería ignorar el automóvil, pero menos aun aceptarlo como una cuestión central. Debe contar con su supresión gradual. En cualquier caso, podemos prever la prohibición del tráfico de automóviles en las áreas centrales de ciertos nuevos complejos, así como de unas cuantas ciudades antiguas.”³⁹⁹

El aplazo de la felicidad suena paradójico, puesto que se generaliza el uso del objeto técnico que reúne -¿une lo desligado?, ¿desata pero conecta?-, mas en la circulación generalizada todos se pierden en la indiferencia del tránsito, en donde estamos siempre de paso. Emplazando un centro desde el que se tienden industrialmente unas individuaciones, que disponen el espacio, las metrópolis, el automóvil es gobierno. Este centro que mentamos pareciera ser no ubicuo, mas lo invade todo, lo moviliza. La inversión espectacular hurta el encuentro en el preciso instante en que pensaba consumarlo. El signo que se pone en circulación es palabra de orden, inventa la felicidad, la individúa.

³⁹⁷ Debord, Guy. “Positions situationnistes sur la circulation” aparecido originalmente en Internationale Situationniste #3 (París, diciembre de 1959). No se especifica traducción. Versión web: <http://contratodaautoridad.blogspot.com.ar/2009/08/tesis-situacionistas-sobre-el-trafico.html>

³⁹⁸ http://anarquiacoronada.blogspot.com.ar/2012/04/normal-0-21-false-false-false_16.html

³⁹⁹ Op cit.

Esto es, que identifica unos atributos, lo ensambla como forma apropiada. De un fondo indiferenciado, desprende alguna apariencia que valoriza: la ordena.

Dirá Debord: “aquellos que creen que los automóviles son eternos no están pensando, incluso desde un punto de vista estrictamente tecnológico, en otras formas futuras de transporte. Por ejemplo, ciertos modelos de helicópteros de un hombre que están siendo probados por el ejército de los EE.UU., probablemente se hayan extendido al público en general dentro de veinte años.”

Es preciso así soltar las amarras que retienen la técnica, que la limitan a unas relaciones de producción. El *movimiento* de lo real que anula el estado de cosas, pues, debe -al fin- tomar la posta. Hemos dicho ya que la técnica no lleva inscrita promesa alguna que realizar, que pone a funcionar unas formas inmediatamente políticas. El marxiano motivo que insiste en Debord, empero, no espera nada, en esta urgencia se consume la vida. No es en esto más que un contemporáneo de mayo 68: desata las cadenas topológicas que lo llaman al orden, sabotea la máquina-metrópolis en la experiencia de lo que se hurta.

Debord desarmaba la ciudad-plan, entendía así que ésta ordenaba unos modos, cifraba unas coordenadas espacio-temporales, que llevaban como presupuesto una existencia empobrecida, servil al fantasma-mercancía. A la palabra apropiada de los propietarios, de quienes tienen siempre la última palabra, se la enfrentaba con la contestación generalizada de los consejos obreros que, con martillos materiales, se tenderían un d/espacio a su medida:

“El desarrollo de la producción ha demostrado cabalmente, a estas alturas, su verdadera naturaleza como *realización de la economía política*: el desarrollo de la miseria, que ha invadido y arruinado el medio mismo de la vida. La sociedad en la que los trabajadores se matan trabajando y sólo pueden contemplar el resultado, ahora los hace ver —y respirar— con toda franqueza el resultado general del trabajo alienado en tanto que resultado

mortal. En la sociedad de la economía superdesarrollada, todo ha entrado a formar parte de la esfera de los *bienes económicos*, incluso el agua de las fuentes y el aire de las ciudades; lo que es decir que todo se ha convertido en el *mal económico*, la «negación total del hombre» que está llegando ahora a su perfecta *conclusión material*. El conflicto entre las fuerzas productivas modernas y las relaciones de producción, burguesas o burocráticas, de la sociedad capitalista, ha entrado en su *última fase*. La producción de la no-vida ha seguido cada vez con mayor rapidez su proceso lineal y acumulativo; ahora ha traspasado un último umbral de su progreso, *produce directamente la muerte*.”⁴⁰⁰

Ha invadido todo, empobrecido la vida. El aire que se respira incluso. El entorno que se produce aparece así poco amable, a la medida del automóvil, mercancía a la que sacrificamos todo. El modo de vida que ensambla atasca el espacio en que se desenvuelve. Es paradójico que los órdenes sensibles que apuntala redunden en privación, repliegue. El espacio llamado público es así dismantelado, el encuentro es puesto entre paréntesis. Desatar los paréntesis es desprenderse de las tecnologías que nos amarran, máquinas que ponen a funcionar órdenes sensibles. No son sólo técnicas que utilizar para otros fines. Instituyen una existencia empobrecedora cuyos despojos son nombrados hostiles. El desgarrarse la carne del mundo en rótulos que ordenan la relación tiñe de agresividad, desata sus términos, los arranca a su entorno vital, ensambla islotes a la deriva. La economía política inscribe en los muros su ley. En la aceleración generalizada una sensibilidad anterior es embestida en el flujo. El ropaje que recibe está hecho a la medida del equivaler generalizado.

6.8 El capitalismo es la primera lógica social que puede hacerse un entorno a su imagen, inscribiéndose así el orden de la mercancía en todas partes. Esta función es propiedad del urbanismo, pensamiento-ministerio del espacio que:

⁴⁰⁰ Debord, Guy. *El planeta enfermo*. Traducción de Luis Andrés Bredlow. Editorial Anagrama. Versión electrónica: http://estafeta-gabrielpulecio.blogspot.com.ar/2009/06/guy-debord-el-planeta-enfermo-la_13.html

“Opera codificando, disciplinando y sometiendo lo real de las situaciones urbanas bajo un plan regulador. Pues la ciudad misma es una contradicción. Por un lado, la ciudad es la posibilidad espontánea del encuentro; por otro, el urbanismo es la codificación *a priori* que tiende a impedir lo peligroso o aleatorio del encuentro espontáneo posibilitado por la ciudad misma”⁴⁰¹.

Lewkowicz y Sztulwark dirán que así es como se hace ciudad, esto es, se aplanan las situaciones, se las llama al orden. La espontaneidad del habitar, el nudo de relaciones humanas que insuflan vida a la ciudad, encuentra así su cifra. El rótulo geométrico quisiera agotar la insistencia de una sensibilidad anterior a las órdenes -la vida que escapa en los intersticios, sabotea la forma apropiada-, mas el trazado policial no hace más que correr tras una imagen idéntica, aplanada. En este tironeo la forma-ciudad se encuentra entramada:

“Si llamamos La Ciudad al plan del urbanista, es decir, al plan del Estado, al plan de separación de lo espontáneo y unión de los decorados -continúan-, no habría forma de que la ciudad evite las situaciones urbanas. Pero no siempre las situaciones urbanas generan su propia especialidad. No siempre marcan en la trama urbana la huella de su novedad. Muchas veces sus eventos no son más que el estallido evanescente de una noche alocada sin consecuencias sobre el día siguiente; porque si se evapora, como en la fiesta de Serrat, cada uno vuelve a su lugar codificado.”⁴⁰²

La ciudad idéntica, aplanada, no tiene existencia más que como forma sin espesor. En su pasearse, la vida inquieta, desarma los trazados ideales. A esto podríamos llamar un desgarrarse la forma apropiada como producto de la emergencia de lo micropolítico. El flujo veloz se inscribe en el tejido urbano, decíamos más arriba. Y es preciso confundir los tránsitos urbanos, puesto que

⁴⁰¹ Lewkowicz, Ignacio; Sztulwark, Pablo. *Arquitectura plus de sentido*. Editorial Altamira, 2003. Pág. 115.

⁴⁰² *Ibíd.* Pág. 116.

en ninguna parte hay una vida desnuda, que ésta es investida por el capital. El promiscuo armado de formas de vida que la máquina-metrópolis pone a andar, confunde la iniciativa del capital con el valerse por sí mismo urbano. Es claro que no pueden lo mismo en su inscripción en el espacio, su encontrarse en él. Empero, el ciudadano de a pie -autista, mejor- aparece amarrado a las elites globales, ambos son emergencia de unas relaciones indiferentes a su entorno:

“Así, las urbanizaciones son una modalidad urbana que resulta no del plan de dominación del capitalismo estatal sino del puro flujo de capitales [...] los especuladores inmobiliarios han destituido a los planificadores urbanos. La planificación urbana se desplegaba en posición de estado; la especulación inmobiliaria opera en posición de mercado”⁴⁰³.

Para los autores mentados la ciudad solo puede ser habitada desde los puntos de inconsistencia, situaciones que insisten en el aplanamiento, así sea asediadas por la puesta en valor y las órdenes de los ministerios. En la aceleración generalizada, el centro se pierde en lo indistinto, dispersándose en él. La ciudad vuelta signo empobrece la imaginación, la amarra a la fijeza. El desacople de la imagen y su existencia singular desarma los aplanamientos.

La destitución del espacio público, su privación, insistimos, es gobierno de los cuerpos. El uso de las ciudades es un hábito puntillosamente repuesto. 2001 sobreviene a nosotras/os si una interrupción generalizada de la máquina es pensada:

“Además de la perplejidad y la inquietud compartidas, los sucesos de este verano [se trata del caluroso verano de nosotras/os, 2001] dieron lugar a otro modo de transitar la ciudad y compartir el espacio.”⁴⁰⁴

⁴⁰³ Ibíd. Pág. 119.

⁴⁰⁴ Lewkowicz, Ignacio; Cantarelli, Mariana; Ballester, Eduardo. “Pausa 17”. En *Pausa; Notas ad hoc*. Sin Editorial, 2002.

Para los autores, la calle era una forma amarrada a una institución que la organizaba. Dejar caer la institución traía aparejado que las formas que se reclamaban en ella, hicieran tope. Dejar caer implica así un agotamiento, la pérdida de fuerzas ante otras, emergentes. La calle aparecía como el espacio de una institución. Habitar la calle era luego poner un modo de ser-en-común:

“Que la calle nacional haya adquirido esas formas no quiere decir que la calle *sea* intrínsecamente esas formas. La calle nacional no es una variante de la calle medieval ni de la calle imperial. Tampoco lo es la calle neoliberal. Las formas callejeras son absolutamente diversas porque son diversos los modos de ocuparla, transitarla, construirla, habitarla. Por eso mismo, rastrear el status de la calle contemporánea exige pensarla en su especificidad, exige desentenderse de la vieja representación nacional del espacio público.”⁴⁰⁵

Es importante retener la variación de un término -la calle- respecto de una relación instituida por un centro. El tendal de conceptos se viene abajo. En la caída de la calle como espacio de encuentros aleatorios, y su emergente rostro de pocos amigos -esto es, de muchos enemigos-, se desploman a su vez la ciudadanía, el pueblo. En su lugar se despliega [o repliega] el consumidor:

La calle “se convierte en ese suelo que separa al consumidor de su objeto de consumo. Sin sentido ni razones para permanecer en ella, sin condición pública ni política, la calle se despuebla. Pero este despoblamiento no consiste en la retirada del ciudadano de la calle hacia su casa, consiste en el desvanecimiento del ciudadano mismo como tipo subjetivo. ¿Por qué? Porque sin calle no hay ciudadanos, y sin ciudadanos fuera de sus casas, no hay calle.”⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ Ibid.

⁴⁰⁶ Ibid.

De los espacios habitables que se armó 2001 nos ocuparemos en otra parte. Importa aquí que el entorno de máquinas que organiza las ciudades se muestra a nosotras/os como aplanamiento, espacio inhabitable de tránsito. En él esta textura se pasea, inquieta. Es impaciente, nada espera. Y tiene apuro a la vez que paciencia. ¿Cómo desprenderse del palabrerío? Ir más allá del lenguaje. Tender hacia su afuera, hurtarse de él. Dar brincos, saltos, hacer alguna pirueta, divertirse, desprenderse de la separación. Ningún centro, perderse: desordenar las palabras, desarreglar los sentidos. Eso quisiéramos hacer: deshacernos del lenguaje. Es claro, mejor sería no tendernos estas líneas, desistir, abandonar toda tarea. Y es que no se trata de una tarea, una servidumbre. Nada nos ata más que la alegría de efectuar una potencia. Este texto no hace propaganda, no pone en circulación una palabra de orden, una consigna apropiada. Leer en los cuerpos. En lo oscuro anómalas presencias se encuentran. No se trata en ellas de verificar algo como una idea -que encadena-, sino de habitar de otros modos, modos que se resisten a definirse por la mundana pobreza. Encontrarse amorosamente en la carne del mundo, desplegando lo que se puede, haciéndolo consistir. El zócalo del pensamiento que aquí aparece es transitado a la velocidad de la bicicleta. No quisiéramos llegar más rápido que nadie. Tenemos presente 2001, mas no nos hemos quedado fijados en sus imágenes indecibles⁴⁰⁷. Sencillamente se palabrea

⁴⁰⁷ No tiene 2001 el privilegio de ser interpretado -llamado al orden- como un movimiento mezquino, de motivaciones inconfesables, prestas a ser invertidas en consumo. En Castoriadis podemos leer una crítica cercana. El mayo francés es pensado, dirá, como aceleración de un individualismo extremo que llegaría para quedarse. El acontecimiento se limitaba, así, a la componente hedonista de que los hechos estuvieron henchidos, mas se dejaba de lado la alteración que efectuaba en el andamiaje institucional presente. Así, entendía que la inversión del deseo investido tenía importantes efectos en la institución de derechos, libertades, garantías, aun si en otros casos lo hiciera ensanchando lo pensable y la vida efectiva. Objetivos resueltamente perseguidos, incluso si las formas de autoorganización social que supieron darse en torno a éstos -y que, va de suyo, excedían estos fines, tendiendo allende lo instituido-, no encontraron más que una corta duración. El uso de anticonceptivos o la interrupción del embarazo, la modificación de las relaciones entre padres e hijos y entre los sexos, que se haya suavizado la discriminación racial, como asimismo el cuestionamiento de los contenidos y formas tradicionales de la enseñanza, incluido la relación docente/alumno son para el mentado índices. Dirá Castoriadis: “el derecho de los alumnos a plantear, desde que sean capaces de hacerlo, la siguiente cuestión: ¿por qué y en qué sentido esto que usted nos enseña es interesante o importante? Me gustaría que alguien refutara la idea de que la verdadera educación consiste también en hacer que los alumnos tengan el valor y la capacidad de plantear y argumentar este tipo de cuestiones. Y me gustaría que alguien demostrara que no han sido los movimientos de los años 60, sino la ‘reforma Haby’, la ‘reforma Chevènement’ o la futura ‘reforma Monory’ las que han concienciado de estas cuestiones a la sociedad.” [Castoriadis, Cornelius. “Los movimientos de los años sesenta”. En *El ascenso de la insignificancia*. Traducción: Gómez, Vicente. Ediciones Cátedra, 1998. Pág.

afectuosamente acerca de aquello que se ha sentido, en el mientras tanto de su duración. A nadie hacen falta tantas palabras. Lo múltiple insiste, inquieto.

Decimos que lo ingobernable se inquieta en lo aplanado, interrumpe las planicies autistas. En su pasearse anónimo, apariencia fugaz de la potencia, dice: “es como cuando le ponés mucha levadura al pan: la masa desborda”. Desbordar presupone un continente que es excedido, un sistema de relaciones individuantes que ensambla pobreza vuelta mundana presencia, órdenes que apuntalar, y un hurtarse que es un encontrarse amorosamente, un desatarse.

6.9 Hay algo de burocrático en la memoria, como así también de excesivo. En este tensarse el nudo de relaciones del que se nos tiende, algo tiene lugar. La medida de las urbanizaciones que resuenan de fondo a nosotras/os tienen que ver con el ruido blanco, el palabreo, la movilización de consignas. Allí donde el espacio aparece murmurándolo todo, se nos ordena lo propio en el rótulo. ¿Y los afectos? El rostro amoroso de nuestro tener sitio tiene que ver con la detención de estos flujos veloces. En estos tiempos que corren nada pasa, las situaciones parecen desprenderse, aplanarse que no envolverse en su textura, encontrándose en ella, y no pasando de ella. El orden sensible de los cuerpos se quiere a sí mismo propietario de la cifra de las situaciones. Aquí también el soberano gobierna por decreto, de sus labios la ley se desprende. El que la forma-Estado muestre su desfondamiento, que la máquina-mediática se nos

35.] En esta lectura se dirimían importancias de las vacas sagradas para el movimiento, entre las cuales Castoriadis se encontraba, aunque en las antípodas de cierta corriente hegemónica, como expresa la diferenciación con el estructuralismo que el mentado atribuye a Lacan, Barthes, Althusser. El griego disfruta al citar así a los hermanos Cohn-Bendit y su afirmación de que el libro que escribieran podía ser sustituido por una antología de textos entre los cuales los escritos por él (no Él) destacaban. Y entonces, el proyecto de autonomía al que Castoriadis va amarrado, ¿se tornaba así palabra apropiada? “Si se quiere comprender dónde estaba el ‘individualismo’ en mayo del 68, piénsese entonces en lo que, tras la modificación de los acuerdos de Grenelle, selló el desmoronamiento del movimiento: el reabastecimiento de los surtidores de gasolina. El orden quedó definitivamente restablecido cuando el francés medio volvió a poder dirigirse, en *su* coche, con *su* familia, hacia *su* segunda residencia o su lugar de picnic. Ello permitió que, cuatro semanas después, el 60 % votara a favor del gobierno.” [Ibíd, pág. 31] Implicarse, no discurrir. Las palabras vertidas renglones arriba lo muestran como teniendo una propiedad que hace falta al movimiento -el proyecto-, del cual puede desbrozar lo que es emergencia del proyecto de autonomía y lo que no. En Castoriadis los incorporales de lo instituyente que resuenan en la forma de instituciones son el punto de partida para hacer dar brincos a la historia. Estas otras posibilidades de la existencia menos empobrecida aparecen siempre abiertas. Es cierto que la impotencia frente a sus propias creaciones es un afecto triste, puesto que separa de lo que se puede, mas también lo es que, para arrojar a la insumisión, tener siempre la última palabra limita la experiencia, amarra.

aparezca como su doble, nada trastoca nuestros asuntos comunes. El secreto así es una propiedad que el Estado no puede delegar, que tiene que tener en manos apropiadas. De ahí la distinción que se opera en quienes tienen acceso a la cocina del asunto. Si no hubiese secreto de Estado habría que inventarlo, puesto que el estar en las antecámaras de éste es ya un ordenamiento. Quisieran uniformarlo todo, privarnos de toda afectuosidad del espacio en nosotras/os, apuntalar el ahí, tener la llave de las situaciones. El espacio, empero, no se deja gobernar fácilmente, no entra en razones. ¿Qué significa tener su cifra?

Diremos que la memoria atañe a nosotras/os. Algo emerge envuelto en ello, amorosamente, como si de una reverberación de lo sagrado se tratase. La ambivalencia de la presencia referida nos inquieta: en un mismo término arrancado a las situaciones se nos indica lo mediante vivisección separado y el plano de inmanencia que resiste ser pensado, que para asirse presupone la detención del palabrerío. ¿Cómo lo sagrado se nos muestra en el espacio sin desatar el nudo de relaciones que nos unen a unas individuaciones localizadas, subjetivaciones emplazadas en máquinas que funcionan en nosotras/os? Y, en esto que emerge, ¿quién habla? De ésta impersonalidad que nos envuelve se trata. En este contacto nada hay que se nos muestre que no haga vibrar el ahí en el mientras tanto de nuestra itinerancia, nuestro salir a pasearnos en el que nos va la vida, en el que nos donamos en la intensidad de lo que se fuga.

Miles de fogatas trasuntando la metáfora de la pérdida irreparable. Imágenes inasibles por discursos imprudentes que hacen sabotaje a nuestros modos habituales de referir, de dar testimonio⁴⁰⁸. ¿No insisten en las cadenas discursivas que nos traman, las cuentas de un rosario que nos reclama? Y es que lo que cuenta ensambla una deuda, nos torna siervos sin servidumbre. Así, perforando lo aplanado del espacio uniformado, geométrico, sobreviene un flujo anónimo, una planicie que se inquieta en la apariencia de cualquiera.

6.10 Hay que pensar las ciudades como entorno de fuerzas que se encuentran y embisten en el espacio, llegando a la desintegración y/o desgarró. Que la forma aparezca estallada, fragmentada, habla de este proceso disolutorio que la despedaza mientras arma territorios. ¿La ciudad nos une? ¿De qué clase de

⁴⁰⁸ No damos cátedra. “Ciudad, muerte, memoria”, apartado “El muriente”. http://www.nodamoscatedra.blogspot.com.ar/2011/06/ciudad-muerte-memoria_27.html

unidad se trata? ¿Y las excrescencias de esa unidad? Los que no entran en caja, ¿qué con/trato reciben? Y si la ciudad se des/compone de segmentos que no se tocan, que se privan de ello, ¿de qué vasos comunicantes podemos hablar?

Tiramonti⁴⁰⁹ refiere un proceso de desorganización institucional, como réplica al agotamiento de un patrón de integración igualitaria, presupuesto que insiste, empero, como mito identitario. De ahí los desacoples producidos entre aquello que se sostiene fijado a una imagen sin espesor y una existencia empobrecida, si se la refiere continuamente a lo sido. Habitar el hiato, poner palabras a su mutación es un impensable para la escuela, institución-insignia de la organización social que toca a su fin. Es interesante el análisis mentado:

“Que la sociedad salarial a la vez que arraigaba y fijaba a los individuos a un entramado institucional los comprometía en una ética y un conjunto de normas que regulaban sus conductas y los incorporaba funcionalmente al orden social. En ese marco, el trabajo se constituyó en el referente obligado para la constitución de las identidades y el tipo de inserción laboral que se lograba en el parámetro que definía la posición social y marcaba el estilo de vida que se correspondía con esta inserción. La desafiliación implica la expulsión del individuo de ese entramado institucional que contenía y regulaba su existencia.”⁴¹⁰

Agotada la sociedad de [tanto] pleno empleo, resta el perverso juego de las sillas por ocupar una función, en unas condiciones de flexibilidad y precariedad que constriñen la existencia del trabajo. La fragmentación social opera desgarros en el espacio, que devienen fragmentos urbanos. Hacemos ingreso así a unos territorios que no encuentran presupuesto alguno a que enlazarse, no están contenidos en ninguna forma que los contenga. El repliegue identitario es el revés de la amenaza que aparece circundante, de apariencia anónima. El fragmento se desprende del tejido urbano. Emplaza

⁴⁰⁹ Tiramonti, Guillermina. “La fragmentación educativa y los cambios en los factores de estratificación”. En Tiramonti, Guillermina (comp.). *La trama de la desigualdad educativa. Mutaciones recientes en la escuela media*. Manantial, 2010.

⁴¹⁰ *Ibíd.* Pág. 23.

fronteras que se arman en torno a una pobreza idéntica que la define. Tiene la apariencia de islotes a la deriva, fragmentos sin referencia asediados por el flujo veloz, presto a ordenar la expulsión si las tierras encuentran buen valor.

¿Cómo en medio de los flujos veloces existe algo y no más bien nada? Y si en la aceleración generalizada perdemos la cabeza, ¿cómo insiste una forma que tenga apariencia de ciudad? Pensar una individuación simultánea, como si las relaciones entre los hombres y mujeres se tensaran de un mismo lazo, una intermitencia que reverbera sobre sí, que emplaza el movimiento a la vez que no se detiene en su hacerse, es su propio devenir, coincidencia de múltiples devenires sin centro alguno más que eso que ahí aparece, en el encuentro: una precariedad del vínculo que se arma y se tiende de un fondo fácilmente desmontable, pero que tiene su duración propia y hasta cierta sedimentación.

El agotamiento del Estado-nación como presupuesto del andamiaje institucional, deja en el aire a las instituciones que, así, pierden su sentido. El desencadenamiento fragmenta. El mercado no garantiza nada. El valor es ley.

6.11 Es común que la planificación urbana imagine unos órdenes más humanos -y en el mismo gesto se [auto]justifique⁴¹¹-. No insistiremos en el artificio del nudo de relaciones así rotulado. Tironearemos de la madeja, hasta verla desarmarse, y así desprenderla de la planicie de máquinas en que se organiza.

Mumford⁴¹² se preguntaba para qué sirve el transporte, deteniéndose en el habitar humano, confiando esta tarea a una planificación cuidadosa -y así, otro asunto común expropiado por la palabra apropiada-. El acarreo de mercancías a lugares donde se las necesita aparece así como fundamental. Es claro, también las monedas vivientes se despliegan ahí, trazan trayectos. El envés de concentración, produciendo saturación, destruyendo las ciudades, es algo a ponderar. Que la circulación tenga lugar es preciso, mas no se agota en el automóvil. El interés privilegiado de la velocidad aparece así como Moloch al que alimentar con carne humana, las arterias de la ciudad se congestionan.

⁴¹¹ ¿Cómo será la imaginación del plan? Aplanada. Le falta el soplo de lo viviente, el habitar. Que los propietarios del espacio -otro modo de ser capitalistas, desprendernos de la carne del mundo- pongan la ciudad a disposición de los autos, otorga a la así llamada auto-justificación un inconsciente político que emerge. El lobby es un mal motivo para fundamentar un plan.

⁴¹² Mumford, Lewis. *La carretera y la ciudad*. Traducción: Williams, Mary. Emecé Editores, 1966.

“El error fatal que hemos estado cometiendo es sacrificar toda otra forma de transporte al automóvil privado y ofrecer, como única alternativa de larga distancia, el aeroplano. Pero el hecho es que cada tipo de vehículo tiene su uso especial; y una buena práctica transportista debe buscar mejorar cada tipo para sacarle el mejor provecho. Esto no puede lograrse teniendo como finalidad única la velocidad o la afluencia continua.”⁴¹³

El habitar debe ser la medida. Es preciso ensamblar una buena forma. Esta forma se tiende de unas relaciones que la organizan, siendo lo humano el presupuesto en que se sostienen, que arma un sitio en que moverse. ¿Cómo se define lo humano? Y se nos ha dicho que de buenas intenciones está plagado el camino al infierno. No ocuparse del volumen de tránsito que embiste todo. Hay que servir a las funciones humanas, encontrar alivio a tanta congestión.

¿No será como quería Bataille que la guerra asume otras formas⁴¹⁴? ¿Es pensable otros modos de sacrificio comparables a los de las guerras? En las mismas, una dilapidación de útiles tenía lugar. Si el ser siervo de una función define la vida -la empobrece-, y la guerra es destrucción en exceso, entonces, la movilización generalizada puede ser pensada como ostentación sin medida. Destruimos para mostrar que podemos hacerlo, cuánto podemos tirarnos a la marchanta. Tenemos el valor de hacerlo. Encontramos placer en la diferencia de lo que otro no puede. El consumo diferido del otro es actualizado en el mío. Es la guerra por otros medios. El espacio se tensa. La distinción aparece.

El urbanista bienpensante piensa en poner en caja los flujos veloces, amarrarlos. Se obstina en que las relaciones entre cosas encuentren su buena forma. El desatarse la forma apropiada tiene valor de evidencia sensible: la aceleración generalizada ha liquidado el ilustre gobierno de la razón. Escapar de la metrópolis sigue insistiendo como imagen engastada en la palabra-valija automóvil. El afuera que persigue ha sido destituido. El auto se hace mundana presencia. ¿Dónde queda afuera? En todas partes una vasta urbanización ha

⁴¹³ Ibid. Pág. 309.

⁴¹⁴ Bataille, Georges. *La parte maldita. Ensayo de economía general*. Traducción: Fava, Julián; Belloro, Lucía. Las cuarenta, 2007.

invertido sus formas de vida en el automóvil. Hemos sacrificado todo al dios-mercancía. La conciencia siempre tardía tendría que comprarse un automóvil. El gobierno de los cuerpos se incrusta en lo más propio. Define modos de vida.

6.12 Repararse ante el afuera hostil fue motivo de esas máquinas usualmente llamadas ciudades. Poner la amenaza en otra parte, se usaba por entonces, no sabemos si esto sea posible hoy. Bauman⁴¹⁵ sostiene que no, que actualmente las urbanizaciones emplazan miedos, pánicos, temores: afectos que se arman.

“Podemos decir que las fuentes del peligro se han trasladado al corazón mismo de las áreas urbanas y se han quedado allí. Los amigos, los enemigos y, sobre todo, los *extraños*, esquivos y misteriosos que tan pronto pueden ser amigos como enemigos, se mezclan ahora codo con codo en las calles de la ciudad. La guerra contra la inseguridad, y en particular contra los peligros y los riesgos para la seguridad personal, se libra ahora *dentro* de la ciudad, y es en ella donde se definen campos de batalla y se trazan las líneas de frente.”⁴¹⁶

Definir quiénes son los extraños, unos usos de la ciudad que distinguen a sus usuarios devenidos propietarios de un modo de vida que ordena. Importa que todo ocupe su lugar, aun si la forma apropiada se muestra estallada, no idéntica a. El poner fuera tiene lugar puertas adentro, en la ciudad. De allí el estado de emergencia, la prisa que embarga a los transeúntes indiferentes del otro, potencialmente peligroso. El hostis tiene apariencia anónima, no ubicua. El promiscuo estar con otros, mezclarse con ellos en cualquier lugar, repliega. Reanudarse en la identidad, repone domésticas seguridades que resuenan en todas partes, arman ambientes temerosos. El repliegue es palabra de orden. El tejido urbano aparece desgarrado, privándose del contacto con el otro, la alteridad rotulada como peligrosa. Desconectados de la trama, confinados al abandono, la separación tiene lugar, monta tabiques que la producen; el

⁴¹⁵ Bauman, Zygmunt. *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbres*. Traducción: Corral, Carmen. Tusquets editores, 2009.

⁴¹⁶ *Ibíd.* Pág. 104.

exceso de significación que la alteridad porta -¿porta riesgo el otro? Así, el encuentro deviene imposible, se traduce en afectos tristes, separación-, que habita las metrópolis, es tratado urbanísticamente. La incógnita imposible, la vida, ha encontrado sus instrucciones de uso. Sólo hay que seguir al pie de la letra las órdenes. ¿Integrar? Es un sentimiento bello de un alma bella. Es urgente poner fuera, conjurar el peligro, trasladarlo a zonas desconectadas de la trama urbana. Encuentra lugar así una fractura de mundos que no se tocan.

“La valla separa el ‘gueto voluntario’ de los ricos y poderosos de los incontables guetos forzosos en que viven los desheredados. Para los habitantes del gueto voluntario, los demás guetos son lugares a donde ‘no vamos’. Para los habitantes de los guetos involuntarios, en cambio, el área donde se encuentran confinados (al verse excluidos de todas partes) es el espacio del que ‘no se nos permite salir’”⁴¹⁷

La separación generalizada desgarrar la empatía, apuntala fracturas en el continuum de la ciudad. Priva del contacto, priva de tocarse. Desintegra la trama urbana, fragmentándola. El espacio público deviene así inhabitable, espacio publicitario sin fin. El miedo es el mensaje. El miedoambiente se arma. El miedoambiente no se habita, se transita. El estado de urgencia es ordenamiento policial. Bauman repondrá que las murallas de las ciudades:

“Hoy en día no se erigen para proteger a la ciudad y a sus habitantes del enemigo externo, sino para separar y mantener separados a los distintos tipos de ciudadanos (y lejos de los problemas), y para defender a algunos de ellos de los otros, una vez que se les ha asignado el papel de adversarios al aislarlos espacialmente.”⁴¹⁸

El fragmento-islote corta las amarras que lo unen a la ciudad-referente, despedazándola, privándose de contactos que la alteran en su identidad. Este

⁴¹⁷ Ibid. Pág. 110.

⁴¹⁸ Ibid. Pág. 112.

desmembramiento se muestra pasaje del estado sólido al líquido. El estado de urgencia arma fronteras móviles, fácilmente desmontables, puesto que no se inscribe en el espacio más que fugazmente. Las separaciones mal disponen a la presencia de la alteridad. El repliegue en lo idéntico agrava la patología, la replica e intensifica. El aislarse es un gesto, cuerpo tembloroso que no sabe afectarse en el encuentro, componerse, estar siendo, en el mientras tanto de su duración. El gesto serializado tiene la apariencia de forma apropiada, mas, aplana la existencia. El desgarrar de la empatía, el privarse del contacto con la alteridad encapsula en el tránsito indiferente, arma el miedoambiente, la amenaza generalizada. Insistimos, la vida ha encontrado sus instrucciones de uso.

6.13 ¿Dónde queda afuera? Virilio⁴¹⁹ sostiene que en los tiempos que corren, no la pareja ciudad-campo define el hacer-ciudad contemporáneo sino el par estación-circulación. En la aceleración generalizada, las presencias se pierden en el sitio en que nos movemos, aparecen efímeras, intermitentes, fugaces. Es interesante que la detención se fije en la imagen del estancamiento, algo que se pudre. Así, todo tiene que encontrarse en movimiento, hay un orden sensible en ello. El progreso es circulación de la mercancía que lo dispone todo y las metrópolis técnicas de gobierno de los cuerpos. Una imagen que se hace de valor: es saludable la buena circulación. El tumor es algo a extirpar, detiene el flujo veloz. El tumulto es aglomeración, nudo que tensa el estado de urgencia. El orden reina si organizamos el tránsito, podemos leer en Virilio:

“Este pensamiento militar, que mediante la planificación funcional pretende eliminar los azares que, para él, son sinónimos de desastre y de ruina, se confunde perfectamente, a fines del Antiguo Régimen con el pensamiento de la clase burguesa, su gusto por la nomenclatura racional, su incansable actividad de escriba totalitario (enciclopedista) [y pasa a citar los trabajos de un oficial de gendarmería, escritos alrededor de 1749, que siguen a continuación:] ‘Basta de motines, basta de incautaciones, basta

⁴¹⁹ Virilio, Paul. *Velocidad y política*. Traducción: Goldstein, Víctor. La Marca, 2006.

de tumultos -escribe Guillaute-; el orden público reinará si tenemos el cuidado de acondicionar el tiempo y el espacio humano entre ciudad y campo mediante una reglamentación severa del tránsito, si nos ocupamos tanto por los horarios como por los alineamientos y la señalización, si a través de la normalización del hábitat toda la ciudad se vuelve transparente, vale decir, familiar para la mirada policial.”⁴²⁰

Domesticar el desenvolvimiento de la ciudad, establecer coordenadas, normalizarla. Biopolítica. Economía de la política. Disposición. Gobierno⁴²¹. El hecho de que las luces de la razón se apagaran en su obsesivo deseo de hacer transparente cada gesto, si es cierto que la máquina se ha salido de quicio, no quita que los órdenes que se han apuntalado funcionan. Todo circula, nada se detiene. Todo tumor es arrancado por la salud de la ciudad. El tránsito fluye. Es gesto esperable, ninguna confesión se persigue. Importa que todo circule. ¿Quién dio la orden? El soberano no sabe de límites ante los cuales detenerse. El gesto serializado es movimiento, se está amarrado a él. No se encierra a los merodeadores, vagabundos, desclasados. Se los controla en su itinerancia. Es un modo económico de gestión. Importa que no interrumpa la circulación⁴²². Es un cuerpo asistido por multiplicidad de técnicas que se incrustan en él, lo hacen objeto. Poco importa lo que piense, se domestican sus gestos-posturas. Ya no la confesión, el gesto se gestiona. El cuerpo aparece así domesticado.

⁴²⁰ *Ibíd.* Pág. 26.

⁴²¹ Dice Jünger: “El gesto con que la persona singular abre su periódico y pasa la vista por él resulta más instructivo que todos los editoriales periodísticos del mundo, y nada proporciona más enseñanzas que permanecer parado un cuarto de hora en un cruce de calles. ¿Es que hay algo más sencillo y también más aburrido que el automatismo del tráfico? Y, sin embargo, no es también él un signo, una imagen del modo cómo el ser humano está empezando hoy a moverse obedeciendo a unas órdenes que son silenciosas e invisibles?”. Jünger, Ernst. *El trabajador. Dominio y figura*. Traducción: Sánchez Pascual, Andrés. Tusquets Editores, 2003.

⁴²² Desquiciada, la anomalía se pasea. El vagón indiferente no la ve, habituados como estamos en no detenernos en lo que desgarra la medida. Ella insiste, entrega algo. Nada, nadie la nota. Su presencia inquieta. Fuera de foco ella dice algo. Es lo contrario a una voz en off, antes bien es como un flujo anónimo, imperceptible, que no se distingue de su paisaje. Y en nuestras manos un papel nos reclama atención. Bajamos la mirada, está en blanco, no pide nada. Lo imprevisible tiene lugar, no hay consigna. Y la pregunta sobreviene a una planicie de redundancias. Quien cree tener siempre para sí la última palabra -la palabra apropiada- aplana los existentes de tal manera que, cuando tiene ante sí una práctica de rechazo a la planicie generalizada, sólo puede llamarla al orden, esto es, al silencio, a la invisibilidad.

6.14 En el estado de sitio en que nos movemos, el tumulto presenta un tumor. El estado de malestar que padecemos identifica su presencia hostil, aquello que impide consumir una saludable existencia. Una intervención a la medida del tumor, arrancará aquello que interrumpe el habitual tránsito⁴²³. El tumor tiene que ser prontamente extirpado del ambiente antes de infectar al resto.

En la declaración soberana del estado de emergencia presenciamos, impávidos, el desatarse la anomia que viene a coincidir con la ciudad, dejando inaplicada la ley, que es puesta así entre paréntesis⁴²⁴. Es la emergencia de lo político lo que encuentra lugar. El espacio público se priva a los ciudadanos, por su propio cuidado y el de los órdenes que así se reponen. En la confusión generalizada a que la apariencia anónima del hostis arrastra a la diferenciación, la norma es sacada de quicio. El tumulto afuera concierne a una soberanía que es destituida, desarmada en la aceleración generalizada. En el desprenderse lo político de la soberanía, la ciudad se torna inhabitable.

6.15 En esta textura tumultuosa glosaremos acerca de las inconsistencias. Si es cierto que la forma-Estado va engastada en un fondo, también lo es que no es una pura forma en la noche de su identidad. Funciona históricamente, consiste en el reanudarse de unas relaciones de poder que se tensan. Así, nos topamos con la cuestión del mando de la máquina-Estado -ese alguien que, se ha dicho, importa que esté, puesto su palabra apropiada- en el tránsito hacia el sitio en que nos movemos, el estado de urgencia. Desfondado el andamiaje, la forma-Estado pierde, antes que la cabeza -su palabra apropiada-, el fondo en que se despliega, motivo por el cual todo lo sólido se desvanece, quedando suspenso en el aire. El aire que altera la cabeza, diremos, es la aceleración generalizada que desata la forma-apropiada. Es saludable que el aire circule, todo funciona del modo indicado, ordenado. No hace falta que se nos esté encima, perdiendo valioso tiempo, si las tecnologías de gobierno se incrustan en nosotras/os. El gobierno es económico. En él reside el control. El tumulto viene a detener la circulación, mostrando que perder la cabeza puede desatar

⁴²³ El hábito nos domina, y lo usual es ensamblado industrialmente por las instrucciones de uso que la vida se ha encontrado, armando sus usuarios, no olvidemos. Tan sólo reponer eso.

⁴²⁴ Agamben, Giorgio. "Iustitium". En *Estado de Excepción. Homo Sacer, II, I*. Traducción: Costa, Flavia; Costa, Ivana. Adriana Hidalgo editora, 2005.

una violencia sin medida. ¿Hemos de reponer el centro? Donde reza el peligro habita la nostalgia. El fijarse en una imagen sin espesor aplana la existencia, no se compone en ella. Así, pues, no nos descansaremos en la añoranza de un presupuesto bienestar. El estado de malestar que padecemos encuentra su analizador en el tironeo de la forma, desarmada en los flujos veloces, fondo que la desliga, muta su apariencia⁴²⁵. En este tránsito, otras formas emergen del caótico plano. El palabreo que se desata, ¿está amarrado a ley alguna? ¿Es que una violencia sin ropaje jurídico habita su voz? El tiempo sacado de quicio es inversión de las jerarquías, promiscuo espacio de la confusión en que los órdenes se detienen. Es posible desbrozar acontecimientos que son signos en que sobreviene la fugacidad de la forma-Estado, su punto de inconsistencia. 2001, la muerte del ex presidente, Néstor Kirchner, y el Indoamericano serán puntales de los que la forma-Estado se tensará, hasta despanzurrarse, incluso.

6.16 El sistema de relaciones que organiza esta pobreza de mundo se presenta como la libertad. ¿Es que no puede moverse, usted? Tiene libertad de hacerlo. Hobbes refiere la libertad a aquello que, teniendo voluntad de moverse, no encuentra impedimento alguno para efectuarlo. “No está obstaculizado para hacer lo que desea”⁴²⁶, dirá. Hemos discurrido ya acerca de aquello que nombramos una servidumbre voluntariosa, el deseo. Encadenados al deseo, nos preguntamos: ¿es que podemos poner fin a lo que nos hace siervos? El cuidado de sí puede leer como forma acabada a sí, olvidando de este modo que es dispuesto por unos órdenes que le dan consistencia. Es posible luego que haya que cuidarse *de sí*, puesto lo que ordena, aquello que trae implícito. El tendal de que pendemos exige poder ser desbrozado⁴²⁷. Decimos que es

⁴²⁵ “Esto es un quilombo”, escuchamos decir y no podemos dejar de imaginar las comunas que se armaban los esclavos negros en fuga, verdaderas experiencias de libertad. En medio de la intemperie o, también, de los flujos veloces, abrir espacios otros, des/hacernos de/espacio.

⁴²⁶ Hobbes, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción: Manuel Sánchez Sarto. Fondo de cultura económica, 2003. Pág. 171.

⁴²⁷ “En los últimos trabajos de Foucault, hay una aporía que me parece muy interesante. De una parte está todo el trabajo sobre la «inquietud de sí»: es necesario preocuparse de uno mismo, en todas las formas de práctica de sí. Y al mismo tiempo, repetidas veces, enuncia el tema aparentemente opuesto: es necesario desprenderse de sí. Afirma numerosas veces: «Se ha llegado al fin en la vida si se interroga sobre la identidad de uno; el arte de vivir consiste en destruir la identidad, destruir la psicología». Por tanto, he aquí una aporía: una inquietud de sí que debe conducir a un abandono de sí. Una forma en la que se podría plantear la cuestión sería: ¿en qué consiste una práctica de sí, no tanto como proceso de subjetivación, pero que no conduciría a otra cosa más que a un abandono, que encontraría su identidad

preciso pensar la relación que nos amarra a unas técnicas, no que pueda desmontarse ésta, descubriendo así algún lazo anterior que no sea mediado técnicamente. Libre de amarras es Dios, nosotras/os nos tensamos de unos dispositivos. El modo en que lo hacemos importa. Ir absorto en ello es un modo de extrañarse de nuestro entorno circundante, que es prótesis artificial en que nos encontramos. Transitamos el pasaje de un sometimiento que inmoviliza a un sitio en que nos movemos. En ambas modalidades, se trata de gobernar los cuerpos, amarrar. En la liquidación generalizada todo se desliga. El sistema de relaciones individuantes que el trabajo organiza, implica un exceso subjetivo, unos cuerpos ingobernables, la vagancia. Esta experiencia marginal tiene lugar. En lo oscuro nosotras/os experimentamos, existimos. El tiempo escurriéndose bajo el tiempo, presencia que emerge en lo informe, escapa al dominio técnico. El tumulto desarma los paréntesis que nos tabican.

únicamente en un abandono de sí? Haría falta, por así decir, mantenerse en este doble movimiento, desubjetivación y subjetivación. Evidentemente, es un terreno en el que es difícil sostenerse.” Agamben, Giorgio. “Una biopolítica menor”. Conversación mantenida con Stany Grelet y Mathieu Potte-Bonneville, y publicada en la revista *Vacarme*, n.º 10, invierno 1999-2000. Traducción y notas de Javier Ugarte Pérez. Versión electrónica: <http://golosinacanibal.blogspot.com.ar/2010/10/una-biopolitica-menor-entrevista-con.html>

VII.

Los indios de la selva no se tatúan realmente. No se hacen marcas profundas en la piel.

Se hacen un dibujo en la cara para ir a comer con sus amigos y lo borran al regresar. Todo el mundo ha notado que es una forma de vestirse. Algunos colores se ensucian en seguida, lo que para nosotros sería un inconveniente. Los turcos observaron sagazmente cuán indecente es el rostro. Se lanza por encima de la ropa y las miradas salen como locas. Todo lo malsano y lo bestial que tiene la piel desaparece cuando en ella se encuentran unos trazos o grillas. El rostro se vuelve intelectual antes que inteligente, se vuelve *espiritual*. Tranquiliza. Cuando mis indios estaban tatuados, siempre tuve la impresión de que entonces íbamos a poder hablar, salvo en el caso de que el dibujo siguiera estúpidamente y engrosara los contornos de la cara y de sus componentes.

No soy un gran profeta al decir que la raza blanca adoptará el tatuaje dentro de poco. Me dicen que el estado de ánimo actual se opone claramente a ello, entre otras cosas. Los profetas dicen: "Ya lo verán", y eso les basta, al igual que a mí.

Añado solamente que el tatuaje, como todos los ornamentos, al igual que puede hacer que aparezca una superficie, con mucha mayor facilidad puede hacer que la superficie desaparezca, como un tapiz hace que desaparezca la extensión de una pared. Y ya es tiempo de hacer que desaparezca el rostro. Es en verdad imposible asumir un aspecto modesto con un rostro, a menos que éste haya sido especialmente arreglado para ello.

Michaux, *Tatuajes*⁴²⁸.

⁴²⁸ Michaux, Henri. "Tatuajes". En *Antología poética. 1927-1986*. Traducción: Silvio Mattoni. Adriana Hidalgo editora, 2005.

VII.

La vida, instrucciones de uso. Del espacio publicitario sin fin.

7.0 Este trabajo parte de una inquietud: desatar los problemas que atañen a nosotras/os. Hemos referido así a la diferencia entre discurrir e implicarse⁴²⁹. En el mientras tanto de esta búsqueda nos hemos topado (hecho tope) con un gesto insistente⁴³⁰. ¿Es que en algún momento hemos perseguido algo así como despejar la incógnita que tratamos? En todo caso, eso que reverbera -eso que hace falta- no es otra cosa que la necesidad -¡otra vez ella!- de encontrarle un uso a esto que hemos llamado trabajo. Pero ¡bueno!, ¡que no somos tan inútiles!, ¡tenemos razón de ser! ¿Cuál? Logramos armarnos de una caja de herramientas. ¿Y a quién sirve? No sabemos, ni siquiera si encontrará valor,

⁴²⁹ Lewkowicz en unas glosas [Lewkowicz, Ignacio. "Glosas marginales al Ensayo sobre la destitución de la niñez." En Corea, Cristina; Lewkowicz, Ignacio. *¿Se acabó la infancia? Ensayo sobre la destitución de la niñez*. Editorial Lumen/HVmanitas, 1999.], sostiene que i) un pensamiento no se define por su novedad (incluso estética [o también, el pensamiento-tallarines propio de la frenética máquina editorial y su avidez de novedades]) sino en que altera alguna situación (en) que aparece como problema; ii) en la situación se compone, se alimenta de la carne en que se implica (y no discurre, palabrea); iii) su producción de conceptos se define no por su procedencia, sino por sus efectos; iv) forzosamente altera algo en la subjetividad constituida en la situación que la implica, de la que es apariencia; v) el colchón fantástico en que nos descansamos no define al pensamiento en situación: no se lo lleva en la cabeza, pesadamente, sino que es el encontrarse en la situación que nos envuelve quien define tal acontecimiento; vi) ideas que se quieran críticas no aseguran la existencia de un procedimiento que las encarne; vii) la toma de conciencia era la clave de la operación moderna, la forma-libro es consustancial a la estrategia crítica agotada; viii) la conciencia ilustre amarra al pueblo en su sometimiento, lo quita del medio, puesto que no sabe de qué se trata (luego, es preciso que unos funcionarios estén ahí para explicarle de qué van los asuntos comunes); ix) lo anterior sostiene la representación ilustre de los propietarios del saber: educar al soberano es la premisa que hace siervos, así, el libro es una máquina que embrutece; x) no se sostiene así que sea el soporte libro (televisión, internet, otro) el responsable de la producción de servidumbre, sino el procedimiento que los liga como términos de una relación individuante; xi) el bienpensante "conquistar las conciencias" no era otra cosa que reforzar las amarras; xii) se desprende así que hay que interrumpir la hegemonía de la conciencia, desatar el lazo embrutecedor; xiii) emplazar máquinas de pensar, una rebelión contra los pastores en que la palabra apropiada es arrancada a sus propietarios. Decimos: pensar, el privilegio de cualquiera, es desarmar los órdenes sensibles.

⁴³⁰ Y dice el poeta, a la deriva por ahí, que: "Buscar una cosa / es siempre encontrar otra. / Así, para hallar algo, / hay que buscar lo que no es. // Buscar al pájaro para encontrar a la rosa, / buscar el amor para hallar el exilio, / buscar la nada para descubrir un hombre, / ir hacia atrás para ir hacia delante. // La clave del camino, / más que en sus bifurcaciones, / su sospechoso comienzo / o su dudoso final, / está en el cáustico humor / de su doble sentido. // Siempre se llega, / pero a otra parte. // Todo pasa. / Pero a la inversa." // Roberto Juarroz.

utilidad. El mentado fin del trabajo. Es preciso hacerse así de imágenes de un pensamiento que a nadie sirva, que se hurte al equivaler generalizado, a su economía moral. Tiempo que se pierda, que se tire a descansar, panza arriba.

7.1 No nos es posible apretar la red en que nos sostenemos, dice Benjamin⁴³¹ Para éste, el capitalismo no es otra cosa que una religión consistente en el mero culto sin dogma, y cuyo ritual no encuentra afuera, apropiándose incluso del momento excepcional, la fiesta. En él, todo encuentra significado en relación al culto. Esta celebración que se tiende cualesquiera sean los días de la semana, encuentra en la utilidad una presencia que reponer en cada ritual.

Así, el policía funciona en nosotras/os, gestiona modos de existencia que sean serviles, útiles, idénticos a un carné que define. Es que hay iglesias que se alzan en lugares insospechados, altares que festejan sin descanso el trabajo, la utilidad que distingue. El hombre -se nos dice- puede separarse de su naturaleza a través del trabajo, hacerse y deshacerse un cuerpo, un ambiente a su medida. Importa en qué medida somos siervos de una relación individuante, qué límites apuntalamos a nuestra mundana presencia, que se apronta así como el espacio de una decisión. El no estar determinado por ninguna propiedad abre a mundos que encuentra ahí. El modo de componerse con el fondo de naturaleza en el que una apariencia humana sobreviene es indistintamente técnico y político. El que una forma aparezca engastada en un fondo sensible del que no puede desprenderse, puesto los mundos que contiene, es lo que urge pensar. Espacio de una decisión, decíamos renglones arriba. El hombre, el nudo de relaciones que así se presenta, presupone una comunidad de siervos de la que él mismo se define señor. Así, todo modo de existencia servil puede definirse en su ser despojado de la decisión, montando de esta forma una máquina que desprende la carne del mundo, decidiendo políticamente sobre sus fronteras [móviles]. Es preciso, asimismo, detenerse en la actividad útil considerada como esencia de lo humano [las esencias, esos descansos del lenguaje en que nos hacemos una fama y nos echamos a

⁴³¹ Benjamin, Walter. "El capitalismo como religión". Versión electrónica en Artillería Inmanente: <http://artilleriainmanente.blogspot.com.ar/2012/04/walter-benjamin-el-capitalismo-como.html>

dormir], puesto lo que obtura a pensar⁴³². El zócalo del pensamiento servil encuentra así linderos que se indistinguen entre la propiedad del lenguaje y el humano gobierno, término de una relación individuante que hace siervos. El miedo se publicita, término de una relación social a través de las imágenes, nudo de relaciones individuantes que pone un fondo, monta órdenes sensibles.

7.2 Pensar algo es entrar en las cosas mismas, despanzurrar el ahí. Distinto a lo que sucede con el mediático gesto administrado, que repone órdenes, que pone a circular gesticulaciones vueltas evidencias sensibles. Si tropezamos con una presencia que inquieta, el rótulo tranquiliza al tiempo que clasifica, domestica. Explicar es empobrecer los mundos. El a priori que así se apuntala, emplaza una educación sentimental. ¿Qué ánimos se ensamblan en la separación generalizada? ¿Qué significa un afecto que se desprende de un sistema de relaciones individuantes? ¿Es posible sostener que esta otra sensibilidad es anterior al equivaler generalizado? ¿O, por el contrario, es anterior el sentirse amenazado a los dispositivos que arman los afectos? Sí, una pregunta retórica que puebla (se publicita) éstos tiempos que corren. Y lo que se pierde de vista en ella es el puro medio del medio, vuelto invisible. El zócalo en que la privación hace tope no es otro que la empatía, presencia que ahí insiste. Esto no quita que el individuo replegado, temeroso, encapsulado en el tránsito sea una significación vuelta mundana presencia. Eso que desata los órdenes sensibles, la erótica de la privación, sabotea las líneas de montaje del ánimo. Hemos discurrido acerca de los órdenes que en nosotras/os funcionan, del sentido racional de la diferenciación entre términos de una relación. Así, la consigna (o, mejor, la palabra apropiada puesta a circular) “¿a qué debo temer?” es el policía que opera en nuestras cabezas. ¿Cómo discernir? El afecto se arma ante la presencia amenazante publicitada. El soberano, haciendo uso de la palabra apropiada, distingue. El mediático control de la apariencia funciona como una violencia sin ropaje jurídico. En

⁴³² Decimos “actividad útil”, y hacemos referencia así al trabajo que define identidades, una propiedad considerada humana. Es la organización de lo humano la peligrosidad que hay que pensar. La puesta entre paréntesis que abre, la violencia que desata ante el despojo de sus atributos, el fondo sensible en que aparece, del que no puede cortar amarras, puesto su entre. El modo de articulación, la forma en que cifra sus relaciones con el ahí, resta pensar.

los tiempos que corren, los medios ensamblan el ambiente en que nos movemos. El miedoambiente, aparece así como un espacio publicitado sin fin.

7.3 El pasaje entre formas de gobierno encuentra la apariencia de un tránsito que define formas de vida, un gesto incorporado vuelto significación motriz. En la aceleración generalizada la vida encuentra sus instrucciones de uso. ¿No es posible descifrar así las relaciones, hacerlas mensurables, calculables? El espacio de lo público es puesto entre paréntesis, vuelto inhabitable. Hay que privarse del contacto, es saludable que el aire circule. Es humana la relación individuante que nos hace siervos de una medida que pondera existencias. El excedente de las cadenas significantes, que saca de quicio toda identidad presupuesta, es vuelto previsible en el rótulo. Lo que pasa en el puro medio se asemeja a lo que se enseña en el aula: el embrutecimiento de la clase media, no así ignorancia que se hace preguntas. El tránsito de la mercancía no puede detenerse. El equivaler marca los cuerpos, que comunican en él. En las costuras del espacio publicitario, presencias inquietantes encuentran lugar. El sitio en que nos movemos pierde de vista la violencia que atañe al modo en que se gestionan apariencias que exceden la medida que repone un fondo, el sistema de relaciones entre hombres y mujeres que organiza cuerpos, afectos.

El espacio de la cosa común aparece como espacio del interés, desata el vínculo⁴³³. ¿Qué afectos tienen lugar así? La ciudad es privada en el gesto, en la circulación generalizada que destituye lo habitable. El modo de habitar se define en la significación motriz. El hábito se confunde con el tránsito. El gobierno priva el contacto. Privarse, no tocarse: una economía de los afectos, una educación sentimental que empobrece la vida en el tránsito que embiste.

¿Es el trabajo quien define ciudadanías? ¿El consumo? ¿No es la mentada ciudadanía un anacronismo? ¿Festejamos que la cosa común sea atropellada por el tránsito de la mercancía? Toda medida define formas de vida, delimita un adentro y afuera. El sistema de relaciones humanas que el trabajo organiza explota hasta la presencia que inquieta, afuera que se valoriza como ejemplo.

⁴³³ El espacio del inter-esse vuelto espacio del interés. Si se produce industrialmente modos de vida que apuntalan la privación del otro como forma, ¿cómo luego atender a los desechos? El orden es repuesto en los desechos, son sus sacrificios humanos. Y creemos que los rituales sangrientos ya no forman parte de nuestras vidas civilizadas, ese juego en que nos va la vida.

El sistema que los derechos humanos organiza implica asimismo unos desechos humanos. En el juego de las sillas que se arma por ocupar un lugar, el trabajo empobrece existencias. El miedo es lo inhumano. Es decir, lo inútil, lo que no encuentra valor. El valor instituye los usos de la ciudad, es patrón, medida que define formas de vida. Las relaciones humanas así, siempre van vestidas. Y es que ninguna necesidad se encuentra desnuda, la vida va apresada en unas instrucciones de uso. ¿Decimos así que se puede desatar tales servidumbres? El sistema de relaciones funciona enlazando términos que son vueltos cosas que tienen valor, cosas que sirven a un fin. Todo funciona en su medida sí, como piezas, son reemplazadas al perder su utilidad. Así, el hecho de que la vida sea considerada asunto técnico no aparece novedoso a nadie, transitados los experimentos que tuvieron lugar durante el siglo XX. Técnica y política se muestran modos de disponer, esto es, utilizar la vida. Los desechos suponen el orden del que son producto. Toda existencia que no sirva debe ser eliminada.

7.4 En este trabajo hemos tropezado insistentemente con una mutación en las tecnologías de gobierno que quisiéramos dejar planteada como problema. Ha sido nuestra piedra en el zapato toda vez que la fugacidad de la forma escapa a nuestra caja de herramientas, quizás mostrando el zócalo estatal incrustado en nosotras/os. En ese hueco de aire que emerge, presenciamos el trabajo de lo negativo que desata toda consistencia posible. Así, el enfrentamiento entre gobierno y medios de posición dominante acerca de lo que la cosa pública es, evidencia un pasaje de modos de gobierno que atañe a nuestras formas de vida, y que en el tránsito apresurado pasa desapercibido. Asimismo, decimos que la así llamada libertad de expresión es blandida hoy como límite absoluto al autoritarismo estatal, que se bate así en retirada, poco importa si dicho autoritarismo se verifica en alguna parte. Importa, sí, quien tiene la palabra apropiada, las particiones sensibles que apuntala. El parecido con aquella otra propiedad soberana sobre el estado de excepción o, también, el derecho de resistencia, las controversias que le son propias en torno a si tienen que estar atados a la letra constitucional o no, si están dentro o fuera de la ley⁴³⁴,

⁴³⁴ Asimismo, Benjamin pensaría lo concerniente al derecho a huelga en su texto “Para una crítica de la violencia”. Es así que la amenaza para el poder constituido se muestra en la simple existencia fuera de su derecho, que hace propia de este modo la presencia latente de

evidencia a las claras monstruos idénticos. Es significativo que el gobierno haga tope en la publicidad como así también que los fantasmas que se inquietan denuncien la falta de libertad -represión, no proliferación-. Los ánimos movilizadas por cadenas, secuestradas las imágenes, las voces amarradas. La opinión limitada. El medio técnico se altera, están atacando nuestros modos de vida, dice. El yo se ensambla, industrialmente. El tendal de máquinas se tensa. El Estado se publicita como atendiendo a relaciones de poder que parcelan el ambiente circundante, intereses egoístas que conjuran su encarnación ética. Todos hablan de la libertad, libertad que se presupone. Ya hemos versado sobre la circulación generalizada, aire que altera la cabeza.

En § 3.8 encontrábamos en Schmitt que la impersonalidad técnica se apoderaba del Leviatán, desatando la palabra apropiada. Si lo político efectúa una potencia técnica, si desdoblamos al Leviatán en persona representativa y artefacto técnico, la componente personalista queda capturada en el proceso de mecanización. Entiende el jurista que así se pierde el valor trascendente, que pasa a consumarse en la función eficiente, esto es, que funciona según el cálculo humano que supone racionalizar la decisión. Es esta contestación del soberano lo que Habermas⁴³⁵ destaca en los orígenes de la publicidad: una esfera pública que difiere de la que el Estado resume. El público se presenta sobre fondo de paridad, y sólo soportándose en él puede la argumentación afirmarse, ante toda autoridad. Hace público, transparenta el dominio. De ahí que pueda seguir los presupuestos liberales de un límite a su poderío, límite acordado en sus instrucciones de uso. Esta cifra técnica se persigue ante la presencia de un Estado que aquí llamaremos bienestarista, que confunde sus fronteras con la sociedad que apuntala, biopolíticamente. Es clara la tensión habermasiana en torno al desarme de una máquina que define la forma apropiada de lo que un humano es, y la presencia extraña que aparece cuestionándola. Si Jünger⁴³⁶ sostiene que no es posible subordinar la naturaleza a la moral, Habermas creará encontrar en la institución de

un fondo de violencia que retiene. Benjamin, Walter. *Conceptos de filosofía de la historia*. Traducción: H. A. Murena; D. J. Vogelmann. Ediciones Terramar, 2007.

⁴³⁵ Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Editorial Gustavo Gili, 2004. Traducción: Doménech, Antonio.

⁴³⁶ Jünger, Ernst. *El trabajador. Dominio y figura*. Traducción: Sánchez Pascual, Andrés. Tusquets Editores, 2003.

procedimientos acordados el modo de reducir el antagonismo que estalla toda abstracta unidad. El contrato que calcula el poder, mide lo que puede. Así, la publicidad políticamente activa somete el ejercicio del poder al mandato ilustre de la razón que lo transparenta todo. No decimos de la voluntad general. Ella no tiene existencia alguna para Habermas puesto la controversia pública. Es del procedimiento que permite que todos puedan argumentar, nombrar la cosa, que extrae su fuente de legitimación un poder que se sostiene en la ficción del consenso. Empero, quizás no haya cosa más difícil de obtener en estos tiempos que corren que una opinión pública sustraída a una embrutecedora clase media, instrucción mediática que destituye a la escolar.

En su apariencia contemporánea, el público aparece doblemente privado de palabra por lo estatal y la planicie mediática. Y sin embargo se nos ordena que demos nuestra opinión, que sea puesta a circular. En estos días linderos a la movilización generalizada, se nos ordena hacernos de una opinión acerca de la cosa pública. Algo peligra, luego nada será igual. El presupuesto de esta discusión es la aparición de un Estado que se publicita como repuesto, tomando parte en el asunto. En estos tiempos que corren, que el Estado se muestre como enfrentado a un medio de posición dominante resuena a otros tiempos. El gobierno agita por todos los medios a su alcance su indefensión ante la palabra desatada. Hemos de ver en ello un analizador de los tiempos. El orden de la inmediatez reina, no de derecho, es cierto, mas sí de hecho. El gesto incorporado es significación motriz industrialmente replicada. Así, lo público privado se presenta en todas partes como función pública, vistiendo la política su uniforme técnico, deslocalizándose, perdiendo su emplazamiento. El público supone tener a mano el control pero este se ha salido de quicio. El paisaje técnico en que nos movemos es inmediatamente una disciplina. El Estado, su apariencia lintera a la indefensión, se muestra limitado por una mundana presencia vuelta evidente, ubicua, anónima. El paisaje técnico de la movilización generalizada (estábamos tentados de decir de la movilización total, pero en estos tiempos que corren el todo es un cordón siempre pronto a desatarse) pareciera celebrar los funerales del soberano, mas no hemos participado aún de ninguna fiesta desquiciada. ¿A quién concierne el tumulto?

Asimismo, el que se publicite una vuelta de la política (pública-estatal), vuelta considerada deseable ante el interés egoísta que lo embiste todo, presupone demasiadas cosas. ¿Qué términos de la relación faltan a la cita? El ciudadano responsable, en primer lugar. En estos tiempos que corren, habitar la ciudad no difiere de un tránsito veloz. El espacio de lo público sobreviene en la apariencia de islotes a la deriva que se desprenden de toda referencia a una unidad que las contenga. El habitar mienta un modo de elaborarse el ahí: producción de subjetividad, no un mero e indiferente pasaje. El sitio en que nos movemos se confunde con la producción industrial de mundos que los medios ensamblan. El uso de la ciudad repone así una relación embrutecedora con su ambiente. El modo en que se despeja la incógnita que el otro presenta implica órdenes impartidos, instrucciones de uso. El puro medio extiende una relación de embrutecimiento similar a la que tiene lugar puertas adentro del aula, al desprender los hilos vivenciales que atan todo existente a un fondo, al empobrecer los mundos que una figura contiene. El rótulo empobrece. No reponemos, empero, el sueño ilustre de querer decirlo todo, no dejando estereotipo alguno que no sea desarmado. Sacarle a cada tipo el estereo que lo produce, el paisaje tecnológico del que es apariencia sensible. Pensar cada cosa que se diga, como si se tratara de un horario de protección al menor pero extendido. Medirlo todo, cada gesto. Hilos que enlacen existencias morales, cuerdas que amarren ese cuerpo ingobernable siempre pronto a desatarse: insistencias que sabotean toda espera, todo cálculo, todo contrato.

7.5 Decíamos en § 1.0 que la inseguridad es una mundana significación que se habita. Precisamos ahora, se transita. El lenguaje no es extraño a la incógnita que el otro presenta, al tiempo que sobreviene a presencia. Eso que pasa por debajo del lenguaje es descifrado a partir de un cúmulo de significaciones que nos tienden una planicie, durezas que se incorporan como prótesis a nuestros equipamientos subjetivos. De allí que sostuviéramos su politicidad primera, la cual se nos presenta como el suelo bajo nuestros pies. En nuestra hipótesis # 1 sosteníamos que los rótulos operados sobre un continuum sensible que tornan redundante la privatización securitaria, son como vectores trazados sobre una constelación que inquieta, puesto lo caótico de la significación circundante. El

miedo aparecía a nosotras/os, al momento de formular tal hipótesis, como un atributo de la finitud, luego codificado históricamente, movilizado por signos que aparecen organizando el campo de la percepción, apuntando así órdenes.

Es posible imaginarse una situación definida por aquello usualmente publicitado como sensación de inseguridad⁴³⁷. Tenemos a alguien que cruza una calle. Esta persona resulta ser un negador de toda realidad, suponiendo así que puede imponerle sus condiciones a la misma. El automóvil real lo embestirá realmente si éste no se detiene, no así una representación. Puedo concebir al automóvil como fenómeno tecnológico o semiológico, mas al caso es lo mismo. El automóvil real es un existente que me atropellará igual, si es que no asumo su materialidad, en cierto sentido más testaruda que cualquiera representación que pueda hacerme de dicho automóvil, aun si ambas circulan.

El automóvil existente circularía de todos modos, pronto a embestirme, aunque no me lo formulara así. El signo automóvil puesto a circular, empero, no lograría embestirnos, ¿o sí? Hemos sostenido que la palabra desatada tiene la potencialidad de consagrar narraciones, de organizar coordenadas espacio-temporales. El espacio publicitario sin fin pone a circular un signo que altera, mundana significación que acopla con el desmantelamiento del zócalo estatal.

En hipótesis # 2 definimos la inseguridad como un artefacto semiótico. El mismo sobreviene en: i) el suelo estatal bajo nuestros pies se desploma; ii) el sistema de relaciones que el trabajo organiza pierde su apariencia de pleno empleo; iii) tiene el rostro anónimo de la precarización del vínculo; iv) todo lazo social está pronto a romperse; v) el contacto se percibe peligroso; vi) el todo se desata; vii) el medio técnico instruye públicos. El ánimo se ensambla, hemos dicho. Las representaciones de la inseguridad no nos embestirán, mas sí poner a circular una palabra de orden, inviste nuestros modos de vida⁴³⁸. El

⁴³⁷ El ejemplo que sigue ha sido tomado de una entrevista realizada a Lukács, ejemplo que el húngaro ha usado para otros fines. En Holz, Hans Heinz; Kofler, Leo; Abendroth, Wolfgang. *Conversaciones con Lukács*. Alianza Editorial, 1971. Traducción: Deike, Jorge; Abásolo, Javier.

⁴³⁸ Virilio sostiene que se trata, virtualmente, de poner el accidente en orden, no exponerse a él. Esto es, hacer presentable el accidente, ponerlo en el centro de todas las miradas, tratar técnicamente con él, eventualmente, utilizarlo. El miedo, ¿es otra cosa que el accidente que se blande como técnica de gobierno? La virtualidad del accidente se torna inextricable, se pierde en el aplastamiento que asedia el ahí. El cruzar la calle es exponerse al accidente, esto es lo que la virtualidad repone: ordena, sensibiliza. Si la calle, antaño espacio de la cosa pública, está poblada de virtuales accidentes a la espera de actualizarse, entonces, es preciso recluirse, privarse del encuentro. ¿Decimos que las representaciones del automóvil y no el artefacto nos embestirán? Definitivamente no. Sostenemos, sí, que el fenómeno es explotado

automóvil aquél pronto a embestirnos no aparece *ex nihilo*, incluso la necesidad de moverse se muestra tendida de un fondo de máquinas en que transitar hace falta. El gesto motriz traza las calles, dispone la ciudad vuelta así inhabitable. Del mismo modo sucede con la llamada inseguridad, que aquí hemos llamado privatización securitaria⁴³⁹. La precarización del vínculo es circundante cuando el valor embiste las relaciones humanas, emplazando el vertedero a su lado, donde los desechos serán tratados, puesto su inutilidad. El artefacto semiótico llamado privatización securitaria ensambla una espera. ¿Qué se espera? Diferir la pronta actualización de una virtual caída en desuso.

En hipótesis # 3 sostenemos que la privatización securitaria es el modo de producción de una subjetividad que pueda transitar tal pobreza de mundo, pobreza que el trabajo organiza. El modo de vida que se define así tiene un fondo en que encuentra lugar. Toda política que no atienda a este fondo, no hace más que reponerlo. Toda política comienza cuando ya no se espera nada: las esperanzas se pierden, el temor a la muerte que hace siervos queda atrás.

7.6 En otra parte hemos leído que: “el modo más cómodo de conocer una ciudad es averiguar cómo se trabaja en ella, cómo se ama y cómo se muere”⁴⁴⁰. El equivaler generalizado sobreviene en la precariedad del vínculo. El mismo aire frenético y ausente aparece alterándolo todo. Rápidamente uno se aburre, adquiere hábitos, siendo aquél de trabajar para empobrecerse el motivo preferido de sus habitantes⁴⁴¹. Leemos que se trata de una ciudad sin

hasta apuntalar un estado de ánimo hostil o, mejor, la instalación de un paisaje intermitente. El accidente ocurre en las imágenes, pre-ocupa la imaginación, enlaza precariamente: une en el (t)error. Su existencia es la de la simulación que sustituye el ahí. ¿Dónde se encuentra el fin del espacio publicitario? Cf. “Ciber-Guerra: Dios y Televisión. Entrevista con Paul Virilio”. Louise Wilson para CTheory. Traducción: Luis Enrique Izquierdo Reyes. Versión electrónica: <http://tesisluizquierdo.blogspot.com.ar/2007/01/dios-y-televisin-por-paul-virilio.html>

⁴³⁹ ¿Y es lo público otra cosa que una mercancía puesta a circular? Instrucción pública que se repite en todas partes. Si la escuela fue aquella máquina que apuntaló una apariencia del Estado, los medios ocupan un lugar análogo en el ordenamiento desquiciado que transitamos. ¿Y el Estado? En los tiempos que corren, el Estado tan sólo es otro actor que hace su aparición en escena. Ocupar el centro de las miradas, habituadas a tenerlo presente, define su función. De apariencia pobre, ya no sabe procurarse los aplausos del público, que lo siente anacrónico.

⁴⁴⁰ Camus, Albert. *La peste*. Traducción: Chacel, Rosa. Edhasa, 1977.

⁴⁴¹ Decir ‘habitantes’ quizás sea un exceso. El exceso de todo uso sobre cualquiera planificación que asigna lugares (¿pero preceden los lugares hoy, en medio de la dispersión que destituye todo continente? Tenemos para nosotras/os que la palabra apropiada implica unos órdenes sensibles, esto es, el sistema de relaciones llamadas humanas, y el tratamiento de los desechos), debe ser tomado en cuenta. No se los tiene en cuenta y aparecen, a veces tan sólo como el (t)error de la sociedad, ese plan perfecto que ha salido mal

sospecha alguna de que pueda existir otra forma de vida. Deseamos vivir como si pudiéramos limitar la existencia al trabajo. Esta mundana pobreza define formas de vida. Deseamos vivir, por eso sacrificamos la existencia al trabajo. El miedo que se moviliza técnicamente es evidencia sensible de que el rechazo al trabajo insiste en lo oscuro. Ninguna moral utilitaria puede negar que si ciencia e inteligencia son productos del esfuerzo, lo son asimismo de la pereza que busca el modo de hurtarse. Ha de pensarse así las formas de con/trato usuales, la gestión de los afectos, la educación sentimental. En este plagio inservible hemos explotado a nosotras/os, arrancado su piel-cúmulo de experiencia y valorizado a nuestro nombre ®. El sabotaje que queríamos estar protagonizando, finalmente encuentra su medida. Excesivo es lo que se hurta.

(<http://www.youtube.com/watch?v=rSUj70KpD8U>). Puede que actúen su significación motriz, gesto incorporado que pone en funcionamiento la impersonal máquina. El hábito/ual uso domina, como el tránsito. ¿Podríamos llamarles transeúntes? En la liquidación generalizada del vínculo las subjetividades que se activan no son todo lo amables que se esperaría. Pero esperar algo ya presupone demasiado. Las subjetividades se arman, toda una educación sentimental muestra su cara de pocos amigos así. Y sin embargo, el exceso insiste, anterior al lazo. ¿Qué lazo? Ese que une los islotes a la deriva, que individúa unos términos encapsulados en la aceleración, precario vínculo que dura lo que un vistazo antes de desplomarse: la peste aparece luego como el único asunto común de nosotras/os. Hay que acabar con la separación.

8. Bibliografía

Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Traducción: Sánchez, Juan José. Trotta, 1998.

Agamben, Giorgio. *Desnudez*. Traducción: Ruvituso, Mercedes; D'Meza, María Teresa. Adriana Hidalgo editora, 2011.

Agamben, Giorgio. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Traducción: Segovia, Tomás. Pre-textos, 2003.

Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Traducción: Costa, Flavia; Castro, Edgardo; Ruvituso, Mercedes. Adriana Hidalgo, 2008.

Agamben, Giorgio. *Estado de Excepción. Homo Sacer, II, I*. Traducción: Costa, Flavia; Costa, Ivana. Adriana Hidalgo editora, 2005.

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducción: Cuspinera, Antonio Gimeno. Pre-textos, 2006.

Agamben, Giorgio. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Traducción: Mattoni, Silvio. Adriana Hidalgo, 2004.

Agamben, Giorgio. *La comunidad que viene*. Traducción: Villacañas, José Luis; La Rocca, Claudio; Quirós, Ester. Pre-textos, 2006.

Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Traducción: Flavia Costa, Edgardo Castro. Adriana Hidalgo editora, 2007.

Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Traducción: Costa, Flavia; Castro, Edgardo. Adriana Hidalgo, 2006.

Agamben, Giorgio. *Medios sin fin*. Traducción: Cuspinera, Antonio Gimeno. Editora Nacional, Madrid, 2002.

Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Traducción: Costa, Flavia; Castro, Edgardo. Adriana Hidalgo, 2005.

Agamben, Giorgio. "Una biopolítica menor". Conversación mantenida con Stany Grelet y Mathieu Potte-Bonneville, y publicada en la revista Vacarme, n.º 10, invierno 1999-2000. Traducción y notas de Javier Ugarte Pérez. Versión electrónica: <http://golosinacanibal.blogspot.com.ar/2010/10/una-biopolitica-menor-entrevista-con.html>

Agarrate Catalina. "Gente común": <http://www.youtube.com/watch?v=rSUj70KpD8U>

Archivo situacionista hispano. www.sindominio.net/ash

Atelier Occupato ESC, “La metrópolis y la llamada crisis de la política. La experiencia de ESC”. Hay versión electrónica:
http://ddooss.org/articulos/otros/Antonio_Negri.htm;
<http://transform.eipcp.net/transversal/0508/esc/es>

Barrett, Rafael. “Gallinas”. Publicado por vez primera en “El Nacional”, 5 de julio de 1910. Versión electrónica:
<http://rafaelbarrett.blogspot.com/2009/06/gallinas-de-rafael-barrett.html>.

Bataille, Georges. *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Traducción: Mattoni, Silvio. Adriana Hidalgo Editora, 2008.

Bataille, Georges. *La parte maldita. Ensayo de economía general*. Traducción: Fava, Julián Manuel; Belloro, Lucía Ana. Las cuarenta, 2007.

Bataille, Georges; Klosowski, Pierre; Caillois, Roger. *Acéphale*. Traducción: Martínez, Margarita. Caja negra, 2005.

Bataille, George. *Lo que entiendo por soberanía*. Traducción: Sánchez Orozco, Pilar; Campillo, Antonio. Paidós, 1996.

Bataille, George. *El erotismo*. Traducción: Vicens, Antoni; Sarazin, Marie Paule. Tusquets editores, 2009.

Baudrillard, Jean. *El sistema de los objetos*. Traducción: González Aramburu, Francisco. Siglo XXI editores, 2010.

Baudrillard, Jean. *Crítica de la economía política del signo*. Traducción: Garzón del Camino, Aurelio. Siglo XXI editores, 1995.

Bauman, Zygmunt. *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbres*. Traducción: Corral, Carmen. Tusquets editores, 2009.

Benjamin, Walter. *Conceptos de filosofía de la historia*. Traducción: H. A. Murena, D. J. Vogelmann. Terramar, 2007.

Benjamin, Walter. “El capitalismo como religión”. Versión electrónica en Artillería Inmanente:
<http://artilleriainmanente.blogspot.com.ar/2012/04/walter-benjamin-el-capitalismo-como.html>

Berardi, Franco (Bifo). *Generación Post-Alfa. Patologías e imaginarios en el semicapitalismo*. Traducción: Gatto, Ezequiel. Editorial Tinta Limón, 2007.

Berardi, Franco aka Bifo. “Manifiesto post-futurista”. Versión electrónica en La Ciclet, <http://laciclet.blogspot.com.ar/2010/09/la-ciclet-e-dichiarata-dopofuturista.html>

Berardi, Franco (Bifo). ¿Qué significa hoy autonomía? Traducción: Manuel Aguilar Hendrickson. Versión electrónica: <http://eipcp.net/transversal/1203/bifo/es>

Breton, André; Éluard, Paul. *La inmaculada concepción*. Traducción: Pizarnik, Alejandra. Ediciones de la Flor, 1972.

Burroughs, William Shepard. *La revolución electrónica*. Traducción: DuPont, Mariano. Caja negra, 2009.

Camus, Albert. *La peste*. Traducción: Chacel, Rosa. Edhasa, 1977.

Castoriadis, Cornelius; Pannekoek, Anton; Lefort, Claude. *El gobierno de la autonomía. Un debate de Socialisme ou Barbarie*. Traducción: no se indica. Ediciones Oxímoron, 2010.

Castoriadis, Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*. Traducción: Gómez, Vicente. Ediciones Cátedra, 1998.

Castoriadis, Cornelius. *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*. Traducción: Garzonio, Sandra. Fondo de cultura económica, 2006.

Clastres, Pierre. *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Traducción: Padilla López, Luciano. Fondo de Cultura Económica, 2009.

Clastres, Pierre. *La sociedad contra el Estado*. Traducción: Pizarro, Ana. Terramar, 2008.

Cohn-Bendit, Daniel; Cohn-Bendit, Gabriel. *El izquierdismo, remedio a la enfermedad senil del comunismo*. Traducción: Guansé, Domenech. Editorial Grijalbo S.A., México, 1969.

Contrera, Laura. “Amar, temer, partir”. <http://bastadepoemasparachongos.blogspot.com/2011/02/amar-temer-partir.html>

De Giorgi, Alessandro. *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*. Traducción: Brandariz García, José Ángel; Bouvier, Hernán. Traficantes de sueños, 2006.

Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Traducción: Alegre, Fidel. La marca, 1994.

Debord, Guy. *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Traducción: Bredlow, José Luis. Editorial Anagrama, 1999.

Debord, Guy. “Positions situationnistes sur la circulation” aparecido originalmente en Internationale Situationniste #3 (París, diciembre de 1959). No se especifica traducción. Versión web:

<http://contratodaautoridad.blogspot.com.ar/2009/08/tesis-situacionistas-sobre-el-trafico.html>

Debord, Guy. *El planeta enfermo*. Traducción de Luis Andrés Bredlow. Editorial Anagrama. Versión electrónica: http://estafeta-gabrielpulecio.blogspot.com.ar/2009/06/guy-debord-el-planeta-enfermo-la_13.html

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción: Vázquez Pérez, José; Larraceleta, Umbelina. Pre-Textos, 2006.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción: Francisco Monge. Ediciones Corregidor, 1974.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Traducción: Kauf, Thomas. Editorial Anagrama, 2001.

Deleuze, Gilles. “¿Qué es un dispositivo?”. Versión web. <http://es.scribd.com/doc/29636863/deleuze-que-es-un-dispositivo>

Deleuze, Gilles. *Proust y los signos*. Traducción: Monge, Francisco. Editorial Anagrama, 1995.

Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*. Traducción: Equipo editorial Cactus. Cactus, 2008.

Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Traducción: Ángel Abad. Barral editores, 1971.

Deleuze, Gilles. *Conversaciones 1972-1990*. Traducción: Pardo, José Luís. Edición electrónica www.philosophia.cl/biblioteca/Deleuze/Deleuze%20-%20Conversaciones.pdf / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Ferrer, Christian. *Cabezas de tormenta. Ensayos sobre lo ingobernable*. Anarres/Utopía libertaria, 2006.

Foucault, Michel. *El panóptico*. Bentham, Jeremías. Traducción: Varela, Julia; Álvarez-Uría, Fernando. Ed. La Piqueta, Barcelona, 1980.

Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*. Traducción: Tzveibel, Alfredo. Editorial Altamira, 1996.

Foucault, Michel. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Traducción: Goldstein, Victor. Nueva visión, 2010.

Foucault, Michel. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Traducción: Pons, Horacio. Fondo de cultura económica, 2010.

Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Traducción: Varela, Julia; Álvarez Uría, Fernando. Ediciones de La Piqueta, 1992.

Foucault, Michel. *El pensamiento del afuera*. Traducción: Arranz Lázaro, Manuel. Pre-Textos, 1997.

Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Traducción: Lynch, Enrique. Editorial Gedisa, no se indica fecha de edición.

Foucault, Michel. “¿Es inútil sublevarse?”. Versión web.
<http://es.scribd.com/doc/3802411/Michel-Foucault-Es-inutil-sublevarse>

Foucault, Michel. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Traducción: Victor Goldstein. Nueva Visión, 2010.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Traducción: Guiñazú, Ulises. Editorial: Siglo XXI.

Foucault, Michel. “Las figuras del erotismo en Sade y el cine. Entrevista a Michel Foucault”. Entrevista de Gérard Dupont, extraída de Cinematographe. La Revue de L’actualite cinematographique N° 16. Traducción: Ierardo, Esteban. Versión web: <http://www.temakel.com/cinefoucault.htm>

García, Leo. “Escúchame entre el ruido”, cover de Moris.
<http://www.youtube.com/watch?v=SwD58DeskMo>

Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Traducción: Jordá, Joaquín. Anagrama, 1983.

Grüner, Eduardo. “La república negra”. Entrevista por Lerman, Gabriel. Página 12, 20 de junio de 2010. Versión web:
<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/10-3883-2010-06-21.html>

Guattari, Félix; Rolnik, Suely. *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Traducción: Gómez, Florencia. Tinta Limón, Traficantes de Sueños, 2005.

Guattari, Félix. *Caosmosis*. Traducción: Agoff, Irene. Manantial, 2006.

Guattari, Félix. *Las tres ecologías*. Traducción: Vásquez Pérez, José; Larraceleta, Umbelina. Pre-textos, 1996.

Guattari, Félix. *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Traducción: Josep Sarret. Traficantes de sueños, 2004.

Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Editorial Gustavo Gili, 2004. Traducción: Doménech, Antonio.

Harvey, Polly Jean. "Big exit". En *Stories from the City, stories from the Sea*. Island Records, 2000. Traducción: Rodión. Versión web: http://www.songstraducidas.com/letratrducida-Big_Exit_23766.htm

Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Traducción: Gaos, José. Fondo de cultura económica, 2010.

Hobbes, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción: Sánchez Sarto, Manuel. Fondo de cultura económica, 2003.

Holz, Hans Heinz; Kofler, Leo; Abendroth, Wolfgang. *Conversaciones con Lukács*. Alianza Editorial, 1971. Traducción: Deike, Jorge; Abásolo, Javier.

Jarry, Alfred. "El cerebro de un agente de policía". Versión web en *La máquina del tiempo*: <http://www.lamaquinadeltiempo.com/prosas/jarry01.htm>

Joseph, Isaac. *El transeúnte y el espacio urbano. Ensayo sobre la dispersión y el espacio urbano*. Traducción: Bixio, Alberto L. Gedisa, 1988.

Jünger, Ernst. *El trabajador. Dominio y figura*. Traducción: Sánchez Pascual, Andrés. Tusquets Editores, 2003.

Jünger, Ernst. *Sobre el dolor. La movilización total. Fuego y movimiento*. Traducción: Sánchez Pascual, Andrés. Tusquets Editores, 1995.

Kerouac, Jack. *Big Sur*. Traducción: Gianera, Pablo. Adriana Hidalgo, 2002.

Kerouac, Jack; Ginsberg, Allen; Corso, Gregory; Ferlinghetti, Lawrence. *Poesía Beat*. Selección/traducción: Elvio E. Gandolfo. Colihue, 2004.

Klossowski, Pierre. *La moneda viviente*. Traducción: Axel Gasquet. Las cuarenta, 2010.

Le Manach, Yves. "Si es que somos humanos". Traducción: Sanromán, Diego Luís. Versión web: www.colaboratorio1.wordpress.com/2007/12/01/si-es-que-somos-humanos-yves-le-manach/

Levertov, Denise. "Variación y reflexión sobre un tema de Rilke". Traducción de Sandra Toro. Versión web: www.deniselevertov.blogspot.com/search?q=variaci%C3%B3n+rilke

Lewkowicz, Ignacio; Sztulwark, Pablo. *Arquitectura plus de sentido*. Editorial Altamira, 2003.

Lewkowicz, Ignacio; Corea, Cristina. *¿Se acabó la infancia? Ensayo sobre la destitución de la niñez*. Editorial Lumen/HVmanitas, 1999.

Lewkowicz, Ignacio. *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Paidós, 2008.

Lewkowicz, Ignacio; Ballester, Eduardo; Cantarelli, Mariana. *Pausa; Notas ad hoc*. Bs. As., 2002.

Lourau, René. *El Estado-inconsciente*. Traducción: sin trad. Terramar, 2008.

Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase*, 2 tomos. Hyspamérica, 1985. Traducción: Manuel Sacristán.

Lukács, Georges. *Ontología del ser social: el trabajo*. Traducción: Vedda, Miguel. Herramienta, 2004.

Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Traducción: Vedda, Miguel; Aren, Fernanda; Rotemberg, Silvina. Colihue, 2004.

Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Traducción: Analía Melgar. Ed. del Signo, 2005.

Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Siglo XXI, 1972. Traducción: Scaron, Pedro. Versión electrónica: <http://textos.wordpress.com/2006/05/23/fragmento-sobre-las-maquinas/>

Marx, Karl. *El capital*, T. I. Traducción: Wenceslao Roces. FCE, 1959.

Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Traducción: Consigli, Estela; Capdevielle, Bernard. Nueva Visión, 2010.

Merleau-Ponty, Maurice. *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. Traducción: Goldstein, Victor. Fondo de Cultura Económica, 2008.

Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Traducción: Cabanes, Jem. Planeta-Agostini, 1984.

Merleau-Ponty, Maurice. *Signos*. Traducción: Martínez, Caridad; Oliver, Gabriel. Editorial Seix Barral, 1964.

Michaux, Henri. *Antología poética. 1927-1986*. Traducción: Mattoni, Silvio. Adriana Hidalgo editora, 2005.

Moris, "Escúchame entre el ruido". En *Treinta minutos de vida*. Mandioca, 1970.

Mumford, Lewis. *La carretera y la ciudad*. Traducción: Williams, Mary. Emecé Editores, 1966.

Negri, Antonio; Hardt, Michael. *La forma-Estado*. Traducción: Sánchez Cedillo, Raúl. Akal, 2003.

Negri, Antonio; Hardt, Michael. *El trabajo de Dionisos*. Traducción: Sánchez Cedillo, Raúl. Akal, 2003.

Negri, Antonio “La metrópolis y la multitud”.
http://www.ddooss.org/articulos/otros/Antonio_Negri.htm

Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Traducción: Sánchez Pascual, Andrés. Alianza Editorial, 2008.

Nietzsche, Friedrich. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Traducción: Andrés Sánchez Pascual. Alianza, 1995.

No damos cátedra. Taller de investig/acción urbana. “19/20. Variaciones sobre el fragmento. Versión 02”.
<http://nodamoscatedra.blogspot.com/2010/03/1920-variaciones-sobre-el-fragmento.html>

No damos cátedra. “Ciudad, muerte, memoria”, apartado “El muriente”.
http://www.nodamoscatedra.blogspot.com.ar/2011/06/ciudad-muerte-memoria_27.html

Pallasmaa, Juhani. *Los ojos de la piel. La arquitectura y los sentidos*. Traducción: Puente, Moisés. Editorial Gustavo Gilli, 2006.

Panzieri, Raniero. “El uso capitalista de las máquinas”. En VV.AA, *La división capitalista del trabajo*. Pasado y Presente, 1972.

Perec, Georges. *Especies de espacios*. Traducción: Camarero, Jesús. Editorial Montesinos, 2007.

Péret, Benjamin. *El gran juego*. Traducción: Álvarez Ortega, Manuel. Ed. Visor, 1980.

Perlongher, Néstor. “Cadáveres”, versión web (para leer y escuchar).
http://www.elortiba.org/perlongher.html#SELECCI%C3%93N_DE_POEMAS_

Perlongher, Néstor. “La desaparición de la homosexualidad”. Originariamente publicado en El Porteño N° 119, noviembre de 1991. De la versión web:
http://www.elortiba.org/perlongher.html#La_desaparici%C3%B3n_de_la_homosexualidad_

Rancière, Jacques. *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Traducción: Fagaburu, Claudia. Libros del Zorzal, 2007.

Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Traducción: Pons, Horacio. Nueva Visión, 2007.

Rancière, Jacques. “El racismo, una pasión que viene de arriba”. Conferencia de 11 de Septiembre de 2010. Traducción: Sanromán, Diego Luís. Multitud. Colaboratorio de singularidades simbiontes, sitio Web: <http://colaboratorio1.wordpress.com/2010/09/18/el-racismo-una-pasion-que-viene-de-arriba-jacques-ranciere/>.

Rancière, Jacques. *Momentos políticos*. Traducción: Villalba, Gabriela. Capital intelectual, 2010.

Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Traducción: Pons, Horacio. Nueva Visión, 2007.

Rancière, Jacques. *En los bordes de lo político*. Traducción: Madrid, Alejandro. La cebra, 2007.

Rimbaud, Arthur. *Una temporada en el infierno*. Traducción: Aldo Pellegrini. Editorial Argonauta.

Sartelli, Eduardo. “Una pretensión ridícula e indignante. Acerca de la ocupación del Parque Indoamericano”. Artículo publicado en El Aromo n° 58: “Entre la miseria y la represión”. Ene./Feb. de 2011. Hay versión electrónica: http://www.razonyrevolucion.org/ryr/index.php?option=com_content&view=article&id=1307:una-pretension-ridicula-e-indignante-acerca-de-la-ocupacion-del-parque-indoamericano&catid=196:el-aromo-nd-58-qentre-la-miseria-y-la-represionq&Itemid=120

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Traducción: Martos, Dénes. Versión web. http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/CarlSchmitt/CarlSchmitt_ElConceptoDeLoPolitico.htm

Schmitt, Carl. *Teoría del guerrillero. Observaciones al concepto de lo político*. Traducción: Martos, Denés. Versión web: <http://www.scribd.com/people/view/3502992-jorge>

Schmitt, Carl. *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Traducción: Conde, Francisco Javier. Editorial Struhart & cia, 1998.

Schmitt, Carl. *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*. Traducción: Villegas, Silvia. Fondo de cultura económica, 2010.

Schmitt, Carl. *El Leviathan en la Teoría del Estado en Tomás Hobbes*. Traducción: Conde, Javier. Editorial Struhart & Cía, 2002.

Schmitt, Carl. *La tiranía de los valores*. Hydra, 2009. Traducción: Abad, Sebastián.

Sena, Gastón. “Hacia una teoría de lo visible. Imagen, subjetivación, cuerpo”. En Jornadas académicas y de investigación de la Carrera de Cs. de la Comunicación (Universidad de Buenos Aires). “Recorridos y perspectivas”.

Homenaje a Nicolás Casullo y Aníbal Ford. Buenos Aires, 3 y 4 de Diciembre de 2010. Asimismo, puede consultarse el libro de ponencias en (la mentada se encuentra en cap. 37.3, pág. 1836):

<http://comunicacion.sociales.uba.ar/Libro%20Jornadas.pdf>

Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Traducción: Ires, Pablo. Ediciones La Cebra y Editorial Cactus, 2009.

Simondon, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Traducción: Martínez, Margarita; Rodríguez, Pablo. Prometeo Libros, 2007.

Spinoza, Benedictus. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción: Sidwell, Guillermo. Terramar, 2005.

Spinoza, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento y de la vía con la que se dirige del mejor modo al verdadero conocimiento de las cosas*. Traducción: Eremiev, Boris; Placencia, Luís. Colihue, 2008.

Tiramonti, Guillermina (comp.). *La trama de la desigualdad educativa. Mutaciones recientes en la escuela media*. Manantial, 2010.

Tristán Tzara. *Siete Manifiestos DADA*. Traducción: Haltter, Huberto. Tusquets editores, 1999.

Trotsky, León. *Terrorismo y comunismo. El anti-Kautsky*. Traducción: Trilla, Gabriel León. Júcar, 1977. Pág. 270.

Virilio, Paul. *Velocidad y política*. Traducción: Goldstein, Víctor. La Marca, 2006.

Virilio, Paul. "Ciber-Guerra: Dios y Televisión. Entrevista con Paul Virilio". Louise Wilson para CTheory. Traducción: Luis Enrique Izquierdo Reyes. Versión electrónica: <http://tesisluisizquierdo.blogspot.com.ar/2007/01/dios-y-televisin-por-paul-virilio.html>

Virno, Paolo. *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Traducción: Emilio Sadier, Diego Picotto. Tinta Limón Ediciones, 2006.

Virno, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traducción: Gómez, Adriana. Colihue, 2003.

Zizek, Slavoj. "Cuando el partido se suicida". En New Left Review, *Socializar el bienestar. Socializar la economía*. NLR N° 2. Mayo/Junio 2000. Ediciones Akal.