

Instituciones defectivas: un protocolo para la república*

Jacques Lezra
University of California Riverside
jacques.lezra@ucr.edu



© del autor

Fecha de recepción: 25/11/2022
Fecha de aceptación: 10/5/2023
Fecha de publicación: 26/10/2023

Resumen

Este ensayo se pregunta por qué el concepto de *institución* —omnipresente, fundamental, la marca que distingue a la sociedad humana de agrupaciones animales no humanas: jaurías, matanzas, rebaños, colmenas, exaltaciones— es tan difícil de definir; introduce el concepto de *instituciones defectivas*; ofrece definiciones de *institución*, *defecto* y *republicanismo* en registros filológicos, filosóficos, económicos y sociológicos; y enfatiza el problema estructural de ofrecer definiciones de estos términos desde dentro de instituciones que requieren tales definiciones, pero que también sirven como condición de su inteligibilidad. Partiendo de la tradición anarcofilosófica, se ofrece una alternativa, que es también una alternativa a las figuras de gobierno asociadas a la concepción liberal del Estado: un republicanismo aberrante compuesto por instituciones defectivas, atravesado por la necesidad de su abolición.

Palabras clave: republicanismo; institución; materialismo; abolicionismo; afropesimismo; abolición de la familia; abolición de la policía; lógica; filosofía política; democracia

Abstract. *Defective institutions: A protocol for the Republic*

This essay asks why the concept of “institution” – ubiquitous, fundamental, the mark of what distinguishes human society from non-human animal groupings such as packs, herds, flocks, colonies or swarms – is so difficult to define. The essay introduces the concept of “defective institutions”. It offers definitions of “institution”, “defect” and “republicanism” in philological, philosophical, economic and sociological terms. It stresses the structural problem of offering definitions of these terms from within institutions that require such definitions, but which also serve as the condition of their intelligibility. Taking the anarcho-philosophical tradition as its starting point, it offers an alternative, which is also an alternative to the figures of governance associated with the liberal conception of the state: an aberrant republicanism comprised of defective institutions, and riddled with the necessity for its own abolition.

Keywords: republicanism; institution; materialism; abolitionism; afropessimism; family abolition; police abolition; logic; political philosophy; democracy

* Traducido por Paula Cucurella.

Empecé a escribir estas palabras en primavera de 2021, hace cosa de un año. Entretanto he estado reflexionando sobre el fracaso de la gobernanza en los Estados Unidos y en las así llamadas «democracias liberales». Por todas partes se habla a favor de las instituciones y de las libertades que en principio deberían proteger dichas instituciones. Fe en la vigencia de las decisiones y los fallos judiciales antecedentes; en la coherencia, la fuerza, la continuidad, la solidez, etc. de las instituciones que enmarcan y legitiman estas decisiones; fe (como explica el filósofo norteamericano John Rawls) en que «el positivo funcionamiento de instituciones justas es el fin último compartido por todos los miembros de la sociedad, y estas formas institucionales son apreciadas como buenas en sí mismas», y en que una «sociedad bien ordenada (correspondiente a la justicia como imparcialidad) es, en sí misma, una forma de unión social. En realidad, es una unión social de uniones sociales». Ahora bien, ni la fe ni la certeza resultarán en un grado mejor y mayor de democracia, ni en mayor horizontalidad, ni en una vida más equitativa¹. Al contrario.

1. John RAWLS (2006), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 476. *A Theory of Justice: Revised Edition* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971, 1999), p. 462. La bibliografía acerca de la relación entre unión social e institución en Rawls es muy fecunda. He encontrado trabajos especialmente útiles que abordan a Rawls desde cuatro direcciones: en primer lugar, el contractualismo siguiendo la *Teoría de la Justicia de Rawls*, de Thomas Scanlon, *University of Pennsylvania Law Review*, 121 (1973), p. 1020-1069. En segundo lugar, trabajos que abordan la problemática noción (en parte extraída, recuerda Rawls a sus lectores, de *The Limits of State Action*, de Wilhelm von Humboldt), de que una «sociedad bien ordenada [...] es una unión social de uniones sociales»; sobre este punto ver el trabajo de Joshua COHEN (1989), *Ethics*, 99(4) (julio), p. 727-751; Rex MARTIN (1994), «Rawls's New Theory of Justice», *Chi.-Kent L. Rev.*, 69(3), 737, disponible en <<https://scholarship.kentlaw.iit.edu/cklawreview/vol69/iss3/8>>; Paul WEITHMAN (2010), *Why Political Liberalism?: On John Rawls's Political Turn*, Oxford, Oxford University Press. En tercer lugar, los tratamientos específicamente deontológicos enfocados en los pasos que conducen entre la «justicia» y las instituciones, políticas, económicas o sociales. Sobre este punto es fundamental el trabajo de Onora O'NEILL (2000), *Bounds of Justice*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press. Por último, el trabajo que elabora la débil —subdesarrollada, al menos— «garantía del valor justo de las libertades políticas» (John RAWLS [1996], *Political Liberalism*, segunda edición, Nueva York, Columbia University Press, 2005, p. 150) en la realización (*realization*) política de la justicia como equidad: ¿sobre qué base se establece esta garantía? ¿Sobre qué base es afirmada? ¿Acaso la «garantía» no supone algún tipo de marco o dispositivo de garantía mínimamente lingüístico, que fluya, permita y sancione el reconocimiento mutuo? ¿Alguna institución clásica imaginada, digamos? (Véase más abajo la definición de Saint Just: «El objeto de las instituciones es establecer de hecho todas las garantías sociales e individuales, para evitar las disensiones y la violencia; sustituir el predominio de la moral por el predominio de los hombres». SAINT JUST (1908). *L'élite de la révolution*. Oeuvres Complètes. París: Eugène Fasquelle Éditeur, p. 495).

Sobre la exigencia de que la «justicia semiótica» —siguiendo la expresión de Saint Just— ofrezca un acceso equitativo y justo a la esfera cultural, y por tanto fundamente la «garantía del valor justo de las libertades políticas» en el tipo de dispositivo de garantía llamado «cultura», interpretado en sentido amplio como formas e historias de representación, fenomenologías de disfrute compartidas o coordinables, y lo que en otro lugar (Jonathan GINGERICH [2022], «Spontaneous Freedom», *Ethics*, 133[1]) llama «libertad espontánea», véase Jonathan GINGERICH (2019), «Remixing Rawls: Constitutional Cultural Liberties in Liberal Democracies», *Northeastern University Law Review*, 11(2), p. 401-466.

Busquemos una alternativa: un republicanismo aberrante compuesto por instituciones defectivas².

Ahora bien, ¿qué es una «institución»? La pregunta es más complicada de lo que parece a primera vista. La filología ofrece algunas luces. La palabra *institución* tiene un origen verbal, del latín *statuere*, y con la adición del prefijo *in-* significa ‘erigir’, ‘establecer’, ‘instaurar’, ‘estatuir’. Imaginen un círculo de piedras colocadas alrededor de un pueblo para protegerlo —piedras que, con el transcurso de los años, devienen *símbolos* cuyo fin es el mismo, es decir, la protección del pueblo o de la *polis* contra sus antónimos: la «institución» física y pétreo, o simbólica, se yergue contra el «instinto» o la «naturaleza», o contra la forma de ser de los animales no humanos. Las piedras originales se desmoronan, caen los muros literales, y sus espectrales sustitutos simbólicos —o «hechos institucionales», como los llama el filósofo estadounidense John Searle, autor de esta fábula— pasan a reemplazarlas. La deriva, gracias a la metonimia, se constata en latín y también en las lenguas romances. Va de la forma verbal *instituir* al sustantivo *instituto*, *institución*; de la acción a su resultado; de lo fáctico a lo simbólico. La historia que lleva del hecho concreto, material, al «hecho» institucional resume la historia de todas las filosofías de tipo empirista. Ambos hechos, el empírico y el simbólico, implican un yo activo e instituyente, un yo predicativo (para usar el lenguaje de Emanuel Levinas), una «actitud compartida hacia el nosotros», una «intencionalidad colectiva» (como dice el filósofo finlandés Raimo Tuomela)³.

Las taxonomías florecen donde fallan las definiciones. Desde el año 1989, cuando James Marsh y Johan Olsen publicaron *Rediscovering Institutions: The Organizational Basis of Politics*, se han ido perfilando, en el cruce de la ciencia política y la sociología, tres tipos de «nuevo institucionalismo»: el institucionalismo histórico, el institucionalismo de la elección racional y el institucionalismo sociológico⁴. La «institución» tiene un sentido distinto en cada

2. N. del T.: Traduzco *defective institutions* como *instituciones defectivas*; y *defective*, en este capítulo y en el resto del libro. Lezra utilizará la palabra *defective* para referirse tanto a lo que yo traduzco como *defectivo* como a lo que traduzco por *defectuoso*. La diferencia entre el disfuncionamiento y la inadecuación de lo *defectuoso* y la *defectividad* (en la palabra *defective*) que Lezra incorpora al campo semántico de lo *defective* cuando utiliza este término es enfatizada de esta manera. *Defective* en inglés puede ser tanto un sustantivo (indicando malfuncionamiento, imperfección; un rasgo negativo) como un verbo intransitivo (indicando acción, la de deserción, por ejemplo: optar por abandonar una afiliación y la identidad que esta implica). La diferencia se encuentra operada por un solo término en inglés. Todas las traducciones sin atribuir son de la traductora.
3. Raimo TUOMELA (2002), *The Philosophy of Social Practices: A Collective Acceptance View*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 17.
4. James G. MARCH y Johan P. OLSEN (1989), *Rediscovering Institutions: The Organizational Basis of Politics*, Nueva York, Free Press. Para la división tripartita ya aceptada como estándar del «nuevo institucionalismo», véase Peter A. HALL y Rosemary C. R. TAYLOR (1997), «La science politique et les trois néo-institutionnalismes», *Revue française de science politique*, 47(3-4), p. 469-496, y, más recientemente, Ellen M. IMMERGUT (2006), «Historical-institutionalism in political science and the problem of change», y John HARRISS (2006), «Institutions, Politics and Culture: A Case for ‘Old’ Institutionalism in the Study of Historical

uno de estos contextos, y la relación entre estos no está resuelta, y tal vez nunca lo esté.

En el momento de la fundación de la disciplina de la sociología, Durkheim escribe:

La gran diferencia entre las sociedades animales y las sociedades humanas es que en las primeras la criatura individual se rige exclusivamente desde su interior, por los instintos [...] En cambio, las sociedades humanas presentan un nuevo fenómeno de naturaleza especial, que consiste en que ciertas formas de actuar se imponen, o al menos se sugieren desde fuera del individuo y se añaden a su propia naturaleza: tal es el carácter de las «instituciones» (en el sentido amplio de la palabra) que la existencia del lenguaje hace posible, y de las que el propio lenguaje es un ejemplo. Se sustancian a medida que los individuos se suceden sin que esta sucesión destruya su continuidad; su presencia es la característica distintiva de las sociedades humanas, y el objeto propio de la sociología⁵.

El naturalismo de Durkheim sostiene que las instituciones, marca de lo humano, de la civilización, de la cultura, son «ciertas formas de actuar [que] se imponen, o al menos se sugieren desde fuera del individuo y se añaden a su propia naturaleza». Hace unos treinta años, Searle y un ontólogo social como Tuomela compartían la opinión, formulada por Tuomela, de que «las instituciones sociales [son] dispositivos creados colectivamente para crear orden en una comunidad humana, típicamente en la sociedad, y ayudar a la gente a satisfacer sus necesidades básicas, como las necesidades relacionadas con la alimentación y el refugio, las relaciones sexuales y la reproducción, la socialidad y el poder social»⁶. La institución sería, pues, una especie de «acto voluntario»

Change», ambos en Andreas WIMMER y Reinhart KÖSSLER (eds.), *Understanding Change: Models, Methodologies, and Metaphors*, Nueva York, Palgrave-Macmillan, 237-260 (Immergut) y 177-187 (Harriss). Véase, para una visión desde la ciencia política, Orfeo FIORETOS, Tullia G. FALLETI y Adam SHEINGATE (2016), «Historical Institutionalism in Political Science», en *The Oxford Handbook of Historical Institutionalism*, ed., Oxford: *The Oxford Handbook of Historical Institutionalism*, Oxford, Oxford University Press, y Giovanni CAPOCCIA (2016), «When Do Institutions 'Bite'?»: Historical Institutionalism and the Politics of Institutional Change». *Comparative Political Studies*, 49(8), p. 1095-1127.

5. Émile DURKHEIM (1917), *Bulletin de la Société française de philosophie*, 15, p. 57. En Émile DURKHEIM (1982), *The Rules of Sociological Method*, editado por Steven Lukes y traducido por W. D. Halls, Londres, Macmillan, p. 248.
6. Raimo TUOMELA, *The Philosophy of Social Practices*, op. cit., p. 157. Tuomela dice, sin embargo: «[...] colectivamente —pero no necesariamente intencionalmente—. Searle discutirá tanto la naturaleza colectiva del acto de institucionalización como la no necesidad de la «intención», pero estará de acuerdo en el balance que las instituciones son «dispositivos hechos para crear orden en una comunidad humana, típicamente la sociedad, y ayudar a la gente a satisfacer sus necesidades básicas, tales como las relacionadas con la comida y el refugio, las relaciones sexuales y la reproducción, la socialidad y el poder social». Véase también Raimo TUOMELA, *The Philosophy of Social Practices*, op. cit., p. 10: «Las actitudes-del-nosotros dirigen gran parte de la vida humana, porque las personas son sociales en el sentido de que implican y tienden a tener en cuenta en su pensamiento y en su actuación lo que otros piensan y hacen». Para ver la respuesta de Searle a la crítica de Tuomela a su

que crea relaciones entre humanos, relaciones *distintas-a-las naturales*, en la medida en que la relación es separable de las personas. Esta definición se apoya en otra de John Locke, ya clásica, de *Ensayo sobre el entendimiento humano*, según la cual:

Algunas veces el fundamento para considerar las cosas, refiriéndolas las unas a las otras, es algún acto por el cual alguno hace algo en virtud de un derecho moral, de una potestad o de una obligación. Es así, por ejemplo, como un general es un hombre que tiene la potestad de mandar a un ejército; y un ejército mandado por un general es una reunión de hombres armados que están obligados a obedecer a un hombre. Un ciudadano o un burgués es alguien que tiene el derecho a gozar de ciertos privilegios en tal o cual lugar. A esta clase de relaciones, que dependen de la voluntad de los hombres o de un consenso social, las llamo «relaciones instituidas» o «relaciones voluntarias», y se las puede distinguir de las relaciones naturales en que son en su mayoría, ya que no en su totalidad, alterables de alguna manera, y separables de la persona a la cual han pertenecido en algún momento, aun cuando ninguna de las substancias, así relacionadas, quede destruida⁷.

La «institución», forma de *actuar, acto*. Ha sido *educar e instruir, y educación e instrucción*. Descartes, en las *Pasiones del alma*, dice: «La buena educación [*La bonne institution*] es muy útil para corregir los defectos de nacimiento [*pour corriger les défauts de la naissance*]»⁸. Los *instituteurs* y las *institutrices* franceses y sus colegas de lenguas romances son profesores y tutores, así como fundadores de órdenes, organizaciones o empresas. La «Institución» es el edificio destinado a la instrucción, y también el que alberga a los que han de *ser institucionalizados*: los locos y los enfermos. La «Institución» es un hospital. Incluso centros psiquiátricos excepcionales, como los de Saint Alban y Laborde, son, para Oury y Tosquelles, «instituciones» donde se practica la «psicoterapia institucional». La «Institución» es el manual o colección de normas, por ejemplo,

The Construction of Social Reality (Nueva York, Free Press, 1995), véase John R. SEARLE (1997), «Responses to Critics of *The Construction of Social Reality*», *Philosophy and Phenomenological Research*, 57(2), p. 449-458. Para una revisión de los problemas planteados por la obra de Searle, ver Joshua RUST (2006), *John Searle and the Construction of Social Reality*, Nueva York, Continuum.

7. John LOCKE (1999), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 334-335, y *An Essay Concerning Human Understanding*, editado por Peter Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 335.
8. René DESCARTES (1997), *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, p. 237, y *Les passions de l'âme*, en *Œuvres de Descartes*, editado por Victor Cousin, París, F. G. Levrault, 1824, v. iv, p. 175. Locke tiende a utilizar la palabra *instrucción* en lugar de *institución* como sinónimo de *educación*. Véase John LOCKE (1693), *Some Thoughts Concerning Education*, Londres, A. y J. Churchill at the Black Swan in Paternoster-row. Robert Ainsworth, contemporáneo de Locke, publica un manual didáctico titulado *The Most Natural and Easie Way of Institution*, en el que utiliza la palabra *institución* donde Locke (del que toma cierta distancia a pesar de sus afinidades y de las semejanzas que guardan en su recuento, bastante mediado, de los preceptos del *Schole-Master* de Ascham, utiliza *educación*). Véase Robert AINSWORTH (1698), *The Most Natural and Easie Way of Institution*, Londres.

retóricas o religiosas (las *Instituciones* de Calvino, por supuesto, pero también recordemos las de Quintiliano en el *De institutione oratoria*, que durante siglos fue el núcleo de la llamada «educación humanística» en Europa). «Institutos» son *leyes*, por eso el anglicismo convencional para las «Instituciones» de Justiniano es *institute*.

¿Qué es una *institución*? Saint-Just, lamentando su falta en el momento postrevolucionario, ofrece una definición funcional: «Las instituciones tienen por objeto establecer de hecho todas las garantías sociales e individuales, para evitar las disensiones y las violencias; para sustituir el predominio de las costumbres por el predominio de los hombres»⁹. Siguiendo la misma pauta, a principios del siglo xx, el filósofo del derecho Maurice Hauriou quería que las instituciones sociales fuesen «cualquier acuerdo permanente por el que, al interior de un grupo social determinado, los organismos en disposición de un poder de dominio son puestos al servicio de los objetivos de interés al grupo, mediante una actividad coordinada con el conjunto del grupo»¹⁰. Un sociólogo contemporáneo como Jonathan Turner ofrece esta importante definición: «[Las instituciones son] [Un] complejo de posiciones, roles, normas y valores alojados en determinados tipos de estructuras sociales y patrones relativamente estables de actividad humana con respecto a los problemas fundamentales para producir estructuras sociales viables que sostengan la vida dentro de un entorno [*environment*] determinado»¹¹.

La diferencia entre Turner y Durkheim es decisiva. Para Durkheim, las «instituciones» «se imponen, o al menos se sugieren desde fuera del individuo»¹². Con Turner, en cambio, las «instituciones» «se alojan» en tipos particulares de estructuras sociales. Turner no ofrece ninguna determinación de lo que es «natural», ni siquiera se naturaliza el hecho de que los animales humanos se agrupen en «estructuras sociales». Y, sin embargo, en los dos casos se presupone una ontología social, que incluso se naturaliza, explícitamente por Durkheim y más tarde en Searle y Tuomela; pero también en Turner, aunque de manera implícita. Seumas Miller, por ejemplo, adopta esta ontolo-

9. SAINT-JUST (1908), *Oeuvres complètes*, París, Eugène Fasquelle Éditeur, p. 495.

10. MAURICE HAURIOU (1916), *Principes de Droit Public*, París, Sirey, p. 48. Para conocer los antecedentes de Hauriou y una importante selección de textos, véase *The French Institutionalists: Maurice Hauriou, Georges Renard, Joseph T. Delos*, editado por Albert Broderick y traducido por Mary Welling, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1970. Sobre el institucionalismo jurídico de principios del siglo xx en general, véase Mariano CROCE y Marco GOLDONI (2020), *The Legacy of Pluralism: The Continental Jurisprudence of Santi Romano, Carl Schmitt y Costantino Mortati*, Stanford, Stanford University Press, y especialmente Roberto ESPOSITO (2021), *Instituting Thought: Three Paradigms of Political Ontology*, traducido por Mark William Epstein, Cambridge, UK, Polity. Para una revisión del institucionalismo jurídico desde la perspectiva de la sociología del derecho, véase M. la TORRE (2020), «Institutionalism as alternative constitutional theory: On Santi Romano's concept of law and his epigones», *Jurisprudence*, 11(1), p. 92-100.

11. Jonathan TURNER (1997), *The Institutional Order*, Nueva York, Longman, p. 6.

12. Émile DURKHEIM, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 15 (1917), p. 57, y Émile DURKHEIM (1982), *The Rules of Sociological Method*, editado por Steven Lukes y traducido por W. D. Halls, Londres, Macmillan, p. 248.

gía de forma evidente, explicando justamente por qué tal «complejo de posiciones, roles, normas y valores alojados en determinados tipos de estructuras sociales», siguiendo la definición de Jonathan Turner, se «alojan» justamente ahí. Miller explica que «las instituciones sociales están constituidas y animadas por seres humanos, y los seres humanos son agentes intrínsecamente morales». El hecho de que «no se siga de esto», como agrega Miller a continuación, «que todos los seres humanos sean agentes morales; algunos pueden no serlo [agentes morales], pero, de ser así, entonces serían defectuosos [*defective*] *qua* seres humanos»¹³.

Atención: los seres humanos cuya «agencia» o capacidad de actuación intencional [*agency*] no constituye el fundamento de las instituciones son «defectuosos *qua* seres humanos». En Searle, tales «seres humanos» se encontrarían primitivamente apegados a los «hechos brutos». Searle cuenta la historia del siguiente modo, y detrás de ella oigo otras historias, el rumor de cierta alegoría órfica sobre la fundación de una ciudad o la historia rousseauiana del origen de la propiedad privada:

Consideremos, por ejemplo, una tribu primitiva que, inicialmente, construye un muro alrededor de su territorio. El muro es un ejemplar de una función merced a propiedades meramente físicas: el muro, vamos a suponer, es suficientemente grande para mantener a raya a los intrusos y para albergar a los miembros de la tribu. Pero supongamos que el muro evoluciona paulatinamente, pasando de ser una barrera física a convertirse en una barrera simbólica. Imaginemos que, poco a poco, el muro se va derrumbando, quedando al final reducido a una mera línea de piedras. Pero imaginemos que, lo mismo sus moradores que los circunvecinos, continúan *reconociendo* en la línea de piedras una señal que marca la frontera territorial, y la reconocen de un modo que afecta su conducta. Por ejemplo, los moradores sólo cruzan la frontera en circunstancias especiales, y los foráneos sólo pueden cruzarla hacia adentro con el permiso de los moradores. La línea de piedras tiene ahora una función que no queda cumplida merced a sus meras propiedades físicas, sino en virtud de la intencionalidad colectiva. A diferencia de un muro alto de un foso, los restos del muro no pueden mantener a raya a los intrusos simplemente por su constitución física. El resultado es, en un sentido muy primitivo, simbólico; porque un conjunto de objetos físicos cumple ahora la función de indicar algo que va más allá de ellos, a saber: los límites del territorio. La línea de piedras cumple la misma *función* que una barrera física, pero no la cumple merced a su construcción física, sino porque se le ha asignado colectivamente un nuevo *status*, el *status* de un marcador de frontera¹⁴.

Es mucho lo que está en juego. Los «seres humanos» que quedan fuera del recinto, que «pueden no ser [agentes morales]», que carecen de la facultad

13. Seumas MILLER (2010), *The Moral Foundations of Social Institutions*, Cambridge, UK, Cambridge University Press. En nota al pie 5, p. 13.

14. John SEARLE (1997), *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, p. 56-57, y *The Construction of Social Reality*, op. cit., p. 32-33.

simbólica que permite concebir que la línea de piedras devenga una barrera inmaterial acordada colectivamente, son «defectuosos *qua* seres humanos». Quizá Durkheim los llame «animales». Muy probablemente Searle los asignaría a una etapa «primitiva», presimbólica, de la «evolución» (el muro gradualmente evoluciona de ser una barrera física a convertirse en una barrera simbólica). Miller los llamará «infantes», «dementes», «psicóticos», «sociópatas» o «narcisistas». Para exhibir a los animales existen instituciones, parques zoológicos, *Menschenparke*, como escribía el filósofo Peter Sloterdijk; hay instituciones para educar o intentar curar a los seres humanos «defectuosos». Si los seres «defectuosos *como* seres humanos, *en tanto* humanos» resultan ser no educables e incurables, nuestras instituciones se encargarán de encerrarlos e incluso de exterminarlos. A los «primitivos» los relegaremos al Amazonas de la mente.

Dejemos de lado por ahora la brutal patologización hacia la que parece llevarnos la ontología social de las instituciones, al menos en el camino que siguen Searle, Turner y Miller. Dejemos también de lado la forma narrativa en la que nos movemos, al pasar desde los hechos brutos, pétreos y útiles —del muro que encierra la aldea, por ejemplo— hasta sus substitutos simbólicos, es decir, hasta las instituciones que han de llevar a cabo las mismas funciones. El problema principal al que nos enfrentamos al definir la «institución» no parece ser la multiplicación de los usos, los sentidos y los dominios del término, sino más bien la expresión de otros dos sentidos, más complejos y menos dóciles. En primer lugar, la palabra *institución* encuentra su definición *en* un marco institucional (el marco del derecho, la religión, la pedagogía, la medicina, la psicoterapia, la filología). Es casi una trivialidad decir que cualquier definición de un término supone y confirma un conjunto de convenciones (o más de una convención), reglas de comprensión y aplicabilidad, tipos de fronteras, distribuciones de poder, protocolos de abolición, incluso policías. Y es consabido, como hemos visto, que hay campos en disputa en los que las definiciones de *institución* cumplen una función central, por ejemplo, en el campo de la sociología, la antropología, las ciencias políticas, la Administración y la ontología social, por nombrar solo algunos. La institución es esto y no aquello; aquí y no allí; ahora y no entonces, pero siempre en función de la institución en la que «institución» es designada como *definiendum*. Ahora bien, *institución* tiene un estatus ligeramente diferente, en estos casos, de otros términos que podríamos intentar definir, como *manzana*, por ejemplo, tal y como se define en los campos de la botánica o la simbología religiosa; o *botánica*; o *defecto*, tal y como se definen en la filología o en la estética. El sustantivo *botánica* no es un término objeto en el campo *de* la botánica; *manzana*, en cambio, sí lo es para la botánica, pero en esta no es un término que designe un campo, un conjunto de convenciones, etc. en el que se produzca la denominación de las cosas y, por tanto, la creación y el reconocimiento de términos objeto tales como *manzana*. La palabra *campo*, en cambio, se define de una manera en el campo de la botánica y de otra en el campo de la física, pero también es un término que utilizamos, en nuestro uso vernáculo, para referirnos al conjunto colectivo de convenciones, prácticas, etc. que constituyen las disciplinas, o los

campos, de la «botánica» o de la «física». La palabra *inglés* puede definirse en el idioma «inglés» sin que nos preocupemos de que al hacerlo el idioma o la palabra se vuelvan incoherentes. Estamos ante un problema de anfibología —una especie de *con-vivencia*, en el sustantivo, de referentes de distinto nivel—.

El término *institución*, término anfibio, se parece más a *campo* y a *inglés* que a *manzana* o a *botánica* y, al igual que *campo* o *inglés*, *institución* precisa de protocolos de desambiguación cada vez que se utiliza, protocolos destinados a aclarar qué tipo de «vida» vive. ¿Acaso *campo* es utilizado como término objeto en el campo (digamos, por ejemplo) de la sociología, como *definiendum* del campo; o como su *definiens*, es decir, como el término que sirve para nombrar la estructura del campo? Para ofrecer los protocolos de desambiguación necesarios habremos de recurrir a otro campo o institución. En general, la distinción entre término objeto y término designación del campo, atravesada por la distinción latina entre *definiendum* y *definiens*, introduce un uso especial —un uso raro, *queer*, el *seltsam* de Wittgenstein— del idioma, un uso capaz de tomarse a sí mismo como su propio objeto. Evaluaremos la felicidad o la infelicidad de este uso especial según las convenciones que encontramos en otro campo más: en la lingüística, la lógica, o cualquier otro: *campos* metalingüísticos, metadiscursivos. Y nos daremos de bruces con la amenaza de la regresión¹⁵.

Existe otra manera, ligeramente diferente a la anterior, de abordar esta regresión. Sostener que la definición de *institución* depende de la institución en la que la «institución» es designada como *definiendum* tiene la virtud de no comprometernos inmediatamente con el relativismo: se pueden aplicar convenciones de generalización y similitud que unifiquen la diversidad de definiciones. Estas convenciones suturarán por ahora, con este o aquel fin, para tal o cual grupo de intérpretes, las «instituciones» así unidas. Estas convenciones de segundo orden *integran* (para usar la palabra de Talcott Parsons) «instituciones» diversas y diversamente definidas; las reúnen de manera que (seguimos con Parsons) «las expectativas de roles y patrones de sanciones complementarios [son integrados] a un sistema de valores generalizado, común a los miembros de la colectividad más inclusiva»¹⁶. Pero, ¿en qué consiste este «sistema generalizado de valores»? ¿No se parecerá al sistema «moral» que ofrece Miller, definitiva y definitivamente propio del «ser humano»? ¿Cómo se «generaliza»?

15. Compárese con Searle sobre la regresión y las instituciones: «Si los hechos institucionales requieren el lenguaje y el lenguaje es en sí mismo una institución, entonces pareciera que el lenguaje debe requerir el lenguaje, y tenemos una regresión infinita o una circularidad. Hay una versión más débil y otra más fuerte de mi afirmación. La más débil es que, para tener hechos institucionales, una sociedad debe contar al menos con una forma primitiva de lenguaje, y que en este sentido la institución del lenguaje es lógicamente anterior a otras instituciones. Desde este punto de vista, la lengua es la institución social básica en el sentido de que todas las demás presuponen la lengua, pero la lengua no presupone las demás: se puede tener lengua sin dinero ni matrimonio, pero no lo contrario. La afirmación más fuerte es que cada institución requiere elementos lingüísticos de los hechos dentro de esa misma institución» (John SEARLE, *La construcción de la realidad social*, op. cit., p. 51).

16. Talcott PARSONS (1982), *On Institutions and Social Evolution*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 117.

¿En virtud de qué fuerzas, escuelas, poderes el «sistema generalizado de valores» puede presuponerse? Y, ¿cómo defenderíamos su axiomaticidad? Tal vez podríamos defender que el axioma que propone que un «sistema de valores generalizado» integra sistemas de instituciones divergentes —definidas de forma divergente—, se *instituye* por sí mismo. Si seguimos esta última vía se habría evitado el relativismo, pero a costa de instalar un axioma normativo autopoético («hay un sistema de valores, y es generalizado»), cuya historia, condiciones, límites, fronteras, medios de axiomatización y generalización —cuya *institucionalidad*— se nos impide cuestionar, quizá incluso comprender. Cuestionarlas significaría venir a formar parte del grupo de «seres humanos defectuosos» y aterrizar en las instituciones destinadas a educarlos, o a curarlos, o a contenerlos, o a exterminarlos.

La «institución» es difícil de definir por una segunda razón. Tomemos el *Vocabulaire des institutions indo-européennes de 1969*, obra en la cual, como es de sobra conocido, Émile Benveniste aborda las instituciones sociales europeas clásicas: la economía, el parentesco, la sociedad, el poder, el derecho y la religión. El *Vocabulaire* define el término *institución* de forma lata, «amplia»:

La expresión «institución» [escribe Benveniste] se entiende aquí en un sentido más amplio: incluye no solo las instituciones propiamente dichas, como la justicia, el gobierno o la religión, sino también otras menos evidentes que se encuentran en diversas técnicas, formas de vida, relaciones sociales y los procesos de habla y pensamiento. El tema es realmente [o, mejor, *propiamente*] ilimitado, y el objetivo de nuestro estudio es precisamente arrojar luz sobre la génesis del vocabulario que se asocia¹⁷.

Existen dos maneras de abordar el «amplio», «propiamente ilimitado» concepto de *institución*. Por un lado, en la medida en que la «institución» de Benveniste significa lo que se «perfila» en la cotidianidad antropológica del ser social, el término sirve para designar casos o ejemplos de instituciones. De aquí el uso que Benveniste hace de la palabra *parole*, ‘discurso’ [*speech*], en contraposición con *lenguaje*, *langage*, en el léxico de Saussure. Las instituciones que definirá Benveniste *se dan* en situaciones de habla, es decir, son modismos, la actividad fáctica del individuo en un determinado momento. Esta actividad fáctica nos parece, en efecto, inmensamente rica, casi imposible de circunscribir, casi «ilimitada»: hay tantos *hablantes*, tantos *casos* y *ejemplos*, y tantos momentos y circunstancias en los que cada uno de ellos habla... Y son tantas las instituciones posibles... Ahora bien, esa casi falta de límite es una cuestión de medios y técnicas prácticas, no un atributo estructural de las instituciones. En efecto, es posible imaginar una sociedad saturada; una situación de vigilancia absoluta; una microbiopolítica; una tecnologización de la sociedad disciplinaria; que podría, en efecto, llegar a dar cuenta de la vasta, pero no «propiamente ilimita-

17. Émile BENVENISTE (1969), *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Minit, p. 9, y Émile BENVENISTE (2016), *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*, traducido por Elizabeth Palmer, Chicago, HAU Books.

da» o «en sí misma ilimitada», materia del discurso humano. La «institución», en este sentido, solo tiene «limitaciones» prácticas. Sí, en principio, en cada *procès de parole* (que podríamos traducir como ‘acto de habla’), en cada acto de habla se encuentra bosquejado, en la modalidad de lo posible, otro acto de habla, que podría fundar o refundar otra institución. La idiomaticidad del discurso y la expresión circunstancial son *prácticamente* interminables. La infinidad que constituyen se extiende frente a nosotros: una infinidad de posibles actos de habla en circunstancias posibles, que forman un conjunto numéricamente ilimitado. Por y para cada universidad o familia o centro psicoterapéutico como Saint-Alban (por poner un ejemplo), se puede y se debe instituir otra universidad, otra familia, otra clínica, una alternativa, otro modelo, otro campus donde se estudie el campus central; otro hogar para mantenernos a salvo cuando estemos fuera de casa; una clínica La Borde para continuar y ampliar la obra iniciada en Saint-Alban. Paso como el que vimos hace poco, del nivel lingüístico al metalingüístico, o de la proposición al orden metalógico de la sintaxis proposicional. Hoy, la interminable lógica óptica de la institución intersecta con la del capital moderno, reproductivo, también interminable. El «uno más, solo uno más» del cuento *El altar de los muertos*, de Henry James¹⁸, el uno más, una mercancía más, un producto o una institución más, una universidad y una subdisciplina más, o una familia más, además o a cambio de esta; otra, en otro lugar, que se expresará en el lenguaje de ese lugar, y se incorporará, adquiriendo cuerpo y valor, en el lenguaje de otro mercado. Paso a paso, como sin darnos cuenta, vamos adentrándonos en los léxicos de la aceleración y del agotamiento.

Ahora bien, cuando Benveniste escribe que la institución es un *concepto* «en sí mismo» o «propiamente» «ilimitado» —como *concepto*, no como instanciación práctica de un concepto, no como el conjunto de *casos* de instituciones que podemos construir, ahora y aquí— lo hace con toda seriedad. El número de actos de habla puede ser vasto, incluso interminable, en función de los lugares, los tiempos y las singularidades de expresión; pero estos pueden compararse, someterse a las convenciones de generalización y semejanza, y pueden enumerarse —y todo ello solo gracias a que el concepto *número*, y el concepto *institución*, y el concepto *concepto*, y la operación «es un caso de», son «propiamente» o en sí mismos conceptos que permanecen intactos.

La sugerencia de que el concepto de «institución» es inmanentemente ilimitado, que es (como Marx vio en Hegel) *carente* o *defectivo*, raya en la contradicción. Toda institución se apoya en el principio de identidad, de cierre, de plenitud; establece formas de reconocimiento; practica tipos de censura¹⁹. Toda institución, como tal, en la medida en que hace referencia al concepto de «institución», busca apoyarse en su autolimitación inmanente. Un muro de piedras la rodea, la protege y le da forma; luego, una representación conven-

18. Henry JAMES (2001), *El altar de los muertos*, Madrid, Debate, p. 441.

19. Hago eco del análisis que realiza Derrida del famoso texto de Kant sobre *El conflicto de las facultades* en *Mochlos, o El conflicto de las facultades* (traducido por J. Plug y otros), y Jacques DERRIDA (2004), *Who's afraid of philosophy: Derecho a la filosofía 2*, Stanford, Stanford University Press, p. 83-112.

cional de este muro. Por ejemplo, mis familias —tengo más de una— son compromisos efectivos e inestables, entre la elección y la determinación, la decisión y la consanguinidad. En una de mis familias existe consenso en el reconocimiento que estos y solo estos individuos han elegido formar un vínculo de asistencia, cuidado, responsabilidad y reconocimiento mutuos. Intentaré inscribir a alguien más, o le diré a otro individuo: puedes elegir formar parte de nuestra manada; pero, a menos que mi *acto-de-inscripción* o mi declaración de permiso sean en sí mismos reconocidos previamente por los miembros de la manada, estos actos serán infructíferos; no funcionarán, o serán mentiras. En otra de mis familias elijo llamarte «mi hermana» o «mi hijo». Hablo metafórica o literalmente. Dirás que es el Estado (o la costumbre, o la religión) el que rige la frontera entre lo que puedo elegir y lo dispuesto; entre el valor metafórico y literal de mis afirmaciones *sobre* ti: las afirmaciones, por ejemplo, de que «eres mi hijo» o «eres mi hermana». Pero esas fronteras también están custodiadas por la forma que imagino tiene aquello que cuenta como mi «familia». Acordamos, en una de mis familias, en lo que llamaré «mi familia biológica», que estos y solo estos individuos (por ahora) están emparentados entre sí por la sangre. Tenemos nombres para los grados y tipos de consanguinidad; ninguno de nosotros puede, sin amenazar lo que imaginamos que somos los unos para los otros, cambiar esos nombres o lo que estos implican. También se verán amenazadas las ontologías sociales construidas por analogía a esta imagen: esta es la historia de Edipo.

Utilicemos *institución* para referirnos, hoy, a este conjunto disgregado, en el que campean las definiciones contradictorias que hemos observado.

¿Qué alternativas ofrecemos, frente a la desigual designación de *institución*? La institución *defectiva*.

No conseguiremos establecer que, de hecho, lo que generalmente llamamos «instituciones» están más sujetas a defectos hoy en día de lo que lo estaban (por ejemplo) en 1844 o en 1984; o más sujetas a defectos aquí que allá, más en los Estados Unidos o en Bolivia o en Chile, que en Francia o los Países Bajos. Pero posiblemente estaremos de acuerdo en que hoy en día las instituciones se *representan* como más defectuosas. Tomemos esta notable propuesta del teorista político Corey Robin, publicada recientemente en las revistas *Jacobin* y *The Guardian*:

[L]as más terribles y peores cosas que ha hecho Estados Unidos casi nunca han sucedido por un ataque a las instituciones estadounidenses; siempre han sucedido a través de las instituciones y prácticas estadounidenses. Los elementos de la política estadounidense que han ofrecido herramientas e instrumentos de intimidación y coerción especialmente potentes son los siguientes: el federalismo, la separación de poderes, el pluralismo social y el Estado de Derecho²⁰.

20. Corey ROBIN (2017), «Las instituciones estadounidenses no nos mantendrán a salvo de los excesos de Donald Trump». *The Guardian* (2 de febrero). Recuperado de <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/feb/02/american-institutions-wont-keep-you-safe-trumps-excesses>> [Consulta: 23 de marzo de 2020].

Así se expresa Robin. No lo dice, pero podemos deducir que cierta forma de apoyar las «instituciones y prácticas» ha posibilitado lo peor, y que este compromiso con la institución, esta fe institucional, le permitirá a Estados Unidos hacer más cosas terribles en los años venideros. Las «instituciones estadounidenses» que sirven para concretizar conceptos políticos como el federalismo o la separación de poderes, natural e invariablemente resistirán la irrupción de agendas o personalidades sesgadas, ya sean parciales o totalitarias, precisamente *debido a* su fortaleza: el compromiso con esta noción optimista, afirmativa, *ha permitido, y permitirá*, lo peor. *Debido a que se cree* que las instituciones son fuertes (en vistas a que estas solo sufren pequeños defectos de ejecución en lugar de defectos de estructura que las incapaciten), estas históricamente han «ofrecido herramientas e instrumentos de intimidación y coerción especialmente potentes».

Emitimos juicios sobre el valor, la coherencia, la fuerza y la utilidad de los dispositivos, las narrativas, los conceptos y las instituciones; estos juicios se encuentran condicionados histórica y socialmente de diferentes maneras por lo que se entiende por «emitir juicios», por su finalidad (¿para quién se hacen?), cuándo se hacen, bajo qué condiciones. Y por algo más. Hoy, por ejemplo, si me compro un coche o una batidora lo hago con un propósito: el coche lo quiero para ir al trabajo, la batidora, para hacer sopa. Si uno de los dos no cumple su función diré que es «defectuoso» y lo cambiaré por otro que sirva. Se presupone una estructura intencional: tengo tal fin en mente para tal aparato. Podemos ser más o menos estrictos en la aplicación de este planteamiento, no obstante, su estructura parece ser irreductible. Digamos —para ser un poco más aventurados en esto de «emitir juicios»— que me compro un coche y tengo en mente más de una función —el coche me lleva al trabajo—, pero por desgracia no cumple la función que —declaradamente o en secreto, tal vez incluso a escondidas de mí mismo— quería que el coche cumpliera, a saber, que me ayudara a obtener lo que su campaña publicitaria también promete, encontrar una pareja glamurosa con quien deslizarme románticamente por las carreteras costeras. Mi Volkswagen Jetta es perfectamente útil para lo uno, pero perfectamente inútil para lo otro. No diré que es «defectuoso», ya que me lleva al trabajo; pero puede que lo encuentre un poco decepcionante (y es probable que no *sepa* por qué, pero seguramente tiene que ver con aquella segunda función, tal vez inconsciente: que mi Jetta no me consiga la glamurosa pareja del anuncio). Ahora imaginemos que tras horas de costosos análisis, mi terapeuta consigue que me dé cuenta de por qué mi coche, aunque no es defectuoso, me sigue decepcionando: tenía otra función, y no está cumpléndola. Una *estructura intencional*, aunque mi intención sea o haya sido secreta, sigue formando parte de mi juicio. Nuestros juicios sobre el funcionamiento de los coches y las batidoras son, en el léxico de Kant, *teleológicos*²¹.

21. Searle, escribiendo sobre los hechos institucionales, lo expresa así: «Aunque no hay una conexión necesaria entre ser un estado intencional en un momento determinado y ser consciente en ese momento, sin embargo, hay una importante conexión necesaria entre ambos, en el sentido de que cada estado intencional que es inconsciente es al menos accesible a la conciencia. Es el tipo de cosa que podría ser consciente. Un estado intencional

No es así como debemos entender a las instituciones hoy en día. No *todos los* juicios son de este tipo, y no todos los objetos son como las batidoras o los coches. Algunos, por ejemplo, son como los osos polares o el color amarillo, o una puesta de sol. Pero las instituciones, hoy en día, se parecen mucho más a las batidoras o a los coches que a los osos, a las puestas de sol o a los poemas. Tienen fines, funciones y valores de uso. Para Robin, las instituciones políticas de los Estados Unidos tienen dos tipos de fines y valores de uso. Las instituciones políticas sirven para dar forma a los conceptos o a las fantasías políticas que se encuentran en el corazón del Estado secular moderno: el federalismo, la separación de poderes, el pluralismo social y el estado de derecho, y *también*, como dice Robin, «herramientas e instrumentos de intimidación y coerción». Puede que esto último no sea un *fin* explícito de estas instituciones, como no lo es mi deseo de atraer a una pareja romántica cuando me compro un coche. Pero para algunos puede llegar a serlo, y, en todo caso, cuando el filósofo revela el secreto, mi secreto, el secreto de las instituciones políticas, a estas se les puede imputar el fin implícito de producir coerción e intimidación. Podríamos decir que las instituciones son hoy la forma política del valor de uso. Diremos que los juicios que emitimos sobre su eficacia, fuerza, utilidad, etc. son juicios teleológicos y técnicos, y añadiremos que se expresan en el lenguaje de la economía política, de las eficiencias, de las excelencias, de los resultados, de las relaciones con los clientes, etc.

¿Existe una alternativa? ¿Existen formas de concebir y emitir juicios sobre las narraciones, los conceptos y las instituciones (sobre su estructura, valor, eficacia, etc.) que no se basen en la lógica de la estructura intencional, del juicio teleológico o del apriorismo técnico? Para Kant, una respuesta son los juicios estéticos: juicios que son propositivos sin tener propósitos y que emitimos respecto a objetos naturales (un acantilado imponente, una hermosa puesta de sol, un oso polar), y (con una pequeña diferencia) respecto a aquellos objetos manufacturados que —por consenso— llamamos *estéticos*. Concretamente, en vistas a que no tienen función técnica alguna, por ejemplo, las obras de arte, la cúpula de San Pedro (que tiene una función, por supuesto, pero que no admiramos *por* su función) o incluso algo como una prueba matemática. Una cuestión complicada: diré que tal o cual coche es «bonito» y puedo estar diciendo algo sobre su aspecto o su color. Y una batidora que puede no funcionar para batir puede funcionar, en un museo o en mi casa, como ejemplo de un diseño clásico. El objeto dará lugar a diferentes tipos de juicios, que no tienen por qué entrar en conflicto entre sí; solo es cuestión de mantenerlos en orden, si es posible. Pero, ¿acaso *es* posible? ¿En vistas a qué? La línea que separa tipos de juicios no está *dada* de antemano, sino que se produce en distintos momentos, con finalidades distintas (algunas de las cuales deben describirse sociológica o políticamente, y muchas se desconocen: son del orden del deseo oculto), por clases de personas cuyos inte-

inconsciente tiene que ser en principio accesible a la conciencia» (John SEARLE, *La construcción de la realidad social*, op. cit., p. 7).

reses (y cuyos deseos) dictan que dichas líneas deben trazarlas, por lo pronto, *justo ahí*.

Las instituciones son objetos *contingentes y defectuosos*, y los juicios que emitimos sobre ellas también son defectuosos. Sin embargo, un «defecto» no se corresponde necesariamente con el otro, ni se deriva de él, ni lo representa, ni lo realiza, ni sirve de algún modo para resolverlo. El juicio defectuoso sobre un objeto defectuoso (una institución, un concepto, una narración) no es, en virtud de su déficit, discontinuidad, desorganización, de su apertura, de su carácter inenarrable o su posible ritmo, necesariamente más fiel al objeto defectuoso, ni constituye una mejor traducción del mismo que un juicio formalmente completo, bien formado, etc. *Contingente* no solo en lo que se refiere a los estados o a los resultados futuros, sino también, curiosamente, respecto a los estados presentes (los objetos pueden ser o no ser así, las instituciones son o no son esto o aquello, y los juicios relativos a ambos pueden ser propositivos y no propositivos a la vez: anfibologías) y, de manera más contraintuitiva incluso, en lo que se refiere a los estados pasados. Los juicios relativos a estos objetos especiales y contingentes llamados *instituciones* dependen de lo que todavía no ha ocurrido para obtener su validez y coherencia; es decir, las instituciones dependen de lo que es y no es en el presente, y de lo que, habiendo ocurrido, debe pensarse, sin embargo, como radicalmente contingente, es decir, como lo que posiblemente-puede-haber-ocurrido-de-otra-manera, o no. Cualesquiera que sean esos objetos especiales, las instituciones, no son auto-identicas: no son necesariamente lo que son ahora, o lo que serán, o incluso lo que fueron. Someten la tautología al ácido de la contingencia. Surgen al margen del principio de razón suficiente. Las instituciones defectivas son heterológicas, y los juicios sobre ellas son heterológicos.

Una sociedad democrática plena y radicalmente diferenciada no solo se erige sobre la base del descentramiento y la desorganización de sus sujetos políticos, sino que además implica reimaginar el concepto de sus instituciones y el esquema de institucionalización que las instala. La soberanía de tales instituciones es siempre divisible; el tiempo y las condiciones de su emergencia y persistencia no se encuentran en los axiomas de sus propias instituciones o de otras; por lo general, las narrativas que instalan son tanto sobredeterminadas como subdeterminadas; la forma lógica que se exige a los enunciados que versan sobre ellas es desconocida. Las instituciones defectivas y las repúblicas salvajes que organizan persisten y declinan según lógicas y tiempos discontinuos. Implican regímenes de representación, narrativas, policías, pedagogías, retóricas y léxicos que realizan un trabajo efímero, con resultados a menudo reversibles, de forma transparente. Y una definición más. El republicanismo en su forma más radical, en su forma más salvaje y aberrante, en su forma fundamentalmente incompatible con las formas lógicas del capital global y de la «democracia orgánica», es la gobernancia de las instituciones defectivas.

En la anfibología de esa frase, en el genitivo subjetivo-objetivo, en *la intratable gobernancia de las instituciones defectivas*, se juegan mundos. Idear y poner en práctica modos de gobierno que conserven y radicalicen esta ambigüedad

es la tarea del republicanismo salvaje. Con este fin habremos de argumentar a favor de subjetividades defectivas que actúan, no necesariamente de forma concertada y no necesariamente de forma intencionada, para constituir instituciones defectivas en un campo cuyo nombre y figura —la figura de la dominación por parte de cualquier fuerza que vincule y ordene el campo— es inconstante, discontinua, *impropia de la ley y de lo monológico* y defectiva, y a la que corresponden juicios contingentes heterológicos.

Este concepto, defectivo, de institución triplemente defectiva desactiva las simetrías, las sustituciones y los mimetismos del «dominio figurativo» del Estado. Como un coche que no funciona, probablemente no me llevará a donde quiero; y como el coche simbólico secreto que encarna mis deseos secretos, me lleva a donde quiere, es decir, me lleva a lo que el mercado pone en oferta, lo que le da forma a la vez que se ciñe a mis deseos. Este concepto de institución produce un tiempo narrativo extraño (la historia que narramos no conduce desde el hecho bruto del muro de piedra que encierra la aldea hasta las instituciones simbólicas que son la representación de ese hecho); produce actos cuyos efectos —y cuyo devenir sustancia— no son inmanentemente o trascendentalmente derivables de esos actos, y sustancias para las que ningún acto determinante de la institución puede ser simplemente derivado; instituciones sustantivas cuya autoridad performativa, expresada en sus actos instituyentes, no puede ser establecida. La autoridad de la institución defectiva no es unitaria; deriva, paradójicamente, de una soberanía dividida.

Pero he dicho que estoy pensando en una figura que sigue a la *abolición* del Estado. ¿Podrán *las instituciones defectivas*, que ofrecen un concepto de institución triplemente defectivo, llevarme a dónde quiero ir, hacia el gobierno de las instituciones defectivas, hacia un republicanismo radical y aberrante cercano al tipo de anarquismo filosófico que Catherine Malabou ha explorado recientemente²²?

He imaginado la universidad, que es una especie de metaejemplo. Ahora imagino algo anterior, la familia, la institución más antigua y primitiva; quizás la primera. Recuerdo que en Occidente la figura del Estado y la figura de la gobernanza casan con la de la familia. (La palabra *casar* quiere hacer explícita la cualidad recursiva, pero también fundamentalmente ceremonial, construida, de esta relación: sea lo que sea, no es *natural*. Una institución —o muchas instituciones— que actúan de manera diferente y en distintos niveles, permitiendo y limitando por aquí, protegiendo por allá. Se me viene a la cabeza el *Glas* de Derrida).

Por ejemplo, la familia de mi padre. Es demasiado extraña para ser ejemplar; su historia quizá sea inusual, ya que en ella se trenzan la migración forzada, el exilio, el retorno; las lenguas árabe, castellana, *haketia*, francesa, hebrea, inglesa; transita por España, Marruecos, América Latina, Estados Unidos. Hay violencia política, terrorismo económico, enfermedad. Contaré esta parte de su historia de la mano de una palabra, un concepto, que parece gobernarla

22. Catharine MALABOU (2022), *Au voleur!: Anarchisme et Philosophie*, París, PUF.

alegóricamente. Otras familias tendrán otras palabras; todas las familias pueden ser infelizmente parecidas al tender, en las historias que se cuentan sobre ellas, hacia lo *monológico*.

Contubernio es la fea y única palabra que tengo en mente. Se utilizará para explicar oficialmente por qué la familia de mi padre fue obligada a exiliarse por las fuerzas de Franco en 1938: *el contubernio judeo-masónico-comunista-internacional*, a veces *el contubernio judeo-masónico-marxista-internacional*, incluso *el contubernio judeo-masónico-comunista*²³. Para cuando la palabra *contubernio* —que el historiador Paul Preston traduce al inglés, maravillosamente, como *filthy cohabitation* y *filthy concubinage* ('concubinato asqueroso')— empezó a interesarme, las heridas inmediatas de mi padre, mi tío y mis abuelos llevaban cuarenta años enfriándose, y aun así le dieron a mi infancia y adolescencia una forma grumosa, y acicatrizada²⁴. Vivíamos en lo que el régimen de Franco llamaba «democracia orgánica», una forma de gobierno que subordinaba el principio de representación al principio de identidad y a la figura lógica de la tautología: la identidad constituida en, y expresada por, lo que se llamaba «auténticas *verdades vivas*» o «auténticas *realidades vitales*». Aquí el calificativo *auténtico* sirve, justamente, para excluir la vida que se vive tanto dentro como fuera del recinto, de la sociedad, del órgano: la vida anfibiológica que hemos estado esbozando. Los puntos iniciales de la Falange Española de 1933 exponen en qué consiste esta «democracia orgánica»: un estado «total», «totalitario», unificado por una creencia («creencia» más que «fe») reavivada y hegemónica en la «realidad histórica» de la «unidad de destino» que lleva históricamente el nombre de España²⁵. Esta creencia hegemónica y hegemonizante «unifica» al Estado tanto administrativa como ideológicamente; es lo que cada elemento del mismo debe compartir con todos los demás.

23. Para una revisión de la genealogía y los usos del término *contubernio*, consultar J. A. BENI-MELI FERRER (1982), *El Contubernio Judeo-Masónico-Comunista: Del Satanismo al Escándalo de la P-2*, Madrid, ISTMO. Para un análisis provocativo e influyente del rol de la masonería en la elaboración de la modernidad europea, ver Reinhart KOSELLECK (2000), *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, MA, MIT Press. En la estela de Koselleck, ver Tim MEHIGAN y Helene de BURGH, «Aufklärung, Freemasonry, the Public Sphere and the Question of Enlightenment». *Journal of European Studies*, 38(1) (marzo de 2008), p. 5-25. <<https://doi.org/10.1177/0047244107086798>>.
24. Paul PRESTON (2012), *The Spanish Holocaust: Inquisition and Extermination in Twentieth-Century Spain*, Nueva York, Norton. Traducido al castellano por Catalina Martínez Muñoz y Eugenia Vázquez Nacarino y publicado con el título *El holocausto español: Odio y exterminio en la Guerra Civil y después*, Madrid, Editorial Debate, 2011.

N. del T.: En la traducción al español del libro de Preston, la definición de *contubernio* que el autor ofrece entre paréntesis no aparece traducida en los términos en los que a su vez los «traduce» Preston. Lo que para Preston es «*filthy cohabitation*», one of Franco's favourite words» (p. 10), para las traductoras de Preston es simplemente «contubernio, una de las palabras favoritas de Franco» (p. 37). Lo que para Preston es «the Jewish-Masonic-Bolshevik contubernio (filthy concubinage)» (p. 38) para las traductoras de Preston es el «contubernio judeomasónico y bolchevique» (p. 76).

25. José Antonio PRIMO DE RIVERA (1949), *Revolución nacional: Puntos de Falange*, Madrid, Ediciones Prensa del Movimiento, p. 132-133.

Todo elemento, persona o unidad administrativa participa de la «unidad» o la «unicidad» del Estado, y es en vistas a esto que es un «elemento» en primer lugar: nos encontramos en el mundo de un platonismo vulgarizado. Tres auténticas verdades vitales forman el trípode sobre el que se asienta el Estado fascista; tres instituciones.

Un Estado verdadero, como el que quiere Falange Española, no estará asentado sobre la falsedad de los partidos políticos, ni sobre el Parlamento que ellos engendran. Estará asentado sobre las auténticas realidades vitales: la familia, el municipio, el gremio o el sindicato²⁶.

Insidioso, espectral, el *contubernio judeo-masónico-comunista-internacional* —la vil alianza de judíos, masones, comunistas e internacionalistas— amenazaba la «democracia orgánica». Amenazaba la creencia hegemónica que los individuos podían tener en la unidad de «España» y ofrecía una forma alternativa de asociación, incluso de institución. Recordemos que *contubernio* era el ilegal pacto matrimonial entre esclavos, o entre un esclavo y un propietario (por regla general, esclava y propietario), en la república romana —que solo reconocía, legalmente, el *conubium*, la institución del matrimonio entre personas romanas libres—. El *contubernio* también era la unidad de alojamiento más baja y más reducida de las legiones romanas: un grupo de seis u ocho soldados por tienda. El *contubernio* fue (en el siglo XVIII) el nombre que se dio a los acuerdos domésticos extramatrimoniales e ilícitos. Hacia 1925, la relativa bajeza, pleitesía o servilismo de quienes mantenían tales relaciones pasaba a caracterizar disposiciones morales. Para el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua* publicado ese año significa, en sentido figurado, «Alianza o liga vituperable», digna de censura²⁷.

El Estado unitario y connubio trata de construir su fantasmal adversario a su imagen y semejanza, como una alianza o liga «vituperable», *vil*, de elementos igualmente viles (protagonistas, partidos, etnias, talentos, etc. los niveles se cruzan y se superponen; las diferencias se borran) unidos en insidiosa oposición a la «democracia orgánica». Un organismo contra otro. Cuando se construye a imagen y semejanza del Estado orgánico, la alianza contubernial, el contubernio, puede ser justamente eliminada por el Estado (como el ser humano defectivo, de Miller). El léxico de la determinación biopolítica nos es familiar: se trata del exterminio, del exilio, la expulsión, la inmunidad...

Digamos que hoy es un día cualquiera del año 1938. Mi abuelo, que desde el levantamiento fascista de 1936 ha estado internado como masón y judío en el campo de concentración de Zeluán (el primero de los aproximadamente doscientos campos franquistas), consigue escapar, amenazado de muerte. Imagino la frenética escena de hacer las maletas, tomar solo esto, dejar aquello, el viaje en coche para salir de Melilla (con mi tío adolescente, enfermo en el asiento trasero); finalmente, la llegada de mi familia a Tánger: la ciudad internacional de la Zona Internacional donde los regímenes jurídicos, civiles, procesales e

26. *Ibidem*, p. 133.

27. *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 1925.

institucionales se multiplicaban y se enfrentaban caóticamente entre sí: franceses, españoles, británicos, portugueses, italianos, belgas, holandeses, incluso Estados Unidos tenía una legación y colaboraba en la administración de la Zona.

Desde donde les hablo veo claras tres cosas:

- Veo que la fantasía del Estado unitario, inmanente y trascendentalmente «unificado», contra el que se levantó la Zona, ha sobrevivido al fin del estatus peculiar de Tánger en 1956; ha sobrevivido al fin del régimen de Franco en 1975 (y de sus aliados directos —la lista es larga—), y entiendo que sobrevivirá al fin de las formas de gobierno *explícitamente* totalitarias.
- También veo que añoro marchar al exilio con la familia de mi padre. Veo que me atrae —romanticismo— emprender el duro camino hacia un republicanismo radical, aberrante, tal vez el camino que lleva a ese Tánger imaginario, fantasmático, colonial, orientalizado. Un proyecto conceptual se asienta sobre fantasías, sobre heridas reconstruidas.
- Veo que me he propuesto rescatar *el contubernio* y todo lo que puedo hacer que represente, todas las formas mínimas de asociación *aparentemente* extrainstitucional, lo ilícito, lo no connubial; me he propuesto rescatarlo de su captura especular por el Estado connubial. De lo contrario, creo que el *conubium* y el *contubernium* y las instituciones a las que sirven de metonimia seguirán confabulando fraternalmente, hasta el día de hoy y hasta donde podamos imaginar. Donde sea que la hegemonía adopte la forma de creencia en instituciones unitarias, inmanentemente o trascendentalmente coherentes; donde sea que las identidades guarden una relación de participación compartida o de mediación universal con respecto a esas instituciones.

¿Puede generalizarse un proyecto que se basa —que se instituye— en fantasías y recuerdos tan específicos?

Conubio. Todas las familias están a la merced de la fortuna: la muerte, el nacimiento, el alejamiento, la violencia y el exilio. Sí, y el cuantificador universal *todos* me acompañará a lo largo de *Instituciones defectivas*: «*todas las instituciones son...*», «para tal o cual institución, *todos* sus elementos deben...». Y todas las familias clásicas y conyugales *tienen* un valor sustantivo²⁸.

Pero añadamos ahora la cualidad fáctica, multidireccional y defectuosa, del concepto de «familia» *en la actualidad*: la familia no es una (no *todas* las familias son una; ni todas las *familias* son una, ya que todas las «familias» contuberniales no-son-una). La familia no es la familia, ni es necesariamente una; no es un múltiplo de individuos relacionados por la sangre, o el vínculo, o la costumbre, o el trabajo, o la necesidad; no puede ser un modelo para el gobierno del estado

28. Véase el importante análisis de Barrett y McIntosh sobre «el atractivo de la familia» y la «familiarización de la sociedad»: Michèle BARRETT y Mary MCINTOSH (1982), *The Anti-Social Family*, Londres, Verso Editions/NLB.

orgánico. Si acaso puede decirse que tiene algún valor sustantivo, la familia contubernial que asocia a individuos «vituperables» (elementos, clases, personas) será efímera, electiva; deposicional en lugar de posicional; irreconciliable con las formas clásicas de posesión; [la familia contubernial] necesariamente (con O'Brien, Lewis y muchos otros) implica, como dice O'Brien, «una reestructuración generalizada de las condiciones materiales de la reproducción social dependientes de la comunización y la supresión de la economía»²⁹. Las «familias» contuberniales son posiblemente productivas, pero si lo fueran serían autoheteropoiéticas. Ningún acto instituye inmediatamente tal «familia»; tampoco se puede instituir mediante la suma de una multiplicidad de actos que responden a un deseo común, un deseo o una necesidad social, como sería la ceremonia de la reproducción, por ejemplo. En esta «familia» contubernial, la lógica genetal, la lógica de la sangre, la lógica de la natalidad, de la posesión y de la vinculación, la lógica de la especiación, el ámbito figurado en el que la ontogenia y la filogenia erigen su sólida continuidad, incluso la lógica de la elección que me permitiría, soberano de mis decisiones, elegir mi vínculo sin que lo sancione ninguna ceremonia, todo esto es destituido, queda abolido. Los operadores de la defecación y la abolición someten estas lógicas a la soberanía dividida de la heterología de la contingencia.

¿Acaso puedo dar cuenta de estas nuevas heterologías de la vil asociación contubernial? No sin violencia —violencia que se le ha de hacer a la Familia, a la Universidad, al Estado, etc.—. *Lo que* cuenta (en determinadas circunstancias, por ahora, para ti, para mí, para ella, para ellos, aquí) como ser-juntos, *lo que* cuenta como «una relación», así como quién, qué, cuándo, en qué condiciones, con qué fines, para quién, etc., todo ello está sujeto a la aspectualidad móvil y efímera de la negociación y la traducción diferencial y *diferencial*.

El republicanismo, en su forma más radical, se basa en la abolición del Estado y en la institución heterológica de la asociación contubernial; es la torpe gobernanza de las instituciones defectivas. Idear prácticas de gobierno que conserven y radicalicen la ambigüedad de esa frase es una precondition de la república. Y ese proyecto *constructivo* —que no es tan solo un proyecto de pensamiento, sino también de narración, de imaginación y de memoria, un proyecto que genere prácticas, fantasías y deseos, y reorganice o suprima los ya existentes— debe ser el objetivo de la crítica *hoy*.

29. M. E. O'BRIEN (2020), «To Abolish the Family: The Working-Class Family and Gender Liberation in Capitalist Development». *Endnotes*, 5, p. 416.

Jacques Lezra es catedrático de Inglés y Filología Hispánica en la Universidad de California, Riverside (EE. UU.). Ha publicado *República salvaje: De la naturaleza de las cosas* (Santiago, Chile: Macul, 2020); *De la naturaleza de las cosas de Marx* (inglés, 2018; castellano, 2022); *Wild Materialism: The Ethic of Terror and the Modern Republic* (inglés, 2010; castellano, 2012). En 2016 publica «*Contra todos los fueros de la muerte: El suceso cervantino*» (Buenos Aires). De próxima aparición, *Defective Institutions: A Protocol for the Republic* (Nueva York, 2024). Es además autor de la traducción al castellano, con Hugo Rodríguez Vecchini, de la obra de Paul de Man, *Blindness and Insight* (1992) (*Visión y ceguera: Ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea*, 1991), y al inglés del Seminario «L'Un», de Alain Badiou (Nueva York: Columbia, 2023). Colaboró con Georgina Dopico en la edición *Sebastián de Covarrubias: Suplemento al «Tesoro de la lengua castellana, o española»* (Madrid, 2001).

Jacques Lezra is professor of English and Hispanic Studies at the University of California, Riverside (USA). He has published *Wild Republic: Of the Nature of Things* (Santiago, Chile: Macul, 2020); *On the Nature of Marx's Things* (English, 2018; Spanish, 2022); *Wild Materialism: The Ethic of Terror and the Modern Republic* (English, 2010; Spanish, 2012). In 2016 he published *Contra todos los fueros de la muerte: El suceso cervantino* (Buenos Aires). Forthcoming is his latest book, *Defective Institutions: A Protocol for the Republic* (Nueva York, 2024). With Hugo Rodríguez Vecchini, Lezra co-translated Paul de Man's *Blindness and Insight* (1992) (*Visión y ceguera: Ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea*, 1991) into Spanish. He also translated Alain Badiou's seminar "L'Un" (New York: Columbia, 2023) into English. With Georgina Dopico he coedited *Sebastián de Covarrubias: Suplemento al "Tesoro de la lengua castellana, o española"* (Madrid, 2001).
