

PENSAMIENTO Y ESTADO. LEWCOWICZ Y LA FILOSOFÍA (POLÍTICA).

THOUGHT AND STATE. LEWCOWICZ AND (POLITICAL) PHILOSOPHY.

Germán Díaz

U.N.C.

meditativitae@gmail.com

Resumen

Este artículo se propone indicar la posición y el aporte de I. Lewcowicz a la filosofía política contemporánea, a la vez que intenta dar cuenta de la actualidad de sus reflexiones sobre el concepto de Estado a la luz de los sucesos políticos de la última década en Latinoamérica, con los que el autor no pudo confrontarse. Para este último propósito analizaremos las relaciones entre los actores principales dentro de la serie temporal aludida: los movimientos sociales y el Estado. El enfoque desde el que problematizaremos esta relación será el de la cuestión de los derechos, que articula relaciones posibles entre una instancia y otra. Sostendremos, a este respecto, que un pensamiento post-estatal como el de Lewcowicz resulta todavía fértil para pensar esta relación y para considerar algunos de sus aspectos problemáticos.

Abstract

This paper means to indicate the position and the contribution of I. Lewcowicz in the field of contemporary political philosophy. At the same time, it tries to show the actuality of Lewcowicz's thought regarding the concept of State, considering political events of the last decade in Latin America, which the author could not meet. For this purpose we're going to analyze the relations between the most important actors of those events: the social movements and the State. We will face this matter through the question of the Rights, which articulates possible relations between one and another. We're going to claim that the post-State

thinking (such as Lewcowicz's) is still fertile to approach that relationship and to consider some of its problematical aspects.

Palabras clave: Lewcowicz, Estado, pensamiento político.

Key words: Lewcowicz, State, political thought.

I

En un prólogo breve pero significativo J. Alemán distingue tres “lógicas emancipatorias”. Se trata de diferentes tipos de pensamiento emancipatorio que, piensa, deben ser reevaluados en función del hecho, revelado por el psicoanálisis lacaniano, de que lo político es

“una práctica instituyente que surge de una fractura constitutiva que encontramos en el centro mismo de la sociedad (...) presente en la constitución misma de lo Simbólico que rige al orden social”. (Alemán, 2012: 9-10).

Esta “fractura constitutiva” se plantea como una exigencia para todo pensamiento político, ya que “vuelve imposible considerar la sociedad como un todo” (Alemán, 2012: 9), e invita a pensar lo político en un espacio nuevo, “más allá del ‘objetivismo’ sociológico” (Alemán, 2012: 9)

En este marco, distingue un primer tipo de pensamiento emancipatorio que debe ser reconsiderado: el “marxismo clásico”, en el cual existe “un sentido teleológico de la Historia, sostenido por la identidad ‘objetiva’ de un sujeto capaz de protagonizar el universal revolucionario” (Alemán, 2012: 10). A continuación, y en relación con lo anterior, identifica bajo el rótulo de “posmarxista” la lógica emancipatoria característica del pensamiento filosófico francés (o vinculado con él) desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días. La característica de este segundo tipo de pensamiento, común a Deleuze y a Badiou, a Negri y a Rancière, es que para todos ellos “pensar lo político es siempre hacerlo por fuera de la forma-Estado. Se trata siempre de estar en contra o más allá del Estado, buscando políticas de autoorganización” (Alemán, 2012: 10).

En este marco, Alemán considera que Latinoamérica constituye una posibilidad nueva: la de pensar el Estado “como un instrumento de lucha susceptible de ser anudado a otras luchas”, es decir, ir hasta “el límite estructural de los pensadores posmarxistas europeos (...) que no pueden pensar al Estado latinoamericano en la construcción de una hegemonía popular” (Alemán, 2012: 11). Se constituye así una tercera lógica emancipatoria, capaz de, por un lado, sustraerse a la tentación del objetivismo sociológico que considera la sociedad como un todo monolítico, a resguardo de las fisuras que la condición simbólica del hombre finito (es decir: parlante, sexuado, mortal). Al mismo tiempo, esta lógica es capaz de pensar la positividad que puede asumir el estado en las luchas emancipatorias.

Un prólogo no es el espacio en el que se espera encontrar toda una tipología del pensamiento emancipatorio. Sin embargo, Eduardo Rinesi ha sabido detectar la clasificación que Alemán propone en esta materia. Siguiendo al psicoanalista, entiende que

“lejos ya de la confianza del pensamiento emancipatorio clásico en un sujeto que camino a su realización debía conquistar su libertad a Expensas del Estado, y también de la apuesta del pensamiento emancipatorio actual por una práctica capaz de interrumpir la lógica policial de las instituciones, lo que hoy se nos da a pensar en la región es que el Estado puede ser un instrumento positivo en las luchas por la transformación social. (Rinesi, 2013: 6)

Ambos pensadores construyen y cimentan esta caracterización, entonces, en torno a dos ejes. El primero, que parece secundario, lo constituye un eje cronológico, según el cual tanto el marxismo y el posmarxismo pertenecen al pasado -un pasado de algún modo presente, puesto que importa discutirlo-. El segundo, que constituye el punto arquimídeo de la distinción, es relativo al lugar que ocupa el Estado en el pensamiento emancipatorio. El cruce de ambos ejes es lo que determina la actualidad, la urgencia de abandonar el pasado anti-estatalista en materia de pensamiento emancipatorio.

Tomemos al pie de la letra esa caracterización histórica de los modos en que el pensamiento emancipatorio se ha confrontado al Estado como el problema que le exige formar sus conceptos. Tomemos, como una vía

suplementaria y fértil para pensar este problema la cuestión de los *derechos*, imbricada necesariamente en el Estado y cuyas variaciones son correlativas a los modelos estatales en que se afincan y sobre los que se despliegan.

Respecto del pensamiento emancipatorio clásico, vale para la cuestión que nos planteamos lo que dejara sentado Marx en *La cuestión judía*. El Estado es aquí la instancia de la ideología por antonomasia y, en su dominio, el discurso jurídico se ofrece como paradigma de análisis: tal es la lectura que ofrece Marx de los derechos humanos, la que le permite distinguir la emancipación *política* (ideológica, abstracta) de la emancipación *humana* (real). El examen marxiano de la declaración de los derechos del hombre descubre los universales inevitablemente ideológicos en la letra de las declaraciones de 1791, 1798 y la Constitución de Pensilvania. Los derechos del hombre presentado como natural no son sino los del “individuo replegado sobre sí mismo, limitado por sus intereses privados y sus caprichos particulares, distanciado de la comunidad” (Marx, 1998: 43). Pero no se trata para Marx de una explicación de este desfase en términos de una voluntad de engaño por parte de los revolucionarios franceses y norteamericanos. Respecto del orden social feudal, en el que la sociedad civil tenía un carácter político “inmediato”, la instauración política del estado supone una transformación radical, toda vez que “el estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y de *ocupación* al declarar[las] (...) como diferencias no políticas, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe por igual de la soberanía popular” (Marx, 1998: 41). Lo que sucede no es que los hombres, en sus diferencias, se liberen al instituir un espacio homogéneo de participación pública (el Estado), sino que la liberación de este espacio es lo que permite mantener, pero ahora de un modo oculto y desprovisto de significado político, diferencias que se recluyen al ámbito de lo privado. Este es el fundamento de la distinción entre *homme* y *citoyen*: el de lo privado (el hombre concreto, determinado por las relaciones económicas en el seno de la sociedad civil) y lo público (el hombre abstracto, indiferenciado en tanto que miembro de un Estado). Así, la emancipación real se distingue

radicalmente de la emancipación política que puede desplegarse en el Estado a través de la promoción de nuevos derechos.

Determinar el lugar que ocupan los derechos en un ámbito tan vasto y tan heterogéneo como el que Rinesi y Alemán identifican bajo un mismo rótulo (pensamiento “actual” y “posmarxista”) requeriría por sí mismo un trabajo de envergadura y pretensiones mucho mayores que las de este artículo. Nos contentaremos con dar un botón de muestra de esta heterogeneidad irreductible, inconciliable en muchos casos. Por un lado, para pensar el poder, Foucault abandona como principio metodológico toda inscripción del mismo en un esquema de comprensión jurídico anclado en el problema de la soberanía, de la legitimidad. (Foucault, 1991). El estado, y los derechos y obligaciones que de su fundación emanan, son metodológicamente devaluados para privilegiar “los confines últimos” donde el poder se ejerce “capilarmente”, “saltando por encima las reglas de derecho que lo organizan y lo delimitan”. (Foucault, 1991: 142). La analítica del poder precipita una microfísica en la cual el Estado y los derechos pierden valor heurístico. Sin embargo, y a partir de Foucault, algunos pensadores han reparado en que, en tanto biopolítica, el poder no es separable de la vieja figura de la soberanía, y, en tanto tal, de la forma Estado que ella legitima (Agamben, 1998). De un modo diferente, Deleuze distingue entre la “jurisprudencia”, el momento acontecimental en el cual se crea el derecho, en que se determina lo que resulta intolerable para una sociedad, y el pensamiento de los derechos que se ancla en su pura dimensión declamativa en tanto “pensamiento blando”, entretenimiento para intelectuales mediáticos. Al mismo tiempo, en su trabajo en conjunto con F. Guattari, El Estado quedaba definido como una variedad de modelos de realización de la axiomática capitalista, como el modo en que la dinámica incesante del capital encuentra diferentes maneras de enlazarse en la producción de subjetividad (Deleuze, 1988:459).

¹ De un modo completamente diferente, Rancière, que distingue entre la actividad política y la policía, construyendo una división dentro de la cual el Estado es confinado fuera de los límites del pensamiento político, concede plena importancia a la cuestión de los derechos humanos y al carácter abierto que los distingue, en tanto el sujeto de los mismos semeja un “vacío” que es a la vez una apertura, la posibilidad de “construir un disenso contra la negación de derechos”. (Rancière, 2010: 16). Esta muestra no es sintética en la medida en que es tan arbitraria como insignificante. Pretende únicamente dar cuenta de la variedad (de las diferencias) que hacen imposible hacer de un todo homogéneo con eso que Alemán identifica de modo parejo con el nombre de posmarxismo. Incluso la denominación es esquivada ¿son Negri y Badiou propiamente posmarxistas o son, como aparecen a los ojos de quienes no se ocupan de estos temas, marxistas *sui generis*? ¿No había concedido el mismo Deleuze que su pensamiento y el de su compañero Guattari había, pese a todo, permanecido en la estela amplia del marxismo? (Deleuze, 1996: 268).

Parece que si hay una lógica marxista de pensamiento emancipatorio, con una lectura característica del Estado, no sucede lo mismo para nuestro presunto segundo tipo. Consideremos pues, el tercero, aquél que se distingue por descubrir el carácter positivo del Estado respecto de la “emancipación” o de las “luchas por la transformación social”. Ahora bien, ¿quién es el sujeto de esas luchas? Alemán alude a la “hegemonía popular”, mientras que Rinesi, tajante, habla de un populismo dentro del cual se distingue claramente el sujeto activo en los procesos de transformación y el sujeto pasivo que recibe los efectos de un proceso tal. Si el sujeto de las luchas fueran, como uno podría creer prematuramente, las nuevas formas de organización que identificamos bajo el nombre de *movimientos sociales* y si, intuitivamente, sostuviéramos la exterioridad –siquiera parcial o coyuntural– de estos movimientos respecto del aparato gubernamental del Estado, si asumimos esas premisas como condiciones caeríamos presas del riesgo de sospechar *una relación instrumental entre los movimientos sociales y el Estado*. Esta vía es rechazada deliberadamente por Rinesi al proponer su propia lectura de cómo se articulan las luchas por la transformación de la sociedad en relación con el Estado y,

especialmente, con el modelo de Estado que un gobierno es capaz de erigir y mantener. Rinesi sostiene, en efecto que “esas luchas no son las que despliega un sujeto o un conjunto de sujetos sociales *exteriores* a ese Estado, sino la que impulsa un grupo lúcido y activo (a veces hasta bastante *separado* de esos sujetos sociales cuyos derechos busca promover) desde la cima misma de ese aparato de Estado” (Rinesi, 2013: 6). Esta emancipación *top-down*, si se me permite utilizar el lenguaje de los epistemólogos, tiene un nombre mucho más familiar en historia y teoría política, el de *jacobinismo*, y tal es el nombre que Rinesi prefiere utilizar. Se hace visible también el lugar que ocupan los aquí los derechos: son precisamente eso que puede emanar desde el Estado hacia distintos sectores sociales, no importa cuán apartados estén de su funcionamiento efectivo. Quizá sea en este sentido que H. González haya llegado a hablar de “Estado libertario”².

¿Por qué las luchas destacadas desde esta perspectiva no son las emprendidas por un sujeto definido por su exterioridad respecto del estado? El pronunciamiento de Rinesi a este respecto es esquivo por su formulación. Demanda, inevitablemente, una interpretación. Dice:

“que es que si los populismos han venido y vienen siendo, en la historia moderna de nuestro país y de nuestra región, la principal vía de democratización de nuestras sociedades y de nuestros sistemas políticos, esos procesos ‘populistas’ de democratización se han desarrollado muchas veces menos por la capacidad de tal o cual sector social de actuar en pos de la defensa de sus intereses o sus derechos que por la energía y la eficacia del gesto ‘estatalista’ de promover, digamos: ‘de arriba abajo’, esos intereses o derechos” (Rinesi, 2013, p. 6).

No parece tratarse, pues, del hecho de que *no se pueda, de hecho*, emprender luchas por los derechos desde afuera del aparato de Estado, sino que la promoción de derechos “de arriba abajo” resulta más eficaz. Las observaciones de Rinesi bastan para explicar por qué, entonces, emerge este tercer momento del pensamiento emancipatorio. Si el Estado, si un modelo de estado o aún, si el gobierno del estado por parte de un grupo lúcido y activo, pueden traducirse de hecho en una promoción eficaz de nuevos y más amplios derechos para sectores alejados de las cimas del aparato gubernamental,

resulta evidente el interés que estos hechos invisten para el pensamiento emancipatorio.

Ahora bien, este esquema de pensamiento no supone que el Estado pase a ser el único o el principal sujeto político de las luchas emancipatorias, sólo constata su mayor eficacia. ¿Qué resulta, pues, para los sujetos políticos respecto de los cuales el Estado cumple las veces de promotor de derechos? ¿Cuál es la relación, en este marco histórico y conceptual, entre los movimientos sociales y el Estado? Si se coloca el foco sobre la cuestión de los derechos se llega a la siguiente formulación: ¿son los derechos el objeto genuino de las luchas emprendidas por los movimientos sociales? Unas líneas más arriba adelanté una de las tesis que acompañarán este trabajo, a saber: en este mismo marco histórico en el que el Estado adquiere por primera vez valor para el pensamiento emancipatorio existe el riesgo, la posibilidad, de que la relación entre los movimientos sociales y el Estado sea puramente estratégica, instrumental. Si este fuera el caso ¿sería el Estado un nuevo objeto para el pensamiento emancipatorio, en la medida en que pasaría a valer sólo como mediación estratégica? ¿Cómo podríamos pensar en toda su profundidad este problema?

II

Eventualmente el azar es generoso. Aquí, la esquematización de J. Alemán del pensamiento emancipatorio bajo la forma de un trinomio nos permite ofrecer una perspectiva distinta; una, digámoslo de modo que las palabras resuenen en la concavidad de la memoria, *cuarta* posición. El principal intento de este trabajo monográfico es precisar el carácter, los supuestos y los alcances de esta posición en materia de pensamiento emancipatorio; una posición que es, ante todo, una invitación a practicar otro modo de pensar. El nombre que la cifra es el de Ignacio Lewcowicz. Sólo hacia el final de la argumentación se hará patente el hecho de que el pensamiento de Lewcowicz no termina de encajar sin fricciones en el trinomio con el que comenzamos, toda vez que es imposible comenzar un argumento a partir de su conclusión.

El trabajo con el pensamiento de un autor de su categoría suele requerir una mínima presentación. Resulta clara la probidad de recordar su procedencia, reensamblar el conjunto de sus actividades y de su producción, indicar el derrotero que éstas adquirieron con posteridad a su vida. Respecto de esta exigencia formal, remito abajo a un artículo que satisface en buena medida estos requerimientos.³ Lo que no resulta tan claro es la categoría que subsume a este pensador. Demasiado reciente para ser considerado olvidado, algo descuidado como para prescindir de toda presentación. Quizá lo que su pensamiento amerite, antes que nada, es lo que este trabajo se propone realizar: un análisis general de sus supuestos y de sus apuestas, una suerte de presentación filosófica.⁴

Una última aclaración preeliminar. Consideraré aquí únicamente el volumen titulado *Pensar sin Estado*, no por tratarse de su más reciente y última publicación, sino porque en ella se expresa una síntesis de su labor intelectual y un esbozo de las líneas (de los giros) que ésta venía tomando hasta el momento de su trágica interrupción. Encontraremos aquí no sólo su, por así llamarla, “conversión” desde la reflexión histórica hacia la filosofía –una de las tesis secundarias de este trabajo- sino la modificación del marco conceptual en el que se despliega su pensamiento: de una preocupación badiouista y lacaniana por la subjetividad y lo simbólico a una especulación deleuzeana por el sentido que la inmanencia como medio inviste para el pensamiento y para la acción política.⁵ En la medida en que nuestra tesis secundaria se muestre plausible, podremos defender la idea de que, en tanto apuesta de *pensamiento*, el valor de la reflexión de Lewcowicz trasciende la certeza de una descripción de un estado de cosas –labor con los hechos que concierne ante todo a la disciplina histórica. Cambiar la imagen del pensamiento, “pensar de otro modo”, acaso sea esta la vocación primaria de la filosofía.⁶

El título del libro adelanta el supuesto y la apuesta. De lo que se trata es de dar con un nuevo pensamiento, uno a la altura de la condición histórica singular en la cual se piensa; lo que se admite es que esta condición es la del *desfondamiento* del Estado, la institución de las instituciones y de las subjetividades. El subtítulo, *la subjetividad en la era de la fluidez*, mienta el hilo

conductor de estas reflexiones: la condición epocal que implicaría el fin del Estado conlleva modificaciones, acaso irreversibles y terminales, que afectan al término “subjetividad” al punto de poner en entredicho su significación tradicional. Intentaré avanzar más allá de la superficie del libro, a sabiendas de que la mencionada fluidez acaso no signifique otra cosa que la extensión indefinida de una superficie en la que caben sólo el pensamiento o la superfluidad.

Lewcowicz se denomina a sí mismo historiador; más justo es decir que la tarea que emprendió (casi siempre en conjunto) es una aproximación histórica a la cuestión de la subjetividad.⁷ Desde esta óptica, el par de términos *sin Estado* refiere la situación de una época, abierta a partir de determinados sucesos que la determinan definitivamente. Lewcowicz es el nombre de una escritura que se autoriza del mismo modo en que lo hacen los intelectuales italianos y franceses, a partir de una lectura investida por el “hábito soberano de considerar sus coyunturas como grandes temas de pensamiento” (Lewcowicz, 2004: 11). Así, la emergencia silenciosa del consumidor en la letra de la constitución tras la reforma del '94, las presuntamente visibles transformaciones de las instituciones psiquiátricas y carcelarias, los sucesos y las consignas de diciembre de 2001, todo ello es trabajado desde una perspectiva historiográfica que se sirve, por todo método, de la detección y la interpretación de *síntomas*. La misma tarea que, según Deleuze, emprende la concepción nietzscheana de la historia (Deleuze, 1994). Extraña coincidencia metodológica según la cual, “cada coyuntura así tomada resulta objeto de múltiples análisis que le proporcionan densidad y realidad de pensamiento”; y en consecuencia de la cual las coyunturas “constituyen también ocasiones para forjar de nuevo los modos de pensar” (Lewcowicz, 2004: 11).

Antes de ingresar definitivamente en este análisis sintomatológico, cabe adelantar una prevención. ¿Cómo tomar un pensamiento elaborado a partir de un contexto histórico (fundamentalmente el del Estado neoliberal de la década de los '90 en nuestro país), desde otro contexto muy distinto (el mismo en que escribe Rinesi, y que supone un fortalecimiento del Estado y algunas de sus instituciones, así como la reestatalización de mucho de lo que se había

desprendido el Estado neoliberal)? Intentaremos mostrar que la hipótesis del fin del Estado no vale sólo para el contexto en el que fue forjada, toda vez que su sentencia definitiva a propósito de este problema no es la de la desaparición del Estado y/o la debilitación de sus fuerzas –respecto de lo cual nuestro presente constituiría una objeción contrafáctica–, sino la de su inserción en un medio de inmanencia para la acción y el pensamiento políticos.

Pero, en un medio semejante, toda aceleración es forzosa.

Repasemos rápidamente, pues, cuáles son los síntomas de esa situación sin precedentes que sería el fin del Estado. El primero de ello, anoté, es la emergencia del consumidor en un artículo de la constitución reformada durante el gobierno de C. Menem. El primer síntoma no es tanto la reforma misma como el efecto (nulo) que generó. Si, como quería Kant, lo que advertía el progreso moral en la Revolución de 1789 era el entusiasmo que generaba en sus espectadores, el hecho en este caso es la carencia radical de todo indicador. Lejos de todo entusiasmo y de toda indignación, lo cierto es que la reforma constitucional pasó sin pena ni gloria. Lo fundamental aquí es el hecho de que el *ciudadano*, el soporte subjetivo instituido por el Estado-Nación soberano (a través de la familia, y las instituciones que él articulaba, como la escuela y la prisión) queda definido por ese acto fundacional que es Constitución Nacional. El ciudadano, por tanto, es incapaz por principio de ser indiferente respecto de un acontecimiento semejante. La mirada histórica de Lewcowicz es ante todo schopenhaueriana: con Borges o Nietzsche, presente que las inflexiones históricas decisivas caminan con pies de paloma, es decir, que los acontecimientos fundamentales suelen pasar desapercibidos, suelen ser sigilosos, de pies livianos. La indiferencia respecto de la Constituyente, entonces, lejos de ser un dato despreciable, aparece como un detalle sustancial, una “verdad no evidente”.⁸ La sustancia popular, cuya soberanía representaba el Estado moderno, se volatilizó. La modificación de la carta orgánica del Estado no repercute sobre el pueblo que lo fundamenta, sobre la comunidad de ciudadanos, porque el Estado y su soporte subjetivo, el ciudadano, se debilitan y modifican. Nuestro historiador hace foco en los discursos que subrayaban la nimiedad de la reforma sosteniendo que ésta

repercutía únicamente sobre lo instrumental de la constitución, no sobre la dogmática que da cuerpo y forma al Estado-Nación. Pero el hecho de que la urgencia de las reformas estuviese dirigido de un modo tal, permite suponer que lo esencial en la constitución no eran ya sus definiciones esenciales, sino únicamente su regla operatoria. ¿Se bosquejaba entonces en Argentina el paso de los Estados soberanos modernos a la gubernamentalidad definida por Foucault? (Foucault, 2008).⁹

El diagnóstico, siempre vacilante, del historiador apuntala entonces dos modificaciones correlativas. Del *Estado-Nación moderno*, definido tradicionalmente en virtud del principio de soberanía, y del soporte del Estado, la subjetividad *ciudadana* instituida por este, llegamos al *Estado técnico administrativo posmoderno*, cuya única prescripción, la eficacia, brega por la estabilidad necesitada por el *consumidor*, nuevo habitante de la constitución. (Lewcowicz, 2004: 22-23). Un estado definido únicamente según su puro funcionar efectivo y un tipo subjetivo impermeable a lo simbólico del discurso y de la ley, definido exclusivamente por su valor como signo en un mercado de imágenes. ¿Qué sucedía aquí con la cuestión de los derechos? Supuesto el desfondamiento del Estado como sustrato de la ley simbólica que estructuraba los sujetos del derecho (los ciudadanos) el estatuto mismo de la ley, del sujeto de derecho y de la relación entre ambos se modifica. Los derechos dejan de pender de la estructura simbólica-jurídica que estructuraba la comunidad de los ciudadanos, pasan a pertenecer el ámbito *privado* en el que se definen los consumidores.

“Los tipos humanos involucrados en esta explicación parecen los de siempre: el sujeto de necesidad y el sujeto de derecho. Pero en la era del consumo, la necesidad ya no tiene la potencia imaginaria que tenía en la era del ciudadano; los derechos tampoco son los mismos. Todos tenemos infinitos derechos. No es que *hay ley* y, como consecuencia, *tengo derechos*, la privatización ha llegado a la enunciación de los derechos: *tengo derechos*. Se parte de *yo*. Los derechos no proceden de una prohibición simbólica sino de una declaración imaginaria” (Lewcowicz 2004: 62).

Como resulta evidente, movimientos históricos de esta envergadura admiten la convivencia incómoda de los tipos, la superposición de las ficciones

emergentes y las agotadas. Si Lewcowicz se define como historiador es precisamente porque entiende a la historia como aquella operación que “intenta señalar los puntos de impertinencia en la inercia de las representaciones” (Lewcowicz, 2004: 118). Nada nos impide mantener las ficciones agotadas, porque lo que define a las ficciones, para el historiador, no es su valor de verdad en términos de correspondencia con el mundo, sino su eficacia. Podemos preguntarnos entonces, en nuestro contexto, distinto del de Lewcowicz, si la circunscripción de los derechos al ámbito privado es ya una ficción caduca o, por el contrario, mantiene su operatividad.¹⁰

¿Pero qué le acontece a la historiografía misma en aquel contexto? Es una pregunta que el historiador argentino no deja de hacerse. Durante la vigencia del Estado soberano moderno, la Historia tenía una función específica y fundamental en el sentido literal de la palabra: lo que definía la comunidad de los ciudadanos era su nacionalidad, su pertenencia a una historia común. El discurso histórico tejía la solidez bajo los pies del mundo moderno, estructurado en Estados-naciones. Pero ni la procedencia común, ni la comunidad misma importan al consumidor un ápice más allá de los términos requeridos por las relaciones de mercado. La Historia permitía decir el nombre colectivo de los ciudadanos, el pueblo; el colectivo de los consumidores, la gente, resultaría en cambio indiferente respecto de cuestiones de procedencia. Pero lo que se altera no es sólo la imagen del pasado: la ficción moderna fundamental del progreso se encuentra también vaciada de pronto. Al menos esto deja sospechar la hegemonía que el discurso de la *estabilidad* (la perfección técnica allende al tiempo) tuvo durante la década pasada.

El argumento de Lewcowicz resulta desconsolador: caído ese fondo sólido que constituía el Estado, las ficciones sociales que circulaban encima suyo van cayendo también. A medida que el pensamiento intenta enfocarlos, cuando queremos situarlos en las nuevas condiciones, se desvanecen o se revelan estériles. La Historia no es la única institución afectada por la desaparición del Estado como condición meta institucional por excelencia. De modo general, lo que sucede es la caída masiva del sistema de funcionamiento de las instituciones. Supuesta la pérdida del marco en que su actividad se

inscribía y que permitía integrar sus producciones en un todo que las excede, la institución queda cerrada sobre sí misma, sin más. Lewcowicz identifica a este respecto el problema en términos de *aislamiento*. Hacia adentro de la institución encontramos una producción exhaustiva de las subjetividades que ella requiere; la institución debe realizar este movimiento que la hace totalizante, porque no existe un medio externo que colabore en la tarea. En relación con este afuera difuso, por el contrario, anarquía: ningún principio que ordene lo que las instituciones producen. Más que de extensión habría que hablar de excrecencias (Lewcowicz, 2004). La solidez anacrónica de las instituciones en el medio fluido que deja el fin del Estado le recuerda a Lewcowicz las imágenes de avalanchas en Discovery Channel: ríos de piedras, un movimiento ciego, aleatorio, donde el encuentro equivale al choque y al alejamiento.

Para bien o para mal, “sin instituciones que anclen los poderes enunciativos”, sin lugares públicos de enunciación sino más bien al interior de campos, “los modos de ejercicio de las virtualidades de la lengua están sometidos (...) a la contingencia de las situaciones”. Sin Estado, es decir, sin Estructura, es decir, sin posibilidad de articulación simbólica, el discurso cambia. La ley cambia. Las instituciones que velan por su cumplimiento cambian. Se ha perdido la delicada armonía en que resonaron, en condiciones históricas precisas, “la ley simbólica –estructurante del sujeto–, la norma jurídica –estructurante del cuerpo político estatal–, la regla social –estructurante de las conductas de relación entre los individuos” (Lewcowicz, 2004: 189-190). La norma jurídica se escinde del proceso de subjetivación: eso es lo que se anotaba como desaparición del ciudadano. Esto no implica que la esfera del derecho sencillamente desaparezca, sino que su relación con el proceso de subjetivación se modifica profundamente. Como se señaló arriba, no es que ya no haya relación entre un sujeto y los derechos, sino que ya no son los derechos los que definen *a priori* los sujetos. *Yo tengo derechos* supone que un sujeto ya definido reclama para sí derechos indefinidos. ¿Podemos extraer esta conclusión para pensar nuestra contemporaneidad? ¿Existen formas de conformación identitaria, existen actores sociales definidos no al margen, sino

con anterioridad a los reclamos por los derechos? ¿Resulta completamente implausible considerar que diversos grupos minoritarios (de género, étnicos) se definen en un proceso inmanente de organización, de *configuración*, respecto del cual el reclamo por derechos dirigido al Estado –precisamente en la medida en que muchas veces atiende estos reclamos– resulta derivado, incluso instrumental?

Lewcowicz ofrece ideas en relación a este problema a propósito de la institución carcelaria.

Nuevamente, el esquema que esclarece es el de la oposición respecto del pasado. El Estado (moderno, soberano) instituía su propio soporte subjetivo. La Historia, la familia, contribuían con sus especificidades a esta construcción. En el ciudadano coincidían la ley simbólica, que estructuraba la subjetivación, con la ley jurídica, que informaba el cuerpo político. Cuando esta coincidencia no operaba de hecho, la institución carcelaria estaba prevista para volver a atar el nudo. “Se trataba de instrumentos de resubjetivación, de interiorización de las normas”, apunta Lewcowicz, (2004: 134) para individuos que, habiendo violado la ley jurídica, ponían en entredicho su status de ciudadanos. La prisión moderna recluía con (al menos) el propósito de reincluir. Pero en la condición hipotética de “sin Estado”, es decir, en un Estado indiferente al funcionamiento de instituciones que ya no son las suyas, la cárcel se modifica, adquiere nuevas funciones. Inútil como planta de reciclaje de ciudadanos, deviene depósito de excluidos. En un mundo dirigido por las leyes imprevisibles del mercado y constituido, en términos de subjetividad, por consumidores, los que escapan a las nuevas leyes, los pobres incapaces de consumir, no tienen destino aparente ni identidad definida. El fenómeno resultante es la *exclusión*, el instrumento institucional es la antigua prisión, transformada en *depósito*. “La cárcel nacional duramente resocializaba y subjetivaba con temibles dispositivos de normalización. La cárcel administrativa desubjetiva” (Lewcowicz, 2004: 136).

J. Butler, para explicar el devenir-depósito de las prisiones, necesita suponer, en el contexto de la gubernamentalidad señalada por Foucault, un retorno instrumentalizado de la vieja soberanía nacional (Butler, 2006: 80-81).

Respecto de la cuestión de la subjetividad, el diagnóstico de Butler a propósito de la cárcel-depósito es el mismo: constituye un proceso de *des-subjetivación* (Butler, 2006: 130). Lewcowicz, en cambio, considera que este proceso, el de la operación de una gubernamentalidad, resulta profundamente ajeno a la figura soberana del Estado. No se trata de que la lógica gubernamental implique el fin físico o literal del Estado, sino que una nueva forma de Estado, el técnico-administrativo, se yergue. Por supuesto, bajo el efecto de contraste entre un Estado-estructurante (soberano) de la subjetividad y un Estado-regla operatoria (gubernamental), el segundo aparece como una sombra, un recuerdo tenue, una disolución del primero. Bajo esta lógica, que subyace al tenue aparato estatal del neoliberalismo, la excepción no suspende sino que constituye la regla. La ley jurídica pierde toda analogía con la ley natural enunciada por la ciencia; semeja, a cambio, el pronóstico indiferente del tiempo meteorológico, metáfora del imprevisible juego económico global. Los individuos que no pueden circular en el mercado global son sencillamente apartados: lo que antes era una institución, un lugar simbólico, hoy es un lugar literal, un *galpón* (Lewcowicz, 2004: 135-136).

Digamos entonces que, si bien en el contexto de nuestro país ciertos aspectos del diagnóstico sobre el lugar que ocupa el Estado y la lógica dentro de la cual opera deben ser reconsiderados, nuestro historiador encuentra en nuestro pasado material para discutir una problemática acuciante para la filosofía política europea y norteamericana.

III

¿Pero qué significan entonces ese conjunto de síntomas que el historiador interpreta como *fin del Estado*? Evidentemente, este grupo de alteraciones no mientan una desaparición física, tal como podemos imaginarla a partir del año 476 de nuestra era con la literal caída del Imperio romano. El estado sigue ahí, pero lo que se altera es su estatuto ontológico. “Si el Estado ya no es capaz de producir articulación simbólica, tampoco opera como condición simbólica del pensamiento. Se altera su ontología” (Lewcowicz, 2004: 157). El Estado no desaparece; deviene técnico-administrativo, pero este devenir implica una

transformación sustancial o, más bien, una volatilización, una transformación que lo evapora, que dispersa la solidez de su influencia. El Estado pierde su condición de institución de las instituciones, en los dos sentidos que alberga la expresión. Ejerce una influencia –pero influencia, nos recuerda el autor, no es soberanía (Lewcowicz, 2004: 10). El estado pasa de ser una condición simbólica que estructura la acción y el pensamiento a ser una fuerza más entre otras fuerzas. Actúa, sí, pero *en el mismo nivel* en que se produce toda acción tras su desfondamiento. El resultado de la pérdida del fondo es la inundación tras la cual sólo queda una superficie inestable, líquida. La *fluidez*, el concepto que Lewcowicz intenta pensar como nueva condición del pensamiento, se presenta como la ambigüedad de una inmanencia liberada del condicionamiento de una profundidad estructural o de las alturas de la trascendencia.

¿Debemos descartar, para pensar nuestro contexto, *todas* las conclusiones a las que arriba la reflexión sobre el desfondamiento simbólico del Estado en el neoliberalismo de los noventa, cuyo punto de inflexión es el “que se vayan todos” que cifró los acontecimientos de diciembre del 2001? Que el Estado no actúa por derecho como condición simbólica del pensamiento lo prueba el hecho mismo de que se proponga al Estado como nuevo objeto para el pensamiento emancipatorio, como lo hacen Alemán y Rinesi. Incluso, en el interior de este nuevo estatalismo, existen líneas de pensamiento que aceptan el diagnóstico de Lewcowicz en términos de “la inexistencia de centralidad estatal” como condición para la subjetivación política (Cantarelli en en SZTULWARK, Diego, CANTARELLI, Mariana, CARAMÉS, Diego y FARÍAS, Matías, 2009: 133). El propio Lewcowicz reflexiona sobre este problema al final de su recorrido, a la hora de la edición de *Pensar sin Estado*: “El Estado ya no es un supuesto y esto tanto para el pensamiento estatal oficial como para el pensamiento crítico antiestatal. Incluso para el pensamiento que ahora piensa que el Estado es necesario, suponerlo resulta letal” (Lewcowicz, 2004: 10). Del mismo modo es posible mantener la tesis del desfondamiento del Estado en el sentido en que, lejos de ser ya la estructura en la que se distinguen distintos juegos de fuerzas, el Estado es, todavía hoy, una fuerza entre otras fuerzas.

Deja de ser la instancia trascendente que posibilita el juego de fuerzas en su interior para pasar a ser otro elemento en una superficie inmanente.¹¹

El desfundamiento, en definitiva, arroja una problemática decisiva y, a la vez, inefable. ¿Cómo pensar el fenómeno que exige una transformación del pensamiento? Este es el aporte y el límite de la historia como disciplina: indicar el punto de inflexión a partir del cual todo lo demás es futurología (Lewcowicz, 2004: 36). Sin embargo, la tarea que a continuación se le presenta a Lewcowicz excede –esta es mi hipótesis– su campo disciplinar de formación. La exigencia es la de pensar en los límites del pensamiento; Lewcowicz, arrastrado, fascinado y seducido por las exigencias de las condiciones que indica la Historia, devendrá casi imperceptiblemente *filósofo*. En virtud de este fenómeno sutil pero manifiesto en la letra de su escritura, se modificará también el criterio desde el que evaluaremos su producción. ¿La relación de la filosofía con el estado de cosas es la misma que la de la historia? ¿No se caracteriza la filosofía, más bien, por un ejercicio del pensamiento recalitrante respecto de la actualidad, por una forma de resistencia al presente?¹²

Esta hipótesis explica el giro positivo que, hacia al final del libro (y, tristemente, de la producción del autor) va tomando eso que Lewcowicz llama *pensar sin Estado*. Al comienzo, sólo está en condiciones de indicar lo que falta, lo que se ha perdido. Hemos visto este enfoque implícito en una lógica de los contrastes que sostiene la argumentación. Sin embargo existe, más o menos hacia la mitad del libro, un punto de inflexión. Aquí se emprende el intento de nominar lo que sucede. Lewcowicz ensaya el nombre de *catástrofe* y la distingue del *trauma* y del *acontecimiento*. Las tres instancias comparten un rasgo básico: el *impasse*. “Algo ocurre que no tiene lugar en esa lógica [previa al *impasse*]; algo irrumpe y desestabiliza su consistencia” (Lewcowicz, 2004: 152). Pero cada una, trauma, acontecimiento y catástrofe, implican relaciones diversas con ese punto de partida. El trauma, por un lado, supone una emergencia que excede los recursos de una circunstancia. La conclusión del movimiento traumático es la incorporación del exceso disruptivo en la lógica del estado de cosas previo. La ley del trauma es la del aforismo nietzscheano: lo que no me mata me fortalece. Todo vuelve, finalmente, a su lugar. El

acontecimiento opera con un esquema distinto –Lewcowicz, que parece calcar su retrato de las páginas de Badiou, toma como ejemplo el '68 francés: el acontecimiento presenta una cualidad heterogénea respecto de la lógica del estado de cosas; la afirmación de esta cualidad, en cuanto virtualmente imposible, precipita un trabajo de nominación. “Por ausencia de categoría capaz de comprenderlo, el acontecimiento se afirma como nombre” (Lewcowicz, 2004: 153). Lo que equivale a decir que el acontecimiento induce la invención de nuevos esquemas capaces de integrar el *impasse*. La catástrofe, en cambio, refiere una dinámica que produce el desmantelamiento sin permitir que una nueva lógica se yerga en su sitio. La catástrofe, pese a su nombre pesimista, exige por su propia forma nuevos conceptos, si no la evaluación del status de los conceptos mismos. Tras la catástrofe, si hay pensamiento –y aquí el condicional juega un lugar decisivo– se tratará de uno desligado absolutamente, valga la redundancia, de *toda* estructura. La catástrofe sucede en el preciso momento en que la reestructuración pasa a ser materia de la memoria o de la historia. Pero el significado del término adquiere un valor allende lo puramente negativo, de modo contrario a lo que su nombre terrible sugiere. Sucede que, respecto del pensamiento, la catástrofe deja dos opciones, y sólo dos: pensar la catástrofe como objeto directo del pensamiento, que es lo mismo que pensar *lo que queda*. La catástrofe como *objeto* del pensamiento supone esa *negatividad* respecto del presente motivada por la influencia tenue de la solidez del pasado. Cabe, sin embargo, pensar *desde* la catástrofe. Ella aquí, no es objeto sino condición, situación, medio del pensamiento. Su resultante es un pensar en la fluidez de *lo que hay*, un pensamiento *afirmativo*.

El carácter definitivo de lo catastrófico está dado por cuanto significa el confinamiento de la solidez estructural al recuerdo o la evocación nostálgica. Lo que hay, tras y desde la catástrofe es la fluidez.

Puede observarse aquí el deslizamiento de Lewcowicz en el marco del pensamiento filosófico contemporáneo: de la concepción badiouista del acontecimiento (cuyo nombre es respetado en la escritura de Lewcowicz) a la concepción deleuziana del acontecimiento (designado aquí por el término

catástrofe). El acontecimiento badiouista se define literalmente en los términos que emplea Lewcowicz, conocedor de primera hora de la teoría del pensador argelino: término supernumerario respecto de un estado de cosas definido como *sitio*, expresión del vacío que afecta ineluctablemente a todo conjunto, a toda multiplicidad de multiplicidades, al Ser, en definitiva.¹³ El acontecimiento deleuziano está definido originalmente en relación con el concepto estoico de *lektón*, lo expresable que no se confunde con la proposición y que es atributo de un estado de cosas. Para Deleuze, el acontecimiento por tanto un *efecto de superficie*, efecto del estado de cosas pero irreductible a él y que inaugura el plano inmanente de lo que llamará el *sentido*.¹⁴ Al definir la catástrofe por su positividad, productora de un sentido independiente de toda estructura, Lewcowicz comienza a inscribir sus reflexiones en la senda del pensamiento deleuziano.

A este respecto, es fácil llegar a la conclusión de que la parte propositiva, filosófica, del pensamiento de Lewcowicz, aquello que se denomina “pensar sin Estado”, es lo que siempre se anuncia pero nunca adviene. Esta interpretación es fiel a la lógica disciplinar y se proscribiera de antemano capturar el deslizamiento del autor argentino hacia la –o mejor habría que decir: una– filosofía –la propia. Si lo que distingue a una filosofía son los conceptos singulares que forja y lo que constituye sus genealogías propias son los problemas que comparte con otras, este trabajo deberá todavía dedicar un esfuerzo suplementario dirigido a exponer y hacer comprensible un concepto central del pensamiento positivo de Lewcowicz, que es el de *configuración*. Del mismo modo, al precisar el modo en que este concepto se relaciona con la problemática de la inmanencia, podrá inscribirse algunos aspectos de su pensamiento en la constelación de los planteos formulados por G. Deleuze.

Antes que nada, es preciso comprender la imagen del pensamiento que queda instituida en la condición llamada fluidez. ¿Cómo podría hablar de subjetividad alguna y del pensamiento propio de ella un lacaniano que se ve forzado a afirmar la imposibilidad de toda estructura? ¿Cómo no sospechar que hacia lo que se dirige ineluctablemente esta operación es a repetir los esbozos del pensamiento posmoderno, ese que habría nacido en el intento de

abandonar el estructuralismo? Sin embargo, Lewcowicz indica, desde el primer momento, que pensar sin Estado es pensar allende la modernidad y su posmodernidad. Ambas quedan comprendidas en un mismo registro: el del pensamiento que tiene al Estado por supuesto. Mientras la primera lo registra, lo fundamenta, lo legitima, la segunda lo critica, lo analiza y lo proscribiera (Lewcowicz, 2004: 9). Una y otra, por tanto, permanecen dentro del espacio abierto por el Estado como un lugar del pensamiento dado de antemano. Se clarifica entonces la hipótesis arrojada al comienzo, según la cual el pensamiento de Lewcowicz no es isomorfo con el anti-estatalismo que definía el segundo tipo de pensamiento emancipatorio según el esquema de J. Alemán. A este respecto, lo fundamental, valga la paradoja, es que ya no hay fundamento, no hay lugar *a priori* para el pensamiento. “En fluidez”, nada lo exige, nada lo precisa. El pensamiento, según el neologismo lewcowiczeano, *continge*. Sucede que del mismo modo en que no está llamado a advenir, tampoco está su nombre desterrado. Lo mismo ocurre con la experiencia, instancia que la modernidad y su posmodernidad tendieron a distinguir del pensamiento. Y lo mismo pasa con la subjetividad, tradicionalmente concebida como el anclaje de uno y otro. Sin Estado, “el sujeto no será previo a la experiencia, sino que resultará de ella” (Lewcowicz, 2004: 213). Se constituye así una superficie inmanente de experimentación, un campo de experiencia preindividual e impersonal, distinto de la experiencia tradicionalmente definida en filosofía como lo que acontece en un sujeto.¹⁵

La contingencia como determinante único del pensamiento implica ante todo la imposibilidad de hallar un fundamento, aunque este sea negativo. Ni la conciencia moderna ni las figuras que se le opusieron para desmontarla pueden funcionar como asideros para pensar. De este modo se decreta el fundamentalismo de la crítica, de la posmodernidad y del antiestatalismo como concreciones de ese fundacionalismo negativo.

En definitiva, la catástrofe difiere de la aniquilación absoluta que podríamos denominar arrasamiento. En el medio fluido que constituye nuestro nuevo hábitat, los movimientos específicos son los de *dispersión y cohesión*. El nuevo problema es que el medio facilita antes la primera que la segunda. Es lo

que Lewcowicz llama dinámica de los fluidos, por contraste con la mecánica de los sólidos. Los agrupamientos, la subjetividad misma en primer lugar entre ellos, están sometidas a la volatilidad, a la contingencia ontológica del medio fluido. La perplejidad contemporánea responde a una incertidumbre paradójicamente certera: lo cierto es que nada es definitivamente cierto. Nuevamente: lo que sucede, *continge*. Esto equivale a decir que “sin Estado semeja” la anarquía donde sólo reina la *inmanencia*: “la relación entre dos puntos ligados no se *garantiza* por estructura sino que se *posibilita*, cada vez, por una operación actual” (Lewcowicz, 2004: 182).

El acto que organiza no se distingue de la organización ni del medio en la que ella emerge y sobre el que incide: esto implica el concepto de *configuración*. En torno a él se hilvanan algunas definiciones. El pensamiento es a la vez condición y efecto de la organización que produce. La fuerza principal de cohesión en las organizaciones es el pensamiento. Las organizaciones designan los modos de agrupamiento en condiciones de fluidez. Así entendido, el pensamiento contemporáneo se distingue de su antecesor: mientras el primero combatió el totalitarismo, que prescribía una única manera de pensar, hoy, en fluidez, lo que se combate es la superfluidad, la estupidez carente de pensamiento, de configuración de una experiencia. “No es legítimo suponerle a una superficie la capacidad de pensar; el pensamiento mismo tiene que configurar esa superficie” (Lewcowicz, 2004: 246).

De lo que se trata es de pensar la política políticamente, es decir, desde el examen de las condiciones para la acción. Respecto de ellas siempre están abiertas como posibilidades tanto la acción como la reacción.¹⁶ La reacción es *elasticidad*, capacidad de soportar las fuerzas que dispersan. La acción es *plasticidad*, en calidad de la cual se puede adoptar múltiples configuraciones. La primera es un intento de regresar a la institución, de volver a echar raíces. La segunda, como configuración, se asemeja más bien a la proliferación rizomática. El pensamiento político afirmativo, en estas condiciones, se constituye en la inmanencia de la situación. “En términos categoriales podríamos hablar de *superficie de experimentación*: para que se constituya una experiencia, algo tiene que configurarse; y entonces, la experiencia posibilitada

por la superficie es a la vez el experimento de constitución de la superficie misma” (Lewcowicz, 2004: 246).

El historiador-filósofo se distancia por lo tanto tanto de la modernidad y de su posmodernidad como del movimiento reactivo que supone pretender instituir nuevamente lo que la catástrofe había clausurado. Pero se distancia también de la “herencia” marxista, que consistiría en suturar el análisis de las estructuras y las estrategias de subjetivación. En la inmanencia de la fluidez, la apuesta es la de una construcción de subjetividad en la localidad de la situación, que a su vez ofrece una óptica para el análisis de lo estructural.(cf. Lewcowicz, 2000: 7)

Vemos que si la fluidez del medio habilita la dispersión y el desencuentro del mismo modo en que permite la estupidez sin pensamiento, los términos claves de este pensamiento, lo que este pensamiento *afirma* es la construcción, el encuentro, la organización. En otros términos una “síntesis disyuntiva”, la posibilidad de pensar la conexión de términos heterogéneos. Nuevo encuentro entre Lewcowicz y Deleuze. Después del nosotros estructurado por el Estado como operador simbólico existe la posibilidad de un nosotros, pero su existencia depende de que se configure. Nosotros, pese a todo, contingente.

Estas tesis no son puramente especulativas, ni en un caso ni en el otro. Todavía queda por aclararse el alcance político de la ontología inmanentista Deleuze; mientras tanto, podemos precisar un poco más esta relación en el caso de Lewcowicz. El concepto de configuración, definido por la posibilidad de una experiencia respecto de la cual un sujeto llega a definirse –y no al revés: una experiencia identificable en función de un Sujeto ya definido–permite pensar la posibilidad de construcciones identitarias autónomas, independientes respecto de una instancia que las estructure *a priori*. ¿No es esto lo que puede suceder con los movimientos sociales, el sujeto político de nuestro tiempo? La conclusión lewcowiczeana respecto del problema del Estado, especificado por la cuestión de los derechos, es la siguiente: no es inconcebible, sino más bien acorde a la experiencia de nuestro pasado reciente, la posibilidad de que el Estado haya cambiado de estatuto respecto de la construcción de

subjetividades políticas. Esto no quiere decir que las distintas instituciones del Estado hayan desaparecido del horizonte de las luchas políticas, sólo mienta la posibilidad de que estas luchas no estén determinadas de antemano por las respuestas que las instituciones estatales ofrecen. Lo diremos nuevamente: “pensar sin Estado” quiere decir pensar la posibilidad de que los reclamos por los derechos tengan de ahora en adelante un valor puramente estratégico o instrumental. ¿Queda esta pregunta clausurada por la experiencia de la última década?

Nuestro contexto inmediato se caracteriza también por otras inflexiones. Hace poco, L. García Ponzó identificaba nuestro contexto histórico, el de nuestra filosofía y nuestra política. A este respecto decía: “la política ha abandonado el terreno de la pura negatividad y se ha instalado de modo definitivo en la pregunta por la construcción” (García Ponzó, 2013: 151). Lewcowicz se nos aparece como la primera apuesta clara por pensar en estos términos –aunque ignoro si García Ponzó lo tenía en cuenta cuando apostaba por esa definición.

Presentar el pensamiento de Lewcowicz incluye evacuar algunos errores. ¿Se trata de una versión local del mero –pero gravísimo- *anuncio* de un pensamiento por venir, como el de Heidegger y algunos heideggerianos? La situación del filósofo alemán, cuando comprendía que sólo un dios podrá salvarnos, es la del naufrago que avizora o imagina una orilla. Pero para Lewcowicz lo que comienza es Oceanía, el mundo sin orillas. Este comienzo es precisamente la brecha por la que se cuele, como una corriente, el pensamiento. Cada acto colectivo de construcción, cada situación singular es una configuración, un pensamiento, una experiencia.

No es posible tampoco comulgar con una *reductio ab posmodernitatem*. No hay para el pensamiento en configuración un suelo, ni el consuelo de que su existencia se oponga a los fantasmas que la conciencia desterró en su combate contra el devenir. La posmodernidad es la tendencia que busca un punto antes excluido al que poder atribuirle el pensamiento: el cuerpo, el inconsciente, la intuición sin mediaciones dialécticas. Sin Estado, estamos más allá de estos afanes, no hay un punto determinado al que atribuir el

pensamiento. Siento tener que repetirlo: se trata de la contingencia, de la obsolescencia de las recetas. Pero además, como está dicho un poco más arriba, el pensamiento sin Estado, a diferencia de la modernidad y su posmodernidad, quita al Estado como supuesto del pensamiento. No es supuesto de la afirmación ni de la crítica. Se lo piensa, incluso se lo ensalza en su posibilidad jacobina, pero esta operación pretende precisamente volver a situar al Estado como objeto del pensamiento. El gesto de Rinesi y Alemán no es otro que éste. A este respecto la confrontación se nos establece entre un pensamiento emancipatorio que constata la positividad del Estado y un pensamiento que niega al Estado positividad alguna o siquiera un mínimo ontológico. Se determina en función de un problema que afecta a la primera, definido a partir del hiato que se produce entre un Estado que actúa autónomamente respecto de las luchas sociales y los actores sociales que no se identifican plenamente con ese Estado. Se especifica, además, en virtud de un problema en torno al modo en que se da la relación entre uno y otros. ¿Es todavía el Estado la instancia que articula identidades sociales? ¿Pueden establecerse identidades con independencia del Estado? Si el segundo momento del pensamiento emancipatorio, tal y como lo definimos al principio, se caracterizaba por un anti-estatalismo anarquista, ¿no habría que definir el pensamiento de Lewcowicz como un autonomismo que ni desconoce ni se define en función de los modelos que pueda asumir el aparato estatal?

Por último: no es dable hallar aquí una ontología política, toda vez que ella se define por su incapacidad de admitir que algo hable desde afuera a la filosofía. La ontología política esta siempre pronta a caer en la tentación de suponer que la política se resuelve en el pensamiento –aún si su pensamiento afirmara que no hay resoluciones. Lewcowicz evita definir una construcción ontológica que dirima las incertidumbres eventuales de la praxis política. Especialmente, se cuida de hacer depender la acción del pensamiento. Deja, por el contrario, la posibilidad del pensamiento pendiendo de la posibilidad de la organización, la actividad configurante. Y es que sólo en la inmanencia es comprensible la vieja undécima tesis, en la que pensamiento y transformación no consiguen escindirse.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. (1998). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- ALEMÁN, Jorge. (2012). La subjetividad política del siglo XXI. En Mercedes Barros, Andres Daín y Virginia Morales (Comps.), *Escritos K* (pp. 9-12). Buenos Aires: Eduvim.
- BADIOU, Alain. (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- BADIOU, Alain. (2007). *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión.
- BADIOU, Alain. (2009). *Pequeño panteón portátil*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- BADIOU, Alain. (2012). *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- BUTLER, Judith. (2006). Detención indefinida, en Judith Butler *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (pp. 79-132). Buenos Aires: Paidós.
- DELEUZE, Gilles. (1989). *Lógica del sentido*. Buenos Aires: Paidós.
- DELEUZE, Gilles. (1994). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. (1988). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. (1993). *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama.
- FOUCAULT, Michel. (2008). La gubernamentalidad. En Gabriel Giorgi y Fermin Rodríguez (Comps.), *Ensayos sobre biopolítica, excesos de vida* (pp. 187-215). Buenos Aires: Paidós.
- FOUCAULT, Michel. (1991). *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta.
- FOUCAULT, Michel. (2010). *Obras esenciales*. Madrid: Paidós.
- GARCÍA PONZO, Leandro. (2012). *Badiou. Una introducción*. Buenos Aires: Cuadrata.
- GARCÍA PONZO, Leandro. (2013). Nueva ética de la filosofía. *Actas V Coloquio Nacional y I Coloquio Internacional de Filosofía* (pp. 151-157) Rio Cuarto: UniRío editora.
- LEWCOWICZ, Ignacio. (2000). "Marxismo: Legado y Herencia". *Grado Cero*, 1, pp. 5-8.
- LEWCOWICZ, Ignacio. (2004). *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Buenos Aires: Paidós.
- MARX, Karl (1998). *La cuestión judía*, Buenos Aires: NEED.

- MENGUE, Philippe. (2008). *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2001). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal.
- RANCIÈRE, Jaques. (2010). “¿Quién es el sujeto de los derechos del hombre?”. *Derecho y Barbarie*, 3, 10-19.
- RINESI, Eduardo. (2013). De la democracia a la democratización. Encuentro Tensiones de la democracia, Campinas, 4-5 de marzo (paper).
- WAHL, Françoise. (2012). Lo sustractivo. En Alain Badiou, *Condiciones* (pp 7-47). Buenos Aires: Siglo XXI.
- ZERBA, Diego. (2009). Ignacio Lewkowicz. Un historiador de la actualidad. En *Aesthetika, International Journal on Subjectivity, Politics and the Arts. Revista internacional sobre Subjetividad, Política y arte*, 4, 40-52.
- ZOURABICHVILI, Françoise. (2007). *El vocabulario de Deleuze*. Buenos Aires: Atuel.

Notas

¹ Para la concepción deleuzeana de jurisprudencia “G comme gauche” en *L' abecedaire de Gilles Deleuze*, accesible desde <https://www.youtube.com/watch?v=cuYh5ekf7SY>. Última visita 23/12/2014

² Véase GONZÁLEZ, Horacio, Teoría del Estado (07/06/2014) Pagina 12. Recuperado de <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-248074-2014-06-07.html> Fecha de última consulta: diciembre de 2014.

³ Zerba, (2009). El artículo corresponde a una conferencia pronunciada el 4 de septiembre de 2008 en el contexto del “Seminario de los Jueves” organizado en Buenos Aires por T. Abraham.

⁴ El interés por Lewkowicz crece, acaso porque el título de su libro más recordado parece oponerse a la actualidad de las interrogaciones sobre el papel del Estado. Testimonian este interés el *dossier* a él dedicado en *El río sin orillas*, nº 3,

⁵ Para una aproximación sintética del pensamiento de A. Badiou, cf. García Ponzo (2012) y Whal (2012). Respecto de la preeminencia del concepto de inmanencia en Deleuze la bibliografía es numerosa, a modo de síntesis sistemática confrontar con Mengue (2008) y Zourabichvili (2007). *passim*.

⁶ Deleuze y Guattari, (1993: 54), dicen: “Bien es verdad que no concebimos ningún gran filósofo del que no sea obligado decir: ha modificado el significado de pensar, ha ‘pensado de otro modo’ (según la sentencia de Foucault)”.

⁷ Conviene señalar el cuestionamiento explícito de la historiografía realizado dentro del grupo Oxímoron, y de Historiadores Asociados, que antecede a las reflexiones de las que aquí me ocupo. Cf. Zerba, (2009).

⁸ Para apoyar la afinidad entre Nietzsche y Lewkowicz a la hora de pensar la historia, v. Nietzsche, (2001: 44), “Estimación de las verdades inaparentes” (*unscheinwharen*).

⁹ Si bien las referencias al pensador francés por parte de Lewkowicz son puntuales y precisas, la influencia general que ejerce en su obra es patente –tanto por algunas de sus problemáticas, como el encierro, o la institución psiquiátrica, como por elementos comunes entre la lógica

gubernamental expuesta por el primero y el Estado técnico-administrativo analizado por el segundo.

¹⁰ Resulta imposible zanjar aquí esta cuestión. Para complejizarla podrían indicarse, por un lado, el estatuto de derecho público que caracteriza la educación en la letra de la Ley de Educación Nacional (2006). Por el otro, pueden enfocarse las ambigüedades de la argumentación actual en el debate en torno al derecho al aborto, que asume a veces una perspectiva que relaciona el derecho al aborto con problemáticas sociales generales y otras, sencillamente, apela al derecho privado sobre el propio cuerpo.

¹¹ ¿No es posible leer en esta clave las luchas mediáticas entre los medios oficialistas y los medios antioficialistas? ¿No supone una inmanentización del discurso del Estado –inconcebible antes de la década del '80?

¹² Cf. Deleuze, G., y Guattari, F. (1993: 97; 101-102) y Badiou (2007: 17). El carácter intempestivo del acontecimiento en el sentido de Badiou es menos explícito en una primera lectura, sin embargo su acuerdo con Deleuze en este punto se hace manifiesto en su., *Pequeño panteón portátil* (Badiou, 2009: 105-110). La pertinencia de la bibliografía citada a este respecto se establece de un modo doble: por un lado, constituye la bibliografía reciente en materia de definición de la labor filosófica misma, por otro lado, como señalamos, constituye las fuentes filosóficas más ostensibles del pensamiento de Lewcowicz.

¹³ Lewcowicz perteneció brevemente al Grupo Acontecimiento, que nucleó durante la década de los noventa a los marxistas críticos que descubrían, traducían y presentaban en nuestro medio el pensamiento de Badiou. Cf. Zerba (2009: 41-44). El binomio del pensamiento badiouista (Ser y acontecimiento) designa: por un lado el ser, cuyo discurso es pronunciado únicamente por las matemáticas –y, en definitiva, por una lectura conjuntista de las matemáticas- se define entonces como múltiple de múltiples, definido conjuntamente por la inexistencia axiomática del Uno. El acontecimiento, expresión del vacío que afecta a todo conjunto a partir de una interpretación filosófica de la teoría de Gödel, designa por tanto “lo-que-no-es-ser-en-tanto-que-ser”, el anverso de la ontología y por tanto, de toda situación, de todo estado de cosas. Estas tesis son precisadas a lo largo del basto volumen *El ser y el acontecimiento* (1999). El autor de esta compleja teoría ha ensayado, sin embargo, presentaciones más ágiles de la misma. Cf. Badiou, A., *Condiciones*, ed. cit., pp. 149-187, y Badiou, (2007: 73-78).

¹⁴ Cf. Deleuze. (1989: 35-45 y 50-57). En esta obra la relación entre la lógica del sentido y el estructuralismo todavía es ambivalente. Sin embargo, a partir de *El anti-Edipo* y fundamentalmente en *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari definirán las diferencias irreconciliables entre su concepción del acontecimiento y el pensamiento estructuralista.

¹⁵ Lo que constituye uno de los problemas más generales y reiterados en el conjunto de la obra deleuziana. Cf. la entrada “empirismo trascendental” en Zourabichvili, 2007.

¹⁶ Lo activo y lo reactivo constituyen dos conceptos importantes del pensamiento de Deleuze, obtenidos en su estudio sobre Nietzsche, cf. Deleuze, (1994). Otro elemento que apoya la afinidad entre el pensador francés y el argentino.

Fecha de recepción: 05 de junio de 2014. Fecha de aceptación: 18 de agosto de 2014.