

**Por una teoría de la dislocación.
Apuntes sobre el pensamiento y las instituciones¹**

Nietzsche decía que toda cultura puede entenderse como un proceso de domesticación. Deleuze, un siglo después, que los seres humanos no nos cansamos de aprisionar la vida. Y Esteban de la Boitié, allá por el siglo XVI, que los individuos incluso llegamos a desear voluntariamente nuestra propia servidumbre. Podríamos escribir un libro completo con afirmaciones que sostengan que, de forma semejante, la condición humana está siempre, de alguna manera, engrilletada. Pero, ¿es posible pensar lo humano fuera del ancla?

En mi presentación de hoy me gustaría ensayar algunas ideas sobre esto. Para ello he dividido mi texto en 3 partes: 1. Primero, haré una distinción entre pensar y razonar; 2. Luego, veremos que todo territorio/institución implica un proceso de codificación; y 3. Finalmente diré algunas cuestiones sobre la necesidad de pensar la noción de umbral, y no la de margen o frontera.

1. ¿Un pensamiento disidente? Razonar no es pensar

Martin Heidegger decía en 1952 que lo grave de nuestra época, ya de por sí grave, era que todavía no pensábamos. Mi hipótesis, en esta misma línea, es que no debemos confundir el ejercicio del pensamiento con el despliegue de un razonamiento. ¿Cuál es la diferencia?

En nuestras transacciones comunes y corrientes con el mundo -saludar, ir de compras, conversar, etc.- pero también cuando nos enfrascamos en actividades más complejas -científicas, políticas, incluso artísticas y filosóficas- lo que define nuestro vínculo con la realidad es lo que vamos a llamar la “función del reconocimiento”. Esta tiene un carácter adaptativo orientado al eficiente funcionamiento del sistema social y de los sub-sistemas que lo componen.

¹ Conferencia presentada en el II Encuentro de Artes Visuales en la Facultad de Arte de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014.

Todos los individuos, desde que venimos al mundo, somos entrenados en el ejercicio del reconocimiento: “esto es una taza, aquello un árbol”, “él es tu tío, ella tu abuela”; “eso es malo, aquello bello”, etcétera. Gracias a esto los seres humanos logramos, por un lado, conocer adecuadamente el entorno en el que nos desarrollamos; y, por el otro, reaccionar adecuadamente según cómo lo exija el contexto.

Esta dinámica se da a un nivel material, pero también a uno ideal: reconocemos casas, señales de tránsito, rostros, y también principios políticos, ideales éticos y valores estéticos, así como fórmulas matemáticas y hechos históricos. Sin duda, el ejercicio del reconocimiento adquiere un grado de dificultad mayor en algunos casos, sin embargo lo clave es que esta diferencia es solo cuantitativa, de grado, no de naturaleza, pues no modifica en nada lo esencial de la orientación de lo que hace nuestro pensamiento al vincularse con un asunto ‘x’ o ‘y’ en el mundo.

Bajo este esquema el ser humano no se diferencia radicalmente de un perro entrenado, o incluso de una rata de laboratorio. Nuestra actividad es mucho más compleja, nuestras posibilidades mayores, nuestra combinatoria aparentemente infinita, nuestra autonomía, por tanto, parece una realidad. Pero observando detalladamente el funcionamiento de los engranajes de nuestro razonamiento, debemos aceptar que así como entrenamos al perro para que sepa dónde hacer sus necesidades, cómo sentarse, cuándo ladrar y cuándo no, cómo saludar y “dar la pata”, de la misma forma al ser humano, como afirmaba Nietzsche, se lo domestica para hacer de él un animal dócil, para que haga lo que debe hacer en función del lugar que ocupa en la estructura material y simbólica que conforma el orden de la cultura.

A partir de esta idea es posible bosquejar una epistemología, una ética y una estética del “reconocimiento”. El saber y la verdad se entienden como la correspondencia entre mis representaciones y los estados de cosas; el bien y la virtud como el respeto a los ideales morales en curso; la belleza y la creación como la adecuación a los valores estéticos hegemónicos. En todos estos casos los

individuos deben conformar su singularidad a un modelo pretendidamente objetivo y universal, preestablecido de antemano. De esta manera el sujeto se define como el resultado de un conjunto de condiciones trascendentales -históricas y empíricas- formado en orden a conservar y reproducir dichas condiciones y la multiplicidad de producciones culturales -materiales y simbólicas- que de ellas se derivan.

Así, un ser humano, actuante y cognoscente, se relaciona de esta manera con el mundo. Por ejemplo ustedes, por ejemplo yo. Mi hipótesis, entonces, junto con Heidegger y Deleuze, es que este ejercicio del reconocimiento no tiene nada que ver con pensar. Por eso decía al inicio que lo común es que no pensemos. Y esto no debería ofendernos, aunque tal vez sí sorprendernos. Al menos un poco. Lo único que hacemos es reconocer y representar, es decir, razonar a partir de un marco de referencias o coordenadas que nos precede y preside. Razonar de esta manera es siempre conservar.

Por ello, si la disidencia se entiende como la expresión formal de un desacuerdo, como la auto-exclusión de un orden dado, como la ruptura en relación a los criterios establecidos, entonces nuestros razonamientos nunca son disidentes. Por ello, como veremos, cada vez que se abre la posibilidad de hacer algo diferente, de negarse a reconocer, de fallar una y otra vez, es que estamos, tal vez, activando procesos de disidencia, que no son otra cosa que el umbral hacia la génesis del pensamiento. Pero que esto ocurra es raro, muy raro. Volveré sobre este punto.

2. Sobre territorios y códigos

El mundo, sin el hombre, es tierra incógnita. Se extiende, infinito e indeterminado, en su propia inocencia y mismidad. ¿Acaso significa algo sin un hombre que lo haga significar? ¿Vale algo sin un hombre que lo haga valer? ¿Tiene alguna finalidad sin un hombre que se la imponga? ¿De dónde procede todo su sentido si no es, pues, del hombre?

El mundo, sin el hombre, es innombrable, incognoscible, impensable. Es y no es, al mismo tiempo. Por ello, el único y gran acontecimiento ha sido la génesis de lo humano en tanto génesis del mundo. Es este acontecimiento la gran interrupción. La diferencia absoluta. Pensemos, por ejemplo, en algo simple y arcaico, pero de una importancia y belleza inconmensurables: imaginemos a un hombre primitivo, en el origen de nuestro tiempo, asediado por fieras, tomando, inconsciente y casi automáticamente, una rama o una roca y usándola para defenderse de aquellas fieras que amenazaban su existencia. ¿Qué ocurrió en ese instante? ¿Por qué algo aparentemente tan trivial es, al mismo tiempo, un acontecimiento trascendental? ¿Por qué este acto minúsculo es el acto fundacional de mayor relevancia? ¿Por qué contiene, sintetiza, al mundo entero y a la Historia de la humanidad, como el Aleph de Borges? ¿Por qué comprender ese instante es comprenderlo todo?

La rama, al ser tomada por el hombre, ingresó en un doble devenir, en un proceso de desterritorialización y de reterritorialización, en palabras de Deleuze y Guattari. Abandonó su “ser natural”, su ser en sí, y se convirtió en un “ser cultural”, en un ser para nosotros, sin dejar de ser, al mismo tiempo, lo primero. Este proceso de transfiguración, este milagro, nos ha permitido hacernos, paso a paso, un mundo a nuestra imagen y semejanza. Una cultura.

Pero una cultura significa, con todo lo maravilloso que implica, no lo olvidemos, domesticación. Por ello, este ejemplo sirve para mostrar que el ser humano es un animal territorial, entendiendo “territorial” en este contexto como el movimiento a través del cual se produce un mundo a partir de imponerle códigos a lo que es originariamente silencioso. Hacemos hablar a las cosas al hablar de ellas, les adjudicamos nombres, funciones, reglas, relaciones, y, con ello, establecemos un orden de visibilidades. Estas últimas son las que “luego” nos veremos obligados a reconocer y representar, según decíamos hace unos minutos. No existe lo humano fuera de este complejo proceso de categorización de lo real. En fin, lo humano adviene por, y gracias a, un orden de las palabras y de las cosas.

Este movimiento de codificación varía de forma radical, evidentemente, tanto en sus formas como en sus contenidos en función de los diferentes contextos

históricos. Sin embargo, lo esencial del proceso se mantiene, porque es la manera en que los seres humanos somos lo que somos. Pedirnos que hagamos una cosa diferente o que simplemente no lo hagamos sería como pedirle a un águila que no vuele o a un primate que no escale los árboles. Por ello, la aparente visión crítica de Nietzsche, Deleuze o de la Boitié que mencionamos al inicio podría ser gratuita, pues, ¿acaso es posible la cultura sin codificación? ¿Podría darse una existencia no territorializada? Según venimos sosteniendo, parece ser que no. Pero, ¿todo esto qué significa, que no hay espacio para la crítica, para la disidencia?

3. Más allá de los márgenes, las fronteras, lo alternativo y lo institucional: el umbral

¿A qué nos referimos cuando hablamos de margen? ¿Qué es un margen? Alude, como la mayor parte de términos que usamos, a una pluralidad de significados posibles. Un margen es: i. La extremidad u orilla de una cosa (sea material o simbólica); ii. El espacio en blanco que queda a cada uno de los cuatro lados de una página escrita o impresa; iii. Una ocasión, es decir, una oportunidad para que algo se precipite, algo que no está dentro de lo esperado; iv. El beneficio que se puede obtener de un negocio, es decir, el exceso de algo; v. y la expresión muy común “al margen” alude a aquello que no participa en algo.

¿Qué nos enseña el diccionario? ¿Qué podemos obtener de esta sabiduría de la clasificación? A pesar de la aparente diferencia en los significados, todos ellos comparten un aire de familia, como diría Wittgenstein: pareciera que la idea de margen alude a un resto que se produce como excedente de un territorio o, en el lenguaje que venimos usando, de una codificación. Esto quiere decir que el margen es producido por el mismo movimiento que constituye los territorios. Existe una co-pertenencia y co-genitalidad entre código y margen. Por ello, aunque comúnmente vemos en “lo marginal” no solo algo diferente sino algo que incluso se opone a lo codificado, en realidad debemos tomar con más cautela este término pues si bien parece referir a algo que está más allá del territorio, en sentido estricto es el espacio que le da consistencia en sus límites al territorio y le permite cerrarse sobre sí. Los márgenes no son lo otro, ni la diferencia; son, por el contrario, el retorno de lo reprimido de la identidad de un territorio. Es de este

carácter negado de donde obtiene su eventual potencial subversivo, pero no de una diferenciación radical del modelo o sistema.

Otra cosa es la frontera. Las fronteras están más allá de los márgenes y tienen una existencia paradójica, pues en sentido estricto no existen. ¿Cuál es el estatuto de una frontera si “existe” solo como expresión simbólica de la oposición entre dos territorios? La frontera no tiene identidad ni consistencia propia, no tiene códigos que la hagan ser algo. Solo existe, imaginariamente, como separación de dos territorios, de dos procesos de codificación distintos. Por ello, la frontera también pertenece a los territorios e instituciones: son el límite último a partir del cual ya nos encontramos en otra cosa. Pero nunca, jamás, estaremos en una frontera. En este sentido son parte de la misma maquinaria despótica de codificación que constituye los territorios. Se suele pensar que atravesar una frontera expresa un movimiento de liberación, pero se olvida al mismo tiempo que apenas se ha cruzado la frontera se recae en un nuevo sistema de organización de la vida, del pensamiento, de los cuerpos, etc. Se abandona un rostro y un nombre para adoptar otros. Sin duda esto puede ser refrescante, positivo, pues activa procesos creativos en nosotros, pero al fin y al cabo, estaremos una vez más al interior de una mismidad.

Entre los territorios/instituciones codificados, sus márgenes y fronteras, ¿dónde queda lo alternativo? ¿Cuál es su realidad propia, intrínseca? Si el pensamiento no se hace posible ni en los territorios, ni en los márgenes ni en las fronteras, ¿será acaso posible en lo alternativo? ¿A qué alude este concepto?

Los procesos de codificación de los que hemos hablado han alcanzado su máxima expresión bajo la lógica de la institución. Toda institución condensa la formalización de dichos procesos y persigue, por tanto, constituir identidades fijas en función de ciertos criterios previamente determinados, ya sean estos implícitos o explícitos. La lógica de la institución dice “esto es esto”, por ello su objetivo es de anclaje. Es cierto que existen instituciones más rígidas -como el Opus Dei, por ejemplo- y otras más plásticas, sin embargo, por definición, todas hacen lo mismo: determinan. Desde esta perspectiva de lo institucional, lo alternativo aparece como

una opción paralela, como algo que está “al lado de”, en fin, como una posibilidad a la que se puede acceder si no estamos satisfechos, sea cual sea la razón de esta insatisfacción, con los códigos que rigen la institución a la que pertenecemos.

Sin embargo, lo alternativo es también, a su manera, una institución, en tanto es siempre un espacio de determinación. Es como el lado B. Calificar a un individuo, institución o lo que fuese como “alternativo” implica decir que no se adecúa a los ideales hegemónicos -estéticos, políticos, éticos, etc.-. Pero, al mismo tiempo e inevitablemente, se termina adecuando a otros ideales. Venera a otros dioses. Y acá surge la cuestión paradójica, si asumimos que lo “alternativo” busca ser una forma de escapar a la lógica institucional: no importa a quién adoras, siempre que adores algo, estarás bajo el nombre de algún dios. Esto es lo que a partir de Nietzsche llamo la “función de la trascendencia”: lo clave no es cuál es el contenido de los códigos que te rigen, si no el lugar desde el cual algún tipo de código ejerce su dinámica sobre nosotros.

Pero, si hemos dicho que lo humano es consustancial a la codificación, ¿esto quiere decir que no podemos de salir de ellos, que la posibilidad de la producción de lo nuevo, de la diferencia, de la creación y, por tanto, de la apertura de futuro está totalmente clausurada? No necesariamente. La conservación domina nuestra existencia. Sin embargo, hay un camino para hacerle frente: abandonar el nombre propio, borrar nuestra memoria, desfigurar nuestro rostro, en fin, perder la forma humana. Como afirmó Deleuze: devenir animal, devenir molecular, devenir imperceptible.

Para ello es necesario encontrar nuestros umbrales. No los márgenes ni las fronteras, mucho menos lo alternativo. El potencial crítico y el origen del pensamiento se hallan en los umbrales. Estos se pueden definir como espacios absolutamente anónimos, vacuolas de otredad completamente indeterminadas. El umbral se encuentra entre los territorios, por ello no pertenece ni a uno ni al otro. No tiene código trascendente que lo determine. Es pura inmanencia, espacio liso o deseo no ligado. En fin, el umbral debe ser entendido como un poco de tiempo en

estado puro, lo cual constituye la expresión directa del afuera radical. En los umbrales se activan procesos de flujo.