

Dispositivos institucionales

Democracia y autoritarismo
en los problemas institucionales

Gregorio Kaminsky



SERIE SALUD COLECTIVA

El médico y la medicina: autonomía y vínculos de confianza en la práctica profesional del siglo XX
Lilia Blima Schraiber, 2019

Gobernantes y gestores: las capacidades de gobierno a través de narrativas, puntos de vista y representaciones
Hugo Spinelli, Jorge Arakaki, Leonardo Federico, 2019

Morir de alcohol: saber y hegemonía médica
Eduardo L. Menéndez, 2020

Violencia obstétrica en América Latina: conceptualización, experiencias, medición y estrategias
Patrizia Quattrocchi, Natalia Magnone (comp.), 2020

Pensar en salud
Matío Testa, 2020

Adiós, señor presidente
Carlos Matus, 2020

Método Paideia: análisis y gestión de colectivos
Gastão Wagner de Sousa Campos, 2021

Gestión en salud: en defensa de la vida
Gastão Wagner de Sousa Campos, 2021

Desafíos para la salud colectiva en el siglo XXI
Jairnilson Silva Paim, 2021

Estado sin ciudadanos: seguridad social en América Latina
Sonia Fleury, 2021

Teoría del juego social
Carlos Matus, 2021

La salud persecutoria: los límites de la responsabilidad
Luis David Castiel, Carlos Álvarez-Dardet, 2021

Salud: cartografía del trabajo vivo
Emerson Elias Merhy, 2021

Sentirjugarhacerpensar: la acción en el campo de la salud
Hugo Spinelli, 2022

Saber en salud: La construcción del conocimiento
Mario Testa, 2022

El líder sin estado mayor: la oficina del gobernante
Carlos Matus, 2022

La historia de la salud y la enfermedad interpelada: Latinoamérica y España (siglos XIX-XXI)
Gustavo Vallejo, Marisa Miranda, Adriana Álvarez, Adrián Carbonetti, María Silvia Di Liscia, 2022

Preariedades del exceso: Información y comunicación en salud colectiva
Luis David Castiel, Paulo Roberto Vasconcellos-Silva, 2022

Estrategias de consumo: qué comen los argentinos que comen
Patricia Aguirre, 2023

La planificación en el laberinto: un viaje hermenéutico
Rosana Onocko Campos, 2023

El recreo de la infancia: Argumentos para otro comienzo
Eduardo Bustelo, 2023

SERIE CLÁSICOS

Política sanitaria argentina
Ramón Carrillo, 2018

Medicina del trabajo al servicio de los trabajadores
Instituto de Medicina del Trabajo, 2019

Geopolítica del hambre: Ensayo sobre los problemas de la alimentación y la población del mundo
Josué de Castro, 2019

La salud mental en China
Gregorio Bermann, 2020

La enfermedad: Sufrimiento, diferencia, peligro, señal, estímulo
Giovanni Berlinguer, 2022

Natural, racional, social: razón médica y racionalidad científica moderna
Madel T. Luz, 2022

Hospitalismo
Florencio Escardó, Eva Giberti, 2022

SERIE TRAYECTORIAS

Vida de sanitarista
Mario Hamilton, 2021

SERIE DIDÁCTICA

Teorías dominantes y alternativas en epidemiología
Marcelo Luis Urquía, 2019

Método Altadir de planificación popular
Carlos Matus, 2021

Búsqueda bibliográfica: Cómo repensar las formas de buscar, recopilar y analizar la producción científica escrita
Viviana Martinovich, 2022

pensar-escribir-pensar: Apuntes para facilitar la escritura académica
Martín Domecq, 2022

Investigación social: Teoría, método y creatividad
María Cecilia de Souza Minayo (organizadora), Suely Ferreira Deslandes, Romeu Gomes, 2023

Introducción a la epidemiología
Naomar de Almeida Filho, Maria Zélia Rouquayrol

SERIE INFORMES TÉCNICOS

Salud en cárceles: Informe de auditoría de la situación sanitaria en el Servicio Penitenciario Bonaerense, 2013-2014
Instituto de Salud Colectiva, 2020

Dispositivos institucionales

Democracia y autoritarismo
en los problemas institucionales

Gregorio Kaminsky



EDUNLA
COOPERATIVA

Secretaría de Investigación y Posgrado

Kaminsky, Gregorio

Dispositivos institucionales : democracia y autoritarismo en los problemas institucionales / Gregorio Kaminsky. - 1a ed. - Remedios de Escalada : De la UNLa - Universidad Nacional de Lanús, 2023.

Libro digital, PDF - (Cuadernos del ISCo / Hugo Spinelli ; 38)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-8926-44-5

1. Violencia Institucional. 2. Instituciones Públicas. 3. Psicología Social. I. Título.
CDD 300

Colección *Cuadernos del ISCo* Serie *Salud Colectiva*

Dirección científica: *Hugo Spinelli*

Dirección editorial: *Viviana Martinovich*

Edición ejecutiva: *Jorge Arakaki, Ignacio Yannone*

Coordinación editorial de esta obra: *Jorge Arakaki*

Fotografía de tapa e interiores: *Francescoch*

Digitalización del texto: *Guillermo Eisenacht*

Corrección de estilo: *Santiago Basso*

Diagramación: *Martina Florio*

© 2010, Lugar Editorial

© 2023, Mirta Rosovsky, Javier Kaminsky y Julieta Kaminsky

© 2023, EDUNLa Cooperativa

ISBN 978-987-8926-44-5

DOI 10.18294/9789878926445

EDUNLa Cooperativa

Edificio "José Hernández"

29 de Septiembre 3901, B1826GLC Remedios de Escalada, Buenos Aires, Argentina

Teléfono: (54-11) 5533-5600 int. 5727

edunla@unla.edu.ar

Instituto de Salud Colectiva

Edificio "Leonardo Werthein", 29 de Septiembre 3901, B1826GLC Remedios de Escalada, Buenos Aires, Argentina

Teléfono: (54-11) 5533-5600 int. 5958

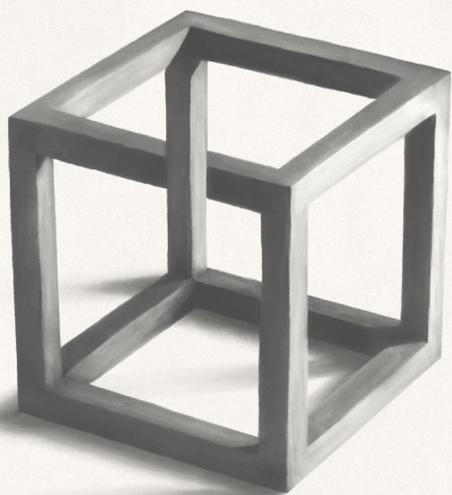
<http://cuadernosdelisco.unla.edu.ar>



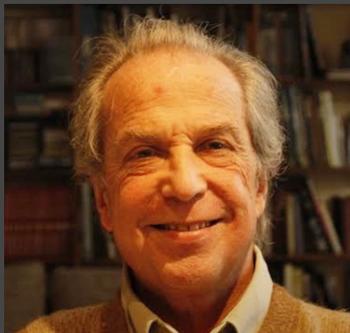
Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

Las y los autores conservan sus derechos autorales y les permiten a otras personas copiar y distribuir su obra siempre y cuando reconozcan la correspondiente autoría y no se utilice la obra con fines comerciales.



Gregorio Kaminsky



Fue un destacado intelectual y escritor argentino. Nació en Buenos Aires, el 1 de diciembre de 1950. Se graduó en la Escuela de Psicología Social de Buenos Aires en 1974 y, al año siguiente, se licenció en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires (UBA) con su tesis titulada *La crítica del sujeto en Herbert Marcuse*.

En julio de 1976, en el contexto del terrorismo de Estado tras el golpe cívico militar sufrido en la Argentina, se exilió en la Ciudad de México, donde realizó seminarios de posgrado con intelectuales de prestigio internacional como Félix Guattari, Cornelius Castoriadis y René Lourau.

Durante su exilio, fue profesor asociado de Filosofía y Epistemología de las Ciencias Sociales en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y profesor titular de la División de Ciencias Sociales y Humanidades en la Universidad Autónoma Metropolitana. También, durante este periodo, publicó su primer libro *Socialización*, en 1981, y asumió la dirección de la Colección Alternativas para la Editorial Folios.

En 1984, luego del retorno de la democracia, regresó a la Argentina e inició una extensa y fructífera carrera como docente e investigador en diversas instituciones académicas del país. Continuó su formación en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, donde obtuvo el título de doctor en Filosofía. Su tesis doctoral *Baruch Spinoza: la política de las pasiones* fue publicada en la editorial Gedisa, en 1990. Además, fue profesor titular en la Facultad de Psicología y la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, así como también en la Universidad Nacional de Lanús y la Universidad Nacional de Río Negro.

Entre 1993 y 1995, en su cargo como director del Instituto de Filosofía Alejandro Korn de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, Kaminsky cultivó un espacio de reflexión intelectual y diálogo, en el que se llevaron a cabo las primeras Jornadas Nietzsche, las Jornadas Foucault y las Jornadas Wittgenstein Nuevas lecturas, así como la compilación de Borges y la filosofía.

Fue un prolífico autor, así como también traductor y compilador de las obras de Foucault, Deleuze, Guattari, Lourau y Herbert Mead, lo que contribuyó significativamente a la difusión de estos autores en Argentina. Entre sus contribuciones más destacadas se incluyen *Marcuse: una introducción* (2013), *Escrituras interferidas. Singularidad, resonancias, propagación* (2000), *Spinoza, la política de las pasiones* (1990), *Subjetividades* (1989), *Socialización* (1981). Además, entre sus publicaciones científicas se encuentra un artículo debate titulado “[Del nonato al póstumo. Apuntes biopolíticos en salud colectiva](#)” (2008) publicado en la revista científica *Salud Colectiva*.

Gregorio Gerardo Kaminsky falleció a los 67 años, el 10 de abril de 2018, en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires dejando un gran legado en la comunidad académica, que seguirá resonando en las generaciones venideras.

Índice

Prólogo	9
Capítulo 1. Propuestas	11
<i>Sagas institucionales</i>	11
<i>Instituciones I: inmanencia y violencia</i>	16
<i>Instituciones II: democracia y sociedad (más acá y más allá de los muros institucionales)</i>	21
<i>Instituciones III: análisis y propuestas</i>	25
Capítulo 2. Alternativas	35
<i>Más allá del Edipo y del Fondo Monetario</i>	35
<i>Del contrato social al contrato psicoanalítico</i>	37
<i>El profesor Foucault</i>	47
Capítulo 3. Intervenciones	53
<i>Conformidad y obediencia en contextos autoritarios</i>	53
<i>De la obediencia</i>	61
<i>De la conformidad y la obediencia: el colaborador</i>	71
<i>De la obediencia y la Filosofía</i>	75
<i>¿Qué es un contexto autoritario?</i>	77
<i>Metáforas del encierro</i>	87
<i>La potencia del enano: Autoritarismo y democracia institucional en la sociedad civil argentina</i>	95
Epílogo. Pasión e imaginación o lo demasiado humano	113
Bibliografía	119



Prólogo

El estudio de los problemas institucionales, desde sus implicaciones político-sociales hasta sus inscripciones empíricas, no parece merecer la especializada preocupación de los llamados científicos sociales. A pesar de que gran parte de las investigaciones sociológicas, psicológicas y psicosociales reconocen no solo la frágil delimitación de sus respectivos objetos y campos de trabajo, los fenómenos institucionales insisten, desde su especificidad, en hacer resonar problemas que incumben a las sociedades y que atañen a la gente.

La corriente del denominado “análisis institucional” se instala en el contexto latinoamericano hace, aproximadamente, quince años. Su trabajo, empírico por un lado y docente por el otro, alcanzó un significativo desarrollo en México y Brasil, sin excesivas repeticiones de los centros europeos, como es lo usual, y con una readaptación propia y local de los contextos de trabajo. Como también es usual, la Argentina fue la excepción: no solo por su secular europeísmo (y cientificismo norteamericano), más la salvaje represión dictatorial a las ideas sino por un, a todas luces, manifiesto desinterés por todo lo institucional en tanto objeto específico y campo productor de problemas. Aun cuando la transición democrática es metateorizada como el “retorno de las instituciones”, ello ha quedado solo en el registro de lo jurídico-político: mientras que la sociedad civil y sus instituciones (fuerzas armadas, iglesias, sindicatos, escuelas, hospitales, cárceles, hospicios, etc.) se diluyen dentro de modalidades maniqueas de interpretación.

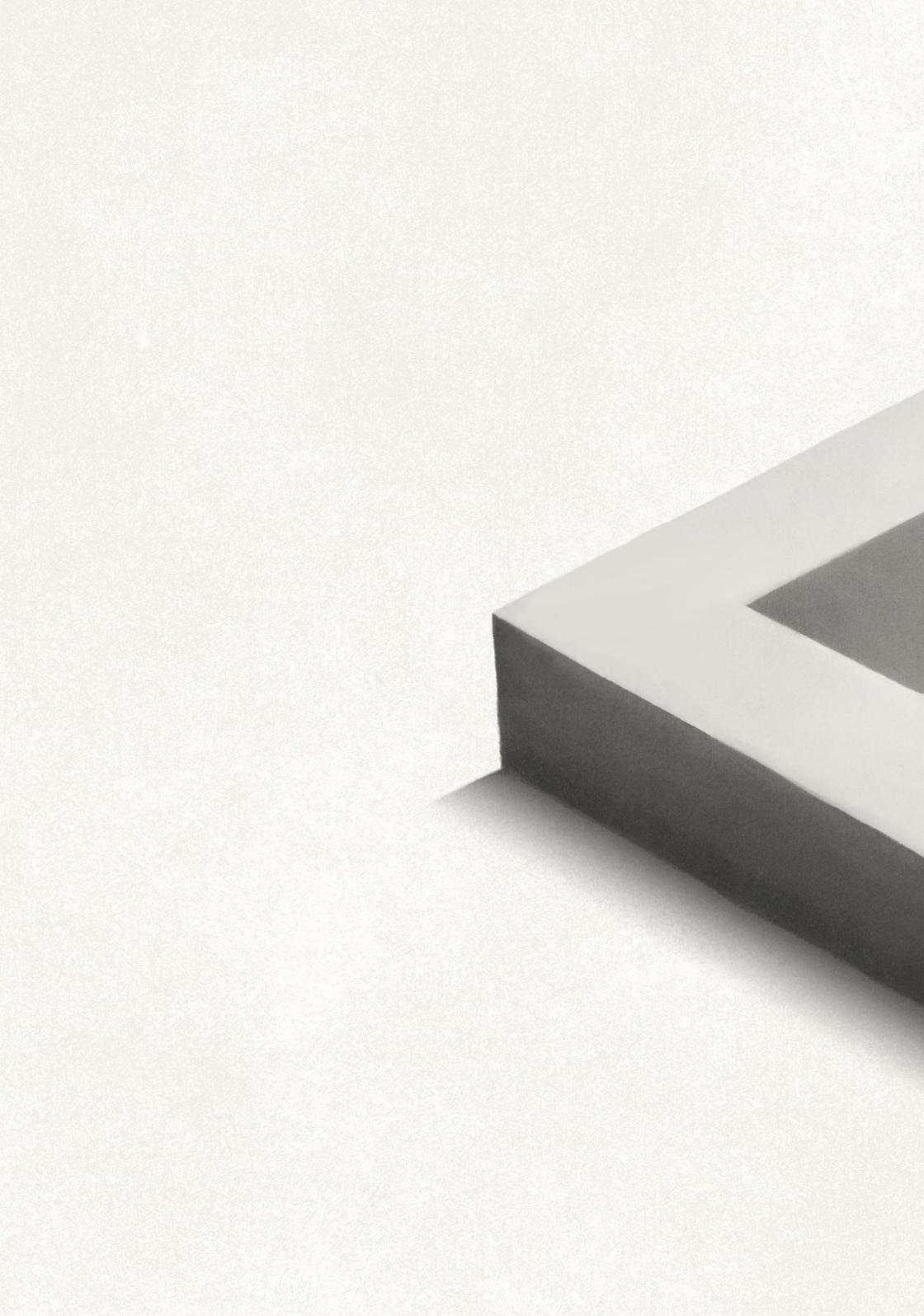
Por ello, arriesgamos a pensar que *lo institucional es, en la sociedad argentina, una dimensión invisible*.

Se enfatiza una preocupación *managerial* de las organizaciones, se exalta hasta el ridículo la órbita recortada y circunscripta de lo individual, se atisban dinámicas grupales pero poco, y más bien nada, se estudian los problemas específicamente institucionales.

Los artículos y ensayos que aquí se presentan conforman mi heterogénea producción escrita acerca de estas cuestiones. Diversos en sí mismos, algún hilo conductor, creo, los gobierna. Los he agrupado en tres secciones; la que ofrece propuestas, otra que apunta a las alternativas y aquella que recogió intervenciones institucionales.

Todos estos trabajos han sido escritos entre 1985 y 1988, con el apoyo y estímulo de mis compañeros y colaboradores.

Gregorio Kaminsky
Buenos Aires, abril de 1989



Capítulo 1

Propuestas

Sagas institucionales

1

Todo *habla* en las instituciones en la medida en que lo sepamos escuchar.

Es por demás común que los discursos sociales reparen en lo institucional tan solo como pasajes en un tránsito hacia otro nivel u orden, sea el económico, el político, el deseante, etc.

Así, lo específico de ellas, aquello que es lo más irreductible es destripado en factores, vectores, curvas o porcentajes.

Las realidades singulares de las instituciones no merecerían mayor estudio si su funcionalidad, finalidades y estructura edilicia agotaran lo que podemos saber de ellas.

Sin embargo, no solo interesa conocer qué son las instituciones sino también aquello que creen que son. Este plano de las creencias forma parte de sus dimensiones junto a sus muros, sus fines, sus producciones y circulaciones.

Lo que son y lo que no son, lo que son y lo que creen ser, lo que son y lo que desean ser, etc. compone la pluralidad de imaginarios que se entretajan y confunden con la realidad singular institucional.

2

Las instituciones ofrecen todas las apariencias de constituir el territorio privilegiado de la repetición.

Como si, para serlo, una institución debiera parecerse al reino inanimado de lo mismo.

Pero aun las aparentemente más estáticas se mueven en diversos modos y con variados horizontes.

La propia música o cantinela de las alienaciones diarias, de las inercias rutinarias y del aburrimiento programado revela, también, que es desde el mundo de lo diverso y plural donde se debe llevar a cabo la paciente labor de la domesticación institucional.

Es casi una norma encontrar la confusión reiterada que identifica la mecánica repetitiva con la eficacia, como si solo fuera tolerado el ritmo acompasado de lo igual.

La voluntad de los tiempos modernos goza con la melodía de las líneas de montaje institucional. Todo lo demás forma parte de los contrapuntos y líneas de fuga amenazantes de la armonía.

La orquesta institucional no puede ser orquestada. De su batuta no sale sonido alguno, sino que hacia ella convergen, componiendo el todo, la diversidad de las interpretaciones.

Las instituciones tienen, como todo lo social, la potencia de la polifonía. El mundo de lo repetitivo no tiene más horizonte que el del disco rayado, las instituciones pueden rayarse.

3

Las instituciones tienen ojos. Los ojos, como en los humanos, son las puertas que conducen al alma.

Los ojos institucionales son los grupos. A través de ellos es posible entrever a los que son objetos de ella y los que son sujetos de la misma.

El grupo objeto es el grupo sometido a las consignas instituidas, aquel que soporta y sostiene la jerarquización institucional (su verticalidad). Su acción es la que se espera de ellos. Son *hablados* por la institución incluso si cumplen mal las funciones y expectativas que les caben. Ante la autoridad el grupo objeto inclina sus ojos, a lo más mira de reojo.

El grupo sujeto es aquel que opera o se propone operar ciertos desprendimientos de lo establecido: pueden abrirse a un más allá de sus intereses puntuales, aunque esto no constituya necesariamente un más allá institucional. Aspira a *tomar la palabra* porque en el discurso institucional siempre tienen algo que decir.

Son los *hablantes* de la institución, pero no hay que asociarlos mecánicamente con los *rebeldes* institucionales porque estos bien pueden ser otra figura de lo instituido. Estos, como todo grupo objeto van siempre al pie, de la letra, institucional.

Grupos objeto/sujeto no es la forma institucionalista de traducir pasivo/activo; estas son tan solo adjetivaciones de las conductas.

No existen los grupos objeto o sujeto puros, salvo en la alquimia de nuestros métodos de abordaje. Se trata de herramientas de uso para trabajar en la movilidad de lo insospechado institucional; esto remite a la indispensable disposición para comprender la relacionalidad (¿dialéctica?) de lo instituido/instituyente.

4

Los cuerpos instituidos son aquellos que han digerido, hasta en sus gestos, las reglas formales e informales de la institución. Son los cuerpos que tienen la regla institucional.

Existen aquellos que se encuentran más bien ceñidos hacia la disposición vertical según su organigrama y jerarquías (por ejemplo, un ejército); pero también existen las instituciones que dan lugar a la (co)existencia de cuerpos agrupados en formas horizontales, de relación y comunicación (por ejemplo, una universidad).

Hay aquellas cuya dimensión horizontal no opera sino como una fachada de simulación u ocultamiento de una férrea e incommovible estructura de conducción (por ejemplo, un partido político, un sindicato o una orden religiosa).

¿Cómo se puede conocer lo que se puede en las instituciones?

Esto sería analizar las formas de inducción vertical en la horizontalidad.

No se trata de liquidar la verticalidad para que así fluyan libremente los cuerpos instituidos.

Democrática no es la institución que elimina la verticalidad sino aquella que no se aterroriza por los movimientos de las composiciones horizontales.

Así como la democracia no puede entrar por la ventana tampoco se la puede sacar por ella. Inducir modalidades existentes pero sofocadas de composición horizontal en los paradigmas verticales puede ser uno de los modos de la *participación democrática*.

La ecuación horizontal/vertical, en un momento ulterior, puede ser superada a través de la formulación de un coeficiente.

El coeficiente nos aproxima al nivel de transversalidad institucional.

Cada institución goza, si se la analiza, de un coeficiente y un umbral de transversalidad determinado. Esto es lo que las hace singulares y difícilmente generalizables. Por eso carecemos de recetas apriorísticas para la resolución de conflictos y para la promoción de criterios globales y genéricos de participación democrática.

Una democracia sustantiva debe trabajar en los espacios microfísicos del poder como son las instituciones.

Lo que sí puede aconsejarse genéricamente es trabajar en torno de la optimización del coeficiente de transversalidad, en su ductilidad y plasticidad.

La transversalidad institucional rompe el duro esquema de las coordenadas crucificantes y facilita la comprensión del juego de atravesamiento social que capilariza toda institución; desde la institución misma y no desde algún balcón sociológico o mangrullo psicoanalítico, otros panópticos del poder.

La autoconciencia institucional supone la toma territorial, sin copamientos, por parte de las instancias institucionales del juego de fuerzas sociales que las atraviesa.

5

Toda práctica profesional, *liberal* o instituida, está investida por relaciones de poder que la pertrechan de su autoridad en las relaciones de fuerzas sociales.

Los acopios de *verdad* dentro de los prestigios del saber ya no pueden disimular su perseguida autoridad.

El analista institucional, como cualquier otro profesional, está implicado a través de un conjunto de relaciones o dispositivo que lo vincula estrechamente al sistema institucional que analiza e interviene.

Su implicación, que es tanto económica como afectiva, epistemológica, etc., nunca puede dejar de ser ideológica. Y no imaginamos el análisis de las instituciones (especialmente en la Argentina de hoy) que no sea la re-traducción operativa, el ascenso inductivo y la abierta promoción del modo democrático de ser institucional, desactivando las violencias simbólicas que no son otra cosa que modos de autoritarismo encarnado o, mejor dicho, encarnizado.

En el circuito de las relaciones transferenciales-contratransferenciales institucionales, el analista implicado registra las fisuras de lo instituido y, a través de los analizadores o síntomas de la institución, puede abrir los múltiples caminos de lo instituyente.

No conocemos elementos instituyentes que no sean la afirmación de la pluralidad, la tolerancia, la co-habitación de las diferencias, en una palabra, que no tengan el rostro sustantivo de lo democrático.

El burócrata institucional no nace, se hace. Y está hecho de tal modo que parece que así hubiera nacido.

Se ha querido, y se quiere definir a esta raza especial de seres urbanos desde el reducto psicológico del personaje psicopático, o del obsesivo cuando no del *borderline*.

También, desde el reducto sociológico se lo define como encarnación de la sociedad corrupta y fraudulenta ataviada de los más diversos discursos de la moralidad. Pero los reductos no dejan de ser reductivos.

¿Cómo se produce el burócrata?, ¿por dónde circula?, ¿quiénes lo consumen? Nuevamente, lo que resulta imperceptible es la dimensión del dispositivo institucional.

La institución es la maquinaria productivo-distributiva y circuladora-consumidora de burocracia. No es que toda institución lo sea, sino que todas tienen el poder de serlo.

El dominio burocrático es el del papeleo y de la reiteración de lo formal, pero también se traduce a comportamientos instituidos que transforman las gestiones en portentosas cadenas de montaje de los tiempos modernos institucionales.

Cada uno en su puesto, cada cual en su función, todos somos, al fin y al cabo, una gran familia. Y en las buenas familias cada cual sabe o debe saber bien el lugar que le corresponde. Ya se nos ha dicho que el núcleo primario desorganizado es fábrica de psicosis. Así que el modelo ampliado de familia se ofrece como la tramposa matricería institucional.

Los hombres han sido instituidos desde esos modelos y todo exceso o excedente subjetivo no puede circular en ellas, hay que mandarlo guardar como el Edipo, aunque las habitemos en los tiempos más ricos y activos de nuestras existencias.

Las sociedades autoritarias se apoyan y se alimentan de las instituciones represivas. A veces no son necesarias las prisiones porque las instituciones nos recluyen de lunes a viernes, ocho horas al día. Y, como en otras zonas de nuestra vida, por ahí nos termina gustando.

Me parece que democracia también consiste en desactivar esas ominosas marañas anidadas en los corazones de las instituciones.

Los argentinos, ¿disfrutamos con percibir a nuestro propio país como una composición de puros individuos o como una pura sociedad?

Una visión recurrente es la de aquellos que construyen toda forma posible de agregación nacional desde la pura individualidad de la individualidad pura. Abominadores del Estado y sus instituciones, elogian los poderes de las iniciativas personales privadas..., privadas de toda forma de socialidad que no proceda de su expresa voluntad racional.

Tan recurrente como la anterior es esta otra modalidad que abjura de toda singularidad ya que toda existencia es absorbida por conjuntos omnicomprensivos y exhaustivos aun de los acontecimientos más subjetivos.

Es curioso, no obstante, que cierto individualismo ultramontano formule su prédica individualista desde corporaciones y *lobbies* y otras agregaciones sociales; incluso no le faltan dispositivos religiosos y educativos.

Mientras que los otros, los fiscales de la subjetividad, edifican y exaltan magnos individuos en su prédica de la pura existencia de lo social.

La Argentina o los argentinos, ¿sutilezas de la retórica o del mágico poder de hacer desaparecer (calidad bien probada) estas materialidades tangibles a través de cuyo espesor y densidad circulan las más complejas redes reales e imaginarias, desde las políticas hasta las deseantes, solo separables y discernibles por las disciplinas científicas?

Tangibilidad de la materia institucional que siempre se va a resistir a los prolijos adoradores positivistas del dato o a los cuadrículadores estructurales de lo real.

Al final formulémonos esta pregunta: ¿por qué al avasallamiento de la democracia se lo denomina el atentado a las instituciones y a su regreso se lo llama el retorno a la vida institucional?

Parece, entonces, que algo indisociable vincula a la democracia con las instituciones.

Instituciones I: inmanencia y violencia

1

Nos gusta insistir en la doble idea de que toda generalización es abusiva y que toda totalización es excesiva: aunque no es difícil darse cuenta que suscribir tal idea tiene algo o bastante de abusivo y excesivo. Sin embargo, preferimos residir en este plano contradictorio que en aquel que, lisa y llanamente, generaliza y totaliza, como si la tarea intelectual fuera la de cierto control y vigilancia desde espacios panópticos o el de la enunciación de verdades mayúsculas.

2

Hecha esta apertura de paraguas ante las lluvias epistemológicas e ideológicas, pasamos a formular lo siguiente: *Toda institución es, constitutivamente, un dispositivo de violencia psicosocial.*

No se tratará, claro está, de una afirmación por deducción simple del estado de violencia propia de una sociedad clasista y muy conflictiva.

Tampoco, la inferencia ascendente producto de cierta agresividad original de los individuos.

La institución, como dispositivo de las relaciones sociales y anclado históricamente, es, afirmamos, un espacio producido-producto de múltiples modalidades de violencia que no son su excepción sino, antes bien, su regla.

3

El abordaje de estudio y análisis de las instituciones lo hacemos (o intentamos hacer) desde una perspectiva inmanente. Esto consiste, ante todo, en desplazar y subordinar lecturas que son formas disfrazadas de ópticas trascendentes al propio objeto. Tales son, por ejemplo, desagregar y/o reducir el ámbito institucional al conjunto de sus funciones (incluso latentes), objetivos, propósitos, finalidades, etc.

Estos términos, conceptuales o no, generalizan las instituciones en torno a modalidades que, al fin y al cabo, trascienden desde el vamos la especificidad

institucional y despejan toda su complejidad convirtiendo en un invisible psicosocial todo aquello que a sus ojos sensibles y teóricos se hace imperceptible.

Una institución no es el conjunto de sus funciones. Tampoco es interpretable por las providencias teleológicas de sus objetivos y finalidades, ni la providencia retrospectiva de sus orígenes. El trascendentalismo es reduccionista tanto cuando solo registra, en lo institucional, los conflictos más amplios de las relaciones económico-sociales, como cuando cree describir cierto inconsciente ampliado de lo individual-grupal.

4

El trabajo en inmanencia no invoca fácil o ligeramente el recurso ortopédico de las oposiciones *afuera-adentro*, *principios-fines*, *acciones-reacciones*, *realidades-fantasías*, etc.

Exige, ante todo, una operación directa en implicación del equipo socioanalítico con, y junto a, los actores institucionales. Sin embargo, no es crudamente empirista, dado que las implicaciones institucionales promueven el reconocimiento y análisis de los registros, variables siempre, de las distancias institucionales en la operación. La inmanencia sugiere, además, la lectura de lo institucional ya no como conjunto o *cosa* sino como dispositivo.

El dispositivo es una red de atravesamientos microsociales y micropolíticos que adquieren una configuración específica, una cristalización jurídica y muchas veces una coagulación profesional (el maestro, el médico, el policía...) espejo ampliado que regresa a cada uno de sus actores el lugar imaginario hacia el cual conducen o desean conducir sus fuerzas y energías.

5

Como ya muchos autores han documentado, la guerra continúa a la política con medios diversos. Inversamente la política es continuación de los mismos fines guerreros solo que *cambiando los instrumentos y los medios*. Es tiempo ya de arrumar la oposición *guerra-paz* en las ficciones literarias, aunque ello no parezca, aún, tarea fácil. Es bueno, incluso plausible, que en el campo de la política, especialmente internacional, el argumento de la *paz* invoque a los mejores propósitos y designios más progresistas. No obstante, el territorio de las ciencias humanas no puede persistir aun con los mismos horizontes utópicos. En los niños, en el amor, en los grupos humanos, en los conjuntos históricos, en fin, en todos aquellos dispositivos donde es pensable el apaciguamiento o

suspensión de las agresiones sustanciales o primarias, allí también podemos reconocer violencias... solo que *cambian los instrumentos y los medios*. No se trata de segregar a Eros y optar cínicamente por Tanatos; solo que este mundo pulsional está siempre conjugado y, a veces, indiferenciado.

6

En el ámbito institucional, también la violencia recorre sus espacios. Incluso los recorre constituyéndolos. Claro que aquí deseamos enfatizar más bien aquellas violencias no tan perceptibles, no tanto por sus propios actores institucionales sino especialmente por los *ojos* funcionales, positivos, sistemáticos y estructurales, y, desgraciadamente, a veces también por la mirada psicoanalítica.

Por las instituciones circulan, es cierto, las mil formas sutiles de la violencia física, pero hay otras que incluso hasta frecuentemente se invocan impúdica y orgullosamente: las violencias discursivas.

Entendemos por violencia discursiva aquella que *cambiando los instrumentos y los medios* obra con arreglo a los mismos o semejantes propósitos que las otras violencias guerreras.

7

Si los tiempos modernos sugieren la transformación profunda del dispositivo instituido de enseñanza no debe ser tan solo porque los escolares pueden apropiarse de *otras* técnicas, sino que también la reforma presupone el relevamiento de la relación enseñanza-aprendizaje cuyos anacronismos muestran los perfiles del autoritarismo y el vasto y variado currículum de la violencia discursiva del dispositivo educacional.

Si los tiempos modernos ofrecen el panorama desolador de las instituciones llamadas cerradas: cárceles, reformatorios, manicomios (o su eufemismo: psiquiátricos) es también porque el discurso dictatorial se encargó de reducir al mínimo la distancia entre violencia física y violencia discursiva. No podía ser de otro modo si su manifiesta y vociferante intención era (y lo fue) hacer guerra en el terreno de la política.

Si los tiempos modernos se proponen re-profesionalizar algunos territorios que eran, antes, dominio del terror, es también porque las relaciones entre el saber y el poder no son tan vacuas y neutras como parece.

Las instituciones son conjuntos de relaciones que atraviesan y/o confluyen en un mismo espacio. El atravesamiento institucional indica que las relaciones psicosociales no proceden ni se generan en la institución misma, sino que la entendemos como un ámbito descentrado, excéntrico y un punto de cruce, nudo de articulación de relaciones sociales heterogéneas.

La confluencia en un mismo espacio implica que también lo institucional es condensación relacional y algo más que el producto de cruces o atravesamientos psicosociales.

Los espacios institucionales están significados, y a la vez se significan, por el conjunto de atravesamientos y condensaciones.

El plano de la significación inmanente remite a la expresión, ya que es desde los trascendentalismos cuando se invoca a las formas *representativas* de lo institucional.

El nivel imaginario, por caso, de las instituciones, las expresa y no solo las *representa*.

La dimensión imaginaria o la simbólica son dimensiones institucionales y no sendas representaciones de esa otra *cosa* asible o imposible que es la realidad institucional.

Lo imaginario (y lo simbólico) es tan constitutivo de lo institucional como las celdas para las cárceles y los chalecos de fuerza para los manicomios. Es, precisamente, en el terreno de lo imaginario institucional donde se ponen en juego las violencias y contraviolencias discursivas.

Si alguien deseara reconocer dichas violencias dentro de las relaciones de fuerza o de poder instituido no necesita más que participar de alguna sesión o entrevista hospitalaria o una clase escolar, porque no es menester recurrir a aquellos ámbitos de sujetos socialmente estigmatizados, asilos, reformatorios: allí donde la violencia discursiva se entreteje cotidianamente con la violencia física.

Afirmar que toda institución es, desde su constitución, un dispositivo de violencia psicosocial no quiere decir que sea solo eso. También hay, por ejemplo, amor. Incluso en las cárceles hay amor. Solo que no nos parece que el amor sea el *otro* de la violencia discursiva. Justamente, las escuelas no nos parecen recintos de actores institucionales cínicos e hipócritas siempre que esas tareas profesionales no sean explicadas por el *amor a los educandos* o la *misión que les cabe en la sociedad*, etc. No es necesario estar demasiado avisado para reconocer

esto como hipocresía o cinismo, que puestos en discurso instituido no es otra cosa que violencia discursiva.

La violencia discursiva es antes una cualidad o modalidad de las relaciones institucionales que una relación en sí misma.

En democracia hay violencia discursiva

Pero es preferible la democracia, ya no como el mal menor sino como el tiempo político-social más propicio para la acción autoconsciente de los actores institucionales. Es bueno que la institución se pueda pensar a sí misma, sus problemas, sus obstáculos, sus quejas, sus violencias.

La democracia no es solo la condición de posibilidad para inducir *democracias* en las instituciones, sino también y ya no para recurrir y sí para prescindir de esa otra violencia discursiva que recorre las instituciones: la de los *especialistas* en ellas.

Instituciones II: democracia y sociedad (más acá y más allá de los muros institucionales)

Aquello que nos reúne es la común preocupación en torno a los múltiples efectos que se producen en la transición democrática de nuestra sociedad.

No desconocemos los lastres que esta transición debe acarrear. Pesados años autoritarios, coronados por un tiempo demencial de dictadura, no pueden agotarse tan solo en una tendencia heredada; tampoco pueden archivar sin más, bajo el incontrastable designio de las voluntades mayoritarias expresadas en actos comiciales.

La orientación que marcan las voluntades individuales y colectivas es condición indispensable para el diseño de las estrategias de transición, pero no es la condición suficiente. La transición es, nos parece, la diseminación de democracia en territorios autoritarios: por ello se deben conjugar una pluralidad de tácticas heterogéneas, propias para cada contexto, al espíritu estratégico de democratización.

Es que asistimos a una fuerte recomposición de la sociedad política y, desde ella, los inicios de lo que es más difícil pero duradero, la democratización de la sociedad civil argentina.

La vigencia y puesta en acto de los preceptos constitucionales comienza con el restablecimiento del poder de los poderes públicos. Pero esto no puede ser asociado a una puesta en marcha automática de una maquinaria compleja. Por el contrario, la transición muestra que aún asistiremos a no pocas desprolijidades de los poderes constituidos. De la vigencia del Estado de derecho la transición democrática debe emprender una tarea difusiva hasta los espacios microfísicos de la sociedad. Para arraigarse, pensamos que el discurso democrático debe convertirse o *descender* hasta los espacios infinitesimales sociales o micropolíticos.

Es porque subrayamos y enfatizamos la importancia de lo *micro* para la transición democrática del país, que nos parece indispensable tomar en cuenta, por altamente descuidadas, a las instituciones reales e imaginarias de la sociedad.

Las instituciones constituyen los enclaves espaciales de la microfísica de las relaciones sociales y la macrofísica de las operaciones individuales. La vida de los sujetos en sociedad es, sin duda, la experiencia de su tránsito por ellas.

No obstante, y tal vez por demasiado visibles, demasiado obvias, demasiado empíricas, se transita por las instituciones sin comprender que componen un entramado estratégico si lo que se quiere consolidar como rutinario es un estilo democrático para nuestras acciones y conductas.

Los espacios institucionales no constituyen tan solo los habitáculos empíricos de actividades que parece que vinieran de otra parte.

Esos enclaves furiosamente materiales también son fuertemente productivos de relaciones en donde se anida lo autoritario, entre otras cosas porque conforman espacios humanos, demasiado humanos.

La transición es un proceso temporal, es tránsito de un momento o etapa a otra. Nosotros pensamos que la eficacia profunda de ese proceso se producirá cuando ese discurso se espacialice. Cuando la temporalización democrática se metabolice en superficies, territorios y perímetros será entonces cuando los muros institucionales no delimiten sino que articulen.

Los argentinos hemos alcanzado la recuperación de las formas de representación política prescriptas en la Constitución Nacional y con ello desterramos a todo personaje que indebidamente se desplazó de sus instituciones hacia las que nunca le correspondieron.

A la vez, estamos abocados a la tarea de remover y reordenar los desquicios heredados. Ahora bien, esta remoción no pasa solo con actos de sustitución de personajes y proyectos clave, sino también por la detección e intervención sobre los múltiples microfascismos que aparecen como consustanciales a la realidad psicosocial misma.

Sucede que, si somos hijos de años autoritarios, nuestros comportamientos individuales y colectivos indeseables no se despojan de un plumazo. Es por esto que muchas de las prácticas intolerantes se han ido constituyendo como propias o consustanciales de la identidad psicosocial de los argentinos.

Justamente, en este punto, es donde nosotros entrevemos que se puentea a las instituciones. De lo social a lo psíquico, de lo individual a lo colectivo, parece como si se obliterara la dimensión tan real como imaginaria de lo institucional.

Pensamos que la dimensión institucional es el terreno donde se realiza aquello que solo bajo artificios teóricos o literarios circunscribimos como vida individual y en donde se visualizan los horizontes de lo social. Preferimos ser aun más enfáticos: en el orden de las abstracciones ordenadoras de lo real son los dispositivos institucionales el territorio donde se desmienten los viejos lastres antinómicos tales como: vida pública/vida privada, individual/social, etc., que incluso bajo las buenas nuevas sobre lo psíquico, o lo económico, etc., reservan y reparten el mundo humano de lo político a esferas determinadas y ocluyen sus lecturas para y desde otros ámbitos.

Queremos ser monistas: una única sustancia para todos los órdenes de la realidad material. Por eso preferimos pensar la democratización de la sociedad civil argentina bajo el único proceso desde lo instituido jurídico-político a lo instituyente psicosocial.

Nuestro punto de partida, casi axiomático si se quiere, consiste en que los actos y gestos democráticos corresponden al orden de lo instituyente psicosocial para una sociedad como la nuestra, con arraigados comportamientos autoritarios instituidos a lo largo de toda su historia.

Las formaciones sociales no se instituyen democráticamente por el solo relevo de autoridades y cuerpos administrativos. En la mayoría de los casos es indispensable intervenir en el reticulado de relaciones de poder que operan hasta en las gestiones más ínfimas.

La institucionalización del dispositivo democrático conlleva más la transformación de relaciones que el cambio de los sujetos de esas relaciones. El maniqueísmo de los sujetos buenos y los malos implica querer subjetivar el autoritarismo y esto sería algo así como desear psicologizar la dictadura. Y esta es una inclinación de no pocas psicologías en danza.

Democratizar una sociedad civil y trabajar para no hibernar en una transición permanente, supone también desterrar las ideas que se constituyen a partir de los viejos maniqueísmos. No alcanza con pensar en sujetos autoritarios cuya alza está corroída por los distintos despotismos. Es menester pensar en otros dispositivos psicosociales, y especialmente los institucionales, para poder hacer un relevamiento eficaz de las persistencias antidemocráticas que aún nos animan.

Para todo ello es importante convencerse de una vez (y ojalá para siempre) de que no hay reinos únicos de la interpretación, ni matrices exclusivas de decodificación, ni centros privilegiados de análisis. La compleja maquinaria autoritaria no puede ser estudiada solo como el designio ominoso de unas almas malas o del maquiavelismo insidioso de los surcadores del odio.

Lo que podemos comprobar a dos años de no pocos esfuerzos es que lo autoritario no viste solo uniforme militar. También habita fábricas y hogares, escuelas y hospitales.

Lo autoritario es bastante más que una personalidad tipologizada pero bastante menos que la generalización sobre una totalidad social. Se nos ocurre pensarlo como una compleja red sin centros ni ejes precisos, pero con anclajes ciertos en los dispositivos institucionales. La lógica de los allanamientos, secuestros, desapariciones y muertes guarda y guardará la suficiente fuerza propia como para no caer en el olvido. Ahora, a toda esa espantosa parafernalia debemos acoplar, si miramos hacia la democratización instituyente de la sociedad, los actos y gestos que anidaron y podrán anidar las bacterias dictatoriales.

Quiero ser contundente: las instituciones de la sociedad argentina son canteras de autoritarismo, y no me refiero a los casos paradigmáticos como son las cárceles, reformatorios, hospicios y asilos. Apunto hacia los espacios cotidianos y seculares de anudamiento psicosocial: aquellos que tienen que ver con la educación y la salud, la economía y el trabajo, los deseos y las pasiones.

Ya es tiempo de reconocerse en los micro-autoritarismos de las prácticas médicas y psicológicas, en las prácticas educativas, aun las más novedosas, así como en los espacios laborales ya no solo por las violencias salariales sino por las condiciones psicosociales de su práctica.

Transición democrática es inyectar tolerancia en las venas —¿abiertas?— de las instituciones reales e imaginarias.

¿Qué pasa en las instituciones religiosas, sindicales, deportivas, culturales, etc.? Poco y mucho sabemos de ello.

Los medios de comunicación ponen continuamente de relieve esto que aquí se denominan *síntomas sociales* y nosotros preferimos denominar *analizadores*.

Pero no es momento este para preciosismos metodológicos. Lo que interesa es poder reparar en las proximidades del autoritarismo, porque no es infrecuente ni improbable que resida en nuestras proximidades.

Desde aquí, y con tono fraternal, me animo a señalar que esa institución de instituciones que, en la Argentina, ha podido diseminarse con particular vigor, el psicoanálisis, podría contemplar un poco menos el propio ombligo y abrir así, con fuerza imaginativa, su enorme abanico conceptual y dotarlo de un poco de aire fresco desde el esfuerzo colectivo de la democratización institucional.

Debemos poner a la sociedad a resguardo de sus peligros más furiosos que todos ya sabemos sobradamente cuáles son. Pero, asimismo, es tarea de intelectuales y profesionales dismantelar nuestros propios autoritarismos teóricos y prácticos. Esto tiene, para mí, dos direcciones: por un lado, más acá de los muros institucionales, donde en tanto que ciudadanos cada uno conocerá los múltiples ejercicios político-sociales que mejor le parezcan para fortalecer el tránsito democrático y ejercer, con libertad, nuestros derechos. Y, por otro lado, está el más allá de los muros institucionales, allí donde ejercemos funciones instituidas, investimos roles, componemos relaciones y conformamos prácticas; el mismo lugar por donde circulan y se desenvuelven los micro-autoritarismos.

Me parece que transición democrática es también transposición de los muros.

Hay muchos de ellos que aún parecen impenetrables y no solo porque se trate de enormes empalizadas, gruesas rejas o inexpugnables recintos. Se trata de las instituciones de todos los días, en donde se realizan las prácticas docentes, médicas, judiciales, sindicales e incluso políticas.

Aquellas en donde se componen las relaciones microscópicas de la sociedad, aquellas donde se dramatizan las miserias de la vida.

Es en ellas donde puede germinar la semilla de los pequeños y desgraciados autoritarismos, pero también florecen los mil rostros de la vida.

Yo pienso que no es conveniente que, en tanto profesionales, nos convirtamos en *cazadores* de síntomas sociales; es tanto mejor intervenir desde sus usinas productoras: las instituciones.

Instituciones III: análisis y propuestas¹

¿Quién no conoce las instituciones, o al menos alguna de ellas? No obstante, no es tan sencillo su abordaje pedagógico. ¿Por qué? *Porque, precisamente por ser “tan” conocidas no son bien conocidas.* Es como si propusiéramos poner entre paréntesis este saber de todos para invitarlos a reflexionar sobre muchas cosas que por ser tan obvias se nos desliza todo un rico arsenal de circunstancias psicosociales de nuestras vidas cotidianas.

¹Este material constituye una apretada síntesis de las clases dictadas por el profesor G. Kaminsky en el primer cuatrimestre de 1985. Se trata de un esbozo introductorio elaborado a los fines de dar comienzo a la reflexión de la cuestión institucional, sus conceptos y, básicamente, sus problemas. Colaboraron en su elaboración las licenciadas Liliana Donzis y María del Carmen Bianchi.

¿Quién no sabe lo que es una escuela, un hospital, un club, un banco, un jardín de infantes, una cárcel (por lo menos de oídas), un ministerio, una facultad, etc., etc.? Nosotros no desestimamos todo lo *obvio* de las instituciones, muy por el contrario, nuestro punto de partida es que todo el mundo conoce lo que es una institución porque *la vive, la vivió y la vivirá*, porque a las instituciones además de vivirlas, las padecemos, las transitamos, las aceptamos o criticamos. En una palabra, solo una fantasía literaria tipo Robinson Crusoe puede prescindir de la institución como una realidad inevitable o indispensable de la vida humana.

Es así como en esta cátedra nos proponemos desmentir una fórmula que ya es básica en la Psicología Social: la de la *antinomia individuo/sociedad*. Esta antinomia requiere una larga elaboración: aquí señalaremos solamente que nuestra conclusión reside en que *no hay tal antinomia*, lisa y llanamente. Porque el polo individuo es una perspicaz falacia de las teorías que creen que la sociedad puede definirse como una agregación de individuos; y porque el polo *sociedad* es algo mucho más complejo que su formulación descriptiva. Y más aun, lo más cuestionable consiste, tal vez, en colocar al individuo y a la sociedad en una relación antinómica.

Existen discursos (algunos pretensiosos los llaman *ciencias*) acerca de los individuos y también los hay sobre la sociedad. Sin embargo, lo que efectivamente existe son los *espacios de condensación de lo subjetivo y lo social*: los grupos y las instituciones. Los hombres se producen, circulan y también se consumen solamente en estas *materialidades tangibles* que son los grupos y las instituciones. La antinomia individuo/sociedad es uno de los tantos maniqueísmos en los que han sucumbido las ciencias sociales. Enfatizar la importancia del estudio de la dimensión institucional en Psicología Social es, ante todo, una contribución a la crítica de dicha antinomia.

Toda institución tiene una organización material (su o sus edificios, mobiliarios, instrumentos que les son propios, etc.) y también una organización jurídica (leyes, reglamentos, disposiciones, etc.). Estas organizaciones son productivas, pero ¿productivas de qué?: de bienes, de administración de bienes, y hay otras instituciones no necesariamente económicas que también producen: producen salud, deportistas, psicólogos o peritos mercantiles, soldados, etc. Al menos esto es lo que muchas instituciones dicen o creen producir.

Las instituciones tienen, además, un sistema de circulación y distribución, desde la simple circulación y distribución de personas, en donde podemos ver que hay espacios que se usan para sus actividades formales y otros, a veces no tan visibles, destinados a la producción de gestos, actitudes e ilusiones. Para nosotros, psicólogos sociales, es tan significativo el espacio instituido para el desempeño de directores o jefes, secretarías o porteros, gerentes o

cadetes como lo son sus paredes, sus baños, sus inscripciones murales y todo aquello que trasciende lo *hablado*, es decir lo conocido o presupuesto por todos, lo *obvio* institucional.

Todo "habla" en las instituciones en la medida en que lo sepamos escuchar.

Lo *hablado* es todo aquello que podemos conocer o presuponer previamente de una institución. Cuando vamos al cine todos *sabemos* qué tenemos que hacer para ver la película: sacar las entradas en la boletería, que el/la acomodador/a nos ubique en nuestra butaca, no sorprendernos por la oscuridad, mantener silencio, etc. etc. No obstante, no haber estado nunca en una cárcel no nos inhibe para que nos imaginemos cómo es una celda y qué comportamientos se esperan de reclusos y guardianes. Asimismo, los medios de comunicación y la literatura nos prestan inestimable información acerca de lo hablado institucional. La dimensión de lo hablado puede ser asociada con el plano de lo instituido. La primera regla de precaución es tratar de trascender los espejismos de las formas habituales del discurso institucional, la dimensión de lo *hablado*. Decimos trascender, pero no prescindir ya que lo hablado-instituido no es material de desecho; muy por el contrario, las vestimentas, las inscripciones en las paredes, los modos y costumbres prototípicos, etc., son elocuentes de los códigos que pueden ser imperceptibles pero su registro nos puede introducir en la dimensión de lo hablante.

Lo hablante es aquello que nos facilita *otra* comprensión de la institución. ¿Cómo aparece lo hablante? Aparece bajo la ruptura de lo habitual, las fracturas, contradicciones, oposiciones, las situaciones paradójales de lo *hablado*. Lo hablante institucional puede ser asociado con el par complementario de lo instituido que es lo *instituyente*.

Todas las instituciones, aun las aparentemente más estáticas, se mueven. Este movimiento está dado por el *juego*, por la permanente articulación de dos dimensiones o planos: lo *instituido* y lo *instituyente*.

La dimensión de lo instituido significa una estructura ya dada, mientras que la dimensión de lo instituyente no es tan solo algo dado sino que se va haciendo, se va conformando según este *juego* o dialéctica. La institución no es tan solo una cosa, sino también algo en movimiento: aunque las paredes del edificio no se muevan físicamente, sí lo hacen en términos psicosociales. Este movimiento corresponde a la relación entre lo instituido y lo instituyente.

Esta relación entre lo instituido y lo instituyente no se debe tomar como sinónimo de actividad y pasividad. No toda generación de acciones institucionales abre las expectativas de lo instituyente mientras que, por ejemplo, la aparente pasividad de los hindúes puede alcanzar la dimensión de las acciones políticas instituyentes en la India.

Ahora bien, no solo conocemos instituciones singulares y concretas, sino que también conocemos la *dimensión universal de la institución*.

Institución es el matrimonio, la paternidad, el ahorro, las leyes y todos aquellos discursos formalizados en una sociedad. Pero este horizonte universal de lo institucional se expresa en particularidades singularizadas. ¿Qué es la salud mental sino el complejo dispositivo de instituciones singulares que la realizan (o la des-realizan según algunos)?

Por eso denominamos a las instituciones espacios de condensación social, porque en sus singularidades conjugan y anudan una constelación de discursos y prácticas económicas, sociales, políticas, jurídicas, técnicas, etc. etc. Es que puede no ser aventurado considerar a lo institucional como eso mismo y nada más: un nudo de relaciones complejas y móviles. Es que las interpretaciones tradicionales han querido considerarla como una cosa inamovible, fija, transparente, acabada, unívoca o, en el mejor de los casos como una cosa con vida, como un organismo viviente, casi con pies y cabeza (los obreros, los pies y brazos; el patrón, la cabeza).

Para nosotros, esas metáforas físicas u orgánicas no comprenden lo específico del proceso institucional. Este es nuestro mito científico: las instituciones son procesos que, en tanto tales, se mueven, tienen *juego* lo cual implica conflictos, desajustes y que presupone todo menos la armonía de un proceso fijo y estable. Es posible pensar, pues, que el proceso de institucionalización es el producto permanente de un interjuego entre lo instituido y lo instituyente.

Pueden registrarse los fines, objetivos, funciones o tareas de las instituciones, pero todo ello no agota la trama compleja del proceso institucional. Aquello que omiten finalistas y funcionalistas es, entre muchas otras cosas, y que nuestra perspectiva subraya, la *dimensión de lo imaginario* en las instituciones.

Las realidades singulares de las instituciones no merecerían mayor estudio si su estructura edilicia o sus funciones agotaran lo que sabemos de ellas.

¿Por qué? Bien, aun cuando sabemos que las facultades son para enseñar y aprender, para muchos es un trabajo como cualquier otro, o un buen lugar para conseguir novia o marido o clientes, etc. etc. Aun cuando sabemos que las cárceles son espacios para purgar penas, muchos las consideran *universidades del delito*. En fin, en algunos países las instituciones militares se consideran las instancias ejecutivas, legislativas y hasta judiciales de la sociedad. Quiere esto decir que no solo interesa conocer qué son las instituciones sino también qué *creen* que son. Y, para nosotros, esto que creen forma parte de la misma dimensión institucional, como sus muros, sus producciones y circulaciones.

Un gran escritor, Franz Kafka, ha sabido representar magistralmente el carácter sórdido y hasta absurdo de muchas instituciones. Todo ello, lo que

son y lo que no son, lo que son y lo que creen ser, lo que son y lo que desean ser, etc., compone pluralidad de niveles que se entretejen y ramifican en la singularidad institucional.

Entonces, volvamos a formular la obvia pregunta: ¿qué es una institución? Parece pues que no es tan sencilla una obvia respuesta. Si comprendemos que esto es así, entonces aunque no parezca hemos dado un primer paso en el análisis de las instituciones.

Para los pasos ulteriores proponemos algunos conceptos que, como herramientas de trabajo, un grupo de diversos autores ofrecen y que nosotros consideramos útiles y convenientes.

Si la institución es un proceso en movimiento, son los grupos quienes pondrán en juego este movimiento. Más allá de lo específico de los dispositivos grupales, también desde el ojo institucional los grupos tienen una caracterización, del mismo modo que desde el ojo grupal son las instituciones las que pueden ser caracterizadas.

Desde las instituciones podemos entrever a los *grupos objeto* y a los *grupos sujeto*.

El grupo objeto es el grupo sometido a las consignas instituidas: son aquellos grupos que soportan la jerarquización institucional (la verticalidad), su acción es lo que se espera de ellos, satisfagan o no las expectativas institucionales. Son *hablados* por la institución, incluso si cumplen mal las funciones que les caben.

Los grupos sujeto operan ciertos desprendimientos de la jerarquización y pueden abrirse a un más allá de sus propios intereses, aunque no sea un más allá institucional. Estos grupos no pueden sostener en forma permanente una posición instituyente pero son aquellos que respecto de lo hablado/hablante tienen vocación de *tomar la palabra*, mientras que los grupos objeto son los que tienden a *repetir al pie de la letra*.

Esta metáfora puede muy bien ser comprendida por sujetos de una institución universitaria: tomar la palabra no se reduce al *activo* preguntar o inquirir sino más bien al apropiarse de los discursos; mientras que repetir al pie de la letra es exactamente eso.

El grupo sujeto enuncia algo, es anunciador (a veces es también necesario que sea denunciador aunque sucede que grupos denunciadores, por solo serlo no dejan de ser grupos objeto); para el grupo objeto sus causas son oídas.

Claro está que no existen grupos sujeto u objeto *puros*, salvo en una clase o en una ficha de cátedra. Toda una movilidad, un movimiento de lo insospechado institucional nos indica que las mutaciones grupales son frecuentes y lo que potencia la dialéctica instituido/instituyente.

Las instancias de lo grupal/institucional nos remiten a otro concepto que se ha revelado muy eficaz en el trabajo de los socioanalistas. Se trata del concepto de *transversalidad*.

Las instituciones son un vasto sistema de relaciones y comunicaciones, organizadas en torno a sus reglas formales y también a las informales. Existen aquellas que se encuentran más bien ceñidas hacia su disposición vertical según su organigrama y sus jerarquías: pero también existen las instituciones que dan lugar a las formas horizontales de relación y comunicación.

El coeficiente o producto de la ecuación verticalidad/horizontalidad nos aproxima al nivel de transversalidad de cada institución, registro que nos induce a considerar ciertos grados de optimización, alejando los excesos instituidos (el fenómeno burocrático puede ser pensado desde aquí) y también los excesos instituyentes (por ejemplo, algunas estrategias autogestivas son muy atractivas en lo general pero, a veces, se revelan inconducentes para ciertos dispositivos institucionales).

Poner al día la transversalidad institucional, mejorar el coeficiente de transversalidad, es uno de los objetos prácticos del analista institucional.

Tomamos de otro autor esta fábula zoológica, que ayudará a comprender los alcances de esta herramienta:

Un día de invierno, los puercoespines, que sufren el frío, se apretaron unos contra otros para darse calor entre sí; pero, desgraciadamente, incómodos por los pinchazos de sus púas, no tardaron en separarse de nuevo unos de otros. Obligados a juntarse nuevamente en razón del frío persistente, padecieron otra vez el efecto desagradable de los pinchazos. Esta alternativa desagradable de acercamiento y separación duró hasta el momento en que se encontraron a una distancia conveniente, en la que se sintieron al abrigo de todos los males: ni demasiados pinchazos ni demasiado frío.

No es infrecuente que las instituciones atraviesen experiencias similares a la de los puercoespines. El coeficiente de transversalidad es, pues, ese grado de optimización que una institución puede alcanzar ante el complejo anudamiento y condensación de relaciones de variado carácter. Entonces, con el concepto de transversalidad lo que los institucionalistas ponemos en *juego* es el *atravesamiento social que tiene toda institución*. Pero esta *puesta en escena* de lo social debe cuidarse en extremo de reducir las especificidades institucionales a los vaivenes de las formaciones sociales. La transversalidad es un fenómeno para reconocer *en* las instituciones y no para

diluir las. Se trata de una realidad inmanente a ellas aunque los fenómenos las trasciendan.

Insistimos en una metodología de carácter inmanente (ni trascendente ni reduccionista) porque entendemos que toda perspectiva de cambio o transformación pasa necesariamente por la *autoconciencia* de la institución. Esto quiere decir que apostamos más a un trabajo de intervención institucional que coadyuve a que la institución pueda ser sujeto de sí misma; rechazamos toda estrategia providencialista de análisis no solo de las instituciones sino también de los grupos y de los sujetos.

La autoconciencia institucional supone la toma de conciencia de las instancias institucionales del juego de fuerzas sociales que la atraviesa. La autoconciencia de lo que es, de lo que cree ser y de lo que desea ser; la revelación del plano imaginario articulado en la misma realidad institucional. Porque el imaginario institucional no reside en el más allá ni está aviesamente escondido en los intersticios, sino que está ahí..., es cuestión de aprender a verlo, saber buscarlo, hacerlo perceptible a los *ojos* del socioanalista.

Esto nos remite a otro concepto que puede ser buena herramienta.

El analista institucional no puede estar demasiado lejos del espacio anudado que analiza, por ello es que denominamos a su trabajo *intervención* institucional. Y tampoco puede estar excesivamente próximo, si no se toma también a sí mismo como objeto de análisis y estudio. Nos metemos con los objetos y los objetos se meten con nosotros; aquí no hay neutralidad posible. Esta temática, la de la neutralidad en las ciencias y las prácticas sociales, ha sido algo largamente debatido. Nuestro punto de vista al respecto, claro y conciso: todo discurso que se dice o se quiere neutral es falso en su neutralidad. Estamos despertando de un largo sueño científicista: *el sueño de la neutralidad del científico frente a su objeto*.

Entonces, el socioanalista está implicado en su labor. La *implicación institucional es el conjunto de relaciones, conscientes o no, del actor y el sistema institucional*. Se trata de todo aquello que articula al actor con la institución; es un concepto eminentemente relacional.

Observemos los siguientes tipos de implicación: *Implicación epistemológica*: El punto de vista del actor *crea* el objeto en el plano del conocimiento. En esta dimensión la institución tiene un carácter eminentemente conceptual. Se trata de unas cuantas *verdades* que explicitadas o no, reconocidas o no, operan en la estrategia socioanalítica. *Implicación semiológica*: Los elementos de este tipo de implicación los tomamos de la lingüística que opera en dos niveles o planos: el paradigmático y el sintagmático. Nosotros hablamos, entonces, de *implicación paradigmática* que corresponde al eje formal de la institución. Toda institución tiene su legalidad, su reglamentación. En una facultad no

cualquiera puede dictar una clase ni cualquiera puede asistir a un práctico; se trata de una institución organizada según reglas que no son visibles en el acontecer institucional. Entra y sale gente y no registramos en nuestros cuerpos quién es quién. Pero incluso existen instituciones en donde las reglas formalizan tanto a los espacios y a las personas que el eje paradigmático es visible a simple vista: una bata blanca, un uniforme, inscripciones murales, espacios o plantas ordenadas y reconocibles a simple vista.

El eje formal y reglamentado se complementa con la dimensión *sintagmática* de la implicación que tiene que ver con la sucesión de los acontecimientos de una manera lineal y extendida. Para un lingüista un sintagma es una frase y el paradigma es aquello que ordena y hace racional a una frase (la morfología del lenguaje). Así como uno no puede hacer un uso arbitrario de la lengua dentro del habla común, las instituciones tienen sus planos de acontecimientos ordenados por reglas y disposiciones que les proveen una organización particular. Una cárcel no puede tener las mismas *características que un club, ni un club las formas de una escuela, ni una escuela las de un banco, etc., etc.*

Implicación social e ideológica, los agentes institucionales son todos actores sociales y el analista no puede prescindir, salvo imaginariamente, de la dimensión social que lo y los atraviesa. Además, todos sabemos que el plano socio-institucional no carece de la pluralidad de discursos ideológicos que implican a los sujetos y, por ende, también a los analistas institucionales. *Implicación afectiva o libidinal*: las instituciones, ya lo señalamos, no son meros espacios en donde tan solo se cumplen funciones o alcanzan finalidades, también pasan otras cosas que van desde la conformación de grupos o subgrupos de afinidades, actos personales temperamentales que pueden traducirse en autoritarios, amores o amoríos, hostilidades, indiferencias, odios..., esto es el infinito universo de las pasiones institucionales.

Estos y otros tipos de implicación parecen ser motivo suficiente para justificar que el tema de la neutralidad del analista será tal vez una pesadilla científica, pero de sus ensueños ya hemos despertado.

¿Qué es lo que el analista hiperimplicado trata de registrar en las instituciones? Aquí va otra herramienta conceptual: el analista procura detectar *analizadores*.

Así como el psicoanalista detecta síntomas de su paciente y a través de ellos diagnostica su padecimiento y, así como el psicólogo de grupos releva emergentes del acontecer grupal, así el analista institucional se propone reconocer los analizadores. Un fenómeno aislado, a veces ínfimo o parcial, un acontecimiento imprevisible, inesperado o impensado, etc. pueden constituirse en analizadores institucionales. Una marca o inscripción en una pared, una frase dicha o escuchada al azar, estilos de escritura, gestos y actitudes,

todo el material institucional puede ser significativo, pero no todo dicho material lo es efectivamente. Es el *ojo* institucional quien puede detectar y reconocer el acto o el hecho como tal y elevarlo, según sus estrategias, a la categoría de analizador de la problemática institucional.

Existen analizadores de tipo *natural*, es decir, no causados por el actor sino detectados por él, y también hay analizadores *artificiales* generados por el propio analista como táctica de prueba de los efectos que tal acto o hecho pueden generar.

La búsqueda o la generación de algún analizador es lo que puede permitir pasar de lo instituido, lo hablado institucional a la dimensión instituyente-hablante. Son los analizadores institucionales los que nos permiten iniciar el acceso a lo que la institución es efectivamente y no lo que aparenta o cree imaginariamente ser. En el orden de lo instituido se registran fisuras, contradicciones, solapamientos o meras rarezas que la mirada atenta puede detectar o provocar. También el análisis institucional tiene algo de provocador porque a veces trabajamos en instituciones donde aparentemente *no pasa nada*.

Ahora bien, sucede que en otro tipo de instituciones no solo no pasa nada sino que pasa u ocurre tanto, que es menester evaluar las implicaciones que impactan al analista o equipo de analistas. Nos referimos a la *contratransferencia institucional*, concepto que tomamos y readaptamos del etnopsicoanálisis.

El entrecruzamiento de las implicaciones, la red de implicaciones, permite introducirnos en el mundo o submundo emocional de la institución. La intervención del analista institucional provoca en la institución un proceso de desplazamiento en la dimensión de lo instituido a través de acciones instituyentes. Esta es la *transferencia institucional*. La presencia del analista al poner en juego la estructura de la institución en su conjunto, pone también en evidencia sus dimensiones imperceptibles, y las relaciones institucionales comienzan a ser dilucidadas. El análisis instituye una crisis en las instituciones; y una crisis de las instituciones es una forma de análisis.

El socioanalista que es demandado por algún sector de la institución inaugura, sin duda, con su presencia y su acción, el espacio transferencial; transferencia que se dirige desde la institución al analista.

Ahora bien, el nivel transferencial de las instituciones implica al propio socioanalista, porque está dentro del mismo campo en donde interviene; este nivel de la transferencia del propio analista sobre el campo institucional de la intervención es lo que denominamos *contratransferencia*. Porque es el sujeto o grupo de sujetos que tiene como *objeto* la propia institución, y no el gobierno de ella o la gestión de alguna actividad recortada, parcial o específica de la institución.

Quiere decir que hay que estar en la propia institución para reconocerla en sus dimensiones fundamentales. Pero si nosotros estamos dentro de la institución contratados por ella como analistas institucionales y reconocemos que hay un entrecruzamiento de circunstancias transferenciales, emocionales, afectivas, también nosotros estamos atravesados transferencialmente.

Los psicoanalistas señalan que la contratransferencia es el conjunto de relaciones inconscientes del analista frente a la persona del analizado y especialmente frente a la transferencia.

Conjunto de reacciones inconscientes, ¿de quién? Del analista, en este caso del socioanalista. ¿En dónde?, ¿frente a quién? Frente a la persona del analizado, en este caso frente a la institución o al conjunto articulado de los problemas institucionales. Dicho más fácil: lo que les pasa a los socioanalistas con su objeto y lugar de trabajo. Y les pasan unas cuantas cosas, de la misma manera que el psicoanalista tiene a veces cara *de consultorio* y no por eso dejan de pasarle cosas. Especialmente al socioanalista le pasan cosas frente a la transferencia institucional, no solo a la institución abstractamente considerada, sino específicamente frente a lo que le pasa a la institución con el socioanalista.

Como señalamos al principio, este material es una introducción que pretende recuperar la experiencia de cada uno de nosotros en las instituciones y señalar algunas cuestiones conceptuales, para que a modo de herramientas sean utilizadas en el abordaje que los alumnos realizarán de las instituciones en el marco de su trabajo de campo.

Capítulo 2

Alternativas

Más allá del Edipo y del Fondo Monetario²

Los argentinos disponemos de una gran *facilidad*, que muchos ven como improvisación o apresuramiento, para explicar los fenómenos psicosociales desde los extremos reductivos individuo/sociedad.

Parece como si las hipótesis que explican la molécula individual o el tejido social absorbieran la totalidad de las instancias tangibles y analizables, que se extienden entre ambos polos o extremos. Así, hace ya bastante que se ha debido llamar la atención acerca de la especificidad de los fenómenos y procesos grupales, los cuales no pueden ser explicados o evaluados como simple agregación de individuos ni puro precipitado social. Del mismo modo, y por una miopía que ya y aún hoy alcanza el escándalo, los fenómenos y procesos institucionales son, en el mejor de los casos, desagregados con lecturas individualistas o metodologías generalizantes.

Estas perspectivas, maniqueas y olvidadizas, son tan inconfesables como anacrónicas. Desde los años sesenta, y con una notoria expansión desde los sucesos del sesenta y ocho, existe una corriente de pensamiento y acción que se propone mitigar las cegueras y sorderas apuntadas. Se denomina análisis institucional y recibe los estímulos de los estudios institucionales en psiquiatría y pedagogía. El manicomio y la escuela son parte inescindible de los avatares de la locura y la enseñanza.

Las crisis universitarias, después de todo también institucionales, diseminan y expanden esta corriente por Europa y América Latina. El análisis institucional, entre muchas de sus cualidades, carece de ese celoso cuidado de la especificidad de los objetos y de las disciplinas científicas,

²Publicado en *Página 12* el 8 de julio de 1988.

que no son otra cosa que un poco de paranoia epistemológica y otro poco de mercadotecnia.

Los analistas institucionales, muy pocos y muy diversos, vienen recogiendo lo más fértil y rico de las más serias corrientes de las ciencias sociales y la filosofía; la semiología, el psicoanálisis, la antropología social, etc. Nutren su dispositivo teórico sin caer en ninguno de sus seductores reduccionismos. Más aun, casi podemos decir que el análisis institucional no abraza una teoría omnicomprensiva y, por lo tanto, *carece de objeto* (formal, abstracto). Su registro comprende a un *campo de análisis*, con un pie, siempre, en el terreno práctico. Nos parece la mejor forma de mostrar el meneado concepto de praxis.

El analista institucional opera en los acontecimientos o singularidades y trata de desprenderse del positivismo, empirismo y funcionalismo que, aunque inconsciente o embozadamente, siguen operando hasta en los más sofisticados discursos científicos, psicoanálisis incluido. Es que, al parecer, se continúa fetichizando las instituciones como cosas estáticas aunque sociales, conjunto de datos o meros receptáculos y como ramillete o emparedado de funciones. Es curioso ver cómo marxistas, estructuralistas, freudianos... no pueden quitarse esos lastres de encima. Este movimiento fructificó en México y Brasil (exiliados argentinos mediante) pero, ¡cuándo no!, su estado en nuestro país es larvario o, en el mejor de los casos, incipiente. La máquina autoritaria de los años de la dictadura imposibilitó su entrada y acción; más bien forjó su expulsión. Pero también la negligencia social de la psicología individualista, cuyo desarrollo en nuestro país no tiene parangón previo ni exterior, parece considerar lo institucional como mero decorado, escenografía insignificante porque el teatro está en otro lado. Del mismo modo, las formas de militancia política progresista y avanzada, al fin y al cabo también institucional, descuidan una certidumbre de hierro que señala que la estructura, el sistema o aparato social y económico se configuran y expresan de modo institucional.

El análisis institucional promueve una tarea de perfeccionamiento y/o mejoramiento de las acciones y gestiones institucionales por medio de los propios actores. Dispone de una modalidad explicativa que se esfuerza por integrar o vincular múltiples perspectivas y reivindica o enfatiza la importancia de lo espacial.

No se trata de una teoría providencialista, como muchas otras se reclaman; es bastante experimental, munida de una *caja de herramientas* idóneas para operar sobre problemas institucionales específicos.

Antes se la atacaba por extrema e inductora del *estallido* de las instituciones, ahora se le achaca cierto eclecticismo y bastante reformismo. Y,

siempre, desconfianza y rechazo: después de todo, para qué reparar en las innumerables especificidades institucionales si Edipo y el Fondo Monetario están allí para explicarlo todo.

Del contrato social al contrato psicoanalítico

La estructura contractual no es exclusiva del sistema capitalista, dado que las formas rituales de convención social están presentes, prácticamente, en todos los modos de producción.

Sin embargo, es a partir de Grecia, y especialmente de Roma, cuando las formas contractuales adquieren pleno derecho. La *palabra* pronunciada, ritualmente proferida, bajo procedimientos prolijamente delimitados, adquiere significado consensual. Promesa, juramento, absolución o sentencia, todo un entramado lingüístico regulado por un sistema de convenciones (para el caso, el derecho romano) que articula, en lo jurídico, el discurso de las formaciones sociales.

A mediados del siglo XVIII las naciones europeas comienzan a despojarse de los lazos monárquicos, de las relaciones aristocráticas y de vasallaje que fundan su razón en reglas de sangre. Ese momento de ruptura es aquel por el cual la totalidad de lo social pasa a constituirse, desde sus fundamentos, a través de un *contrato*.

Este siglo representa el modelo histórico de disolución de las formas jerárquicas manifiestas y el pasaje a su interiorización. El poder se hace invisible. Es la época de la sociedad civil y del ciudadano.

Es el siglo de Jean-Jacques Rousseau, mentor de la identidad entre soberanía y contrato. Para él, “el orden social constituye un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás” (Rousseau, 1979, p. 3). Este orden social no se apoya, como lo hacen las anteriores formas despóticas, en un supuesto poder consagrado, sino que está fundado sobre *convicciones*.

El gran proyecto rousseauiano, *El contrato social*, no descuida el análisis histórico (Aristóteles, Hobbes, Grocio...), pero como invariante del pensamiento burgués su discurso histórico está atravesado por un mito. Una mitología del hombre, de lo social y de lo político.

Así comienza: “Adán fue soberano del mundo mientras lo habitó solo, como Robinson en su isla” (Rousseau, 1979, p. 5).

Una hipótesis mitológica, esto es: des-historizadora, circula por *El contrato social*: el estado individual es una inalcanzable libertad primigenia que la vida gregaria hace imposible.

Representa la exaltación imaginativa de relaciones sociales en ascenso y de su paradigma: el individualismo burgués. Sin embargo, no expresa, en modo alguno, un retorno a una pretendida vida natural.

El mundo fantaseado, pretérito y antediluviano, no es para Rousseau un estado de estabilidad, pues ahí prepondera la legislación de la fuerza. Únicamente un monarca solitario (Adán, Robinson) puede estar seguro en su trono, sin temer “ni a rebeliones, ni a guerras, ni a conspiraciones” (Rousseau, 1979, p. 5).

“El más fuerte no lo es jamás bastante para ser siempre el amo y señor, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber” (Rousseau, 1979, p. 5).

La renuncia colectiva a la libertad primordial no se garantiza con el apoderamiento en manos de un soberano individual. Su firme consolidación debe fundarse en la convención, en un magno contrato.

Así, la advertencia de Marx es reveladora frente a la historiografía que, incluso en el siglo XIX y gran parte del XX, reposa en génesis mitológicas.

El Contrato social de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes, tampoco reposa sobre [...] un naturalismo. Este es solo la apariencia, apariencia puramente estética, de las grandes y pequeñas robinsonadas. (Marx, 1969, p. 38)

La renuncia a la naturaleza libre del hombre representa para Rousseau una “convención fútil” si es voluntaria, pues es extraña a la esencia de su contrato. Es contradictorio “estipular de una parte una autoridad absoluta y de la otra una obediencia sin límites”. Ello no sería otra cosa que la justificación de la esclavitud o la servidumbre. “Decir que un hombre se da a otro gratuitamente, es afirmar una cosa absurda e inconcebible...” (Rousseau, 1979, p. 6).

Y no solo la esclavitud, sino también la guerra, es incompatible con la naturaleza humana, pues “los hombres en su primitiva independencia no tenían entre sí relaciones bastante constantes para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra, y no eran, por lo tanto, naturalmente enemigos” (Rousseau, 1979, p. 7).

Al respecto dice Althusser: “...el estado de guerra es la libertad y la actividad humana vueltas contra sí mismas, amenazándose y destruyéndose sobre sí mismas en virtud de sus propios efectos” (Althusser, 1972, p. 67).

El estado de esclavitud y de guerra pueden considerarse injustos, como lo es todo sistema en el cual el interés de uno o de unos pocos predomine sobre el resto, pues se tratará siempre de un interés despótico.

Debido a ello, es menester para Rousseau un estudio de las condiciones de posibilidad de los distintos regímenes de gobierno, pero no la búsqueda

del más conveniente a los hombres. Todos los gobiernos cuentan con un fundamento común y sus diferencias serán solo de estrategia política. Así, cobra sentido la propuesta de Rousseau: “Antes de examinar el acto por el cual un pueblo elige un rey, sería conveniente estudiar el acto por el cual un pueblo se constituye como tal, porque siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el *verdadero fundamento de la sociedad*” (Rousseau, 1979, p. 8).

Equivale esto a la pregunta: ¿cómo una sociedad se constituye en sociedad?

El acto fundacional de un pueblo (una sociedad) no puede ser otro, para Rousseau, que la *convención*, un pacto social que no puede tener origen en la fuerza ni en ningún otro tipo de convenciones que consagren la violencia.

El acto por el cual un pueblo se constituye como tal es un primer convenio, un presupuesto fundante.

¿En qué consiste esta actividad colectiva primigenia, el pacto social?

Indudablemente, es una fantasía desprovista de imaginación —dirá Marx—, pero firmemente cimentada “en la escuela del derecho natural que concibe en el concepto jurídico de contrato el origen de la sociedad civil y el Estado” (Althusser, 1972, p. 70).

Pero entonces preguntamos: ¿cuál es el motivo que conduce a los individuos al recurso del contrato? Aparece aquí el gran momento mítico, el acto de tránsito de lo humano-natural a lo humano-contractual. Dice Rousseau: “Supongo a los hombres llegados al punto en que los *obstáculos* que impiden su conservación en el estado natural, superan las *fuerzas* que cada individuo puede emplear para mantenerse en él” (Rousseau, 1979, p. 9).

Detengámonos en esta cita. El análisis histórico se detiene ante una hipótesis no histórica, un punto mítico en el cual las fuerzas de cada hombre no pueden vencer los obstáculos que se le oponen a su propia conservación como hombre.

¿De dónde provienen los obstáculos? Dice Althusser: “No se trata de obstáculos exteriores. No provienen de la naturaleza... Del mismo modo los obstáculos no provienen de otros grupos humanos. Tales obstáculos son puramente internos a las relaciones humanas existentes” (Althusser, 1972, p. 63).

Son las fuerzas de los propios hombres vueltas contra sí mismas. El origen inmanente de los obstáculos que amenazan la vida en libertad es concebido como una relación universal y constante de violencia generalizada que anula las fuerzas individuales, arruina la vida pacífica y auspicia la competencia.

El punto mítico alcanzado por Rousseau puede ser configurado como un estado bélico suscitado por la misma naturaleza humana, y que solo muy ligeramente podemos denominar egoísta. Su solución solo puede encontrarse procurando formas de asociación distintas a las conocidas,

que aseguren y renueven las fuerzas de los hombres sin perjudicar sus bienes y su libertad.

Se trata de un nudo fantasmagórico que desata en un único acto lo pre-contractual y lo contractual. Un mismo proceso fundacional que produce a un sujeto que esconde un secreto en su interioridad (una renuncia) y una sociedad apoyada en un acuerdo generalizado de los sujetos. Un momento de no ruptura y constitución simultánea de lo subjetivo y lo objetivo social.

De la visión mítica no puede estar ausente la amenaza de un futuro apocalíptico: “este estado primitivo no puede subsistir y el género humano perecería si no cambiara su *manera de ser*” (Rousseau, 1972, p. 9).

Sin embargo, el cambio de “manera de ser” no es para Rousseau un simple acto psicológico, pues “los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas”. El acto es necesariamente social, pues los hombres solamente pueden “unir y dirigir las fuerzas que existen”.

El objetivo es crear una fuerza común, supraindividual, que pueda vencer los obstáculos ante los que cada individuo se halla inerme. Dicha fuerza será de unión y no de oposición, aunque las oposiciones existan. Este es un acto social restrictivo y a la vez productivo de lo psicológico.

El pacto se plantea, entonces, como el único medio de autoconservación de que disponen los hombres. Se impone, pues, “formar por agregación una suma de fuerzas capaz de sobrepujar la resistencia, de ponerla en juego con un solo fin y de hacerlas obrar unidas y de conformidad” (Rousseau, 1972, p. 9). Una agregación contractualizada pero que no es el Estado, ya que el individualismo se mantiene como unidad creadora, como campo trascendente a todo pacto posible y lugar de reencuentro, más allá de la inevitable *enajenación total* de cada asociado.

En el despojo universal, digamos colectivizante, de lo más propio de cada sujeto se reencuentra intacto, al final del camino, lo individual alienado.

Porque, al fin de cuentas, “la fuerza y la libertad de cada hombre son los principales instrumentos para su conservación” (Rousseau, 1972, p. 9).

Así, con esta ecuación, Rousseau resuelve la escisión entre individuo y sociedad, por la prioridad mítica del primero ante esta última.

Podemos formular ahora el discurso de su contrato: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común de la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes” (Rousseau, 1972, p. 9).

Un grito de guerra pero pacifista ha sido lanzado: ¡individuos del mundo, uníos!

Única garantía para conservar los privilegios, idear una gran astucia sociológica: “...dándose cada individuo a todos no se da a nadie” (Rousseau, 1972, p. 9).

La necesidad de consolidar ideológicamente lo que una clase social ya obtuvo económicamente promueve este gran guiño universal: “Como no hay un asociado sobre el cual no se adquiere el mismo derecho que se cede, se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y mayor fuerza para conservar lo que se tiene” (Rousseau, 1972, p. 9). Un buen barniz jurídico para igualar lo inigualable en las relaciones económicas. Todo parecido que se le encuentre con la noción de ciudadano libre y burgués es una coincidencia muy acertada.

La asociación es el camino, con aparente tufillo socialista, para la recuperación de la libertad individual amenazada. Sin embargo, se trata del argumento de la apariencia de una teleología colectiva que encubre el fundamento individualista del capitalismo.

Este fundamento reaparece, y rápidamente, bajo la noción de *interés general*, que vela por la permanencia del interés individual, de carácter privado.

El interés particular del asociado es la forma que adopta el amor propio primordial en la sociedad naciente del contrato. La oposición entre estos intereses tiene un papel fundamental pues no hay, para Rousseau, “interés particular más que en función de otros intereses particulares que rivalizan dentro de la competencia universal” (Althusser, 1972, p. 65).

La libre competencia, no lo olvidemos, es la imagen idílica de una economía política que defenderá con uñas y dientes, balas y cañones, los patrones de la propiedad privada.

El interés general, bajo la suprema dirección de la voluntad general, constituye un poder omnisciente que nada tiene que ver con las diversas formas políticas en que este poder se puede manifestar (monarquía, república, tiranía, etcétera).

Por eso la voluntad general es un dato antediluviano, un imaginario histórico para el mantenimiento del consenso, la hegemonía y la fuerza. Dice Rousseau, anticipando a Gramsci: “Del silencio general debe presumirse el consentimiento general” (Rousseau, 1979, p. 14).

La voluntad general, el soberano y supremo poder, convierte por ese acto de asociación, de agregación mítica, a la persona particular de cada contratante en un cuerpo normal colectivo.

La voluntad general no es la voluntad de todos. Es el cuerpo individual normalizado, donde lo colectivo penetra el sujeto, lo edipiza a través del contrato social. Un curioso mito que presupone la libertad individual primordial, pero que se asienta en la inevitabilidad del discurso del poder manifiesto. He ahí la genialidad de una gran fórmula: el radicalismo conservador. Reorganizar todo para dejarlo tal como está. Astucias de la dialéctica burguesa. El sujeto rousseauiano, inicialmente desujetado, recupera su yo común, su vida y su voluntad, edulcorado con los beneficios de la voluntad general.

Liberar al discurso del sujeto presupone para Rousseau la codificación universal de sus mensajes. “Este acto de asociación convierte al instante la persona particular de cada contratante, en un *cuerpo normal colectivo*” (Rousseau, 1979, p. 10).

Una conversión instantánea, productiva y normativa: “cualquiera que rehúse obedecer la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre” (Rousseau, 1979, p. 11).

¿Quién puede resistirse ante tal tentación? Ser libre aunque sea por la fuerza del cuerpo social. Compulsión a la libertad, libertad condicional, libertad bajo palabra del contrato social.

Pero en todo esto hay algo raro. Todo contrato supone dos partes que intervienen; pero aquí se propone un *compromiso recíproco*, a través de un contrato en el cual las partes intervinientes están de un solo lado: un contrasentido jurídico. Por eso, y apoyándose en su sentido legislativo, Althusser acierta al decir que “el contrato social no es un contrato, sino el acto de constitución de la segunda parte interviniente para un contrato posible, que ya no es el contrato originario” (Althusser, 1972, p. 76).

Una convención que mágicamente constituye al Otro de la escena, un contrato solo habitado en lo imaginario. “Basta con leer atentamente a Rousseau —dice Althusser— para advertir que su contrato no es un contrato” (Althusser, 1972, p. 77).

Sin embargo, conocemos el anclaje de lo imaginario en lo real. Esto tampoco pasó desapercibido a Rousseau, quien nos ofrece casi una psicopatología política: “La transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable” (Rousseau, 1979, p. 11). Cambios en la naturaleza del hombre real que son detallados y enumerados con mucha precisión: el sujeto “sustituye en su conducta la justicia al instinto [...], la voz del deber a la impulsión física, el derecho al apetito [...], consultando a la razón antes de prestar oídos a sus inclinaciones” (Rousseau, 1979, p. 11). Estos son los beneficios de la normalización del cuerpo político que bien podrían traducirse al lenguaje psicoanalítico.

Justicia en lugar del instinto. El deber que desaloja a los impulsos. El Derecho en el dominio de los apetitos. El grito de la razón antes que los susurros de las inclinaciones.

Justicia, Deber, Derecho y Razón, réditos humanos por los cuales, dice Rousseau, “se debería bendecir el dichoso instante en que [...] de animal estúpido y limitado se convirtió en un ser inteligente, en hombre” (Rousseau, 1979, p. 12).

El individuo se hace hombre por el dichoso instante mitológico, el del contrato social, que nos sustrae de las bajas pulsiones y nos restituye al orden discursivo de la normalización represiva.

Para los que resistan, pequeños hombres, el recurso será implacable, el del encierro, en sus diversas manifestaciones.

He aquí una hermosa síntesis rousseauiana: “El hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee” (Rousseau, 1979, p. 28). Resignar el deseo para alcanzar la propiedad, en el mundo de la igualdad imaginaria que, por el contrato, exige de cada uno el sacrificio de lo más propio. La voluntad general se reconoce a sí misma en la obediencia individual a la ley, pues la “obediencia a la ley es la libertad”.

El cuerpo político tiene su existencia por el pacto y toma movimiento por medio de la ley. Pero, ¿quién hace respetar la ley? Reaparecen aquí los omitidos de la gran escena, pero de los que, sin embargo, se estuvo hablando, solapadamente, en todo momento. Alguien tiene que hacer cumplir la ley, poner orden al desorden, tornar obedientes a los desobedientes. Se imponen los vigilantes, los procuradores del contrato.

Dice Rousseau: “Todos tienen igualmente necesidad de conductores. Es preciso obligar a los unos a conformar su voluntad con su razón y *enseñar al pueblo a conocer lo que desea*” (Rousseau, 1979, p. 21, énfasis propio).

Caudillos, jefes o dictadores para “enseñar al pueblo a conocer lo que desea”, una vez que se ha establecido lo que se debe desear. Tarea psicoanalítica, pero al revés, la de estos *gurúes* del individualismo burgués.

¿Subvierte Freud los presupuestos represivos y normalizadores del discurso rousseauiano?

Para darnos una respuesta es menester una mediación inexcusable. Entre Rousseau y Freud habita otro discurso, respuesta crítica de aquel y antecedente histórico de este.

Inevitable tercero, Karl Marx circula en el desmenuzamiento del contrato social y del contrato psicoanalítico. Marx ubica a Rousseau como el artífice del tránsito del *mito sagrado feudal* al *mito profano burgués*.

Las imágenes del pescador y el cazador solitario corresponden a la imagen idílica que se forjó una clase social en vertiginoso ascenso. El hombre burgués es aquel que rompe con los atavismos de la naturaleza y negocia todo su ser en la sociedad contractual.

La economía política clásica se asienta sobre los hombros de los profetas del siglo XVIII que ratifican su ideal: el individuo, dicen, no es producto de la historia sino de la naturaleza y de las convenciones que su libre conciencia le dicta.

Dice Marx: “...las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior” (Marx, 1968, p. 40).

Robinsonadas, dice Marx, desprovistas de imaginación, pero que corresponden a la época que genera relaciones sociales universalizadas, en un alto grado de desarrollo.

Pero la perspectiva de la mirada marxista es otra.

Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida. [...]

El individuo es un “*zoon politikon*”, un animal social, que solo puede individualizarse en sociedad. [...] la producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad [...] no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí. (Marx, 1968, p. 40)

Sin más, nos recomienda: “No hay que detenerse más tiempo en esto”, y nos abre el camino a Freud con una frase en lenguaje curiosamente freudiano: “...nada hay más insulso que el lugar común puesto a fantasear” (Marx, 1968, p. 41).

¿Qué nos ha dejado el convencionalismo rousseauiano? Poseemos hoy un número finito de formalidades, derechos y obligaciones.

Las personas físicas que se convierten en partes intervinientes de un contrato se constituyen en comprador o vendedor, patrón o empleado, rentista o inquilino; y también por un contrato las partes se configuran como marido y mujer, juez, testigo, heredero, derechohabiente, gobernante o simple ciudadano.

Por el contrato analítico los sujetos intervinientes se agrupan en torno a los dos polos de la relación: analista(s) y analizado(s). Al respecto dice Robert Castel: “...la situación analítica es esta convención, perfecta pero exclusivamente justificada por el proyecto de abrir el acceso al inconsciente o por lo menos al conocimiento teórico y práctico de algunos de sus efectos” (Castel, 1980a).

Al contrato social, veíamos, le faltaba la segunda parte interviniente. Esto no sucede en el convenio analítico, en el cual las partes están prefiguradas desde el inicio.

Un contrato es el dispositivo por el cual una relación privada se tamiza con las convenciones públicas y viceversa.

Aquella sociedad que aspira a regularse a sí misma por medio de contratos supone la asunción práctica del liberalismo.

La sociedad liberal representa un inmenso arsenal contractual poblado de partes intervinientes y gobernado por la ley de la oferta y la demanda.

Dentro del marco de esa ilusión, que encubre las redes institucionales que la formulan, opera la relación analítica. Dice Castel: "...la relación analítica representa la asunción práctica de liberalismo, su epifanía: libre elección, contrato libre, asociaciones libres, audición libre, etcétera, solamente las catexias libidinales están fijadas" (Castel, 1980a, p. 55).

Problema que desconocía Rousseau: la libido no es liberal y resiste a la normalización.

Como en el contrato social, el dispositivo analítico que se moviliza para poner en escena lo inconsciente requiere reglas para poner en juego sus axiomas, y también requiere la abstracción de las condiciones sociales por las que circula.

La imposición de reglas intrínsecas a la propia práctica analítica conduce a poner de manifiesto, con Castel, que:

- 1) Las reglas de constitución del campo analítico suponen un conjunto de otras prácticas y otras instituciones...
- 2) El funcionamiento del dispositivo analítico es por un lado homólogo a otras prácticas que coexisten con él en el mismo campo histórico social...
- 3) El discurso psicoanalítico, porque se propone como tarea exclusiva la conceptualización de lo específico que se emite en el dispositivo analítico (lo intraanalítico), ignora las condiciones de orden histórico-social que la hacen posible.

Ahora bien, ¿qué nos dice a todo esto la historia del movimiento psicoanalítico? Y, en cuanto al contrato, esta historia, ¿no esconde, también, un mito particular?

Son conocidas las dificultades, resistencias y obstáculos por los que tuvo que pasar Freud. No entraremos en ello; solo apuntaremos aquí algunas referencias poco reflexionadas.

En 1910, en la conferencia pronunciada en el Segundo Congreso Psicoanalítico de Núremberg, Freud asegura, no sin satisfacción, que luego de arduos esfuerzos su teoría había superado toda una etapa de descrédito y que, mancomunadamente, los psicoanalistas (que aún no eran muchos) podían orientarse hacia la obtención de la autoridad social que el mundo médico-psiquiátrico antes les mezquinaba. Dice Freud: "El éxito que la terapia puede obtener en el individuo habrá de obtenerlo igualmente en la colectividad" (Freud, 1981, p. 405).

Sin duda, sus predicciones se han cumplido. Pero, ¿cuál ha sido el precio? Señalamos tan solo uno: la neutralidad de la práctica analítica por invalidación o desconocimiento de las condiciones sociopolíticas en las que se asienta, hecho que, por lo demás, no era ignorado por el propio Freud. Por eso tienen sentido estas palabras del mismo discurso: "...todas las

energías consumidas en la producción de síntomas neuróticos al servicio de un mundo imaginario, aislado de la realidad, si no pueden ser atraídas a la vida real, reforzarán por lo menos el clamor en demanda de aquellas modificaciones de nuestra civilización, en las que vemos la única salvación de nuestros sucesores” (Freud, 1981, p. 407).

Veámoslo detenidamente. El hombre hipoteca sus energías para la producción de síntomas al servicio de un mundo que, anclado en la realidad, es imaginario, aislado de ella.

La misión analítica consiste en retraer esas energías, reorientarlas hacia la vida cotidiana o, por lo menos, hacia acciones de protesta para *clamar* en demanda de modificaciones imperativas. Esta es *la única salvación de nuestros sucesores*.

¿Una exhortación apocalíptica o simplemente histórica?

¿Comprendida y atendida por sus seguidores?

Todo ello dicho en Núremberg, ciudad que pocos años después se convertirá en escenario de enjuiciamientos de hechos de sangre, terror y muerte.

Reorientar las energías hacia acciones de transformación: ¿es esto lo que, hoy en día, hace el psicoanálisis?

Liberación de lo imaginario en lo imaginario, el psicoanálisis se ha encaminado peligrosamente hacia su propia metabolización en la puesta entre paréntesis de las condiciones sociales en el ejercicio de su práctica. La ya famosa anécdota de la *peste* es paradigmática en este punto.

Hoy se reclama un *volver* a Freud, a releerlo. Un retorno superfreudiano que no recupera la letra sino la esquilma y repone con toda la fuerza de su institucionalidad al contractualismo liberal.

Se reescribe así el mito, ahora mito sectorial y retrospectivo, asentado en un acto de origen: el propio autoanálisis de Freud, lugar de la ruptura. En ese momento inicial no hubo contrato pues coincidieron, hegelianamente, las figuras del analista y el analizado, el contratante y el contratado, pero dentro de una legalidad que no puede ser la del contrato, pues este supone dos partes intervinientes diferenciadas.

Sin embargo, es el privilegio que le cabe al descubridor del inconsciente. Y por ello, le cabe establecer las condiciones del contrato analítico.

En un artículo del año 1913, denominado “La iniciación del tratamiento”, ofrece a sus colegas, a modo de sugerencias, “tan solo simples consejos, sin exigir estrictamente su observancia” (Freud, 1981, p. 426).

Sobran para Freud los factores que se oponen a la mecanización estricta de la técnica, pero todos ellos son de carácter interno, “intraanalítico”, como la “extraordinaria diversidad de las constelaciones psíquicas”, o sea, la imposibilidad de su clasificación; “plasticidad de los procesos psíquicos”, esto

es, dificultad para reglamentarlos; y “riqueza de los factores a determinar” (carácter prolongado, honorarios, inseguridad de la cura...).

No obstante, y en el mismo texto, Freud señala una de las muchas dificultades *externas*, y lo hace refiriéndose a un abortado caso clínico: “En una ocasión tuve en tratamiento a un alto funcionario obligado por su juramento a no comunicar determinadas cosas, consideradas como secretos de Estado, y esta limitación bastó para hacer fracasar el análisis” (Freud, 1981, p. 433).

Dentro de la lógica inexorable de las convenciones, un contrato, en este caso un *juramento*, se enfrenta y contrapone a otro contrato, el terapéutico.

El Estado impone sus condiciones, pero la neurosis también. “El tratamiento psicoanalítico tiene que sobreponerse a toda clase de consideraciones pues la neurosis y sus resistencias no respetan tampoco ninguna” (Freud, 1981, p. 38).

Confrontación extrema que ratifica lo señalado por Castel, “poner fuera de juego a la realidad (político-social) para desenmascarar lo real (analítico)” (Castel, 1980a, p. 38).

Existe una disyuntiva excluyente: neurosis de Estado o estado de la neurosis.

El dispositivo de neutralización psicoanalítica de lo político-social, a través de una relación de “exclusión convenida”, configura lo social como lo extraanalítico e invalida el sentido de los acontecimientos para “concentrarse en la recuperación que ellos tienen en la economía inconsciente” (Castel, 1980a, p. 36).

Nunca se sale de la convención..., “la estructura contractual no es un marco sino la matriz productora de los efectos psicoanalíticos. A través de ella, *el afecto mismo se contractualiza*” (Castel, 1980a, p. 43, énfasis propio).

Lo que inició Rousseau es completado por la práctica analítica. Conventionalizar los afectos y los efectos, “...es el contrato de clientela entre el neurótico y el analista: audición libre contra asociación libre, a pagar al instante... uno habla, el otro escucha, en el silencio de la realidad” (Freud, 1981, p. 433).

El profesor Foucault

Para quienes participan de algún dispositivo pedagógico podrán resultar paradójicas o incluso sorprendentes algunas de las reflexiones que Foucault, enseñante, ha revelado sobre su propia práctica docente.

El profesor de uno de los centros más renombrados de la intelectualidad francesa realiza un recuento ante sus propios alumnos del derrotero que

tuvieron “cuatro o cinco años” de sus cursos³. Estos se circunscribían a temas y problemas tan diversos como la penalidad y el castigo, la sofística, el dinero, la sexualidad infantil, la confesión, etc. y suponían un recorrido sin continuidad, evolución ni sistema previo.

Así, podía trabajar sobre recortes operados en el siglo XIX, pasar a la Grecia clásica, después el siglo XVII y más tarde a ciertos retazos medievales.

Esta mescolanza temática e histórica, a la que caracteriza como “proceso fragmentario en su conjunto, repetitivo y discontinuo”, no parece estar guiada por fundamentaciones o programas de origen y mucho menos hacia finalidades preestablecidas. Y es esto lo que produce el primer escozor: seguramente este señor M. F. debe esconder tras esta multiplicidad y juego histórico alguna coherencia que, aunque embozada, anima todos sus discursos. No sería otra cosa que la conocida estratagema del campo intelectual, la del gato encerrado, que convierte todo discurso en objeto transicional de una plenitud trascendente a la que solo se menciona con gestos sintomales. Importa poco lo que se dice cuando rige el *telos*, incluso cuando el mismo Foucault subraya: “...importaba poco a donde condujesen (sus cursos, sus clases), incluso era importante que no condujesen a ninguna parte, que no tuviesen una dirección determinada”.

Es que el maestro, si no tiene claro que es un conductor de aprendices, un director de ideas y un iluminador de opacos, pues no es digno de ocupar esa semisacra (y en nuestro caso semipaga) labor de orientar juventudes y guiar inquietudes.

Foucault, dislocante y medio aventurero, se lanza en la enseñanza por desfiladeros imprecisos, discontinuos, fragmentarios. Por un camino plagado de perplejidades señala en contra de toda racionalidad pragmática que su discurso “...se arrastra, no avanza, se repite, y no está conexionado, en el fondo no cesa de decir la misma cosa, tal vez no dice nada. En dos palabras, no concluye”.

Parece que Foucault ha reconocido el desagradable tufillo del poder en los claustros del saber, es un hastiado de la neutralidad hipócrita, un desengañado de las objetividades sin sujeto y un conocedor de los encierros llamados teorías.

Prefiere destronar Verdades antes que espolvorearlas por las aulas, deconstruir poderes antes que reasegurarlos con el prestigio de los lugares.

³Curso del 7 de enero de 1976, pronunciado en el Collège de France (Foucault, 1978a, pp. 125-137). Todas las citas siguientes corresponden a ese texto y a *Résumés des Cours, 1970-1982* (Foucault, 1989).

Menos voluntad de programa y menos aún voluntad de dominio en la captura de las voluntades enseñadas. Hasta se aproxima a enunciar el escándalo: proclama su adhesión a la “gran, tierna y ardorosa masonería de la erudición inútil”. Su trabajo escolar “contribuye sin duda a la inercia atareada de aquellos que profesamos un saber inútil, una especie de saber suntuoso, una riqueza de nuevo rico”.

Este amante de los polvorientos documentos de archivo, de los libros que apenas impresos se cierran y duermen por siglos en las bibliotecas y de todo material irrelevante, no transmite su saber sino la paciente desconfianza y la permanente sospecha.

No obstante, todo lo anterior constituye una estrategia de trabajo “adecuada” a los tiempos en que se vivían los efectos institucionales de la impugnación estudiantil. La ya famosa *imagination au pouvoir* fue entrevista casi siempre con óptica político-sociológica, lo que no está mal: pero poco se ha vislumbrado el sesgo antitotalitario que, en el enseñar-aprender, se reclama.

Los estudiantes revelaron (¿revelan?) cierto hartazgo de las pasarelas didácticas con las modas teóricas cuyas vestimentas y oropeles no consiguen, a la larga, esconder que ciertos brillantes no son más que chafalonías.

La “adecuación” foucaultiana se inscribe, sin adherir, al proceso que generó una “ofensiva dispersa y discontinua” de saberes contradisciplinarios y antinstitucionales. “Extraña eficacia”, dice, de discursos no fundados en una sistematización de conjunto: el análisis existencial, la antipsiquiatría, las conexiones psicoanálisis-marxismo, etc. Extraña eficacia, incluso, de experiencias locales, fragmentarias e inacabadas entre las que no faltó la impugnación escolar al despotismo pedagógico. Extrañeza eficaz que también proliferó con libros-analizadores tales como *El Antiedipo*, máquina discursiva “o mejor cosa o suceso que ha logrado enronquecer en su práctica más cotidiana el mismo ininterrumpido murmullo que hace mucho ha pasado del diván a la poltrona” (Foucault, 1978a).

Las críticas se han localizado, las producciones devienen autónomas y ya no es un deber remitirse a la centralidad de un sistema de normas comunes. En esta asombrosa crítica discontinua, concreta y local también se descubre lo imprevisto: el “efecto inhibitorio propio de las teorías totalitarias, globales” (Foucault, 1978a). No se trata de liquidarlas sino de que proporcionen lo suyo pero con la condición de que sus instrumentos sean utilizables localmente, porque toda renovación en términos de totalidad “ha tenido, en la práctica, un efecto de freno” (Foucault, 1978a).

¿Y qué mayor freno que el que se monta en torno a las tácticas pedagógicas de ciertas estrategias disciplinarias? No cabe duda: las disciplinas disciplinan.

En su acción positiva, incluso en su benignidad, operan violencias represivas de las que Foucault enfatiza dos: los saberes eruditos y los saberes menores.

Existen saberes históricos sometidos dentro de coherencias funcionales o en sistematizaciones formales. El científico, celoso vigilante y custodio de su concepto, no ha reparado en los formidables bloques de saber sepultados por su propia teoría. Las ciencias y sus innovaciones son también sepultureras y ofrecen toda la historia como ya conocida, transparente para sí, cuando por la crítica erudita no cesan de reaparecer “saberes históricos que estaban presentes y soterrados”.

También existen saberes calificados como incompetentes, ingenuos, menores (Deleuze) que llamaré *de la gente*. Estos saberes son incapaces de unanimidad ya que son “inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la científicidad exigida” (Foucault, 1978a).

Insuficientemente elaborados, marginales, no constituyen un patrimonio común sino un saber cuyo sentido de racionalidad no es solidario de las formas dominantes del prestigio.

El montaje o “acoplamiento” de ambos órdenes de saberes sometidos o segregados es la estrategia foucaultiana para el dispositivo pedagógico.

Me parece que este acoplamiento entre los saberes soterrados de la erudición y los descalificados por la jerarquía del conocimiento y de la ciencia se ha verificado realmente y es lo que ha dado su fuerza esencial a la crítica efectuada en los discursos de los últimos quince años. (Foucault, 1978a)

La tarea de recuperar memorias, no olvidadas sino puestas en los márgenes, sumergidas y sofocadas, debe cumplir la insistente condición de no dejarse globalizar por las jerarquías del saber que también merodean los supuestos privilegios de la *vanguardia teórica*.

Esta labor tiene un nombre (de cuño nietzscheano, sin duda): genealogías.

Acoplar conocimientos eruditos despreciados con las memorias locales para su utilización en las tácticas del presente.

¿De qué *no* se trata?: a) de oponer multiplicidades factuales a la abstracción teórica, b) de retornos líricos o la reivindicación pedestre de la ignorancia y el no saber.

¿De qué se trata?: a) de la insurrección de los saberes sometidos no tanto por los contenidos de las ciencias sino más bien “contra los efectos del saber centralizador” (Foucault, 1978a), b) de hacer entrar en juego los saberes locales “discontinuos, descalificados, no legitimados” (Foucault, 1978a), c) de producir arqueologías o sea “análisis de las discursividades locales” (Foucault, 1978a),

d) de impugnar el despotismo que somete bajo el nombre de ciencia. “Las genealogías son precisamente anticiencias” (Foucault, 1978a). Los acoplamientos genealógicos se proponen desvirtuar ese ojo del poder que separa lo científico o lo teórico de lo que no lo es. Se sabe lo que significa apuntar que esto o aquello *es científico*, se sabe que enseñamos *desde* tal o cual autor; lo que no se sabe tanto es lo que todo ello pretende descalificar.

¿Qué hace el profesor Foucault con estas heterogéneas arqueologías y los acoples genealógicos?

“Eran líneas trazadas someramente, a vosotros corresponde continuarlas o conducirlas a otro punto” (Foucault, 1978a).

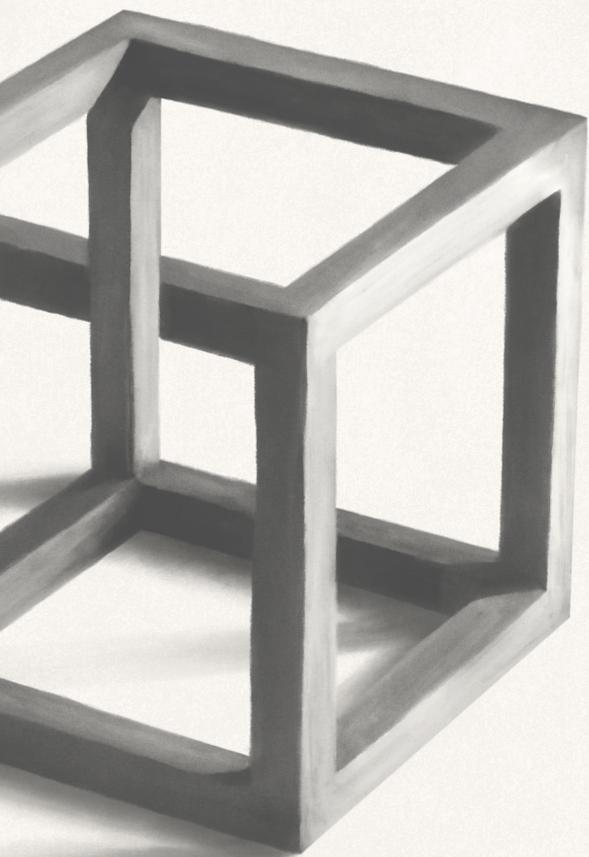
A *vosotros*, sus alumnos, les puede caber todo o cualquier cosa menos una: repetir esas líneas bajo la forma consagrada de la unidad jerárquica del saber llamado científico.

En el campo del saber también hay batallas. Un *silencio prudente* cubre la irrupción de la erudición histórica y la emergencia de discursividades regionales.

El silencio del adversario es por lo menos un principio metodológico o táctico que es útil... para poner de relieve la apuesta que está en juego en esta oposición, en esta lucha, en esta insurrección de los saberes contra la institucionalización y los efectos de saber y poder del discurso científico. (Foucault, 1978a)

Los dispositivos rituales del saber en empresas *teórico-comerciales como el psicoanálisis* o en una organización *como en el caso del marxismo* o en instituciones *como la Universidad* representan los santuarios de las represiones positivas y la oportunidad para liberar esos discursos.

A una revisión de estos dispositivos institucionales reales y simbólicos se dirigen estas líneas.



Capítulo 3

Intervenciones

Conformidad y obediencia en contextos autoritarios

De la conformidad

La literatura psicosocial de carácter experimental cuenta con numerosos desarrollos que dan cuenta de los fenómenos de influencia grupal sobre las actitudes u opiniones de los individuos.

La formación de los actos de conformidad fue estudiada dentro de ese contexto de investigación, en particular los trabajos sobre interacción e influencia grupal.

En los años cincuenta fue formulado el “principio de equilibrio”⁴ que consiste en afirmar que entre sujetos que se aprecian o estiman entre sí o, de algún modo, están identificados entre sí, tienden a adquirir similares valores, intereses, convicciones o gustos.

T. M. Newcomb elaboró un pequeño modelo de “tríadas de equilibrio” con las que demostraba que, entre dos sujetos (A y B) reunidos a propósito de un tema o situación (X), solo se alcanzaba equilibrio o ajuste entre ellos si las actitudes de A y B son positivas y la relación entre A y B también es positiva o, si, siendo la relación entre A y B negativa, son diferentes las actitudes que A y B tienen con X.

En ocasión de una encuesta de opinión realizada cuando el presidente Truman solicitó la renuncia del Gral. McArthur, el mismo Newcomb encontró que un altísimo porcentaje de los encuestados creía que otro sujeto a quien se estimaba o con quien se compartían valores, gustos, etc., opinaría

⁴Homans (1950), Hollingshead (1949), Newcomb (1953), entre otros.

del mismo modo con respecto a dicha decisión presidencial. Esto revelaba a Newcomb que las afinidades generan la expectativa de establecer relaciones equilibradas. Su estudio sobre los actos comunicativos señala que, incluso, se ponen en marcha o aceleran comunicaciones donde existen desequilibrios en opiniones o actitudes. Si la situación de desequilibrio se estructura del modo que tan solo un individuo (o un pequeño subgrupo) de un grupo numeroso se *desvía* de la posición dominante o *modal*, entonces se desatarán una serie de acciones o comunicaciones tendientes a restablecer el equilibrio (Newcomb, 1964).

Las experimentaciones, por lo general, fueron establecidas para observar los comportamientos de la opinión pública dentro de contextos grupales, y se orientaban a registrar las conductas de las *mayorías* con respecto a un sujeto o *minoría desviante*. Los procedimientos trataban de indagar los fenómenos del consenso, unanimidad, y otras formas de convergencia de actitudes y creencias en las decisiones del grupo⁵. Las respuestas obtenidas conducían generalmente a mostrar que los sujetos intentan persuadir, de distintos modos, a los demás para obtener situaciones de convergencia y eliminar diferencias o desequilibrios grupales.

Otra experiencia, que se orienta más a estudiar las influencias de los propios sujetos que a sus propios mecanismos, es la de Muzafer Sherif, conocida como la del “efecto autokinético” (Sherif, s/f). En una cámara o cuarto completamente oscuro una luz pequeña y aislada parece moverse erráticamente. Sherif estudia a individuos aislados que, antes o después, tuvieron una experiencia autokinética grupal. Le interesa verificar cómo se forja una norma propia y si esta luego se troca por una norma común o, al revés, si una norma común se mantiene dentro de una experiencia individual. La investigación comprueba la conformación de estándares a través de la modificación de opiniones. Los individuos establecen subjetivamente un marco delimitado de valoración y un punto de ese marco como peculiar del individuo. Pero, cuando los mismos individuos son introducidos a una situación de grupo *los marcos de referencia y las normas tienden a converger*. Si la situación grupal es previa al experimento individual, el sujeto tiende a percibir la situación de acuerdo con la norma grupal.

Ya desde 1924, F. H. Allport había anticipado algunas de las conclusiones del experimento del “efecto autokinético”. Allport había comprobado la

⁵Festinger, Schachter, Back y otros realizaron estudios de laboratorio y de campo entre numerosos grupos sociales.

existencia de una presunción grupal de una “tendencia central” al que cada sujeto trata o debe acceder⁶.

Estas y otras experiencias psicosociales de laboratorio han merecido los más diversos comentarios desde las distintas escuelas o teorías en Psicología Social precisamente porque fueron atendidas las formas grupales de presión en la búsqueda de uniformidad y se descuidó el estudio del comportamiento del o los sujetos *desviados*, que como minoría operan en los grupos, y sus modificaciones.

El Dr. Solomon Asch es quien introduce los estudios de las minorías “de un solo miembro contra una mayoría unánime” (Asch, 1964, p. 450). Sus investigaciones (1952-1956) han estado en la base de muchos de los estudios sobre conducta de conformidad, en particular aquellos trabajos sociológicos en torno al *ciudadano tipo* caracterizado como una persona autosatisfecha que se conforma rápidamente a las ideas o ideales de la mayoría⁷.

El objeto de las investigaciones de Asch “consistió en estudiar algunas condiciones que inducen a los individuos a permanecer independientes o a someterse a presiones de grupo cuando estas son ‘contrarias a la realidad’” (Asch, 1964, p. 450).

Problemas tales como la capacidad de libertad de acción de un sujeto en un grupo o la “sumisión servil” a las presiones grupales fueron los relevados en el Test de los Cartones de Asch⁸. La prueba, de carácter perceptivo, es llevada a cabo por un grupo de siete a nueve personas, de las cuales todas menos una “obedece instrucciones (pues) se reunió con el investigador con anterioridad a las sesiones experimentales” (Asch, 1964, p. 453). El grupo consta prácticamente de dos partes: los denominados “confederados” y el sujeto crítico que Asch denomina minoría de uno. Asch recomendó expresamente a los experimentadores confederados que debían *dar la impresión* de

⁶Las corrientes francesas en temas grupales han desarrollado este problema a partir de las producciones imaginarias grupales (Anzieu, Bejarano & Kaës, 1978).

⁷Estos trabajos estaban generalmente basados sobre la conducta política e ideológica de la sociedad estadounidense. Más adelante retomaremos otros estudios sociológicos para vincular la conducta de conformidad con los contextos democráticos y autoritarios.

⁸Por razones de extensión limitada de este trabajo, prescindimos de exponer detalladamente el desarrollo de los experimentos. Para ello remitimos al lector a Asch, 1964, p. 449 a 498.

que el experimento constituía una novedad para ellos y presentar un frente unido en la defensa de sus juicios⁹.

El Test de los Cartones es muy sencillo precisamente porque se cuida de no agregar equívocos innecesarios. Consiste en que un grupo distinga la similitud de longitud entre dos líneas, una puesta en un cartón y otra, mezclada entre otras dos líneas desiguales, en otro cartón contiguo. La importancia, señala Asch, reside en las respuestas y reacciones del sujeto crítico, quien desconoce la preparación previa del experimento. Dichos sujetos señalaban su posición originada en una relación percibida con claridad y se veían enfrentados a la fuerza de una mayoría compacta. Esos individuos o minorías únicas se encontraban en una situación de conflicto y esa situación y sus variaciones constituía el objeto de la observación. Los interrogantes fundamentales eran: “¿Cómo respondían los sujetos críticos a la oposición unánime de la mayoría? ¿Se mantenían independientes y repudiaban el rumbo equivocado del grupo? ¿O exhibían una tendencia a someterse a la mayoría y, en tal caso, hasta qué punto?” (Asch, 1964, p. 456).

Asch reconoce que la condición experimental distorsionó de manera significativa las estimaciones consignadas. Las diferencias individuales respondían a la forma y magnitud de las presiones que ejercía la mayoría.

¿Podríamos señalar que ante este experimento nos encontramos ante un caso de “mayoría autoritaria”? No vacilamos en reconocer en ello cierta contradicción en los términos, aunque no es ajeno el problema de la *natural* presión que un grupo mayoritario ejerce sobre los individuos.

Asch diseña y conforma una serie de cuadros estadísticos con los que ofrece una exhaustiva lectura cuantitativa del experimento. Vale destacar que de 12 ensayos y 123 sujetos ingenuos o críticos, el 27% fueron erróneos, es decir conformes a los de la mayoría unánime. Aproximadamente una tercera parte de los sujetos se conformó a la mayoría cuando menos la mitad de las veces.

Las respuestas al episodio experimental tuvieron una gran variación de sujeto a sujeto. No obstante Asch pudo reconocer ciertas regularidades y describió “con riesgo de ser esquemáticos, algunos de los efectos más habituales que las condiciones suscitaron” (Asch, 1964, p. 459):

⁹Advertimos, en esta situación y acuerdo previos, la existencia de conductas autoritarias propias de algunas situaciones experimentales que no se reducen a características de la investigación, consideradas como variables de la misma, sino a circunstancias propias de la situación experimental. Otros autores, especialmente de la Antropología, han estudiado esto como una forma de violencia simbólica.

- a) *Percepción de una dificultad*: los sujetos críticos consideran los juicios del grupo y nadie los estima con indiferencia, aunque la tarea requiere juicios independientes.
- b) *Esfuerzo por establecer el equilibrio*: la más inmediata reacción de los sujetos críticos es de perplejidad o confusión y muchos de ellos detienen el procedimiento para corroborar si han entendido bien la consigna.
- c) *Localización de la dificultad en el sujeto crítico*: los sujetos críticos reconocen una perturbación originada en ellos mismos y tratan de defender la validez de sus juicios (vemos aquí los rasgos de las ansiedades defensivas desarrolladas por las corrientes de tendencia kleiniana).
- d) *Intentos de solución*: una vez reconocida la existencia de un desacuerdo básico, el sujeto crítico tiende a encontrar una explicación para superar la dificultad.
- e) *Concentración en el objeto del juicio*: “Cuanto más disiente el sujeto con el grupo, tanto más ansiosamente se vuelve hacia la situación en sí misma” (Asch, 1964, p. 462). Los sujetos demuestran por lo general que no aceptan inicialmente al grupo como árbitro de sus juicios pero sí como perturbador de las propias certidumbres.
- f) *Surgimiento de la duda de sí mismo*: el desacuerdo persiste; hay algo que está mal y nadie puede decir qué, las manifestaciones de los sujetos son variadas según sus personalidades y seguridades¹⁰.
- g) *Anhelos de estar de acuerdo con el grupo*: tomamos de Asch algunas de las respuestas dadas, elocuentes por sí mismas: “...es más agradable si se está realmente de acuerdo”. “No niego que a veces tenía ganas de echar todo al diablo y seguir el camino de los otros”. “Me sentí extrañamente distinto, todo se volvía contra mí. Estaba perturbado, desconcertado, separado, como alguien que hubiera sido excluido. Cada vez que yo estaba en desacuerdo llegaba a preguntarme *si no empezaría a resultar extraño*”.

Asch reconoce que la situación experimental distorsionó significativamente las situaciones consignadas y que su experiencia no fue contrastada, recurso epistemológico necesario para validar este tipo de ejercicios experimentales. De todos modos, el relevamiento cuasifenomenológico y genealógico de los distintos pasos de los actos de conformidad contribuyen significativamente al esclarecimiento del problema. Es curioso cómo, en un campo caracterizado

¹⁰Un sujeto crítico declaró: “Me parece que estoy en lo cierto, pero mi corazón me dice que estoy errado. Porque dudo de que tanta gente pueda estar en el error y yo solo tener razón” (citado en Asch, 1964, p. 462).

por las exclusiones teóricas, la experiencia de Asch goza de un espacio de reconocimiento infrecuente dentro de las exégesis psicosociales.

Los *momentos* —de la (a) a la (g)— antes citados, colaboran en la *deconstrucción*¹¹ genealógica del fenómeno observado. Percepción, esfuerzo, localización, intento, concentración, duda, anhelo..., corresponden a actos subjetivos intencionales pero pertenecientes a situaciones colectivas, en este caso de laboratorio¹².

El autor clasifica diferentes tipos de reacciones positivas o negativas; por una parte, distingue la independencia (con y sin confianza) y por otra, reconoce diversas formas del sometimiento (por distorsión de la percepción, del juicio o de la acción).

La inversión de la misma experiencia, llevada a cabo por el mismo Asch, puede ayudarnos a comprender estas conductas dentro de un contexto autoritario. En efecto, el investigador instruyó a una persona (minoría) y quienes quedaron desprevenidos fueron los que conformaron la mayoría, ahora desprevenida. Dicha persona distorsionó deliberadamente sus juicios y lo observable fueron las reacciones de los demás. Empezaron por la incredulidad y acabaron en la risa generalizada. “...el súbito impacto de la única respuesta equivocada pareció tan cómico que el experimentador, que había promovido la situación, se vio invadido por una irreprimible tendencia a unirse a la risa general” (Asch, 1964, p. 478). Apareció el desprecio, la piedad, la complacencia divertida o desdeñosa pero jamás se alteraron las estimaciones de la mayoría.

¿Hacia qué circunstancias psicosociales puede ser desplazado este resultado? Pues, si una mayoría no puede ser trastornada en la objetividad de sus juicios o en sus convicciones, ¿deberíamos concluir con ello que los actos autoritarios no pueden tener origen o procedencia en una minoría, sino que solo son las mayorías quienes pueden sustentar los actos de conformidad o de obediencia?

No obstante, toda generalización puede ser apresurada dado que es el mismo Asch quien reflexiona en torno a las *restricciones* de su experimento. El conflicto que opera en el sujeto crítico consiste en perseverar en su experiencia directa o abrazar la perspectiva de los demás. Cualquiera sea la decisión elegida es para Asch “totalmente comprensible”. No obstante el horizonte de comprensión no trasciende los marcos del laboratorio aunque se

¹¹En este punto remitirnos a la metodología deconstructivista de Jacques Derrida y continuadores.

¹²Es menester destacar que no aparece en Asch ni en sus continuadores o seguidores (Brown, Mann, Montmollin) el recurso de la interpretación fenomenológica (Husserl, Merleau Ponty) como herramienta metodológica de análisis, la cual podía haber colaborado a una lectura más acabada del experimento.

“suscitan cuestiones que alcanzan consecuencias esenciales en las relaciones humanas” (Asch, 1964, p. 481).

Si el individuo troca sus posiciones por las del grupo se debe a que la dinámica del consenso es más fuerte que la propia posición. Existe, según Asch, un “impulso” hacia el grupo que no puede ser concebido por las reglas de la imitación, sino que debe ser equiparado a las condiciones objetivas (*dadas*). Con ello, las consecuencias de su experimento trascendieron, también, el contexto explicativo e interpeló sus bases epistemológicas. Que el grupo no forme parte de las condiciones dadas, no tomarlo en cuenta sería para Asch intencionado, pero carece “intencionadamente” de los recursos metodológicos y teóricos para ampliar o complementar su análisis. Si bien reconoce que “los hallazgos descritos constituyen en parte una reacción a la perturbación de una condición sumamente general de la acción social, y un intento de repararla” (Asch, 1964, p. 483), no recurre a los aportes de otros enfoques porque él mismo los desecha. Condena rápidamente las investigaciones freudianas y desaprovecha los aportes de Freud a los fenómenos de identificación psicosocial y los de la escuela kleiniana de las posiciones depresiva y esquizoparanoide¹³. Asimismo, rechaza o ignora los aportes del pensamiento marxista a los fenómenos del consenso, en particular los de Antonio Gramsci.

Desarrollaremos estas contribuciones teóricas más adelante. Ahora nos parece más indicado subrayar que el autor aborda los problemas de la implicación social y personal de la independencia y de su falta. Allí retoma, desde su propia experimentación, algunos problemas centrales de la Psicología Social planteados por la antinomia individuo/sociedad.

El acto de conformidad grupal debe ser explicado para Asch por las presiones de la esfera social y no “por tendencias que tienen su origen en el individuo mismo”. El *bon sens*¹⁴ individualista encuentra aquí sus fronteras. Asch consigue demostrar empíricamente las objeciones profundas que desde la Psicología Social pueden hacerse al individualismo racionalista cartesiano. Si para Descartes el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo¹⁵, Asch comprueba cómo hay *buenas* razones para deponer actos personales y entrar en conformidad con relaciones más englobantes.

Sin embargo, y a pesar de la contundencia en los resultados obtenidos, Asch no aspira a reformular la antinomia y prefiere preservar al individuo. El acto de conformidad reposa en la supresión voluntaria o involuntaria de

¹³Debemos destacar los estudios de Elliot Jaques sobre los problemas organizacionales.

¹⁴Para la crítica del freudismo y el marxismo, cfr. Asch, 1964, p. 497.

¹⁵Cfr. Descartes, 1987, frase inicial.

la experiencia individual y ello “constituye un proceso sociológico nocivo” (Asch, 1964, p. 493). Los hombres no deben renunciar a su propia independencia (capacidad de pensar y juzgar a su modo y de relacionarse con las personas y las cosas según su propia iniciativa). Toda dependencia es para Asch sumisión, negación de la evidencia de los propios sentidos y la renuncia “a una condición de la cual depende de manera esencial la propia capacidad para funcionar” (Asch, 1964, p. 494). La unanimidad consensual es procurada porque, ante la amenaza de consecuencias desagradables, la gente se torna dócil a las *razones del tirano* y se deja manejar. La autoafirmación de la independencia ante la conformidad exige que “el sumiso que se esconde en la mayoría de nosotros fuera menos activo y hábil” (Asch, 1964, p. 494)¹⁶.

Aquí detiene Solomon Asch sus reflexiones e invita a futuras investigaciones no sin apuntar que en la base de su dispositivo experimental residen fuertes valoraciones morales. La psicología social experimental descubre también aquí, en su propio *laboratorio*, que el hombre de ciencia no trabaja en la neutralidad ética. La conformidad grupal es un dispositivo microsociedad de la sumisión, o sea la pérdida del autorrespeto, de la “afirmación del sí mismo” y el desarrollo de un “yo sombrío [...] y superficial” (Asch, 1964, p. 496).

La vida social nos formula constantemente el dilema de la conformidad: “Apoyarse confiadamente en los demás o transformarse en individuos capaces de afirmar su propia realidad [...], es esta la relación que todos tratan de lograr”. La situación dilemática de los actos de conformidad registrada en el laboratorio y sus resultados, pueden permitir al investigador que desecha perspectivas naturalistas avanzar en el estudio de las sutiles filigranas en las que se apoyan y sustentan los contextos psicosociales autoritarios.

La situación de Asch probablemente provoca más conducta de conformidad que la que se encuentra en la vida real, porque en el laboratorio operan un cierto número de factores que minan la independencia. Allí el individuo se ve forzado a emitir un juicio mientras que en circunstancias habituales uno puede suspender o reservar el propio juicio. No parece descabellado suponer que en la vida real la mayoría puede encontrar “*soportes sociales*” para los propios puntos de vista.

En un grupo real al que se pertenece pueden abrigarse expectativas de que una conducta o acto desviado no corre riesgos de rechazo total. Pero, aunque pueda estimarse que los estudios en laboratorio sub o sobreestiman la incidencia de la conformidad, en la vida real no puede objetarse que el

¹⁶Esta referencia del autor la contrastaremos más adelante con las posiciones de Sartre y W. Reich con respecto al fascismo que Asch también recuerda.

sujeto que se encuentra en la situación planteada por Asch se halla comprometido, en conflicto. Por ende, no debe minimizarse la significación de los hallazgos de Asch.

Investigaciones ulteriores¹⁷ desarrollan los *tipos* de conformidad: conformidad, contraconformidad y anticonformidad, conformidad normativa, externa y verdadera, etc.

Back y Davis (1965, p. 28) enfatizan que la conducta de conformidad es un producto de la interacción entre factores de personalidad y factores situacionales pero que, probablemente, estos últimos juegan un rol más importante que los primeros. Aunque no lo desarrollan, podríamos subrayar que entre los denominados “factores situacionales” seguramente pueden adquirir relevancia aquellos que se denominan autoritarios.

Los actos de conformidad ocupan un rol en la personalidad de los sujetos conformistas, pero es menester destacar que el conformismo social no es sinónimo de conducta de conformidad. Aunque las experiencias de laboratorio dan cuenta de la función del sometimiento en las conductas autoritarias, *el sujeto “conformista” no equivale al individuo sometido a las presiones de la conformidad.*

De la obediencia

La bibliografía psicosocial disponible es prácticamente unánime en atribuir a Stanley Milgram (1965, p. 18) los procedimientos para el estudio de la obediencia. Estos eran producto de la repercusión que tuvo el conocimiento de actos brutales e inhumanos realizados por oficiales de los campos de concentración del Tercer Reich y algunas noticias que comenzaron a llegar a Estados Unidos, procedentes de Corea y Vietnam.

La experiencia es, como la de Asch, la simulación de otro tipo de experimento. En este caso se trata de un supuesto estudio de estímulos a la memoria y el aprendizaje, en el cual dos personas son convocadas a un laboratorio que cuenta con una cabina aislada del recinto por un vidrio. Uno de los individuos, “confederado” con el investigador, simulará ser una víctima que a cada error que cometa le será descargada una cantidad de electricidad¹⁸.

¹⁷Véase: Willis, 1963, p. 26. Zajonc, 1966; Milgram, 1961, p. 105; Crutchfield, 1955, p. 10.

¹⁸La supuesta víctima está atada en una supuesta silla eléctrica y tiene adosada a una de sus muñecas un cable con electrodos.

El otro sujeto, verdadero objeto de investigación, deberá operar en la cabina, una consola con perillas de alto voltaje eléctrico que oscilará entre 15 y 450 voltios¹⁹. A este se le pedirá u ordenará que realice una serie de acciones que, supuestamente, entran en conflicto con su conciencia.

“La pregunta fundamental es hasta dónde aceptará el participante las instrucciones del experimentador, antes de negarse a seguir ejecutando las acciones que se le solicita” (Milgram, 1968, p. 2).

Las instrucciones están referidas al llamado “refuerzo negativo” sobre el aprendizaje pues el *alumno* confederado deberá repetir una lista de pares de palabras y si comete un error recibirá una descarga provocada por el *maestro* desde la cabina.

“El estilo civilizado del lenguaje enmascara el simple hecho de que el hombre va a recibir unas dolorosas descargas eléctricas” (Milgram, 1968, p. 9). El centro del experimento es el profesor o maestro del caso. Se le indica que administre la prueba de aprendizaje al *alumno* que está en el laboratorio maniatado y sentado, leyéndole la primera palabra de cada grupo de pares de palabras. Si el supuesto alumno responde correctamente se debe pasar al siguiente par de palabras, pero si su respuesta es incorrecta el profesor deberá suministrar un shock eléctrico comenzando por el nivel más bajo e incrementando el nivel de descargas.

El objeto del experimento es simplemente el de ver hasta dónde puede avanzar una persona en una situación concreta y commensurable donde se le ordena infligir un dolor creciente sobre una víctima que protesta. ¿En qué momento se negará el sujeto a *obedecer* al experimentador? (Milgram, 1968, p. 9)

El propio Milgram señala que es muy difícil transcribir por escrito las cualidades emotivas del experimento. Para el sujeto estudiado la cosa no es un juego. Se encuentra como atrapado psicológica y moralmente entre las presiones del alumno cuando los voltios llegan a 285, acompañados de gritos de agonía, y el experimentador que lo presiona con fórmulas verbales tales como “es absolutamente esencial que usted continúe”. ¿Cuándo y cómo enfrenta la gente a la autoridad cuando esta se encuentra en conflicto con sus imperativos morales profundos?

Milgram reconoce las enormes diferencias que existen entre cumplir órdenes emanadas de un jefe militar en tiempos de guerra y la de un señor con bata blanca en un laboratorio psicosocial. No obstante, cree que con esta

¹⁹“Un impresionante aparato generador de shocks”, véase Milgram (1965).

experiencia se puede ahondar en el esclarecimiento del fenómeno de la obediencia. No hay nada de extraño, para Milgram, en que los sujetos que aceptaron colaborar en un experimento se dispongan a iniciarlo y no lo abandonen de inmediato. “Lo sorprendente es hasta qué punto los individuos comunes seguirán accediendo a las instrucciones del experimentador” (Milgram, 1968, p. 10).

La sorpresa por consternación proviene de que una gran parte de los “profesores” continúan hasta suministrar el último shock del generador.

La experiencia se comprobó en varias universidades americanas, con idéntico resultado: la extremada voluntad para llegar a cualquier dimensión bajo la dirección de una autoridad.

Ahora bien, los sujetos *obedientes* no eran sino personas comunes, de distinta extracción social, política o cultural, y nada peculiar tenían como para que fueran estigmatizados como monstruos sociales²⁰.

Es un mecanismo psicosocial frecuente (por lo menos para nosotros hoy, los argentinos) el señalamiento de un individuo o grupo como *monstruoso*, como si con ello se aventaran los fantasmas de diseminación que ese o esos sujetos expanden sobre el contexto al que pertenecen. Parece horroroso contemplar la monstruosidad general o la propia: todos seguimos siendo normales si alguno carga con todas las patologías y purga por ellas. Esto ocurrió con los crímenes de guerra nazis, como lo señala el mismo Milgram quien recuerda que Hannah Arendt fue objeto de desprecio y calumnia cuando en su libro sobre Adolf Eichmann señaló que la posición del fiscal era equivocada cuando señalaba al acusado como un monstruo sádico. Milgram recuerda que se siente la necesidad de catalogar a estas personalidades como brutales, retorcidas, sádicas, encarnadas por el diablo. En verdad, el mal es más banal de lo que se cree. Quienes suministraron las descargas eléctricas en el laboratorio no fueron personas de *peculiares tendencias agresivas* sino sujetos que cumplían con una obligación emanada de una obediencia.

El autor es contundente: *cualquiera* puede convertirse en agente de un terrible proceso destructivo.

Es fácil, dice, condenar las acciones de los sujetos obedientes; desestimamos así la gran variedad de inhibiciones contra el desacato a la autoridad.

Las presiones grupales de los actos de conformidad parecen lejanas de las órdenes precisas emanadas de una autoridad. Sin embargo, no es imposible

²⁰Véase el estudio sobre el estigma social (identidad y alienación) de Goffman, 1970.

considerarlas como el grado cero en una escala cuyo límite creemos conocer pero que, en verdad no imaginamos hasta no transitar por ella.

Muchos sujetos, como cualquiera de nosotros, se sienten fuertes, a nivel de las opiniones, acerca de los requisitos morales de detener una acción contra una víctima indefensa. [...]

Pero los “profesores” también expresan sus valores y dan a conocer sus sentimientos de inconformidad y molestia; sin embargo, esto tiene poco o nada que ver con la conducta real bajo la presión de las circunstancias. (Milgram, 1968, p. 11)

Pese a todas sus protestas, prosiguen con el experimento; ello revela a Milgram que los valores morales ocupan un estrecho marco dentro del “espectro total de las fuerzas que operan sobre una persona” (Milgram, 1968, p. 11). Esta afirmación, producto de un acto experimental y no de una especulación sin asidero, tiene sin duda repercusiones vastas y significativas en todo el contexto de las ciencias humanas y sociales. Si los preceptos morales ocupan un lugar distinguido en los principios de los hombres, parece ser que no ocupan el mismo lugar al momento de la praxis psicológica. Tal vez sea por ello que las afirmaciones de Milgram, escritas hace veinte años, suenen hoy conmovedoras para un psicólogo social argentino: “Pocos cambios en los titulares de los diarios, un llamado de la junta de reclutamiento, *órdenes de un hombre con charreteras, y los hombres son llevados a matar sin mayores dificultades*” (Milgram, 1968, p. 12, énfasis propio).

No se trata del estremecimiento que causa el reconocimiento de que los valores morales pueden quedar desplazados o ser cambiados, sino el estupor de que, manteniéndolos, se pueden cometer los actos más reñidos con dichos valores.

¿Por qué una persona sigue obedeciendo al experimentador? Hay, por un lado, “factores encadenantes” que atan al sujeto a la situación. Milgram no lo señala, pero podemos deducir que estos factores van desde los libidinales hasta los propiamente científicos. Por otra parte, va operándose una “cantidad de ajustes” sobre el sujeto que le permiten reducir las tensiones y seguir actuando obedientemente. Hemos elaborado la siguiente clasificación y algunos comentarios.

Tendencia del individuo a ser absorbido por el rol técnico de la tarea

Los sujetos tienden a perder de vista las consecuencias más amplias de la acción: quieren desempeñarse en forma competente y otro tipo de preocupaciones quedan subordinadas.

También el *técnico* delega o desplaza las tareas más comprometidas con los objetivos y finalidades de la acción en la autoridad competente y se convierte en obediente a esta.

Al *técnico* no le incumben las consecuencias humanas más generales concernientes a sus actos²¹.

Desaparición del sentido de responsabilidad

Señala Milgram que este es el “ajuste” más difundido entre los sujetos obedientes. El sujeto no se ve más como el responsable de sus propias acciones porque en un sistema de autoridad la sumisión lo desahoga de previsiones y reparos morales. Este, también, es el universo de la debida obediencia.

La autoridad del investigador es incuestionable y eso le permite atribuirle toda la responsabilidad. “No lo hubiera hecho por mi cuenta. Hacía lo que se me pedía que hiciera” era la generalizada respuesta que Milgram encontraba en las entrevistas postexperimento.

Resignificación de los valores de la conciencia

Los valores y principios morales no desaparecen; por el contrario, las acciones adquirirán el sentido que la autoridad les asigna y el sujeto que los lleva a cabo adoptará ese sentido. El problema moral se traslada a otro tipo de consideraciones, como son, por ejemplo, los escrúpulos para hacer bien lo que fue ordenado o el cumplimiento eficiente de las tareas²².

²¹Diversas teorías sociales y psicologías sociales han indagado en los problemas de la sociedad tecnocrática avanzada y en la figura del técnico. Recordamos aquí los estudios de Weber, Lefebvre y Habermas, así como los de Marcuse y Canetti.

²²Nuestra responsabilidad moral nos impulsa a no pasar por alto la siguiente referencia de Milgram (1968, p. 13) por su elevado contenido de actualidad: “En tiempos de guerra, un soldado no se pregunta si es bueno o malo bombardear una aldea: no experimenta vergüenza o culpa por destruir un villorrio; antes, más bien, *siente orgullo o vergüenza por la manera en que desempeñó la misión asignada*” (énfasis propio).

Parece constituir una tipología característica del *obediente* el que el valor de los actos quede circunscripto a la operación de los actos mismos y no a su trascendencia. Algunos estudios de teoría de la ideología (como los de Lukács, Althusser, Trías, etc. y en Argentina, Verón y Rozitchner) revelan que uno de los mayores esfuerzos de un sector o clase social dominante es mantener el horizonte de la conciencia social restringido a la obediencia a una autoridad cuyos valores se ofrecen como trascendentes, incuestionables y transhistóricos.

Recurso al “contra-antropomorfismo”

Desde Lucien Lévy-Bruhl hasta Pierre Clastres pasando por las escuelas culturalista, estructuralista, interaccionista, etc., se ha enfatizado que algunos grupos denominados “primitivos” prestaban vida a objetos o fuerzas inanimadas. Incluso no era infrecuente que esa vida no fuera energía sin más, sino vida humana. Los ejemplos también abundan en la psicología de los niños. Así, la antropomorfización parece constituir un recurso universal de los seres humanos.

Pues bien, Milgram reconoce, en su experimento sobre la obediencia, la tendencia contraria; esto es “atribuir una cualidad impersonal a fuerzas que son esencialmente humanas por su origen y perdurabilidad” (Milgram, 1968, p. 13).

Los síntomas pergeñados por el hombre parecen existir más allá de los propios agentes humanos y escapan al control de la voluntad o a la regulación de los valores éticos.

El deseo del investigador no reside en un mismo plano que el del investigado. “El elemento humano desapareció de la escena” señala Milgram cuando evalúa las reacciones que tienen los sujetos cuando reciben las órdenes²³.

El imperativo que siente el sujeto trasciende su deseo humano y no puede comprender que, si esto ocurre, es porque otro deseo, tan humano como el suyo, se impuso y lo adoptó como propio. La tesis de la “contra-antropomorfización” de Milgram podría desarrollarse con la formulación hegeliana de la dialéctica del siervo y el señor y las actualizaciones de Jacques Lacan con respecto al discurso del Amo.

²³Este punto no debería ser descuidado por aquellos psicólogos sociales que desempeñan tareas de asesoramiento o investigación en organizaciones empresariales.

Justificación por el contexto

Las acciones psicológicas no tienen tan solo una justificación en sí mismas, sino que el cuándo, el dónde y el cómo las definen o redefinen. La *búsqueda de la verdad científica* es una tarea loable de la vida humana pero no puede justificar acciones abyectas o atroces. Milgram recuerda algunos *experimentos* realizados en Vietnam que recuerdan más al militar que al científico.

Aplicar shocks eléctricos a una persona es algo malo, pero esto parece verse legitimado por el contexto del laboratorio psicológico. Quien lleva a cabo esta operación deja de ser un torturador para pasar a ser un colaborador²⁴.

“Permitir que un acto sea dominado, por el contexto, sin darle la debida consideración a las cualidades esenciales del acto que uno desempeña, puede ser peligroso en extremo” (Milgram, 1968, p. 14).

Desvalorización del sujeto a quien se somete

“Una vez que accionaron contra la víctima, parecería ser que para muchas personas es necesario visualizarla como indigna” (Milgram, 1968, p. 14). Los sujetos tienden a desvalorizar a la *víctima* como consecuencia de haber actuado sobre ella.

Milgram destaca que estas personas no fueron *preparadas* para que adquirieran animadversión hacia quienes serían los sujetos afectados como lo fue la población alemana durante por lo menos diez años con propaganda antijudía.

La desvalorización de la víctima proporciona una medida de justificación psicológica para el trato brutal con ella.

Esta es nuestra enumeración de las conclusiones que obtenemos de la experiencia de Milgram. Los comentarios finales del autor son elocuentes por sí mismos:

La persona que asume plenamente la responsabilidad del acto se ha evaporado. Quizá sea esta la característica más común del mal socialmente organizado en la sociedad moderna. [...]

Las tiranías se perpetúan gracias a la gente apocada que no posee el coraje de actuar de acuerdo a sus creencias. [...]

²⁴Más adelante veremos qué piensa J. P. Sartre del “colaborador”.

...el individuo debe reservar para sí mismo el derecho final de decidir. [...]

Hay dos ejércitos en el mundo donde se obliga al soldado por ley a desobedecer órdenes inmorales. Son los de Alemania Occidental e Israel. (Milgram, 1968, p. 14)

Vemos que el problema de la obediencia es de aquellos temas cuyo hilo conductor de análisis y estudio permiten destejer la compleja red de problemas que justifican por sí solos la existencia de la Psicología Social, a veces demasiado *distraída* con otros temas.

La experiencia de Milgram ha tenido amplia difusión, incluso periodística y cinematográfica.

Tal vez, como señala el autor, el estupor de los resultados resida en que la obediencia en la vida real encuentra un contexto más amplio y complejo de justificación, pero también una variedad más extendida de sus formas de ejercicio.

Los *oídos* psicoanalíticos han sido, por lo general, reticentes a los desarrollos y conclusiones de la psicología experimental, o al menos, de aquellos cuyos procedimientos y elaboraciones se llevan a cabo en laboratorios.

Precisamente, con respecto al problema de la obediencia y el experimento de Milgram²⁵, encontramos una importante receptividad y un interesante comentario en Erich Fromm. Tal vez su heterodoxia freudiana y su permanente preocupación por las cuestiones sociales indujo a este autor a revisar el material experimental cuando se propuso estudiar el problema de la agresividad (Fromm, 1973).

Si un psicólogo se plantea la tarea de comprender la conducta humana debe elaborar métodos de investigación adecuados para el estudio de los seres humanos "in vivo", mientras que prácticamente todos los estudios conductistas se hacen "in vitro". (Fromm, 1973, p. 45 citas con traducción propia)

La gran dificultad de los psicólogos (y tal vez, más aún, de los psicólogos sociales) consiste en que observan a los sujetos *bajo control*, en condiciones artificialmente establecidas y no en su proceso *real* de vida. (Esto hacía

²⁵Publicado originalmente en el año 1963 en el *Journal of Abnormal Psychology*, LXVII.

preguntarnos, más arriba, si las condiciones experimentales de laboratorio no guardan algunos rasgos de contexto autoritario).

Dice Fromm que la psicología siempre ha querido *imitar* el método de las ciencias naturales y, a veces, cubrió sus significaciones teóricas con formulaciones matemáticas.

Sin embargo, reconoce que el análisis y observación de la conducta humana fuera del laboratorio es tan necesaria como dificultosa.

Para Fromm existen, en principio, dos campos de observación para el estudio del hombre:

- 1) La observación detallada y directa de otra persona.
- 2) Transformar situaciones dadas de la vida en un *laboratorio natural*.

Para el primer campo, “la más elaborada y fructífera situación de este tipo es la situación psicoanalítica” (Fromm, 1973, p. 45). El método y la técnica de Freud permite, dice Fromm, la expresión de los impulsos inconscientes del paciente aunque no desestima el estudio con test proyectivos, las entrevistas y el estudio de diarios y cartas del sujeto²⁶.

La segunda alternativa es la que aquí más nos interesa no solo porque en ella es posible estudiar los actos de conformidad y obediencia (sin desestimar los obstáculos epistemológicos y metodológicos para su abordaje), sino porque para Fromm el ejemplo que la ilustra es precisamente la experiencia de Milgram, que antes describimos: “...es uno de los experimentos más altamente observados en el campo de la agresión” (Fromm, 1973, p. 47).

Luego de transcribir los pasajes centrales del texto de Milgram, Fromm subraya el hecho de que solo cinco de los cuarenta sujetos *profesores* se opusieron a obedecer las órdenes del experimentador más allá de la aplicación de 300 voltios al *estudiante*, y que *ninguno* se detuvo antes del shock de 300 voltios. Dos llegaron a los 330 voltios, uno a 345, otro a 360 y otro arribó a los 375 voltios! Tan solo un 35% desafió las órdenes del experimentador y algunos manifestaron solo signos mínimos de tensión desde el principio hasta el final. Para Fromm este es un experimento interesante como examen acerca de la obediencia y la conformidad pero también sobre la crueldad y la destructividad. Le parece una buena simulación de aquello que efectivamente

²⁶Pensamos que la situación transferencial/contratransferencial de la técnica psicoanalítica envuelve la posibilidad de generar actos de conformidad e incluso de obediencia psicológica. El psicoanalista no deja de ser una “autoridad afectiva” para el paciente.

ocurrió en la vida real, y cita los casos de culpabilidad de soldados, el juicio de Núremberg y la historia del teniente Calley y sus subordinados en Vietnam.

No obstante, dice: “No pienso que este experimento permita conclusión alguna con relación a situaciones de la vida real” (Fromm, 1973, p. 50). El psicólogo (en este caso el propio Milgram) no era tan solo una *autoridad* a quien se le debía obediencia, sino un “representante de la ciencia; una de las prestigiosas instituciones de altos estudios de los Estados Unidos” (Fromm, 1973, p. 51)²⁷.

Fromm destaca que para una “*average person*” es muy difícil creer que lo que la Ciencia pueda ordenar sea erróneo o inmoral. Para el creyente, ni Dios ni su moderno equivalente la Ciencia pueden ordenar algo que sea falso o equivocado.

De los resultados de Milgram, la desobediencia de más de una tercera parte bien puede ser considerada tan sorprendente o incluso valiente como aquellos que se sometieron hasta el final a las órdenes del experimentador.

Milgram observó si los individuos rompían o continuaban con lo que su conciencia les dictaba. Aquí aparece otra objeción de Fromm: esa no es la forma como los individuos resuelven conflictos en la vida real. El hombre, según Fromm, trata de *no* hacer frente a sus conflictos y no elige conscientemente cuando está obligado a hacer algo. Racionaliza el conflicto y lo expresa con manifestaciones inconscientes (estrés, síntomas, culpabilidad). “Los sujetos de Milgram se comportaron bastante normalmente en este aspecto” (Fromm, 1973, p. 51).

Otro punto de vista que critica Fromm tiene que ver con uno de los presupuestos del propio Milgram: su hipótesis de que los sujetos están efectivamente en conflicto. El investigador presume que los individuos observados están atrapados entre la obediencia a la autoridad y los principios de conducta aprendidos desde la infancia, en particular: *no hacer daño a los demás*. Pues bien, el Dr. Fromm pone en duda que los hombres aprendamos desde la infancia ese principio, sino más bien que “debemos buscar nuestro propio beneficio incluso si alguien es dañado o afectado” (Fromm, 1973, p. 51). Parece, entonces, que el conflicto señalado no es tan agudo como lo quiere Milgram²⁸.

El hallazgo más importante de la experiencia analizada, para Fromm, reside en la fuerza de las reacciones contra las conductas crueles. Lamentablemente Milgram no expone más extensamente la conducta de los individuos que se mantuvieron en calma. Si bien es cierto que un 65% de ellos pudo ser condicionado

²⁷Recordemos aquí lo ya señalado acerca de la “desaparición del sentido de responsabilidad” dentro de nuestras observaciones al experimento de Milgram.

²⁸Pero, la educación tradicional, ¿no nos enseña que debemos obedecer a la autoridad? Véase estudio de Tedesco, Braslavsky & Carciofi (1983) sobre la educación en la Argentina entre 1976 y 1982.

a cometer un acto cruel (obedeció las órdenes), la mayoría tradujo reacciones de indignación o de horror ante el acto sádico. Puede presumirse entonces que no se trata de cierta forma de individuos alienados o psicópatas.

El experimento puede ser considerado como una “prueba fácil” de la deshumanización del hombre, sin embargo, Fromm encuentra la presencia de fuerzas intensas junto a ellos que les hacía encontrar intolerable la conducta cruel.

Con este análisis crítico, recogemos del profesor Fromm algunos señalamientos para el estudio de la obediencia, que es conveniente no desestimar:

- 1) La obediencia no puede ser registrada tan solo como un acto conflictivo de la conciencia.
- 2) Se deben estudiar las distintas formas de personalidad que llevan a cabo el acto (narcisista, sádico, psicópata, etc.).
- 3) Los actos de obediencia se remiten a la culpabilidad, frecuentemente inconsciente.
- 4) La obediencia no solo se emparenta con los actos de conformidad sino con la crueldad y la destructividad.
- 5) En los fenómenos de la obediencia reaparecen los mecanismos psicoanalíticos de la identificación (con el agresor o el agredido).
- 6) El conflicto que se le plantea al sujeto también es un conflicto entre su superyó (ideal del yo) y los actos yoicos.

No podemos desarrollar aquí otra experiencia de laboratorio cuyas conclusiones podrían aportar más información con respecto a los actos de obediencia en contextos autoritarios. Nos referimos a *Dinámica interpersonal en una prisión simulada* de Haney, Banks & Zimbardo (1973). Sugiero contrastar con el Capítulo 3.2, “Metáforas del encierro”.

De la conformidad y la obediencia: el colaborador

“La colaboración, como el suicidio, como el crimen, es un fenómeno normal” (Sartre, 1960, p. 31). Nada debe sorprendernos de las estadísticas que indican que el 2% de las poblaciones europeas han o hubieran colaborado con el enemigo que invadió su territorio.

El colaborador es un personaje social (ya histórico) que traduce sus conductas de conformidad en actos específicos de sumisión e incluso de

obediencia. Para Sartre no se colabora por azar sino “bajo el imperio de ciertas leyes sociales y psicológicas” (Sartre, 1960, p. 31).

Desde un punto de vista social y de clase, el colaborador no tiene una procedencia precisa; no es necesariamente un fascista, aunque debió aceptar la ideología de los nazis, y tampoco debe de ser un burgués conservador aunque su mayoría fue tibia, vacilante y se mantuvo más bien a la expectativa.

Es cierto que el colaborador no era ni obrero ni campesino, por lo general procedía de la burguesía, pero inmediatamente se ponía en contra de ella porque el burgués *no comprendía* la guerra dado que quería conservar su fortuna.

Si no podemos ofrecer una explicación socioeconómica es porque “...la colaboración es un hecho de desintegración y, *en todos los casos, fue una decisión individual* y no una posición de clase” (Sartre, 1960, p. 31, énfasis propio).

La desintegración se debe a fenómenos psicosociales de desasimilación y en su mayoría pueden encontrarse entre:

- 1) elementos marginales de los partidos políticos,
- 2) intelectuales que abominan de la burguesía, su clase de origen, sin tener el valor o la simple posibilidad de integrarse al proletariado, y
- 3) fracasados del periodismo, de las artes y de la enseñanza.

Sartre ejemplifica con personajes conocidos cada uno de estos rubros, pero se apresura a señalar que el colaboracionismo no es solo obra de casos individuales. Es cierto que en ellos (Pierre Drieu La Rochelle, por ejemplo) es más fácil reconocer las conductas de conformidad y obediencia individual en un contexto autoritario; no obstante, también se operan fenómenos de colaboracionismo grupal y de delación.

“Grupos enteros pueden ser arrancados de la colectividad por fuerzas que obran sobre ellos desde afuera...” (Sartre, 1960, p. 33). Se trata de grupos que tenían o padecían viejos desajustes con su contexto, problemas de orden religioso, de sectores antirrepublicanos, etc., que curiosamente se dieron en llamar “anarquistas de derecha”.

Grupos violentos o indisciplinados que fundaban sus concepciones en un orden riguroso. Padecían antes que valoraban su desintegración social y soñaban con una sociedad autoritaria *en la que pudieran fundirse*. El grupo colaboracionista no disfrutaba de las consecuencias de su anarquismo porque este era el resultado negativo de su adecuación social. Así, buscaban o procuraron un orden autoritario y por ello *colaboraban* con actos de conformidad y obediencia.

Con Milgram hemos podido ver que el acto de obediencia a la autoridad presupone un trastocamiento valorativo y, con Asch, que la conformidad exige de

una fuerza que no obtenga resistencias. El grupo colaborador adopta los valores extraños con relativa facilidad y se diferencia de los resistentes por divergencias previas y por sometimiento a quien provee el discurso autoritario del orden.

También Sartre propone una “psicología del colaborador”, con sus actos invariables y características que van de la ambición inescrupulosa a la colaboración desinteresada.

Sabemos que la filosofía sartreana no despoja al hombre de las responsabilidades que le caben, incluso en aquellos episodios extremos de la existencia humana. Para Sartre “estamos condenados a la libertad” y somos responsables de nuestros actos de conformidad y obediencia. Por ello:

...si los colaboradores sacaron de la victoria alemana la consecuencia de que había que *someterse* a la autoridad del Reich, lo hicieron porque había en ellos una *decisión profunda y original* que constituía el fondo de su personalidad: la de *plegarse al hecho consumado*, fuera este el que fuere. (Sartre, 1960, p. 36, énfasis propio)

Detengámonos en esta cita: el colaborador piensa y saca una consecuencia: someterse. ¿Qué ocurre con el obediente o quien actúa en la conformidad? El débil, el sumiso, el presionado u obligado que hay en todo sujeto de la conformidad y de la obediencia no lo exime o excusa de una cualidad inalienable: *la libertad*. Estos sujetos no son meros objetos pasivos de sus circunstancias. El contexto autoritario de un grupo, de una institución o de una sociedad exige a sus individuos que se decidan a no resistir. La obediencia a la autoridad en contextos autoritarios parece ser, en el horizonte sartreano, una renuncia a lo inalienable.

Las *vacilaciones* que encontramos en los sujetos de las experiencias de Asch y las *resistencias* siempre presentes en los de Milgram, revelan las ambivalencias de la personalidad. No obstante, los significativos porcentajes alcanzados en las sesiones experimentales hablan de lo que aquí Sartre denomina “decisión profunda y original”. Los sujetos experimentales, presionados de distintas maneras, también deciden, aunque las elecciones no se hagan visibles. *Eligen plegarse* a los actos de la mayoría u obedecer aun en contra de sus percepciones o de sus convicciones profundas.

Las inducciones experimentales se ofrecen a los sujetos como *hechos consumados*, realidades que los trascienden ante las que ellos se pliegan, sean las que fueren.

El colaborador glorifica el hecho consumado “simplemente porque está consumado”, como las decisiones incontrastables de la mayoría en las conductas de conformidad, y reubica sus valores morales porque *los fines justifican los medios* como para el obediente.

Estos sujetos “disimulan... el temor de desempeñar el oficio de ser hombre —oficio obstinado y limitado que consiste en *decir sí o no según ciertos principios, en emprender sin esperar, en perseverar sin tener éxito*—” (Sartre, 1960, p. 37, énfasis propio).

Los sujetos de Asch y Milgram perdieron su capacidad humana de decir no, de *no emprender*, en fin, de *no tener éxito*. Los individuos de los laboratorios psicosociales de las universidades americanas de los años cincuenta y sesenta se acercan a la figura del hombre “unidimensional” marcusiano, el sujeto que se encuentra despojado de la dimensión crítica de la negatividad²⁹.

Otras características del colaborador señaladas por Sartre, que reencontramos en los individuos estudiados, son la docilidad a las presiones del poderoso y la evasividad ante el carácter intolerable del presente: “Esta actitud histórica y este desplazamiento continuo del presente son típicos de la colaboración” (Sartre, 1960, p. 38).

Si la “buena persona” obediente de Milgram podía alcanzar los niveles más impensables de la crueldad, esto parece ser confirmado con creces cuando Sartre recuerda que los “pacifistas” franceses, ineficaces e impotentes con su educación y propaganda, de pronto forjaron “una de las paradojas más curiosas de aquella época: la alianza de los pacifistas más ardientes con los soldados de una sociedad guerrera” (Sartre, 1960, p. 39). Los extremos de la paz y la guerra se juntan como también pueden juntarse, en la obediencia, los del bien y el mal. No se trata de que se pierda la moral o que se tienda a la inmoralidad; más bien, lo que se practica es una “moral invertida” que la propia moral debe contemplar. “...su moral, variable y contradictoria, será una *pura obediencia* a los caprichos del soberano” (Sartre, 1960, p. 39). (O los caprichos de la mayoría grupal o del experimentador, decimos nosotros). La coherencia de esta moral consiste en su maleabilidad: cambia tantas veces como desee su amo grupal o individual³⁰.

Este texto sartreano, elaborado precisamente en 1945, aporta innumerables conclusiones de todo tipo. Entre aquellas que son pertinentes a este trabajo recogemos una de profundo contenido ético y social y que podría haber sido una buena sugerencia a los sujetos de Asch y Milgram: “...*el papel del hombre consiste en saber decir “no” a los hechos, aun cuando parezca que uno debe someterse a ellos*” (Sartre, 1960, p. 42, énfasis propio)³¹.

²⁹Curiosamente, Asch denomina al individuo “minoría de uno”: sujeto crítico.

³⁰Un colaboracionista escribió: “Soy una criatura débil y floja, cobarde frente a mis pasiones” (Sartre, 1960, p. 41).

³¹Para ver otra perspectiva de Sartre acerca de la conformidad, ver Sartre, 1945.

De la obediencia y la Filosofía

No sería descabellado si se afirmara, con cierta óptica, que la historia de la Filosofía está recorrida por una vasta reflexión en torno de la obediencia.

En la Filosofía occidental los desarrollos teóricos sobre la obediencia abundan, ya se trate de la obediencia moral, religiosa, política, etc. No es este el lugar para exponerlos; tan solo será útil recordar los autores y problemas más importantes, ya que no es infrecuente que tengan su influencia en las escuelas psicosociales.

Con respecto a la obediencia a la autoridad en el campo de las instituciones religiosas debemos citar a San Ignacio de Loyola, para quien el problema de la obediencia es decisivo en la constitución de una comunidad de creyentes. El jesuita es aquel religioso que puede incursionar en el campo de las artes, las letras y la cultura laica en general, siempre y cuando observe todas las reglas institucionales de obediencia de los Padres Generales y Provinciales de su comunidad religiosa. De ahí que San Ignacio haya abundado en el tema de la obediencia.

Es claro, también, que el cuidado y la atención a reglas estrictas de respeto a la autoridad, convierte a las organizaciones religiosas en contextos de máxima obediencia con peligro de desintegración³².

Dentro del espacio propiamente filosófico encontramos el tema de la obediencia en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, en San Agustín y también en Santo Tomás. Es conveniente recordar a Étienne de La Boétie, del siglo XVI, quien en su *Discurso de la servidumbre voluntaria* ofrece una genealogía histórica de los actos de conformidad y obediencia social. Nos parece que los siglos XVII y XVIII son los paradigmáticos en el tratamiento de este tema, tal vez por la presencia del Estado absolutista y de las numerosas guerras religiosas y luego nacionales.

Se cita frecuentemente a Thomas Hobbes como uno de los más penetrantes estudiosos del tema³³. Sus estudios acerca de la soberanía, la libertad y los pactos sociales gozan aún hoy de una enorme aceptación. El problema de la obediencia ocupa un lugar central dentro de ellos. Dice Hobbes:

³²El sacerdote nicaragüense Ernesto Cardenal es uno de los más abiertos críticos de aquellas instituciones que, a veces, predicán lo que no ejercen.

³³Véase Hobbes, 1979, Primera Parte, Cap. XIII y Segunda Parte, Caps. XX a XXII, entre otros.

Si el soberano ordena a un hombre (aunque justamente condenado) que se mate, se hiera o se mutile, o que no se resista a quienes lo asaltan, o se abstenga de usar comida, aire, medicina o cualquier otra cosa sin la cual no puede vivir, ese *hombre es libre para desobedecer*. (Hobbes, 1979, Segunda Parte, Cap. XXI, p. 306, énfasis propio)

Los pactos y acuerdos con un soberano (rey, gobierno o institución) suponen actos de conformidad e incluso de obediencia, pero un Estado se vuelve autoritario cuando, según Hobbes, no prevé el ámbito de la desobediencia.

El fin de la obediencia es la protección, y allí donde sea detectada por un hombre, en su propia espada o en la de otro, atrae sobre sí y por naturaleza la obediencia y el propósito de mantenerla. (Hobbes, 1979, Segunda Parte, Cap. XXI, pp. 309-310, énfasis propio)

Si obedecer es el recurso entre el proteger y ser protegido, esto quiere decir que cuando esa dialéctica no existe o desaparece, también se extinguen las reglas de la obediencia. Por eso Hobbes invita a la huida, eso que no hacen los individuos de Milgram, cuando uno no está vinculado por pacto de sujeción.

Baruch Spinoza también desarrolla los problemas filosófico-políticos de la obediencia, pero asimismo le asigna un registro ético y psicosocial. Por un lado, discute la negligencia teológica y gnoseológica de asimilar conocimiento a obediencia. Ha ocurrido que algunas teorías científicas han mantenido esta confusión y toman algunos modelos de conocimiento como principios de obediencia racional.

Por otro lado, Spinoza plantea que “la obediencia se le computa al ciudadano como un mérito, ya que por esto mismo se le juzga digno de gozar de las ventajas del Estado” (Spinoza, 1958, p. 205). De ese modo, en el Estado civil la desobediencia del individuo es un delito. No obstante, el autor señala que la sociedad de obedientes puede existir siempre y cuando la *represión* sea eficaz para sofocar las pasiones que tienden a desintegrarla: “...la obediencia tiene relación con la voluntad de quien manda y no con la necesidad y la verdad de las cosas” (Spinoza, 1977, p. 253).

La voluntad de los que mandan era fundada en una supravoluntad trascendente y superior, esto es, divina. Pero “nosotros no conocemos la naturaleza de la voluntad de Dios” y por lo tanto es infundado el principio de obediencia social en la voluntad divina. Incluso con respecto a Dios mismo, “la razón nos enseña, pues, a amar a Dios; ella no puede enseñarnos a obedecerlo” (Spinoza, 1977, p. 253).

Esta preocupación reguladora de lo social que articula obediencia, represión y ley, está presente en la filosofía del derecho kantiana y su trascendencia alcanza hasta la *Teoría pura del Derecho* de Hans Kelsen.

Por fin, la obediencia no puede estar ausente de las figuras de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, en particular de la figura de la autoconciencia conocida como dialéctica del amo y el esclavo. El esclavo es la conciencia que se niega a sí misma en el servilismo obediente, pero la conciencia del amo no está desvinculada de estos atavismos. Al fin y al cabo, también deben obedecer el juego del reconocimiento servil.

No podemos olvidar las reflexiones nietzscheanas en la *Genealogía de la Moral*: el individuo obediente es aquel que está gobernado por una moral de resentimiento.

Hemos señalado tan solo algunos de los muy importantes desarrollos teórico-filosóficos. Pensamos que un abordaje del problema psicosocial de la obediencia tocará, lo desee o no, aspectos vitales de la existencia humana, como lo vimos en Jean-Paul Sartre.

¿Qué es un contexto autoritario?

De la personalidad autoritaria

La bibliografía psicosocial habitual en los programas de estudio releva, por lo general, el problema del autoritarismo en el plano más amplio de la sociedad. Así, se ha estudiado más la sociedad autoritaria que, por ejemplo, los grupos o instituciones autoritarios.

Por otra parte, abordaremos una investigación ya clásica dentro de las producciones psicosociales. Es aquella que tuvo como resultado el libro *La personalidad autoritaria*, dirigida por T. W. Adorno (Adorno *et al.*, 1965).

De la personalidad a la sociedad y de la sociedad a la personalidad, el estudio del autoritarismo es uno de los típicos problemas que fue absorbido por la antinomia individuo/sociedad.

Abundan, tanto los estudios psicográficos de Hitler, Stalin o Mussolini, como los trabajos sobre las raíces sociales, históricas, económicas, etc. del nazismo, el stalinismo o el fascismo, pero disponemos de menos estudios publicados acerca de los fenómenos autoritarios en los grupos y en las instituciones.

Es posible que aquí nos encontremos ante un problema semántico, dado que, para diferentes autores o teorías, el problema de contexto autoritario

puede ser tratado con variadas denominaciones. De todos modos nos parece más difícil encontrar el fenómeno autoritario en los estudios experimentales de psicología social³⁴.

El estudio de Stanley Milgram sobre la obediencia representa, tal vez, una muestra del fenómeno autoritario en contextos experimentales. Es posible, también, hacer un cuadro de los problemas de autoritarismo en las relaciones de enseñanza/aprendizaje tal como las distintas escuelas pedagógicas las formulan.

Nosotros tomaremos un trabajo de Max Horkheimer, representante de la Escuela de Frankfurt, acerca del grupo familiar en su relación con el problema del autoritarismo (Horkheimer, 1978).

Para el autor, la familia no produjo en sí misma los cambios que ocurrieron en otros ámbitos de la sociedad moderna. “La familia siguió siendo esencialmente una institución feudal basada en el principio de la sangre, es decir, una institución totalmente irracional” (Horkheimer, 1978).

Los hijos y su participación en la propiedad familiar han tenido en ello los motivos para fundar su *obediencia* ante la amenaza de la desheredación. Este *cemento social* constituido por las emociones, actitudes y creencias enraizadas en la familia constituye, para el autor, el soporte de todas las demás formas de autoridad social.

“A medida que la familia ha dejado de ejercer una autoridad específica sobre sus miembros, se ha convertido en terreno de entrenamiento, de ejercicio de la autoridad en sí” (Horkheimer, 1978, p. 184). La práctica de la autoridad familiar se ha ido desplazando hacia otras instancias sociales que aparecen como indispensables en la vida de los individuos y la familia comenzó a ser un campo propicio para la práctica de la autoridad sin contenidos ni fines precisos. Es el caso del papel de la madre. No se trata de que su discurso autoritario, dice Horkheimer, sea tratar más brutalmente al niño. “El autoritarismo aparece bajo la forma de la planificación racionalizada de la educación, la dieta, es decir toda una nueva higiene pedagógica”.

“La espontaneidad de la madre y su cariño, su sentimiento protector, naturales e ilimitados tienden a desaparecer” (Horkheimer, 1978, p. 185).

El culto sensiblero de la madre, en la sociedad estadounidense, se le aparece como una sobrecompensación ideológica por la abolición del papel secular de la madre.

“La ‘mamá’ es la máscara mortuoria de la madre”. El autor llega así a una caracterización de las funciones paterna, materna y filial en la familia

³⁴Salvo cuando hacen referencia, desde el laboratorio, a los contextos sociales.

moderna que coinciden con los resultados del grupo californiano de *La personalidad autoritaria*: los individuos sometidos a la autoridad familiar son los más proclives a sustentar conductas o ideologías autoritarias. Los individuos con mentalidad fascista no sienten ninguna vinculación auténtica con los padres, aunque llegan a la *glorificación de la autoridad* sin ninguna idea específica del objetivo para el que sirve una autoridad.

La personalidad autoritaria es convencional y productora de estereotipos, en particular los estándares de la femineidad y de las imágenes de la autoridad que dicta órdenes y tiene subordinados.

Horkheimer parece recoger los datos psicológicos de los estudios sobre fascismo y antisemitismo de *La personalidad autoritaria*³⁵.

...puede suceder que una relación entre padre e hijo...esencialmente jerárquica, autoritaria y explotadora, engendre en este último una actitud de dependencia, explotación y deseo de dominio respecto al partenaire sexual y a Dios, y culmine en una filosofía política y una perspectiva social que solo da cabida a un desesperado aferrarse a todo aquello que, aparentemente, representa la fuerza... (Adorno *et al.*, 1965, p. 903)

Los autores de *La personalidad autoritaria* observan que sus estudios estadísticos, entrevistas, etc., no se orientaron a las conductas manifiestas sino a un registro de las conductas autoritarias de la dinámica implícita en esas personalidades. Detectaron *síndromes* habituales (el psicópata, por ejemplo), elaboraron una variada clasificación con numerosas subvariedades, pero no nos parece arriesgado observar que la característica que nunca desaparece en dichas personalidades es el *prejuicio* y el fundamento que lo sustenta es irracional.

Prejuicioso e irracional, este *etnocentrista* que es el autoritario debe ser combatido, pues para ellos es una enfermedad que, siendo individual, solo se cura socialmente. "...es obvio que los medios psicológicos no bastan para modificar la estructura de la personalidad del fascista en potencia" (Adorno *et al.*, 1965, p. 907).

Los individuos no prejuiciosos son los sujetos tolerantes quienes, frecuentemente, no ven compensados socialmente sus actos tolerantes. Una sociedad y sus instituciones, es decir, el *contexto*, es el que induce a la actualización del *potencial fascista* que todo sujeto sostiene.

³⁵Más adelante citaremos las críticas que ha merecido esa investigación. Digamos que con ella nosotros no podemos concluir si un contexto autoritario es el producto de personalidades autoritarias o si es, efectivamente, al revés.

Vale la pena recordar en este punto los trabajos de Wilhelm Reich sobre el fascismo y su estudio denominado *Escucha, pequeño hombrecito* dedicado al sujeto mediocre y cobarde puesto a cumplir actos de conformidad y obediencia, esos que todos llevamos dentro (Reich, 1973 y 1979).

El “pequeño hombrecito” reichiano parece ser el antecedente histórico y teórico del “enano fascista” argentino.

Los investigadores de la Universidad de Berkeley sobre la personalidad autoritaria abrigaron, en sus conclusiones, la esperanza de que la acción conjunta de “todos los especialistas en ciencias sociales” pudiera confrontar esta patología social. El autoritario es quien no solo se resiste a “observarse a sí mismo” sino quien, a la vez, tiene poca disposición a ver el fondo de los hechos sociales.

El prototipo autoritario adopta muchas de las siguientes características (desde nuestro punto de vista):

- a) acepta rígidamente los valores convencionales no toma decisiones morales autónomas;
- b) rechaza con violencia todo lo diferente;
- c) odia todo lo *débil*, incluso, al sexo aparentemente *débil*;
- d) se opone al examen de sí mismo;
- e) piensa en términos fijos y estereotipados;
- f) prefiere caracteres inmutables (raza, sangre, patria) a valores sociales;
- g) piensa en términos jerárquicos;
- h) preconiza el mantenimiento del *statu quo*;
- i) cree en el individuo *medio*;
- j) aprecia el éxito y la popularidad como valores;
- k) acepta la autoridad por la autoridad;
- l) es frío, superficial e impiadoso;
- m) es supersticioso y bastante paranoico;
- n) rechaza el pensamiento crítico, es catastrofista;
- o) le importan más las cosas que los seres humanos;
- p) es manipulador y prejuicioso;
- q) idealiza a la familia y a los padres;
- r) sus síntomas son más bien psicóticos que neuróticos;
- s) niega los conflictos personales y de su grupo;
- t) adhiere a los valores de la tradición, de la familia y de la tierra;
- u) es ultramontano en lo religioso;
- v) es un obseso del orden;
- w) ataca la institución del divorcio y de los modernos sistemas de educación;

- x) es un perverso aunque insiste en ideas de pureza sexual;
- y) se preocupa por el estatus social.

Estas características, entre otras más, las recogimos de los análisis de Adorno y Horkheimer. No obstante, este último se apresura a señalar: “Hay que tener en cuenta que los resultados empíricos no significan que el individuo que posee uno o varios de estos rasgos sea necesariamente un fascista en potencia o que el fascista deba tenerlos todos” (Horkheimer, 1978, p. 190).

El “pequeño hombrecito”, el “enano” que todos llevamos dentro puede ser reconocido por una o varias de las cualidades antes mencionadas. También, en un grupo algunos de estos rasgos pueden ser más frecuentes que en otros grupos; entonces “la probabilidad de que el primero ceda ante la propaganda totalitaria es mayor que en el segundo” (Horkheimer, 1978, p. 190).

La ideología “familiarista” fomenta el autoritarismo represivo pero en sí misma, dice el autor, es el obstáculo más fuerte y efectivo contra la “recaída en la barbarie”.

Quien esto escribe piensa que son los sistemas democráticos una valla probada a la expansión de los contextos psicosociales autoritarios. Con Marcuse, sabemos que tampoco estos sistemas están exentos de engendrar este tipo de personalidades o grupos. Los investigadores de *La personalidad autoritaria* concluyen que “...si el temor y el espíritu destructivo son las principales fuentes emocionales del fascismo, Eros pertenece primordialmente a la democracia” (Adorno *et al.*, 1965, p. 908).

Desde el contexto actual de la sociedad argentina, nos congratulamos de esa conclusión. No obstante, la honestidad intelectual nos obliga aquí a citar una frase de Sartre del mismo texto que expusimos anteriormente: “La democracia ha sido siempre un semillero de fascistas porque tolera, por naturaleza, todas las opiniones: convendrá que se dicten por fin leyes restrictivas, pues no debe haber libertad para atentar contra la libertad” (Brown, 1965, p. 542).

Si la elección es por el mal menor, entonces parece aconsejable optar por el “semillero” antes que por el *invernadero* de autoritarios. Nuestro contexto social parece haber experimentado la prueba. Los resultados de la investigación que compone *La personalidad autoritaria* han tenido tanta difusión como críticas. Un relevamiento de estas sería conveniente pero no disponemos de espacio.

Es necesario citar las críticas teóricas y metodológicas de Hyman y Sheatsley, y las de Christie, Eysenck, Lasswell y Rokeach, entre muchos otros.

Roger Brown (1965, traducción propia) luego de su amplia y detallada exposición de la experiencia, llega a conclusiones propias que vale la pena destacar.

Creo que Rokeach y los autores de Berkeley, en varios puntos de sus escritos, se han plegado a una caracterización prometedoras del autoritarismo general pero esa caracterización no es la que usan como base de sus escalas. (Brown, 1965, p. 542)

Para Brown, el autoritario es más bien una persona que puede ser mejor caracterizada por el tipo de información que puede inducirle a cambiar de actitudes. El no autoritario, dice, también cambia o puede cambiar de actitud pero el requisito informativo para hacerlo es diferente. No se puede diagnosticar el autoritarismo desde un inventario de creencias sino solo del conocimiento de las circunstancias que hacen cambiar la creencia (en directa alusión a las características que hemos listado más arriba).

Una concepción dinámica (no estática) del autoritarismo haría que el fascismo, el comunismo o el liberalismo no sean, sin más, catalogados como autoritarios, según Brown.

De todos modos, para el autor, es entendible que sea más común encontrar autoridades poderosas en el fascismo o el comunismo que “en los Estados democráticos”. No obstante, en los partidos comunistas o en el nazi no se encuentran tan solo rígidos, prejuiciosos e intolerantes sadomasoquistas. Si bien es cierto que los nazis requieren del tipo de gente descrita en *La personalidad autoritaria*, también es verdad que necesitan “propagandistas inteligentes, ministros lúcidos, diplomáticos sensibles y militares corajudos” (Brown, 1965, pp. 543-544).

Los personajes autoritarios pueden poseer caracteres distintivos diferentes de los señalados por la investigación. Brown destaca que las escalas de Berkeley no toman en cuenta entre los autoritarios a los sujetos “indiferentes”. Para el autor, los individuos del “no te metas” guardan algunos aspectos de autoritarismo en su inacción.

Pero la objeción más importante que parece tener Brown (y otros autores) es acerca de la matriz ideológica de la que la investigación no se desprende. “Puede haber otras matrices contrarias que mantienen los argumentos siempre orientados en la dirección de la verdad” (Brown, 1965, p. 544).

Parece ser, entonces, que las críticas alcanzan la polémica acerca de las relaciones entre ciencia e ideología, poder y saber, problemáticas que no podemos desarrollar aquí.

Del contexto social autoritario

Las reflexiones que no quieren ser circulares corren el riesgo de ser infinitas.

Un sujeto autoritario, tal como Adorno, Horkheimer y sus seguidores lo analizan, debe prestar actos de conformidad y obediencia al contexto autoritario (grupal, institucional, social) que demanda, a su vez, dichos actos de sus agentes. No se nos escapa la circularidad (¿dialéctica?) de la definición. Por eso, indagaremos ahora si la obediencia es consustancia del autoritarismo o si, desde la perspectiva político-social, es ella indispensable para toda forma de poder y dominación social.

Para ello, nos parece provechoso acudir a Max Weber (1983), no solo para ofrecer un desarrollo teórico contrastante con los autores de la Escuela de Frankfurt, sino especialmente porque, desde su concepción del poder y la dominación social, la obediencia ocupa un lugar preponderante.

Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. (Weber, 1983, p. 43)

Este concepto, en su aparente claridad, es para Weber sociológicamente amorfo porque todas las cualidades imaginables de los hombres los pueden colocar en la situación de imponer su voluntad. Por eso, prefiere el concepto de dominación, donde las virtualidades del poder alcanzan un registro más circunscripto precisamente al acto de obediencia: “Por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar *obediencia* a un mandato determinado contenido entre personas dadas” (Weber, 1983, p. 43, énfasis propio).

Este concepto es más claro, porque ser dominado significa una posibilidad determinada: la de obedecer un mandato preciso. Ahora bien, la dominación acude a la disciplina para hacer efectivo su poder ya no probable sino efectivo.

“El concepto de disciplina encierra el de una *obediencia habitual* por parte de las masas sin resistencia ni crítica” (Weber, 1983, p. 43). La obediencia llamada habitual es aquella que se sustenta en actitudes arraigadas y que genera una respuesta (obediente) “pronta, simple y automática”.

Los fundamentos en los que se apoya la fuerza e idoneidad de la dominación constituyen su *legitimidad*. El problema de la legitimidad social es central para caracterizar a un “contexto” como de autoridad consentida o como autoritario.

La obediencia es instituida en una asociación *política* cuando la amenaza y aplicación de la fuerza física es monopolio legítimo para mantenimiento del orden vigente.

El autoritarismo aparece en la “asociación hierocrática” o sea, “una asociación de dominación [...] que aplica para la garantía de su orden la coacción psíquica...” (Weber, 1983, p. 44). Un ejemplo de sociedad hierocrática es, para Weber, la Iglesia.

Entonces, no toda forma de dominación es autoritaria para el autor. Los motivos de la dominación pueden descansar en los más diversos motivos de sometimiento, desde impulsos inconscientes hasta consideraciones racionales. Pero, para que haya dominación debe haber obediencia.

Así es que, para Weber, tanto los contextos autoritarios como los no autoritarios presuponen los actos de obediencia.

(¿Sería aventurado vincular a los actos de conformidad como formando parte de las formas de dominación con legitimidad?)

“Un determinado mínimo de voluntad de obediencia, o sea de interés (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda auténtica relación de autoridad” (Weber, 1983, p. 170).

El interés en obedecer puede estar fundado en motivos materiales, afectivos, racionales, etc., pero todos ellos deben despertar la creencia de su legitimidad. Esto es decisivo, dice Weber, para caracterizar a la autoridad, pues es legítima aquella que sabe o puede fundar la obediencia que recibe, mientras que, si la legitimidad no existe, la dominación será autoritaria. “Según sea la clase de legitimidad pretendida es fundamentalmente diferente [...] el tipo de obediencia [...] destinada a garantizarla” (Weber, 1983, p. 170)³⁶.

Una obediencia es “obligada” cuando se impone en instituciones como la militar y es “voluntaria” cuando es exigida en la disciplina de un taller aunque esta implique la sumisión a la autoridad. Pero “ni con mucho ocurre que la obediencia a una dominación esté orientada primariamente (ni siquiera siempre) por la creencia en su legitimidad” (Weber, 1983, p. 171).

Aparecen aquí la infinidad de variables psicosociales que nos ofrece la historia. También, aquí tienen su lugar los estudios del propio Weber acerca de la burocracia (en el texto que citamos la denomina cuadro administrativo) y de las formaciones ideológicas como la ética protestante en la formación de la dominación capitalista.

³⁶Lo que no comprendemos es que si la obediencia es lo que se encuentra en el grupo dado, la legitimidad pueda tener *pretensiones* distintas de las existentes.

La dominación autoritaria o no autoritaria presupone un “mandato” (por acuerdo, pacto, contrato o influencia, inspiración o simpatía, etc.). Es aquí donde Weber encuentra la definición precisa de la *obediencia*: “Obediencia significa que la acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido, por sí mismo, en máxima de su conducta...” (Weber, 1983, p. 172).

En esta definición, que tiene resonancias con el imperativo categórico kantiano, el mandato se convierte en regla de interacción social y desde ella la dominación alcanza la pretensión de legitimidad.

El “como si” de la definición citada nos remite a que, según Weber, estas relaciones de poder juegan en un campo de apariencias sociales y esto parece confirmarse porque el autor señala que lo importante es constituir y mantener “la relación formal de la obediencia, sin tener en cuenta la propia opinión sobre el valor o desvalor del mandato como tal” (Weber, 1983, p. 172).

Tal vez aquí pueda tenderse un puente hacia la enumeración que hicimos acerca de los caracteres de la personalidad autoritaria, puesto que señalamos como Horkheimer subraya, la valorización de la familia como forma o mera ideología y a su vaciamiento de contenido. Además, el hombre del autoritarismo es aquel que otorga valor o fuerza a la autoridad por su mera autoridad, sin importar su origen o legitimidad.

La única realidad psicosocial en la que puede fundarse la obediencia es de contenido imaginario: “El fundamento de *toda* dominación, por consiguiente de *toda* obediencia, es una creencia: creencia en el ‘prestigio’ del que manda o de los que mandan” (Weber, 1983, p. 211). Ahora bien, sucede que esta creencia nunca es unívoca y, por lo tanto, nunca la dominación es “puramente legal”.

Por eso del plano imaginario del mandato y su creencia debemos “descender” al orden grupal e institucional de las *disciplinas* para forjar o procurar la univocidad y evitar los ilegalismos que lesionan la legitimidad.

La disciplina consiste en la ejecución sólidamente racionalizada, sistemáticamente enseñada y exacta de la orden recibida, con prescindencia de toda crítica personal y con la disposición, de parte del ejecutor, a poner en práctica la orden, de modo exclusivo y resuelto. (Weber, 1977, p. 84-85)

La disciplina parece constituir, para Weber, el mecanismo adecuado para evaluar el dispositivo de la obediencia en espacios microsociales. La “orden recibida” remite a una interacción significativa entre quien imparte un orden (en el caso investigado aquí: el experimentador Milgram) y quien debe

ejecutarla, un sujeto “obediente” que dispone de la “íntima actitud exclusivamente encaminada a tal realización” (Weber, 1983, p. 882).

Hemos visto como Erich Fromm alude a los “prestigios” que los sujetos estudiados han internalizado: la Ciencia y los valores arraigados de autoridades incuestionadas. Weber alude a que, para que la obediencia sea eficaz debe sustentarse en una “disciplina uniforme”. Los grupos que pretenden dominar sobre un amplio sector, o un individuo que aspira a liderar autocráticamente un grupo “solo pueden alcanzar una superioridad firme sobre los dominados mediante una rígida disciplina dentro de su propio grupo, y solo pueden ‘inculcarles’ una ‘ciega’ obediencia mediante su propia educación con vistas a la subordinación disciplinada” (Weber, 1983, p. 882).

Parece ser, pues, el aprendizaje entendido como subordinación, el vehículo para “inculcar” las reglas de la obediencia.

Los mecanismos psicosociales de aprendizaje convencional de las reglas educativas, familiares, cívicas, sexuales, culturales, etc., transportan con ellos mismos los meta-aprendizajes de las disciplinas, los legalismos y uniformidades que dan cuenta de los actos de obediencia (y, tal vez, también de los actos de conformidad). ¿Qué es inculcar algo? Por lo pronto (será conveniente no ser reductivo ni simplista en la respuesta) y para finalizar, apuntemos algunas ideas del autor:

La disciplina en general [...] es algo “objetivo” y se coloca con firme “objetividad” a la disposición de todo poder que se interese por ella y sepa establecerla [...]; presupone el “adiestramiento” con vistas al desarrollo de una presteza mecanizada por medio de la “práctica”, y en tanto que apela a fuertes motivos de carácter “ético”, presupone el “deber” y la “escrupulosidad”. (Weber, 1983, p. 883)

La objetividad de la obediencia disciplinada nos advierte de los peligros de una interpretación demasiado psicologista del problema y nos aproxima a las motivaciones profundas que han orientado a los estudiosos de la psicología social del autoritarismo. No se trata de que no intervenga “el entusiasmo y la pasión incondicional” (que las orientaciones psicoanalíticas han sabido estudiar) sino que es menester no caer en las teorías naturalizantes, como por ejemplo la de la “monstruosidad” individual (de Eichmann o de Ramón Camps).

Para conformar este contexto de “masas uniformemente adiestradas” (Weber, 1983, p. 883) es necesario sofocar la pluralidad, la heterogeneidad y el disenso. La obediencia psicosocial aspira a apropiarse de un óptimo de energía física y psíquica entendible y aceptable en proyectos colectivamente

establecidos, pero es muy peligrosa en aquellas precarias sociedades democráticas que han padecido ya las ominosas experiencias del autoritarismo.

Metáforas del encierro³⁷

Metáfora 1: Atravesamientos carcelarios y encierro social

Se dice, casi al unísono, que *preso* es aquel sujeto que ha perdido, por haber delinquido, el bien máspreciado de los hombres: la libertad.

Ser libre o estar libre se ha configurado, en nuestra historia, como el estado consustancial a la naturaleza de los individuos. Libertad de pensamiento, acción, decisión; libertad de opciones, elecciones y de iniciativas, todas se señalan como las cualidades propias del valor libertad.

Se apunta que el *preso* pierde, temporal o permanentemente, este su atributo esencial porque, ofendiendo a la sociedad con su acto delictivo, se ha ofendido a sí mismo.

No es esta la oportunidad para dar cuenta de la existencia de diferencias que disciernen a las teorías penales naturalistas de las normativas, las subjetivas de las objetivas, las que apuntan al autor o las que se centran en el acto, etc. Pero es incontestable que una metafísica bastante común subtiende el fondo de ellas y es, precisamente, la del valor, finalidad y trascendencia de la libertad.

Ahora bien, entre intuiciones y certezas, queremos apuntar que la sociedad de nuestros días, en este suelo que habitamos, ha desmentido, contrastado y desafiado, de modo poco especulativo, las afirmaciones inamovibles de la metafísica de la libertad y, con ella, sus limitaciones y privaciones de las que el encierro se yergue y sostiene como paradigma social ejemplar.

Los determinismos indeseados de las metáforas de la libertad y del encierro se topan y retrotraen hacia malos ejemplos anacrónicos muy poco ejemplarizadores. Ha dicho Sartre que estamos “condenados a la libertad” y han dicho los jóvenes universitarios que debemos imaginar la “liberación de las condenas”. Una aluvional avalancha de dispositivos psicosociales verifica y documenta hoy

³⁷Universidad de Buenos Aires, seminario interdisciplinario “Reflexiones sobre la cárcel y la democracia”.

que estar o no estar libre no es exclusivo patrimonio del encierro carcelario. Otros espacios y otros modos diseminan las notas distintivas de la sociedad carcelaria hacia una progresiva *carcelarización* de la sociedad.

Una desgastada escisión recorre aún los discursos, aquella que conduce a la formulación de la antinomia individuo/sociedad. Escisión maniquea que hasta prestidigita instituciones para que opere ilusorios mecanismos que se denominarán integración, adaptación, re-socialización, etc. La prisión es una de esas instituciones, tal vez la más burda, que se propone unificar lo que, previa y artificialmente, primero se separó.

Es tiempo de subrayar que no alcanza la edulcorante retórica que conturnea al individuo como ser social. Con ello se cree decir todo y, al mismo tiempo, no se formula nada.

Las mediaciones constitutivas-productivas sociales son los grupos y, eminentemente, las instituciones. No es posible mantener la visión instrumentalista que, a diestra y siniestra, circunscribe a las mediaciones psicosociales. Es preciso hacerse cargo de los alcances de las investigaciones históricas, teóricas y experimentales que concluyen, de modo semejante, que los manicomios fabrican locura, los hospicios inducen enfermedades, no solo iatrogenia; que las escuelas son “aguantaderos” juveniles antes que dispositivos de formación y aprendizaje y que, al fin pero no al final, las cárceles son portentosos dispositivos de especialización de la delincuencia antes que la tan mentada re-adaptación.

Si continuamos sosteniendo la socialidad del ser individual, pues entonces ya es tiempo de precisar a estos hombres modernos que somos nosotros como seres de “encierro institucional”.

No ignoramos que la afirmación anterior es fuerte, exagerada para algunos y provocativa para otros. Pero lo que nos anima es alentar el pensamiento reflexivo y la discusión crítica: de lo contrario los encierros poblarán, unidimensionalmente, los espíritus.

Afirmamos que la esterilidad e inconducencia de la antinomia individuo/sociedad es subsidiaria de la negligencia que se cristaliza en el desconocimiento de las vicisitudes de esas materialidades sociales tangibles que denominamos instituciones. Las habitamos y ellas, asimismo, nos habitan. En las instituciones se amasan las subjetividades emergentes y allí se debaten configuraciones tales como las clases sociales.

Podemos definir a las instituciones desde distintos puntos de vista: según reglas de poder, como masas artificiales, por sus objetivos, funciones o fines. No obstante, es en y por ellas donde los grupos humanos, unidades elementales de las instituciones, operan la producción de sujetos y de sus valores trascendentes tales como el de la libertad, sus modos y especificidades.

Parece haber llegado el tiempo social de sugerir que los sujetos nos encerramos o auto-encerramos en instituciones: que el encierro se ha hecho constitutivo de lo institucional junto a que lo institucional es constitutivo del multicitado ser social.

No se me escapa que nadie desea vivir en prisión, pero ya no es posible dejar de lado que casi clamamos por encierros portentosos e infinitesimales.

Del Estado providencial a los medios de comunicación, del asilo y el manicomio a la institución familiar judeo-cristiana, toda una racionalidad inconsciente para sus actores configura el archipiélago de los encierros sociales.

No es necesario ser un liberal clásico para denunciar a las sociedades modernas como *ogros filantrópicos* o *gulags totalitarios*. El más diáfano de los liberalismos, desde Rousseau, guarda inevitables y, a veces, inconfesables formulaciones de encierro psicosocial. Su hombre “libre”, aquel que está descontextualizado y desapegado de toda interacción y relación real, goza de otras sutiles e institucionales formas de encierro que, imaginaria y simbólicamente, operan directamente en la subjetividad.

No decimos que toda interacción y relación social es encierro, decimos que su verificación histórica más reciente así lo documenta. Por eso, el ensimismamiento individualista no es necesariamente autoconciencia de la libertad, también puede ser autismo y esquizofrenia institucionalmente configurada.

Si ya ha sido consagrada la noción de sociedad carcelaria, ella bien puede ser una metáfora elocuente, como institución agonística, del encarcelamiento social.

No se puede ver al Estado como aquel que institucionaliza las formas de encierro sin comprender que este no es sino la sociedad llamada civil que clama para sí las formas visibles e invisibles pero no menos eficaces del enclaustramiento.

¿Qué hacemos con los niños cuando no queda nadie en casa y nosotros debemos incorporarnos al proceso de trabajo? Si las escuelas y sus pedagogías están en crisis hace más de veinte años, ¿no serán encierros de tiempo compartido, *aguantaderos* institucionales?

¿Qué hacemos con la gente mayor? Algunas plazas, un 82% movedido, asilos de infantilización, ¿antesalas o purgatorios para estos humanos incómodos, dóciles para los encierros?

Pues bien, ¿dónde están los encierros?, ¿en las cárceles, escuelas del delito y de la vida?

¿Será que estas no son sino los relevos de aquellas otras instituciones antes formatorias que re-formatorias que configuran lo social bajo el modo de un inmenso archipiélago dentro del que se encuentran las ínsulas de la subjetividad?

Metáfora 2: Escenografías del encierro, la prisión o la carnicería

Gracias al Dr. Elías Neuman, prestigioso penalista argentino, hemos tenido oportunidad de conocer una —una de tantas— de aquellas experiencias que ponen todos los hilos sociales en tensión. Experiencia singular vivida por un hombre para quien no es la cárcel sino la vida misma el avatar de los encierros.

Se trata de Víctor Saldívar, quien mató de catorce puñaladas a su patrón, Alberto Latuada, dueño de una cadena de carnicerías de la ciudad de Buenos Aires.

Confiesa Neuman (1988) que Saldívar le enseñó “en no más de veinte horas de charla y grabación más cosas de las que pude aprender en todos estos años de oficio”.

Saldívar es oriundo de Santiago del Estero³⁸; peón de obrajes, sometido a patrones que, dice, “piensan y saben por uno”. Peones o, mejor, siervos, que asocian al patrón con Dios “porque el patrón dirige bien”, señala (o Dios inspira mal, ironizo yo). El sometimiento es tal que pueden entregar de por vida a sus hijas, pues “él es el padre”, dice. Las mujeres en nada resisten pues “ellas buscan la sumisión que ya traen”.

Por motivos ajenos a lo anterior, Saldívar decide cambiar de vida y probar fortuna en Buenos Aires. Se une a una mujer y sus dos hijas: recibe un conchabo solo verbal sin las prescripciones legales de un dueño de carnicerías que se constituye, así, en su nuevo patrón, el patrón moderno de la gran urbe.

Promete a Saldívar una casa y otras ilusiones bajo las cuales su subjetividad queda capturada, es decir encerrada y sin salida. El señor patrón Latuada, “amigo de los de la Rosada”, dice Saldívar en referencia a los militares que hicieron cárcel del territorio de este país, le obligaba a vender carne podrida a la que debía lavar con lavandina bajo un tortuoso ritual que exigía días y noches.

El patrón siempre amenazaba a Saldívar, a su mujer y a sus hijas, acerca de las cuales, y con una sabiduría de lo psicossomático, dice que una se volvió asmática y la otra tartamuda.

“Estaba acorralado”... “Es como si él me estaría (sic) preparando para que yo le hiciera algo”.

La sucesión de los hechos finales está expuesta en el libro de Neuman *El patrón, radiografía de un crimen*, pero, como se pensará, estos ocurrieron cuando la abyección tocó los límites mismos de lo infrahumano.

³⁸Provincia pobre del noroeste argentino.

Catorce puñaladas y Saldívar se liberó de su encierro de diecisiete años denominado, en su caso, carnicería.

La sociedad, a través de su justicia, le impuso no más de tres años de prisión y, como no podía faltar en la tecnología del encierro, algunas pericias psiquiátricas, ¿para escudriñar la falta de libertad dentro de su alma?

En la cárcel le dieron por celda una habitación “como no tuve nunca”, y un trato de los “señores guardias” como jamás recibió. Parece mejor la vida de la cárcel que la cárcel de la vida, insinúa Saldívar.

¿Y por qué Saldívar teme volver a la cárcel?, pregunta Neuman: “En la cárcel, doctor, la vista tropieza siempre con las mismas cosas”.

Dice Neuman que el hombre sometido, como el hombre hambreado, no es un hombre libre. Debemos añadir nosotros que el hombre sometido es un hombre encerrado cuyas prisiones, familiares o laborales, son ciertas formas de las relaciones sociales cuyo modelo último pero nunca único es la prisión.

Es menester emplear los saberes, dice Neuman, “a través de un territorio tan esencial como es el dolor” porque “detrás del dolor no hay más que dolor” (1988).

Metáfora 3: Cultura carcelaria, poder exterior prolongado y saber interior

Conversaba con un docente del penal provincial de Mercedes, provincia de Buenos Aires, quien me transmitía algunas de sus experiencias y no pocas de sus perplejidades.

Sostiene que, en efecto, la cárcel es una institución que tiene sus rituales y lenguajes propios, pero no ha podido entrever, a través de ellas, los gestos de aquello que se denomina readaptación, en tanto finalidad instrumental de lo carcelario.

La cárcel, esto es casi una obviedad, no es una institución separada de la sociedad; es más, debemos ubicarla en sus intersticios.

La metáfora espacial de la separación institucional, como toda metáfora, no dice explícitamente lo que es pero, al mismo tiempo, con ello se pone no solo dentro de lo social sino en el corazón mismo de sus avatares.

Este docente, inteligente y perspicaz, apunta que nada más lejano al sentimiento de un interno que el *arrepentimiento*.

Como foucaultianos espontáneos, los presos afirman, con sus términos, que el acto delictivo es una operación estratégica entre fuerzas encontradas una de cuyas tácticas o técnicas falló, en detrimento de quien se ve privado de su circulación mundana llamada *libertad*. El preso no está arrepentido, dice, sino que falló; en términos bien elocuentes ellos afirman: “me la tengo que comer”.

Se arrepiente solo de haber usado una táctica y no otra, más oportuna y conveniente según el cálculo estratégico.

La *ingesta carcelaria* guarda la inevitabilidad natural por haber equivocado un aspecto del engranaje delictuoso; pero casi nunca es arrepentimiento. Arrepentimiento es conversión y, en las prisiones, la única conversión es hacia la sofisticación de los dispositivos, aunque circulen los prelados.

Otro aspecto subrayado por mi informante es el concerniente al saber. Los presos “saben mucho y de muchas cosas”, dice.

Es claro que su ajenidad institucional no los hace pasibles de la pérdida de sus saberes. Pero nada más alejado a la verdad y realidad de la sociedad carcelaria que la ignorancia, y mucho menos su imputación como causal de lo delictivo.

Debe ser consignado al maniqueísmo institucional de la sociedad la creencia de que los sujetos carcelarios delinquen por su falta de cultura o ignorancia de la normatividad de las reglas civiles.

Entre aquello que saben se destaca el Derecho, derecho penal en general y, particularmente, la precisa relojería de los procedimientos penales, los cuales son perfeccionados en la propia institución.

No sin sorna, este docente señalaba que, de la comparación entre dos tipos de actores institucionales, por un lado el de una institución *abierta*, el estudiante de Derecho y, por otro, el del preso, es sorprendente el saber de este último no solo en los vericuetos y lagunas de la ley sino en todas las formalidades y sus configuraciones. Asimismo, observa que es menester ser un consuetudinario *habitué* de la institución cerrada para adquirir estos saberes pues no hay que olvidar que, entre sus rasgos distintivos, los actores institucionales llamados internos lo son con *dedicación exclusiva*.

En lo que respecta a saberes extrainstitucionales, nuestro docente-informante puntualizaba —y la condescendencia y hasta el orgullo se transparentaban en su rostro— que los presos leen mucho, que están muy informados (escuchan la radio casi permanentemente) y no carecen de opinión y crítica hasta en literatura, amén de un disciplinado rigor en materia de deportes.

Me contó una curiosa anécdota sobre un intercambio de opiniones acerca de un reciente texto de entrevistas a Ernesto Sábato. Un interno rechazaba la visión escatológica que dicho escritor tiene de la soledad y del encierro, aunque no exaltaba la xenofóbica necesidad de estar o haber estado encerrado para saber o reflexionar acerca de lo que es el encierro.

Además, hay otro saber que los recorre y que la institución carcelaria especifica como metáfora de lo social ampliado: es el saber que se relaciona con toda una gramática de las segregaciones.

Una “ranchada” bien puede ser el espacio donde es reconocible la exclusión de los homosexuales, los violadores y otros grupos internos cuyo

punto paradigmático lo constituyen, hoy, quienes padecen sida. Mi informante señala que, para los internos, estar preso es producto de una equivocación, de una falta de cálculo, de un error logístico. Pero jamás consiste, para ellos, en la asunción de la inadaptación, el producto de una mala socialización y, mucho menos, de una patología.

Seres humanos con sus propios saberes. Prueba de ello es que algunos son estudiantes del CBC/UBA³⁹, con la sola diferencia que marca el cambio de sede, ¿o es la sede la marca de la diferencia en el saber?

Para que la denominada readaptación no sea tan solo un gesto hipócrita de la sociedad, uno más, es necesaria la readaptación de la propia institución carcelaria.

Parece como si la vigilancia de la ciudadanía tuviera, hoy, que apuntar hacia otras instancias en donde lo democrático no solo no entró sino que se lo vitupera, ironiza y rechaza.

Metáfora 4 (o metonimia de la realidad social): ¿Habrá más penas y olvidos?

Mientras redacto los apuntes de este trabajo comienzan a desplegarse los acontecimientos por los cuales la sociedad argentina en su totalidad, y como antes, se ve conmocionada, amenazada, interpelada: los sucesos militares de Villa Martelli⁴⁰.

Elaborar un material sobre encierro carcelario y democracia junto a episodios que se reclaman y autoerigen como meramente internos e institucionales, pero que sacuden a todo el país, no pueden ser paralelos y sin tocarse.

La democracia reclama libertad y exige la incondicional subordinación de las instituciones, de todas ellas, de las prisiones pero también de los cuarteles y de las iglesias, todos y todas...

Ninguna de ellas puede siquiera aspirar a trascender a todas las demás, erigirse en primogénita, dentro de la organización inmanente a la sociedad.

Ninguna puede considerarse permanente como si la historia no las recorriera.

Ninguna puede autoimponerse la función de tutela de las restantes como si un patronazgo sublime las inspirara.

³⁹Ciclo Básico Común, Universidad de Buenos Aires, Sede Unidad Carcelaria Devoto.

⁴⁰El autor se refiere a la sublevación que, en el año 1988, protagonizó un grupo de miembros del Ejército y de la Prefectura Naval contra el gobierno presidido por el Dr. Raúl Alfonsín. (Nota del editor)

Los presos también se amotinan (si motín fuera el término o figura jurídica que cupiera a los fanáticos integristas a los que ni el fascismo les alcanza): pero el amotinamiento carcelario siempre apunta a mejores condiciones de existencia institucional. Jamás a una trascendencia arrogante que ni el delirio puede configurar.

Los presos quieren ser ciudadanos de segunda, como somos todos los civiles. Jamás reivindican el trono y la tutela que exigen esos uniformados.

La tarea intelectual exige, con la ética, también sus debidas obediencias y enfatizar puntos finales. Es por ello que no podemos dejar de precisar, con la energía disponible, que hasta que no analicemos y elaboremos propuestas de transformación de las dos instituciones cuyo metafórico ropaje es el uniforme, seguiremos repitiendo, dentro del archipiélago institucional que es la sociedad civil, el drama —entre tragedia y opereta— en el que se debate nuestro país.

Esas dos masas artificiales, tal como las definiera Freud, guardan no pocas similitudes y complicidades, conspiraciones y discursos de encierro.

No habrá democracia posible sin la diseminación de democracia plena dentro de esas dos instituciones.

Ellas no han mostrado disponibilidad —¿no quieren?, ¿no pueden?— interna para llevar a cabo su propia transformación, ni siquiera para contener aquello que la sociedad considera como ofensa o ataque.

Coronel Seineldín y Padre Von Wernich⁴¹, ¿acaso no es la reiteración de una sociedad encerrada que reclama democráticamente por sus legítimos derechos, pero que no sin pena ni dolor va descubriendo quiénes son sus reales carceleros interiores y exteriores?

Si superamos la muerte como castigo absoluto quedan las formas espaciales y temporales del encierro como metáfora del castigo y de la propia muerte, pero ya dentro de la vida misma.

El encierro es fragmentación y cuadrícula de la existencia.

El encierro no es otra cosa que la vida vuelta contra sí misma.

Ahora sabemos que existe una multiplicada y diversa realidad de los encierros que abarcan hasta tocar el conjunto de lo institucional-social. Se trata de la expansión perseverante del deseo de vivir contra la ominosa

⁴¹El coronel Mohamed Alí Seineldín encabezó el levantamiento de Villa Martelli en 1988 y fue el ideólogo de la sublevación del 3 de diciembre de 1990, en la que se tomaron las instalaciones militares de El Palomar, el Edificio Libertador, sede del Estado Mayor General del Ejército, y el Regimiento de Patricios. El sacerdote católico Christian Von Wernich se desempeñó como capellán de la Policía Bonaerense. Fue juzgado y condenado por delitos de lesa humanidad cometidos durante la dictadura militar (1976-1983). (nota del editor)

imposibilidad de desarrollarla. No hay negociación posible. Cuando la vida individual-social se ve amenazada es cuando se redoblan los esfuerzos por perseverar en la vida, unificar las potencias comunes y resistir.

La mejor de las democracias es la que está dotada de las fuerzas para resistir a sus propios autoritarismos.

La potencia del enano: Autoritarismo y democracia institucional en la sociedad civil argentina⁴²

1

Puede parecer ya un lugar común apuntar que un modelo autoritario no desaparece de una sociedad por la transición de un sistema político dictatorial hacia uno democrático que restablezca las formas constitucionales de representación y gobierno políticos.

Una larga historia de *idas y venidas* políticas testimonian, en América Latina, que tales procesos tienen un registro y lecturas muy variadas desde y en el contexto de la sociedad civil; ya quiera vérselos como *avances y retrocesos, evoluciones e involuciones*, ya como una *dialéctica e historicidad* propias.

Aun cuando debemos estar advertidos de no caer en equiparaciones peligrosas, ociosas o, al menos miopes, es menester apuntar que las coaliciones de poder emergentes de proyectos democratizadores no se desvinculan (no pueden, no quieren) de muchos de los dispositivos instituidos en épocas de dictadura.

En primer (y último) término, las condiciones económicas no son ni pueden ser soslayadas por el hecho de la reformulación de las condiciones de representación y gobierno. Pero sucede más que a menudo que en las plataformas políticas de partidos, frentes o candidatos, es indispensable contar con el discurso y la voluntad del *cambio* económico para que la institución política sea apetecible en el mercado electoral. Sea la propuesta liberalista, privatista e

⁴²Trabajo presentado en la reunión de CEPAAUR sobre "Democracia y autoritarismo", Montevideo, octubre de 1987.

individualista, sea la transformista u otros purismos o hibridaciones políticas, ninguna puede omitir la asociación de su discurso con un mensaje de cambio de lo existente. Solo que, y aun en sus mejores modos democráticos y convinentes voluntades de cambio, la inercia global y generalizada que promueven las relaciones económicas, las coaliciones de poder local y/o regional con el internacional, se lean o no bajo la óptica de la dependencia, determinan (y no solo influyen) la continuidad de proyectos intrínsecamente injustos y perseveran, bajo una acción roedora, dentro de los contextos democráticos.

No pocas fantasías se siembran, no pocas frustraciones se alientan. Los argentinos, que ya hemos resignado nuestra autocomplacencia de personajes paradigmáticos y exclusivos, vemos, hoy, que la recomposición de la representación democrática no puede apartarse de la dimensión económica: inflación, recesión, deuda externa, desocupación... El economicismo no es solo un reduccionismo interpretativo sino también uno de los lenguajes mismos de la sociedad. Somos atónitos espectadores (¿protagonistas?) del tránsito de una economía de guerra *sucia*, la de la dictadura, a una economía de guerra *limpia*, en un territorio devastado y difícil de recomponer, aquejado de creencias atávicas y esperanzado, no sin temores, de los buenos y nuevos auspicios de un mercado electoral, de gobernantes elegidos y un difícil tránsito hacia una democracia sustantiva.

Es en este contexto transicional donde se sitúa la reemergencia de las libertades públicas en general y la resignificación del acontecimiento democrático en el cuerpo propio de la sociedad civil. El plano de lo económico ejerce una inexcusable condición de posibilidad a las formas sociales de la transición democrática; no obstante, los modos y ámbitos de autonomía no pueden ser completamente absorbidos en esta perspectiva de análisis.

La recomposición política de un sistema democrático de representación ejerce, sin duda, una rápida descompresión de muchas de las fibras tensas del tejido social.

El apartamiento y rechazo de técnicas masivas de intimidación se ponen en marcha junto a la posibilidad colectiva de pensar y denunciar el pasado reciente.

Hundir en el olvido las figuras de lo siniestro al tiempo que recuperar la memoria de lo vivido y elaborarlo, son dos movimientos que, aunque contradictorios, no dejan de ser complementarios.

Este efecto descompresor libera energías sociales contenidas por el temor y el terror; se puede poner en entredicho un estado de cosas preexistente y que se había convertido en propio, normal y habitual, o como una técnica de simulación y resistencia a los discursos y actos autoritarios de la dictadura. Sin embargo, quienes durante la dictadura no fueron objeto de violencia física, no pudieron de todos modos protegerse de la violencia simbólica sino

al precio de un fatigoso simulacro cotidiano y de una suma de resistencias cuyas *secuelas* son perdurables y que no se superan mecánicamente por la descompresión liberadora de las inducciones democráticas.

El analizador ejemplar, en este punto, han sido las madres y familiares directos de los “desaparecidos” por la dictadura.

El *desaparecido*, figura estigmática en una sociedad que, aunque se lo proponga, no puede quitar de sí las marcas del horror, no puede pagarse con simulacros.

Las madres, las mismas que, tal vez como todas otras, para serlo, pasaron el tamiz convencional de su lugar social establecido; las mismas cuyo rol idealizado por un imaginario social reaccionario ceñido y restringido a una ecuación religiosa-psicológica-televisiva *mujer = madre*, esas mismas ciudadanas llevaron, en tiempos de oprobio, hasta las últimas consecuencias el designio construido en su propio ser: no descansar hasta que sus hijos reaparezcan. Es la misma mujer instituida *madre* por un sistema psicosocial aberrante la mostración contrastante de los estragos de ese simulacro subjetivo social.

A partir de esa experiencia, en la Argentina, también sabemos que ser madre no es solo una cualidad de naturaleza ginecológica sino un fenómeno colectivo.

Como en otros tiempos y en otros lugares de la historia, la locura toma el lugar de la llamada sana cordura. Son esas *locas* que, con su delirio, miden el orden delirante alcanzado por la sociedad.

El mismo movimiento de la descompresión democrática es el que está permitiendo comprender hasta dónde ha llegado la profundidad y el alcance de las estrategias autoritarias; solo que comprender es un decisivo primer paso pero no es más que eso.

Asimismo, y simultáneamente, la reoxigenación democrática reinstituye en el imaginario colectivo los viejos fantasmas y las viejas incertidumbres, atávicas en la sociedad, un tanto olvidadas o suspendidas en los interregnos dictatoriales. Se trata de la vuelta y reinscripción de las ideas de desorden, caos, inseguridad, inestabilidad, etc. que irritan las siempre abiertas venas autoritarias de los grupos, sectores e instituciones displicentes o indiferentes ante los fenómenos militares de fuerza.

La vena autoritaria de la sociedad civil no necesita estar acompañada de nostalgia por la dictadura sino que sus cauces expresivos, microfísicos, tienen manifestación en ciertos anclajes peyorativos cuando la democracia empieza a diseminarse y *desciende* hacia los espacios de interacción social. La desconfianza en formas alternativas de participación, la asociación facilista de democracia con anarquía de las gestiones, así como la sospecha del ejercicio legítimo de la autoridad por la excesiva pregnancia que se mantiene entre autoridad y autoritarismo, reconducen más a continuismos que a cortes con los estilos impresos y casi lacrados por la dictadura.

En verdad, es que los fantasmas sociales de lo caótico y anárquico están como *olvidados* en tiempos de dictadura porque esta se yergue en torno de ideas que se ofrecen de garantes de su protección y salvaguarda. No obstante, cabe recordar que en Argentina nunca hubo mayor *caos y anarquía* que cuando los militares organizaron su aventura bélica hacia las Islas Malvinas.

Al mismo tiempo, la figura unificadora del *enemigo* que induce todos los males es, en nuestro país, como en muchos otros latinoamericanos, el *izquierdismo*, locución dentro de la cual se puede significar desde una idea política hasta el *lobo feroz*. En esto, también nuestro país puede ostentar la mayor hipócrita exasperación. La dictadura militar imputaba al *comunismo* la raíz y fuente de todas las desgracias, al tiempo que aumentaba sustancialmente su comercio con los países del este y el propio partido comunista ofrecía su mirada condescendiente a los atroces usurpadores no sin ser, sus militantes, perseguidos.

Esta sociedad sigue a tal punto atravesada por esos discursos que recientemente una radio estatal desmentía airada cuando el presidente Alfonsín fue *acusado* de comunista por un cura antediluviano, como si serlo no fuera una adscripción política como cualquier otra, sino un flagrante delito o un defecto físico. Cabe totalmente pues, para nosotros, los argentinos, la afirmación siguiente: *Es una ilusión pensar que las alteraciones psicosociales desaparecen con la restauración de los procesos democráticos.*

Luego de todo lo vivido, ya no puede ser una temeridad ideológica o una osadía intelectual afirmar que la restauración de *un proceso democrático es la actualización de un campo antagónico de fuerzas inmanentes —no solo de clase— uno de cuyos polos es autoritario y que pertenece tanto a la propia sociedad como son suyas también las aspiraciones de democracia, libertad y justicia social.*

No es sencillo hablar de lo propio autoritario, ningún pueblo ha sabido hablar de sus propias miserias: pero ello es indispensable si es que queremos interrogarnos acerca de si son efecto o más bien condición de las enormes dificultades para la restauración democrática.

Si es verdad que una sociedad está dispuesta a deducir todas las consecuencias de sus tiempos sombríos, entonces debemos despejar la imagen secular de la dictadura como el asalto al Palacio a manos de unos personajes uniformados con algún consenso, por acción u omisión, de los sectores de la sociedad civil.

Si lo autoritario anida e incuba en el seno de las sociedades civiles, es por cierto ilusorio pensar que los estragos de las dictaduras desaparecen con la vuelta de la democracia.

Porque restaurarla debe alcanzar el sentido pleno de borrar los estigmas y combatir las fuentes sociales que hacen posible lo autoritario.

No es sencillo ni cómodo para un argentino indicar que es muy tímido y muy lento el esfuerzo de las organizaciones políticas más representativas (y también anacrónicas y poco imaginativas) las propuestas de los grupos de izquierda al respecto.

2

Los estudios sociológicos, psicosociales y hasta filosóficos que estuvieron centrados en la reflexión acerca de los orígenes, manifestaciones o efectos de los procesos autoritarios confiaron su hermenéutica, primordialmente, a una *teoría general de la represión social*. Esta teoría, no necesariamente marxista, parecía fabular una sociedad idílica cuyos fenómenos autoritarios eran de origen exógeno o cuasi extraño a ella. Así, sus eternos pronósticos se fundaban en que, una vez superada la represión y abolidos los autoritarismos, readvendrían los amaneceres democráticos luego de las noches negras y sus pesadillas.

En verdad, este modelo de análisis que hoy queremos franquear, no es nada desdeñable, desde Frankfurt hasta sus sucedáneos actuales, ya que proporcionó no pocas herramientas de estudio e investigaciones con un espíritu ético y un compromiso político encomiables.

No obstante, en las postrimerías de los ochenta, cuando el mundo asiste atónito ante las atrocidades autoritarias de quienes enarbolaban banderas de libertad o igualitarismo —Vietnam, Afganistán—, nuestras teorías de la represión y de lo autoritario no pueden contentarse con el paradigma del *hombre malo*: Pinochet, Videla, Duvalier, Somoza, Marcos, etc.

¿Nos atrevemos, hoy, a interrogarnos acerca de nuestros obstáculos que ayer solo configurábamos como epistemológicos? ¿No existirán otros, más atávicos o inconfesados que, en tanto intelectuales debemos remover para hacer un poco visible que si lo democrático no expurga lo autoritario de las sociedades civiles, será porque estas incuban —en ellas germinan— los modelos microfísicos de lo que las dictaduras ostentan con ominoso esplendor?

Entonces, si el conjunto diversificado de prácticas y valores autoritarios que configuran los procesos represivos no pueden entenderse tan solo *cayendo del cielo* del Estado hacia la sociedad civil, ¿no será necesario abrir el espectro y ampliar el análisis, para reconocer (al menos en el caso argentino) un fenómeno diseminado de inducción *desde* la sociedad civil hacia el Estado?

¿No será el Estado autoritario el punto de llegada, la cristalización terminal de un movimiento complejo de la sociedad civil cuyo denominador común puede llevar el calificativo de autoritario?

En el interior de estos interrogantes ubico mis afirmaciones y las reflexiones que siguen.

3

Hemos notado que las afirmaciones de que el autoritarismo es estatal antes que social (psicosocial) provienen tanto de esas gastadas teorías de la represión, cuanto de la boca de dirigentes y líderes (en este caso no solo argentinos) que no pueden pensar de otro modo ya que una portentosa metafísica los gobierna. Esta podría resumirse en esta frase: *Los pueblos nunca se equivocan*.

Porque nunca se equivocan es que su autoritarismo es exterior; les viene *de arriba y de afuera*. Las certezas irreflexivas condensadas en este cuasi axioma político puede encerrar, tal vez, una de las *alteraciones psicosociales* más graves, sostenidas y perseverantes de las sociedades latinoamericanas. Evaluemos, al menos, sus alcances en la sociedad argentina.

Si el sujeto colectivo, histórico y social, *pueblo* encierra un conjunto de predicados tales como: *combativo, autoconsciente, idéntico a sí mismo, independiente, revolucionario, etc., entonces* un enorme y trágico equívoco puede tener lugar. Es el equívoco histórico que, creemos, ha tenido lugar en nuestro país.

Este *pueblo*, sujeto colectivo munido de abstractos predicados, padeció las horas desgraciadas y dolorosas de las dictaduras porque su enemigo, siempre *de arriba*, exterior, fue más poderoso y supo contar con una estrategia represiva de tipo *excluyente y disolvente*.

Un enemigo que supo sojuzgar al pueblo aunque este... nunca se *equivoca*. Se trataría de una derrota en una y mil batallas pero jamás de una *equivocación popular*.

¿Cómo puede un intelectual latinoamericano osar siquiera imaginar yerros de los pueblos? ¿No será este un subterfugio más de las veleidades posmodernas?

Pues bien, si la fórmula correcta es que las sociedades civiles reciben el autoritarismo de fuera, entonces la única respuesta popular a las estrategias represivas serían aquellas que invocan y definen los *mecanismos contrahegemónicos de rechazo y resistencia ante un medio ambiente hostil, excluyente y autoritario*.

No obstante, en el mismo documento se proponen otras instancias y mecanismos psicosociales que trascienden, y hasta reformulan, aun en su plano hipotético-explorativo, esa visión polar extrema (extremista) de un pueblo asaltado, reprimido pero que... *nunca se equivoca*.

El pueblo, la sociedad que nunca se equivoca sería justamente aquella que nunca se miente a sí misma: ¿por qué habría de hacerlo?

Cepaur (Centro de Alternativas de Desarrollo) avanza una hipótesis que debemos profundizar en sus modalidades regionales: “Encontramos, entre otras cosas, una sociedad que se miente a sí misma sistemáticamente, a fin de eludir agudos sentimientos de culpa y temores no reconocidos como tales”.

Encontrarse ante una sociedad que se miente a sí misma es, al menos, reconocer la perplejidad que causa advertir que la sociedad civil desarrolla acciones ambiguas, contradictorias a su propia esencia y existencia social; esto es una sociedad que sí puede equivocarse.

Y, si lo que se encuentra es que la mentira no es ocasional sino sistemática, es como para pensar como Ovidio, quien decía de los hombres: “Vemos lo mejor y lo aprobamos, pero hacemos lo peor”.

La vieja teoría de la represión veía en ello los síntomas de la alienación social y nada más, pero esta sistematicidad de la mentira no puede ser mero ocasionalismo ante un fenómeno padecido pero exógeno: la mentira sistemática es también materialidad social, productiva y positiva.

Pero, la sociedad no es un sujeto individual y no pueden exorbitarse hacia ella categorías tales como culpa o, incluso, temor. De todos modos, no pretendemos hacer objeciones meramente teóricas, sino apuntar que con ello podemos reparar en la orfandad existente de ideas y polémicas acerca de las *alteraciones psicosociales*.

Una sociedad, un pueblo que se miente sistemáticamente no puede ser sino aquel que ha encarnado e incorporado en los sujetos las formas sociales y las investiduras del autoritarismo: aquello que siendo extraño adquiere la forma de lo propio.

Es una sociedad que —no importa aquí por qué medios— se ha convertido ella misma y por sí misma en enemiga de sí.

Ya no se trata del reconocimiento y expiación de sentimientos de culpa sino de la comprensión de un imaginario colectivo institucionalizado, *de un proceso que parece totalmente normal*. Demos un paso más: no es que *parece* totalmente normal: *es* normal. Ninguna analogía con la neurosis: el delirio colectivo del autoritarismo da la impresión, en la Argentina, de estar tan constituido que la oposición binaria normal-patológico suena risueña.

La materialidad positiva de los dispositivos institucionales normales, constitutivos de la red orgánica de la sociedad civil, desde sus *normalidades* hasta sus devenires cotidianos, desde sus prácticas rituales específicas a sus creencias e ilusiones morales y científicas, desde todo ese universo de una sociedad civil, que exorciza sus demonios pero no los elabora, a todo ese movimiento desplegado y para nada oculto, es a lo que apuntamos como encarnaciones de lo autoritario. Es verdad que “los conflictos entre Estado y sociedad civil propios de un régimen represivo expresan y, al mismo tiempo, agudizan procesos de desintegración al interior de

la sociedad civil". No obstante, ello no solo cabe a los regímenes represivos sino que lo comprobamos en períodos posdictatoriales. Y, lo que es peor, lo mismo que se denomina, desde cierta perspectiva, procesos de *desintegración*, genera y regenera formas y fenómenos nuevos, inéditos, de integración social. Integración de una subjetividad históricamente producida, inducción psicosocial de un ser social autoritario bajo aspectos impensados de las relaciones sociales. Decimos *impensados* porque no solo se circunscribe en una "personalidad autoritaria" (Adorno) sino que, antes bien, se disemina en una realidad (cada vez más *unidimensional*) de espacios microfísicos, en particular los institucionales (salvo que mantengamos la interpretación mecanicista de los *aparatos ideológicos del Estado*).

Entendemos, pues, que la desintegración estatal autoritaria debería verse, desde la sociedad civil, como fenómenos psicosociales de integración, con modalidades específicas y discursos propios.

Por ello, nuestra lectura apunta más hacia una concepción inmanente y articulada de lo estatal con lo social, antes que a una visión omnisciente, trascendentalista y escindida de un Estado autoritario *desintegrador* de una sociedad civil inerte y amenazada.

La desintegración, *integradora* en el interior de la propia sociedad civil genera sus propias modalidades de conflicto, de carácter diversificado y heterogéneo y no solo entre grupos sociales e individuos, sino también en los individuos, los grupos y las instituciones.

Junto a las acciones de rechazo y resistencia *contrahegemónicas*, ofrecemos un listado, introductorio, de los modos en que la sociedad civil introyecta y reproduce actitudes y valores destinados a fortalecer el orden represivo. Estos son:

- 1) adaptación pasiva a la realidad,
- 2) pérdida del sentido crítico,
- 3) cuadros anómicos colectivos, y
- 4) reproducción o diseminación del autoritarismo en las instituciones y en la vida cotidiana.

Como apuntamos más arriba, al menos en el caso argentino, a la introyección y reproducción de los valores y actitudes represivos es necesario agregar la proyección y producción de *otros* valores y actitudes de la sociedad civil, aquellos que encarnan la *normalidad integrada de una sociedad inmanentemente autoritaria*.

Pasemos, ahora, a la enumeración propuesta.

Adaptación pasiva a la realidad

Nuestro país es un buen ejemplo de lo que hasta los conductistas y funcionalistas psicosociales ya admiten: que la adaptación y la pasividad no son sino los rostros visibles de una maquinaria más sutil (pero no menos infernal), activa y productiva de los procesos sociales. Es menester despejar una bucólica imagen de inermidad de los sujetos: hay toda una actividad psicosocial que luego se emboza bajo el nombre de adaptación y pasividad.

Pérdida del sentido crítico

El autoritarismo en la sociedad civil es particularmente visible por su repugnancia a la crítica: a toda virtual manifestación de algún *otro* diferente y posible de las formas instituidas de la existencia. Parecería, incluso, como si estar dotado de sentido crítico fuera la figura nueva o inédita de la anormalidad sociopática. La obturación de toda forma creativa de singularidad psicosocial, y el rechazo compulsivo a la diferencia, así como una sorprendente voluntad de adocenamiento, promueven la masiva pérdida del sentido crítico. Educación, cultura, *mass-media*, la Argentina es una sociedad tan informatizada (aunque no informada) que coadyuva, con ello, a la castración de su negatividad, una exasperada búsqueda de su propia unidimensionalidad.

Cuadros anómicos colectivos

Las formas psicosociales de la anomia representan, en nuestro país, el genuino producto del cinismo de una sociedad que exalta los valores, creativos y dinámicos, de la individualidad, pero que los promueve solo declarativamente pues no deja de provocar la despersonalización y uniformización autoritaria: a la que luego ofrece el calmante consuelo de un desproporcionado y acritico dispositivo de saber psicológico.

Reproducción o diseminación del autoritarismo en las instituciones y en la vida cotidiana

Es a este punto al que, en gran medida, dedicaremos las páginas que siguen, en particular a los dispositivos institucionales educativos, de salud y de seguridad.

Estos, y seguramente muchos otros, mecanismos psicosociales diseñan la magnitud y durabilidad de las estrategias represivas, pero también una

aproximación a sus fundamentos y localizaciones autoritarias. Y confirman, asimismo, la hipótesis de que “los efectos de las estrategias represivas comprometen el conjunto de una manera diversificada, masiva y persistente, generando alteraciones psicosociales *que no pueden tratarse adecuadamente mediante enfoques convencionales*”.

4

Quienes han estado haciendo ponderables esfuerzos para apartarse de los *enfoques convencionales* han sido grupos o sectores microsociales que, presumiblemente en forma marginal y en una forma no siempre política u organizada, rechazan y resisten aspectos del autoritarismo de la sociedad civil y del Estado. Su acción es, también, *diversificada, masiva y persistente* aunque no siempre visible o audible.

No tratamos aquí de auspiciar heroicidades ni fábulas épicas (a esas ya las vivimos), sino de destacar las fisuras emergentes y a la significación, aun modesta, de su eficacia de democratización sustantiva. Omitir su existencia no sería sino otra forma de silenciamiento autoritario, una *calidad* más de la sociedad civil nacional, al punto que la fórmula verbal utilizada cuando no nos gusta un artista, deportista, intelectual, etc. consiste en decir: *Ese no existe*. Seres vivos que *no existen* en el país que inventó la cultura de los desaparecidos.

¿Cómo trascender del mero enfoque convencional? ¿Cómo sortear el foco reduccionista y academicista? ¿Cómo reflexionar si las alteraciones psicosociales son efecto o también causa de las estrategias represivas? Cepaur nos invita (incita) a plantearnos cuatro verbos, para ver si, conjugándolos, dentro del espesor de nuestra sociedad, podemos sortear ilusiones y alcanzar algunos niveles de conciencia.

Una democracia participativa requiere de una sociedad consciente y capaz de *reconocer, forjar, revertir y mitigar...*

Lo que sigue es una colaboración para su conjugación colectiva y para la superación de la convencionalidad de los enfoques.

- a) “*Reconocer* los vestigios del autoritarismo sedimentados en actitudes, valores e instituciones...”.

Aunque nuestro enfoque estuviera errado y el autoritarismo, en Argentina, solo *descendiera* del Estado, de todos modos es necesario *reconocer* sus modos de sedimentación. Esto es, cómo el *ser autoritario* se ha hecho cuerpo social; una sociedad que no solo segrega valores y actitudes sino amplios dispositivos institucionales, cuyas características se han encarnado y asociado con autoritaria *normalidad*.

b) “*Forjar* los medios adecuados...”

¿Es paradójal señalar que contamos con más capacidades que disposición para forjar medios adecuados a *fin*es democráticos, conscientes y participativos?

Tratándose de medios, es indispensable apuntar que, en principio, todos los medios son buenos; rechazados los ya probados por inconducentes y sin privilegiar los político-estatales a los microsociales autogestados. Aun cuando sigamos aferrados a la metáfora de la *pirámide* estratificada de lo social, no asignamos preponderancias de lo macro a lo micro. Ni un gran líder carismático (y su partido) es garantía de restauración democrática ni la edulcorada ideología de las bases (¿se mienten?, ¿se equivocan?) proveen de disposición y capacidad segura de sortear y superar vestigios psicosociales sedimentados.

c) “*Revertir* tales vestigios...”

Esta parece ser la gran tarea. El *hacer* del político, el *saber* del intelectual, el *poder* propio de minorías y grupos, el *ser* de clases y sectores subordinados y sometidos.

Los obstáculos son, a la vez, objetivos y subjetivos, externos e internos, políticos y psicológicos; en fin, todas esas polaridades que nuestros convencionales enfoques académicos han sabido *forjar* como medios conceptuales *adecuados*.

d) “*Mitigar* los efectos recurrentes y diferidos que los procesos represivos han sembrado...”

Sin menoscabo de operar sobre los efectos, es por todos sabido que no hay mejor forma de *mitigar* consecuencias que atreviéndose a enfrentar el rostro de las causas. Este *dar la cara* no es ni simple ni formal, ni tampoco accesorio. Es osar remover, comenzando por uno mismo, las máscaras autoritarias producto de corazones ya domesticados y sometidos.

Se trata de dar cuerpo y estatura a lo que, no sin dolor, escuchamos en boca de una periodista italiana acerca de nosotros: “*Los argentinos están llenos de virtudes, pero habita en vuestro ser un enano fascista*”. A la estatura *europ*eizada de los argentinos se le ha infiltrado, en forma duradera, un enano de nacionalidad propia.

5

Páginas más arriba propuse que intentaría *descender* hacia algunas verificaciones empíricas de las formas de producción-reproducción y diseminación del autoritarismo en las instituciones y en la vida cotidiana.

Parto de la siguiente fórmula, más amplia y global:

- 1) Que la sociedad civil argentina, en proceso de redemocratización, registra, en sus dispositivos institucionales, desde huellas hasta estigmas autoritarios.
- 2) Que los esfuerzos de las formaciones político-sociales en las instituciones no revierten los vestigios ni mitigan los efectos recurrentes y diferidos que los procesos represivos han sembrado.
- 3) Que las formas más cristalizadas del autoritarismo también se registran en las prácticas institucionales de la sociedad.
- 4) Que las instituciones nacionales, cualesquiera sean sus funciones, fines u objetivos guardan, tal vez, una única característica común: les es casi imposible poder pensarse a sí mismas y analizar sus aspectos antidemocráticos y autoritarios.
- 5) Que son reconocibles algunos tímidos esfuerzos de cuestionamiento por parte de actores y sectores institucionales.
- 6) Que las disciplinas profesionales y las prácticas especializadas omiten o evitan la reflexión institucional: extreman sus análisis hacia el modelo polar y antinómico individuo/sociedad. *La subjetividad está instituida y lo institucional se reconoce como subjetividad colectiva.*
- 7) Que el moderno optimismo acrítico y el posmoderno pesimismo resignado son otros rostros del autoritarismo en la subjetividad institucional.

Vamos a documentar, ahora, algunas formas singulares de esas prácticas institucionalizadas. La elección del campo educativo, de la salud y el de la seguridad se debe a que bien pueden ser *exportables* a otros contextos latinoamericanos o, al menos, podremos ser perfectamente entendidos.

El primer caso procede del dispositivo educativo. La educación, no vale la pena abundar, es resorte indispensable de una sociedad que aspira a desprenderse de lastres autoritarios.

Parecerá una provocación literaria, pero debemos señalar que nuestra experiencia de analistas institucionales muestra que, en la educación, no solo la democracia parece brillar por su ausencia sino que hasta nos asalta la idea de que lo educativo argentino le resiste, que le *juega en contra* a la democracia. Los primeros tiempos de reinstalación democrática, esos que antes expusimos como de descompresión de las fibras tensas del tejido social, han sido los de la *inflación de las esperanzas y utopías reformadoras*. Fueron desalojadas las autoridades de facto y reinstaladas quienes habían sido marginadas por los golpistas y sus testaferros en el área.

En una escuela primaria, municipal, situada en un barrio de clase media de la ciudad de Buenos Aires, en medio de un clima de degradación salarial y

anacronismo curricular, encontramos que las formas *manifiestas* del autoritarismo propios de la dictadura habían *desaparecido* (sombrio término del que no podemos separarnos). Porque, con el tránsito democrático, la institución supo encontrar *otros* modos y *otros* discursos para la violencia institucional. Ya no se castiga a los niños, no se induce en ellos un lenguaje de miedo, ya no se registra un apartamiento en las relaciones maestro-alumno, no se persiguen los signos de la espontaneidad infantil.

No obstante, transcribiremos tres experiencias que, como botones de muestra, permitirán al lector sacar sus propias conclusiones.

Quinto grado, clase de plástica: Niños de 10-11 años

A raíz de nuestras tareas de investigación, recorremos y, en parte, participamos de las clases y otras actividades y espacios institucionales.

Dialogamos con los alumnos acerca de sus dibujos: un partido de fútbol, un robot extraterrestre y... el *Principito*.

Preguntamos a este último niño qué era lo que estaba dibujando, nos dice que no sabe quién es, que lo tomó de la tapa de un libro y se dirige a buscarlo, lo trae y se suscita la siguiente conversación:

Niño: *¿Ven?, estoy dibujando esto, ¿saben quién es?*

Nosotros: *¿Quién es?*

Niño: *Es Hitler.*

Nosotros: *¿Hitler?*

Niño: *Sí, es Hitler. ¿No ven que tiene su brazo derecho levantando su espada? Así lo hace Hitler.*

Será imaginable nuestro estupor ante el desconocimiento de un niño acerca del, tal vez, paradigma iconográfico de la literatura infantil, y de su *saber* acerca de ese presunto héroe justiciero arraigado en la historia real contemporánea.

Tercer grado, clase habitual: Niños de 8-9 años

La maestra, ante nuestra presencia, sentados junto a los niños, cuenta que su nuevo *método* pedagógico consiste en utilizar un títere para dialogar con los alumnos acerca de los temas de estudio.

Un niño, que se encontraba al frente, junto al pizarrón, había armado, artesanalmente, un remedo de títere. A través del mismo, conversaba con sus compañeros mientras la maestra, impaciente, lo instaba a sentarse en su banco para comenzar la clase. El niño no hacía caso y seguía *dialogando* a través de su títere. Los índices de paciencia de la maestra se iban agotando con rapidez hasta que no sin crispación pero sí con simulada sonrisa y ciertos gestos corporales dice al niño: “Andá a sentarte porque si no te rompo el títere”.

Atemorizado, y con la cabeza gacha, el niño marcha a su asiento con resignación.

Un títere, el mismo *original* artificio pedagógico pergeñado por ella, utilizado ahora como recurso dialógico por uno de sus educandos, es objeto de *amenaza de muerte*. Todo es simbólico, metafórico, y hasta *dulce*, claro está. No obstante, parece que la violencia sigue gozando de buena salud institucional.

Séptimo grado, hora del recreo: Niños de 12-13 años

Durante el juego, un niño (gordo, parco) transgrede las reglas lúdicas y ostenta, amenazante, a una niña (rubia, locuaz) una navaja sevillana. La conmoción cunde en toda la institución. Los comentarios y la indignación de autoridades y personal se suceden. Llanto de la niña y, vale nuestra autocrítica, socarronas miradas interpretativas de los analistas institucionales induciendo las motivaciones sexuales del asunto.

Por minutos *desaparece* el niño que regresa con un gran pastel y dos bebidas de refresco. Reaparece cierta mirada condescendiente de los actores institucionales ante el gesto de reparación del hecho. Todos nos sentamos alrededor de una pequeña mesa donde se apoya el pastel y se sirven los refrescos: la niña frente al niño, un par de maestras frente a nosotros. Pero ¿cómo cortar y repartir el pastel? La insólita *solución* es que una maestra solicita la misma navaja al niño y así, entre sonrisas reparadoras, reparte las porciones de pastel. ¿Por qué un objeto de escarnio, la navaja, no podría ser prenda de unidad?

Salvo que, con Rozitchner, desconfiemos de la antinomia guerra-paz y analicemos, en el dominio imaginario institucional, una violencia que solo es objetada cuando es ostensible en sus modalidades físicas.

¿Es imputable lo anterior a un perverso Estado autoritario que atenaza a una inerme sociedad civil?

¿Son las condiciones formales de recuperación democrática un verdadero y exhaustivo removedor de los atavismos autoritarios o solo su prolegómeno? ¿Se trata de meros problemas *individuales*, a lo sumo *institucionales*?

Lo descripto, ¿solo tiene la fuerza de lo anecdótico y particular?

Pasemos a otra dimensión institucional, la de la salud, otro decisivo espacio donde se siguen detectando manifestaciones que no dejan mitigar los vestigios autoritarios de la sociedad.

Una mañana habitual de consulta en los servicios externos de un hospital público de un barrio de la ciudad de Buenos Aires. El espacio de las salas de espera son los vestíbulos y corredores del edificio, atestado de pacientes con sus acompañantes.

Se sucede el *ir y venir* del personal *uniformado*, es decir enfermeras y profesionales de bata blanca.

Los rostros de la espera evidencian no poca resignación: parecen antes deudores que derechohabientes de un servicio que desde su propio trabajo *pagan* a la sociedad.

Asistimos, con curiosidad medio ansiosa, medio antropológica, a un episodio que imaginamos reiterado y que, seguro, ya no sorprende a nadie.

El acompañante familiar de un paciente charla, para pasar el tiempo, con otra persona. Le cuenta que están allí, porque, luego de una hospitalización por una intervención quirúrgica, su familiar había contraído una infección debida, presumiblemente, a la situación postoperatoria hospitalaria. El familiar alegaba que eso no le indignaba tanto (“así es la vida de los pobres”, decía) como que no había podido hablar ni con enfermeras, médicos o autoridades al respecto. Que en ese momento podría estar ocurriéndole algo similar a otro enfermo.

Este diálogo, que merece ser abordado desde múltiples perspectivas, nos permite subrayar *que las instituciones que curan también enferman. Las formas de la violencia simbólica e imaginaria alcanzan ya dimensiones encarnadas en cada uno de los sujetos sociales.*

Para finalizar, deseo apuntar los difíciles obstáculos de un proceso democrático ante las inercias de las instituciones de seguridad, policiales, militares, de inteligencia, etc.

Parece ser una creencia que dichos dispositivos no deben modificar sus todopoderosas modalidades de operación y acción. Como si sus seres institucionales fueran trascendentales.

Es prolífico, en Argentina, el listado de episodios y notas *rojas* en las que han intervenido miembros de esas instituciones. El periodismo, especialmente el sensacionalista, nos ha ganado de mano en el registro empírico.

Estos señalamientos reactualizan las imágenes, recuperan las sensaciones, reintegran las miradas y provocan las tensiones propias de algo que, como grito, fue forjando nuestra sociedad, la que parece desear de sí *otro ser*. Ese grito, que requiere, para vibrar de su insistente resonancia cotidiana es: *Nunca más*.

Durante mi tarea como socioanalista, he recogido no pocas *alteraciones psicosociales* en los dispositivos institucionales denominados *totales* o *cerrados*, o sea cárceles, reformatorios, etc.

En la Unidad 16, conocida como cárcel vieja de Caseros, hemos realizado un trabajo de campo; transcribiré algunas sensaciones que los propios alumnos incorporan al trabajo y la entrevista a un *interno*, ex miembro de las fuerzas de seguridad.

Alumno 1: *...la Unidad me parece un lugar deprimente por su infraestructura y sistema. Lo que más me impresionó fueron los pabellones de menores, en condiciones denigrantes para cualquier ser humano. Sentí dolor al ver esos rostros, marcados algunos por el sufrimiento, desesperanza, frustración y soledad. Las celdas correccionales de castigo me dejaron una imagen imborrable. Sobre todo que, cuando las visitamos, por la mirilla se asomó solo un ojo, lo que me produjo una impresión tal que me dio un intenso dolor de estómago.*

Alumno 2: *...durante las sucesivas visitas fui modificando las fantasías que llevaba al ingresar. Fui perdiendo temores y angustias pero no sensaciones visuales y olfativas. Lo desagradable del aspecto de la estructura, pabellones, baños, rejas, escaleras, ventanas rotas. Y el olor a humedad y encierro, que se mezclaban con algunos alimentos que cocinan dentro de los pabellones persistieron...*

Las imágenes más tétricas que me llevo y van a perdurar a lo largo del tiempo son: el ir y venir siguiendo la misma línea, de un menor recorriendo el pabellón: un "animal enjaulado".

el ruido de las llaves al introducirse en las enormes cerraduras y el golpe de las puertas cuando se cierran detrás de las espaldas.

un ojo reclamando, enjuiciando, a través de su única posibilidad: el agujero de la celda correccional.

Alumno 3: *...yo comparo lo que ocurre actualmente con el preso, al proceso "boomerang"; la sociedad recibe el mismo producto que lanzó. Consecuentemente, no existe, para mí, eso que llaman readaptación social. Se trata de una sociedad hipócrita y un sistema penitenciario que se basa en la reclusión-castigo.*

Ahora, y para finalizar este trabajo, transcribo en forma textual parte de una entrevista efectuada a un recluso, ex miembro de las fuerzas de seguridad en épocas de la dictadura:

J. G.: *Me llamo J. G., tengo 57 años, soy piloto civil y pertenecí a la Aeronáutica.*

Estoy aquí sin ninguna causa por culpa de Alfonsín: hace meses que estoy y no tengo causa, no sé por qué estoy acá.

Esto antes no ocurría: yo les digo que no se dé vuelta la tortilla porque, iotra que treinta mil desaparecidos!, ivan a haber tres millones de desaparecidos!

En este país para que las cosas anden bien hay que aplicar mucho rigor y disciplina...

X: *¿Por qué está aquí si no tiene causa?*

J. G.: *No sé. Solo que me encontraron con quince mil dólares falsos, pero no me pueden probar nada...*

X: *¿Nos puede aclarar un poco más?*

J. G.: *Yo ya estuve preso, procesado durante ocho años por un homicidio que no cometí. Después de los ocho años salí libre de culpa, cargo y honor, pero nadie me borra los años que pasé...*

X: *¿Y ahora, por qué está preso?*

J. G.: *Quedamos con mi ex esposa en encontrarnos en una confitería: le iba a dar cinco mil dólares falsos que yo pasaba desde otro país. Se me acercaron dos hombres y me piden que abra el portafolios: me habían hecho "la cama". Ya me estaban esperando. Así fue como me agarraron, pero no me pueden comprobar nada porque yo le digo al juez que son los ahorros de mi vida y me tiene que creer. No tiene prueba en contrario. Pero por culpa de Alfonsín me tienen acá, porque es él el que tiene la culpa.*

Él se encarga de los presos, pero a él no le importa.

Esto no pasaba cuando éramos gobierno, las cosas eran más rápidas. Hablan de democracia, ¡qué democracia! Es una mentira, acá hay que dar palos.

Por eso, que no se dé vuelta la tortilla...

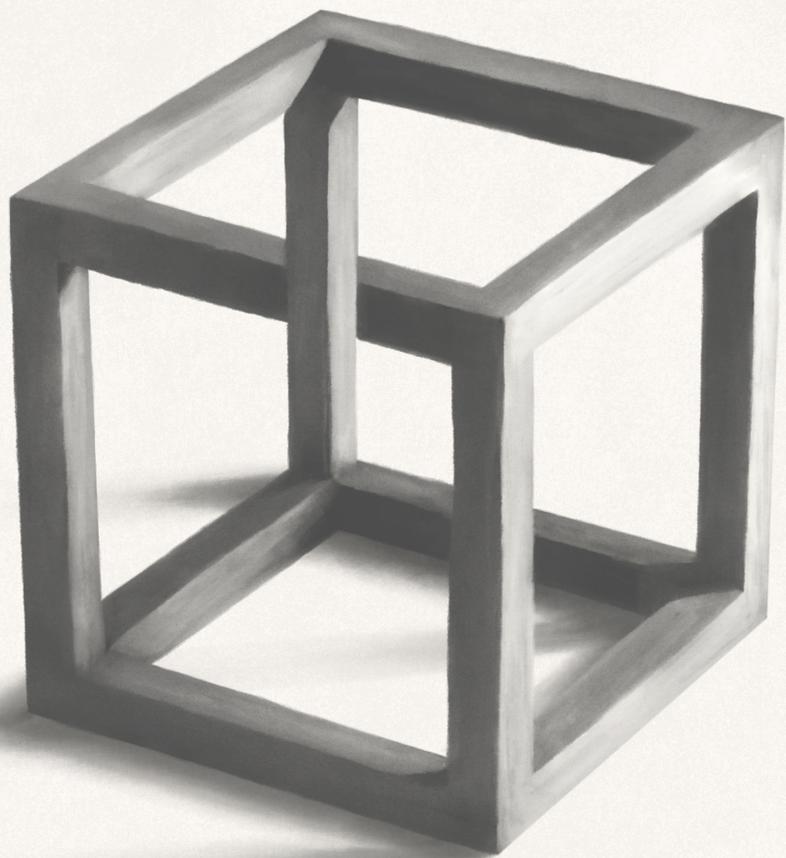
Los testimonios pueden continuar, pero nos detenemos aquí. Una escuela, un hospital, una cárcel. Alguien dice: "Que no se dé vuelta la tortilla".

¿Hasta cuándo viviremos en una sociedad cuyas polarizaciones han hecho posible que, por violencia real o simbólica, nos hayamos *comido crudos*?

¿Cómo perseverar en el grito del "Nunca Más" argentino, en un país que hace pocos años colectivamente se obnubiló porque se creyó potencia y hoy escucha, resignado, que a cada uno de sus sujetos lo habita un enano?

Argentina potencia, enanos fascistas, nunca más.

Baruch Spinoza, quien supo comprender el terrorismo implícito en la propuesta hobbesiana del *Leviatán*, dice que cada hombre se esfuerza, en cuanto puede, en perseverar en su ser. ¿Perseverará la potencia del enano?



Epílogo

Pasión e imaginación o lo demasiado humano

En épocas donde hemos aprendido que el saber y el poder pertenecen al mismo universo, no es ocioso interrogarnos acerca de qué es lo que permite su articulación.

Una brecha tentativa consiste en afirmar que el poder es un producto compensatorio y sustitutivo de saber, y viceversa.

Baruch Spinoza, filósofo holandés del siglo XVII, piensa que, debido a que el conocimiento humano es limitado, parcial, confuso y hasta mutilado, el saber de los hombres dispone de un poder sustitutivo y compensatorio de esa *inadecuación* por la vía de lo imaginario.

A mitad de camino entre lo sensible y lo racional, la imaginación es el rasgo distintivo de los hombres, con la que se entretajan percepciones e ideas y en donde todo es posible respecto de la amplificación de saberes y poderes.

Lo imaginario no es un mero subproducto de la maquinaria cognoscitiva ni tampoco un simple abuso de las capacidades sensoriales. Es, dice Spinoza, la modalidad específica de la singularidad existente (o existencia singular) denominada hombre.

Tanto las filosofías como las psicologías han emprendido serios esfuerzos por aislar y discernir el juego de las ideas y el juego de las pasiones; debido a ello es infrecuente encontrar, salvo excepciones, inquietudes por comprender sus formas de entrelazamiento.

Así, lo imaginario, territorio en donde idea y afecto son una y la misma cosa, no goza de una información semejante a la que disponemos con respecto a la lógica de los conceptos o a la estética de las percepciones.

Queda lo imaginario como si fuera mera irracionalidad, excrecencia de la razón u obnubilación de lo sensible.

Spinoza apunta que los hombres denominamos razón al conjunto de arbitrariedades cuya forma *delirante* (este es el término que utiliza en la *Ética*) no ha sido sancionada como enfermiza, sino que, contrariamente, la instituímos por vía de la convención en una forma cultural.

La composición de los productos racionales no es menos imaginaria que los productos oníricos, pero es un complejo mecanismo psicosocial el que puede conceder a estos un determinado *saber* sobre el *poder* consensual y persuasivo de lo denominado real, verdadero, etc. Es así como ideas o valores pueden adquirir una significación que no tienen y aparentar una trascendencia que encubre la producción imaginaria inmanente que las forjó.

De caprichosas elucubraciones podemos formar ideas con valor apodíctico y venerar custodios de la objetividad, la certeza y tantas otras formas del temor a pensar, es decir, imaginar. Axiomas, reglas, conceptos..., saberes que aterrorizan al pensar que dentro de sí también habita el mundo de la ilusión, la creencia, el mito, mundo del que pugnan por apartarse.

¿Qué importancia podría tener toda la lógica de reparticiones binarias (bueno-malo, verdadero-falso, principio-fin, etcétera) si no constituyera un dispositivo imaginario de interrelación psicosocial?

Del mismo modo, y en el orden corporal de los sentimientos: ¿para qué significamos los afectos de amor, odio, si no es ante y por la existencia fundante de un *Otro* constitutivo del juego intersubjetivo y psicosocial?

Estas son las preguntas spinozianas y, como dice Gilles Deleuze, el “fuego volcánico” de sus afirmaciones: “El alma se esfuerza, cuanto puede, por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar de su cuerpo” (Spinoza, 1958, Parte III, prop. 12). No interesa, según el autor, si se trata del orden de la verdad o la razón, sino de la pasión por perseverar en el ser y sus formas discursivas por vía de lo imaginario.

La intersubjetividad imaginaria spinoziana corresponde al mundo de encuentros y desencuentros pasionales que no están desvinculados de los metabolismos con la naturaleza toda.

Los encuentros intersubjetivos pueden tener al denominado “Yo”, la “conciencia”, el “alma”, etcétera, como polaridades significativas pero de ningún modo constitutivas.

La intersubjetividad no es exteriorización de conciencias preestablecidas o idea de un sujeto con respecto a otro: es, antes bien, la relación que constituye, imaginariamente, a los seres humanos como subjetividades con identidad propia. No hay ningún *Yo* que preceda a esta relación.

El orden intersubjetivo implica, así, los modos de composición (alegría, amor) y descomposición (tristeza, odio) que aumentan o disminuyen la potencia de obrar de las singularidades inmanentes implicadas, al punto de que estas carecen de toda trascendencia a esta vicisitud.

Por los encuentros intersubjetivos puede ser pasional, disminuir o acrecer su finitud, expandir o restringir su singularidad; en términos spinozianos, puede vivir bajo el temor, la esperanza, o “bajo cierta especie de eternidad”.

No toda experiencia es positiva o negativa, también dentro de las relaciones intersubjetivas existe la indiferencia. Esto quiere decir que el material imaginario de la relación psicosocial puede ser insignificante.

Las inconstantes y oscilantes características de las pasiones hacen que no se mantengan idénticas ni imperturbables. Por el contrario, el amor puede convertirse en odio, el odio mudarse en amor, el temor en desesperación, la humildad en abyección. Puede ocurrir también la coexistencia ambivalente de afectos encontrados, fenómeno caro al psicoanálisis. Sucede que la relación que promueve en mí un efecto de alegría puede también, y no por motivos secundarios, inducir pasiones tristes.

Toda esta imaginería de pensamientos y afectos indiferenciados no tiene el espesor racional de las ideas claras y distintas, pero no por ello deben ser arrojadas a la órbita de un dominio que, por temido, suele ser denominado irracional.

Incognoscibilidad es racionalidad limitada. La intersubjetividad tiende a mitigar, con las composiciones y encuentros, las limitaciones de nuestra naturaleza. Una naturaleza que entre los hombres es más bien común que discordante: de otro modo sería prácticamente imposible hablar de naturaleza humana.

Pero que la comunidad de características singulares signifique al orden intersubjetivo no debe restar, en nada, las cualidades diferenciales de los hombres que están sometidos a las pasiones, en particular las tristes. Las pasiones dividen a los hombres, pero es inútil, advierte Spinoza, procurar *esterilizar* los afectos para superar los conflictos y diferencias. La intersubjetividad es el territorio mismo del juego de las pasiones, así como de sus formas de elucidación.

Son las pasiones la argamasa que puede hacer de individuos la composición de una socialidad superior y más compleja. Se han equivocado los teólogos y políticos que creyeron que la comunidad era alcanzable sofocando o reprimiendo las pasiones que, para ellos, tenían rostro antisocial. Esos rostros no eran sino la forma que tenían ellos mismos de formular sus propios delirios imaginarios.

Para Spinoza no hay, esencialmente, pasiones que son sociales y otras que no lo son. Todas ellas son comparaciones de fuerzas, propias y ajenas; no se hacen más inteligibles por medio de la potencia de otras pasiones sobre las nuestras o de las nuestras sobre otras extrañas.

Se trata de una interacción de potencias, una ecuación intersubjetiva de afectos que se asocian y disocian constantemente.

Si la división entre los hombres es la norma, no lo es debido a supuestas rivalidades racionales; se dividen porque el conflicto pasional los eleva (o los descende, como se guste) a una discordancia de naturaleza (Spinoza, 1958,

parte IV, prop. 57) entre sí y también en cada uno de ellos, en tanto ambivalentes, inconstantes, a la deriva en un campo de fuerzas sin líneas regias previamente establecidas. Las pasiones en el hombre no son ni puras ni simples: son compuestas de alegrías y tristezas, amores y odios en donde siempre hay una afección más fuerte o poderosa que las otras. De todos modos, la composición, aun con grietas o fracturas, sigue actuante y eficaz, abierta a descomposiciones y recomposiciones alternativas. Una pasión cuya fuerza es tal que involucra toda nuestra capacidad de afectar y ser afectados no puede ser sojuzgada o reprimida sino por otra pasión (nunca una idea), más fuerte que la anterior, aunque esta misma pasión puede aparecer con vestiduras racionales individuales o sociales. La nueva pasión ejerce, así, un efecto inhibitorio sobre la anterior. En palabras spinozianas: *una disminución de nuestra potencia de obrar, una tristeza que debilita las fuerzas pasionales, o bien una ampliación de nuestra potencia, una alegría.*

Para que el alma viva este juego conflictivo como una contradicción, debe tener lugar una dimensión ideativa, representativa de los afectos.

Si no hay representación no hay contradicción, hay tan solo conflicto de fuerzas; conflicto del que el alma bien podría experimentar (padecer) la coexistencia de sentimientos fuertes y antagónicos y ver afectado el aumento o disminución de su potencia de obrar.

Y, en este punto, aparece un clivaje decisivo: el registro representativo de los afectos encarnados (encuentros y desencuentros) es imaginario. ¿Es que, para Spinoza, no hay tribunal de la razón que pueda aquietar las turbulentas aguas de los sentimientos? Las pasiones no son pura materia esclavizante y pecaminosa, porque el esfuerzo de los deseos humanos bien puede ser la epopeya de la alegría y el amor.

Para ello, es menester luchar para desembarazarse de los predicadores de las pasiones tristes, de los apologistas del calvario, de los atemorizadores del alma y de los estadistas de la desigualdad esencial.

Es por, y con, la interacción de los demás que deviene el juego psicosocial de las pasiones. Incluso es posible experimentar tristezas sin que ello esté directamente asociado a una negación (alienación) de mi perseverancia en el ser y mi búsqueda de objetos particulares satisfactorios.

Spinoza se aparta de quienes propugnan la liberación personal ante la maledicencia ajena (*hombre lobo del hombre*). El amor de sí mismo no se opone, en tanto autoestima, a la estimación de los otros. Y esto no es retórica edulcorante, es un resorte decisivo de ética. El amor prodigado al ser amado y el amor de él hacia nosotros, amados también, generan la interacción recíproca que inaugura las formas sustantivas de la intersubjetividad. Proceso que hace del amor una alegría circulante, la forma compartida de la perseverancia en

el ser individual-social. No afirmo mi ser, no aumento mi potencia de obrar, sino en y por la relación con otros; el alma se esfuerza en imaginar esto y en salvar los obstáculos que se interponen.

La dignidad consecuente del perseguido social, del torturado o de las minorías desprotegidas se funda imaginariamente en las fuerzas inductoras de la vida ante los asoladores de la muerte.

Esa peculiar y muy humana lógica de las pasiones dispone de recursos, pasionales también, para sobreponerse al dolor, el sufrimiento y la tristeza. La composición y los encuentros intersubjetivos pueden tener la potencia que contrarreste la acción de los *grandes odiadores* individuales o sociales.

Una cada vez más compleja y sutil forma de relacionalidad se entreteje en los vínculos intersubjetivos. La identificación como potenciación simultánea de los deseos configura las formas ampliadas del amor y el odio: las relaciones sociales. Imaginación mediante, los hombres se unen y se separan a causa de sus pasiones, las ambivalencias afectivas y una encrucijada de identificaciones que forman un entramado de modalidades sociales, económicas, culturales...

Las pasiones se invisten de modalidades imaginarias psicosociales que se reúnen u oponen en constelaciones intersubjetivas a las que denominamos familia, iglesia, escuela, sindicato, arte, moral, etcétera.

El imaginario pasional se nutre de relaciones identificatorias entre iguales o semejantes. De allí proceden afectos tales como la piedad, la compasión, la indignación, la benevolencia.

La amenaza posible y siempre latente es la figura de la inconstancia de la ambivalencia originada desde la elemental *socialidad de a dos*. Esta forma elemental es, a pesar de lo que se piensa, más estable que las constancias pasionales que proceden de *encontrar* a otros que aman, odian o desean los mismos objetos que uno.

No obstante, Spinoza señala que ciertas pasiones son exclusivamente intersubjetivas, con un alcance social muy extendido. Se trata de ideas de afecciones acerca de objetos *abstractos*. Esas ideas alcanzan el rango de ideales comunes y compartidos, pero no carecen de los peligros latentes del conflicto y la rivalidad. Es decir, *los fundamentos ciertos y efectivos de los ideales compartidos son, para el autor, pasionales. La alabanza y la blasfemia en el orden religioso, la gloria y la vergüenza de las "morales" militares, la humanidad en el imaginario educativo y médico, son fórmulas afectivas colectivamente compartidas a través del recurso de codificaciones arraigadas en las culturas.*

Los hombres, entonces, concuerdan entre sí bajo el modo de participación en ideales comunes pero, debemos subrayar, los alcances no tienen más solidez que la precaria estabilidad aleatoria de la *socialidad de*

a dos. Entonces, ¿la vía virtuosa de la razón está ausente en el discurso de la *Ética* spinoziana?

No lo está, solo que siempre que es apuntada, el autor señala que *es rara*, por infrecuente y casi excepcional.

Antes que la razón virtuosa siempre está el deseo pasional (Spinoza, 1958, Parte IV, prop. 58):

...cada uno desea que los demás vivan según sus inclinaciones, que aprueben lo que él mismo aprueba y rechacen lo que él rechaza; es por esto que desean la misma preeminencia, y entran en conflicto, se esfuerzan tanto como pueden en oprimirse los unos a los otros, y el vencedor obtiene más gloria del daño causado al otro que de la ventaja que ha obtenido...

Bibliografía

- Adorno, T. W.; Frenkel-Brunswick, E.; Levinson, D.; Nevitt Sanford, R. et al. (1965). *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Editorial Proyección.
- Allport, G. (1969). *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: Eudeba.
- Althusser, L. (1972). Sobre el "Contrato social". En: *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Anzieu, D.; Bejarano, A.; Kaës, R. (1978). *El trabajo psicoanalítico en los grupos*. México: Siglo XXI Editores.
- Aristóteles (1969). *Ética nicomaquea*. México: Porrúa.
- Asch, S. (1964). *Psicología social*. Buenos Aires: Eudeba.
- Back, K.; Davis, K. (1965). Some personal and situational factors relevant to consistency and prediction of conformity behavior. *Sociometry*, 28.
- Baremblit, G. (Comp.) (1983). *El inconsciente institucional*. México: Nuevomar.
- Basaglia, F. (1975). *La institución negada*. Barcelona: Barral.
- Basaglia, F.; Foucault, M.; Castel, R. et al. (1977). *Los crímenes de la paz*. México: Siglo XXI Editores.
- Baudrillard, J. (1976). *La génesis ideológica de las necesidades*. Barcelona: Anagrama.
- Bauleo, A. et al. (1983). *La propuesta grupal*. México: Folios.
- Berkowitz, L. (1965). *Advances in experimental social psychology*. New York: Academic Press.
- Bettelheim, B. et al. (1975). *Cambio social y prejuicio*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Bion, W. R. (1979). *Experiencias en grupos*. Buenos Aires: Paidós.
- Bleger, J. (1976). *Psicohigiene y Psicología Social*. Buenos Aires: Paidós.
- Brown, R. (1965). *Social Psychology*. Los Angeles: The Free Press.
- Bruckner, P. (1974). *Psicología social del autoritarismo*. México: Siglo XXI Editores.
- Canetti, E. (1977). *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik.
- Castel, R. (1980a). *Psicoanálisis, el orden psicoanalítico y el poder*. México: Siglo XXI Editores.
- Castel, R. (1980b). *El orden psiquiátrico*. Madrid: La Piqueta.
- Castel, R. et al. (1980c). *La sociedad psiquiátrica avanzada*. Barcelona: Anagrama.
- Chazaud, J. (1980). *Introducción a la terapia institucional*. Madrid: Paidós.
- CONADEP (1984). *Nunca más*. Buenos Aires: Eudeba.
- Crozier, M. (1972a). *La organización burocrática*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Crozier, M. (1972b). *La sociedad bloqueada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Crutchfield, R. S. (1955). Conformity and Character. *American Psychologist*, 10.

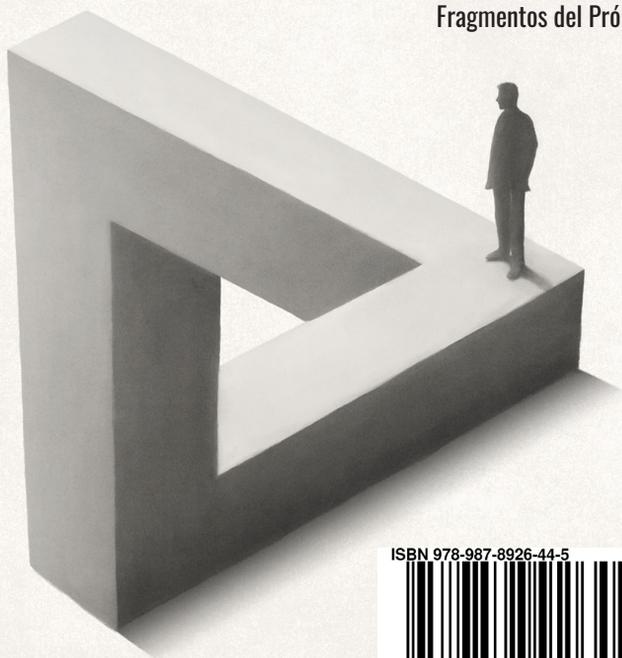
- Descartes, R. (1987). *Discurso del método*. Madrid: Alhambra.
- Deutsch, N.; Krauss, R. (1970). *Teorías en psicología social*. Buenos Aires: Paidós.
- Devereux, G. (1983). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI Editores.
- Festinger, L.; Katz, D. (Comp.) (1978). *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1978a). Curso del 7 de enero de 1976, pronunciado en el Collège de France. En: *Microfísica del poder* (pp. 125-137). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1978b). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1989). *Résumé des Cours 1970-1982*. Paris: Julliard.
- Fraisse, P.; Piaget, J. (1979). *Psicología social*. Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S. (1970a). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- Freud, S. (1970b). *Psicología de masas y análisis del Yo*. Madrid: Alianza.
- Freud, S. (1981). *Obras completas* (Tomo II). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fromm, E. (1973). *The anatomy of human destructiveness*. New York: Holt Rinehart.
- Fromm, E.; Horkheimer, M.; Parsons, T. et al. (1978). *La familia*. Barcelona: Península.
- Germani, G. (1966). *Estudios sobre sociología y psicología social*. Buenos Aires: Paidós.
- Gerth, H.; Mills, C. (1984). *Carácter y estructura social*. Madrid: Paidós.
- Goffman, E. (1970). *Estigma*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (1971). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gramsci, A. (1977). *Antología*. México: Siglo XXI Editores.
- Habermas, J. (1978). *La technique et la science comme idéologie*. Paris: Gallimard.
- Haney, C.; Banks, W.; Zimbardo, P. (1973). Interpersonal dynamics in a simulated prison. *International Journal of Criminology and Penology*, 1, 69-97.
- Hegel, G. (1966). *La fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (1979). *Leviatán*. Madrid: Editorial Nacional.
- Hollander, E. (1970). *Principios y métodos de la psicología social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hollingshead, A. B. (1949). *Elmstown's youth; the impact of social classes on adolescents*. New York: John Wiley & Sons.
- Homans, G. C. (1950). *The human group*. New York: Harcourt.
- Horkheimer, M. (1978). La familia y el autoritarismo. En: Fromm, E.; Horkheimer, M.; Parsons, T. et al., *La familia*. Barcelona: Península.
- Ingrao, P. (1978). *Las masas y el poder*. Barcelona: Editorial Critica.
- Israel, J.; Taifel, H.; Moscovici, S. (1972). *The context of Social Psychology*. London: Academic Press.
- Jaques, E. (1973a). *Medición de la responsabilidad laboral*. Buenos Aires: Paidós.
- Jaques, E. (1973b). *Trabajo, incentivos y retribución*. Buenos Aires: Paidós, Serie Mayor.

- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.
- Kaës, R. (1977). *El aparato psíquico grupal*. Barcelona: Granica.
- Klineberg, O.; Christie, R. (1966). *Perspectives in Social Psychology*. New York: Holt.
- La Boétie, É. (1980). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Barcelona: Tusquets.
- Lasswell, H. D. (1963). *Psicopatología y política*. Buenos Aires: Paidós.
- Lazarsfeld, P. et al. (1967). *La sociología en las instituciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Lefebvre, H. (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza.
- Legendre, P. (1979). *El amor del censor*. Barcelona: Anagrama.
- Lewin, K. (1970). *La teoría del campo en la ciencia social*. Buenos Aires: Paidós.
- Lindzey, G.; Aronson, E. (1968). *Handbook for Social Psychology*. Reading: Addison Wesley.
- Lourau, R. (1975). *El análisis institucional*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Macpherson, C. B. (1970). *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona: Fontanella.
- Mann, L. (1983). *Elementos de psicología social*. México: Limusa.
- Marx, K. (1969) [1857]. *Introducción general a la crítica de la economía política*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Mead, G. (1965). *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Milgram, S. (1961). Nationality and conformity. *Scientific American*, 105.
- Milgram, S. (1965). Some Conditions of Obedience and Disobedience to Authority. *Human Relations*, 18.
- Milgram, S. (1968). *La compulsión a hacer el mal: obediencia a órdenes criminales*. S/d.
- Milgram, S. (1974). *Obedience to Authority*. London: Tavistock.
- Neuman, E. (1988). *El patrón: radiografía de un crimen*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Newcomb, T. (1964). *Manual de psicología social*. Buenos Aires: Eudeba.
- Nietzsche, F. (1980). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Portantiero, J. C. y Gramsci, A. (1977). Los usos de Gramsci. *Escritos políticos (1917-1933)*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Reich, W. (1973). *La psicología de masas del fascismo*. México: Roca.
- Reich, W. (1979). *Escucha, pequeño hombrecito*. México: Editorial Pasquín.
- Rose, A. (1967). *La estructura del poder*. Buenos Aires: Paidós.
- Rousseau, J. J. (1979). *El contrato social*. México: Porrúa.
- Rozitchner, L. (1972). *Freud y los límites del individualismo burgués*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Sartre, J. P. (1945, febrero). Individualismo y conformismo en los Estados Unidos. *Le Figaro*.
- Sartre, J. P. (1960). ¿Qué es un colaborador? En: *La república del silencio*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P. (1960). *Crítica de la razón dialéctica* (Tomos I y II). Buenos Aires: Losada.

- Sartre, J. P. (1960). *La república del silencio*. Buenos Aires: Losada.
- Schachter, S. (1966). *Psicología de la afiliación*. Buenos Aires: Paidós.
- Schaff, A. (1979). *La alienación como fenómeno social*. Madrid: Grijalbo.
- Schapiro, L. (1981). *El totalitarismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Selltiz, C. et al. (1974). *Métodos de investigación en las ciencias sociales*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Sennet, R. (1982). *La autoridad*. Madrid: Alianza.
- Sheriff, M. (1936). *The psychology of social norms*. New York: Harper.
- Sheriff, M. (s/f). *Influencia del grupo en la formación de normas*. Ficha de la carrera de Sociología, UBA.
- Spinoza, B. (1958). *Ética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Spinoza, B. (1977a). *Obras completas*. Buenos Aires: Acervo Cultural.
- Spinoza, B. (1977b). *Tratado teológico-político* (Tomo II, Cap. XVI). Buenos Aires: Acervo Cultural.
- Tedesco, J. C.; Braslavsky, C.; Carciofi, R. (1983). *El proyecto educativo autoritario: Argentina (1976-1982)*. Buenos Aires: FLACSO, Sede Argentina.
- Torregrosa, J. R. (Comp.) (1983). *Perspectivas y contextos de la psicología social*. Barcelona: Hispano Europea.
- Voltaire (1976). *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Producciones Editoriales.
- Von Cranach, M.; Harre, R. (1982). *The analysis of action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, M. (1977). *Estructuras de poder*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade.
- Weber, M. (1983). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Willis, R. H. (1963). Two dimensions of Conformity-Non Conformity. *Sociometry*, 26.
- Zajonc, R. B. (1966). *Social Psychology*. California: Woodsworth Publishing.
- Zajonc, R. B. (1967). *La psicología social*. México: Alcy.

La corriente del denominado “análisis institucional” se instala en el contexto latinoamericano hace, aproximadamente, quince años. Su trabajo empírico, por un lado, y docente, por el otro, alcanzó un significativo desarrollo en México y Brasil, sin excesivas repeticiones de los centros europeos, como es lo usual, y con una readaptación propia y local de los contextos de trabajo. Como también es usual, la Argentina fue la excepción: no solo por su secular europeísmo (y cientificismo norteamericano), más la salvaje represión dictatorial a las ideas sino por un, a todas luces, manifiesto desinterés por todo lo institucional en tanto objeto específico y campo productor de problemas. Aun cuando la transición democrática es metateorizada como el “retorno de las instituciones”, ello ha quedado solo en el registro de lo jurídico-político: mientras que la sociedad civil y sus instituciones (fuerzas armadas, iglesias, sindicatos, escuelas, hospitales, cárceles, hospicios, etc.) se diluyen dentro de modalidades maniqueas de interpretación. Por ello, arriesgamos a pensar que lo institucional es, en la sociedad argentina, una dimensión invisible. Se enfatiza una preocupación managerial de las organizaciones, se exalta hasta el ridículo la órbita recortada y circunscrita de lo individual, se atisban dinámicas grupales pero poco, y más bien nada, se estudian los problemas específicamente institucionales. Los artículos y ensayos que aquí se presentan conforman mi heterogénea producción escrita acerca de estas cuestiones.

Gregorio Kaminsky
Fragmentos del Prólogo



ISBN 978-987-8926-44-5



9 789878 926445