

Luna llena

Del hombre lobo a las nuevas instituciones y sus manadas



Ariel Pennisi*

El siguiente texto tiene como punto de partida la publicación del libro *Nuevas instituciones (del común)* de Ariel Pennisi (Red Editorial, 2022) y, en particular, una presentación situada en la Universidad de París I Panthéon-Sorbonne (Maison des Sciences Économiques), en el marco del seminario de capitalismo cognitivo, dirigido por Carlo Vercellone (cofundador junto a Antonio Negri y Judith Revel), el 4 de octubre de 2022.

Diagnóstico y contexto

La ruptura y la transición fueron imágenes útiles entre fines del siglo XIX y el tránsito del llamado siglo corto, hasta la caída definitiva del socialismo real. ¿Pero qué nos toca a nosotras y nosotros no tanto como sujetos históricos (dicho de manera clásica), sino como habitantes de una historia sin sujetos fuertes? ¿Qué desafíos se nos presentan en un contexto de progresiva ruptura del lazo social, donde las imágenes preponderantes son las de la fragmentación y la dispersión? ¿Es nuestro problema la consistencia antes que la ruptura como imagen de la transformación social? Las zonas de consistencia existentes y por venir tienen que ver con redes de solidaridad, complicidades tácticas, formas de

* Docente e investigador en la Universidad Nacional de José C. Paz y la Universidad Nacional de las Artes. Licenciado en Comunicación, doctorando de Ciencias Sociales (UBA). Integrante del Grupo de Estudios de Problemas Sociales y Filosóficos (IIGG-UBA).

producción de sensibilidades, formas de reproducción ampliada y, sobre todo, institución de prácticas cuya legitimidad está asociada a la potencia corporal, imaginativa, al cuidado de la vida como trama, antes que la seguridad de vidas privadas y bienes individuales, pero, también, antes que las causas abstractas o trascendentes.

Si los momentos “pre” y los momentos “post” resuenan mutuamente mediados por una extrañeza insalvable, la antropología negativa de Hobbes y la filosofía compositiva de Spinoza encuentran en nuestra desorientada época el terreno fértil para retomar la discusión. Vivimos un tiempo en que la potencia estatal para generar miedo institucionalizado y la capacidad escolar para instituir comportamientos no se verifican en la producción de un sentido colectivo. Ahí están, como sobrevivientes que se reorganizan en función de un nuevo escenario que incluye otros vectores con mayor incidencia en el formateo de las vidas. A su vez, las formas de trabajo que fueron contemporáneas a la evolución de los Estados modernos mutaron y tendencialmente se confunden con lo que otrora fue vida no laboral o tiempo libre, expandiendo la explotación y la extracción de valor a rincones de la vida antes relativamente liberados. Pero, si es cierto que se avizora un mundo postestatal, lejos estaríamos de afirmar que nos espera un mundo poslaboral. Nuevamente, un momento “post” se parece, no sin extrañeza, a un momento “pre”: la disponibilidad cada vez más extendida de nuestras vidas a generar rendimiento revela un parentesco lejano con la vida del vasallaje en tiempos del feudalismo, ya que, por medio de las nuevas tecnologías y técnicas de sí (terapias, consejerías, “tecnologías del yo”), el capital no se conforma con las horas de trabajo circunscriptas a espacios físicos y convenios colectivos con los sindicatos, avanzando ahora sobre la persona en su conjunto y, más aun, sobre la cooperación social en cuanto tal.

En el manuscrito *De cive*, que Hobbes hizo circular diez años antes de la publicación de *Leviatán*, repite que, si no fuese por la institución del Estado, todo sería de todos, de tal modo que nadie podría querer algo para sí sin generar con ello un conflicto con alguien más o con todo el resto. Sin deshacerse del modelo de la guerra (entre Estados y entre conciudadanos), encuentra en el Estado la posibilidad de la absorción del conflicto y de la instauración de la propiedad privada garantizada por la ley común. El discurso de Hobbes se ubica en plano del sentido común para observar que los hombres buscan la propia gloria antes que la camaradería y que si no fueran a obtener alguna ventaja de la vida colectiva solo el disgusto de la soledad los movilizaría a vivir en sociedad (Hobbes, 2010). La pregunta que se hace no tiene que ver con cómo logran las personas ponerse de acuerdo, sino con cómo evitan el avasallamiento sin fin que la naturaleza humana promueve. No hay cooperación ni producción del común en ese pensamiento, sino la posibilidad de una maquinaria exterior de ordenamiento y distribución de roles y riquezas afín a un pensamiento jurídico. La legitimidad del Estado y con él la matriz de las instituciones modernas se construye en distintos niveles (político, religioso, económico), pero se fundamenta desde una antropología negativa: se refiere a un animal cuyas pasiones se organizan en torno al juego de expectativas respecto del peligro mutuo a nivel de la especie humana. El horizonte último de realización de las expectativas negativas es una espiral sin fin de agresión y venganza. Hobbes imagina como solución una forma de interrupción: un dispositivo de gobierno basado en el miedo. Pero no se trata de cualquier caracterización: miedo es para Hobbes, en un nivel lógico superior, “la previsión del mal futuro”. Por eso el pasaje ontológico (del estado de naturaleza al Estado civil) significaría un

giro radical de las expectativas; de ahí su legitimación en última instancia: del lobezno al buen ciudadano... hasta la próxima luna llena. ¿Es el tiempo que nos toca el trance de esa luna llena?

En nuestras condiciones, las instituciones modernas, vaciadas, agotadas o en modo zombie, maquillan la indefensión de la vieja sociedad civil, enmascaran desde una maquinaria normativa ineficaz devenida cháchara moral el poder real de actores que solo se deben a los hechos (poderes fácticos) y el gobierno efectivo por parte de una proliferación de dispositivos técnicos, políticos y subjetivos a la vez. ¡O acaso las economías de plataforma, las tercerizaciones directas e indirectas y la carga sobre los individuos de la reproducción ampliada de la sociedad no se cuelan en la brecha abierta por la decadencia de la institucionalidad moderna! En ese sentido, la pregunta por las nuevas instituciones surge de prácticas, encuentros e ideas existentes que, en todo caso, y por fuera de toda pureza, requieren de máscaras propias para sostenerse, proliferar y engendrar formas de reconocimiento duraderas en las cuales descansar... justo en un mundo que nos pone a trabajar todo el tiempo posible, extendiendo los umbrales del cansancio y los malestares. Nueva institucionalidad, en las antípodas del horizonte hobbesiano, es producción de mecanismos, astucias y máquinas a la altura de una posibilidad: que “todo, al ser producido por todos, pertenece a todos” (Negri, Revel, 2008).

Las nuevas instituciones invierten la lógica del Leviatán también en otro sentido. Mientras este gobierna mediante la presunción de la excepción ejerciendo su monopolio mistificado, si sus premisas gobiernan los días y las relaciones de manera preventiva —es decir, como presuponiendo la posibilidad de un desenlace violento y desastroso—, las nuevas instituciones no se organizarían a partir de la amenaza del peligro mayor, ni tampoco su modo de ser consistiría en establecer presunciones a partir de las cuales el resto de las variables habría de subsumirse, sino que su desafío pasaría por instituir prácticas, actividades, modos de hacer asociados a la singularidad de una apuesta común, de una excepción que ya no es percibida como colapso de la convivencia, sino como su principal fundamento y motor. De modo que las nuevas instituciones disputan el sentido de la excepción. Esto, a su vez, no significa descartar la posibilidad del peligro (como si se pensara desde una antropología ingenua en espejo a la antropología negativa), sino mantenerlo como una dimensión más de la producción de convivencia engendrando categorías, mecanismos, estrategias de conjura o metabolización para las ocasiones concretas en que el peligro tiene lugar —a diferencia de su sostenimiento en todo tiempo y lugar—. El problema de las nuevas instituciones es desasociar lo excepcional de una legitimidad última, ya que su propia legitimidad (la de las nuevas instituciones) proviene del reconocimiento de la excepcionalidad, siempre situada y singular, que habilita nuevas formas de lo común.

Rasgos de las nuevas instituciones

Los siguientes ítems describen algunas de las características conceptuales, prácticas e históricas que dan cuenta en cierta medida de la especificidad de las nuevas instituciones, con el objetivo de profundizar, tanto la comparación respecto de la institucionalidad propia de la modernidad, como el talante utópico de la apuesta ético política de las nuevas instituciones del común.

- Cuando hablamos de nuevas instituciones, con referencias concretas históricas, mas siempre venideras, pensamos en prácticas comunes que se mantienen abiertas como proceso, que crean zonas de metaestabilidad, modos de funcionamiento que buscan incesantemente la conjura de los aspectos más distorsivos del poder, pero, sobre todo, que se mantienen al ras de las prácticas, es decir, del carácter instituyente que las define. Conocer el poder, aprender incluso formas de su ejercicio, pero, como recomendaba Foucault, no amarlo. Amar las prácticas con los demás, reproducir escenarios de confianza mutua, pero, como recomendaba Spinoza (sobre todo, después del linchamiento de los hermanos De Witt), con cautela. Lo instituido no es lo instituyente desgastado, cansado de sí mismo, sino un modo de comprensión y producción de la relación con los asuntos comunes que mantiene la concepción jerárquica del poder, las acumulaciones originarias, la distribución jurídica de roles y obligaciones, etc. Lo instituyente es eficaz cuando corre el arco de lugar. Por eso decimos que lo instituido nace instituido, y que lo instituyente vive y muere instituyente. La naturaleza instituyente de las nuevas instituciones mantiene siempre una dimensión irrepresentable y deja de ser lo que es cuando, representada o instituida, deja de empezar.

- En principio, las nuevas instituciones se inscriben en el marco de un tacticismo desenfrenado, ya presente en la astucia popular, en la capacidad de improvisación de colectivos y personajes, en organizaciones sociales y en conspiraciones entre amistades y grupos. Justamente, capacidades e inteligencia colectiva asechadas por el capital y sus dispositivos de captura, sobre todo tecnológicos. Ante ello, las nuevas instituciones no se suman a la distinción jerárquica entre táctica y estrategia, en todo caso, la estrategia es máscara de ese tacticismo propio de lo que se organiza asumiendo el desborde y la ambivalencia. Tal vez, el interés de las nuevas instituciones del común consista en su apuesta a perpetuar la pulsión táctica del deseo y su verticalidad de hecho, desplegada como capacidad de hacer, virtudes para organizar, inteligencia enfocada en una necesidad colectiva, etc. (siempre asociada a una nueva horizontalidad de derecho). Esto es observable, por ejemplo, en casos como el del barrio Rodrigo Bueno en la Costanera Sur de la Ciudad de Buenos Aires, donde en el proceso que derivó primero en una organización de parcelas según criterios que se construyeron sobre la marcha, llegó a su cénit de articulación institucional con el acto electoral. Se abrió un entrelugar institucional a partir de la organización autónoma del barrio Rodrigo Bueno y la gestión de la Defensoría, por cierto, un borde que la propia institución tradicional logró fabricarse y cumple la función del contralor. Cuando llegó el fallo favorable al proceso eleccionario, había ya tenido lugar un proceso, ambivalente, inconcluso, de politización. Es decir, la legitimidad provenía de la misma fuente que la subjetivación, desplazando a hecho eleccionario como institución tradicional (*real politik*) al lugar de máscara que habilita por debajo un tacticismo vital como real dominio político.

- Disfrutamos del exceso: que nuestra producción y actividad sea reproducida, usada y disfrutada por los demás. Descansamos en la capacidad de quienes nos rodean para resolver cuestiones cuando no contamos con las energías o simplemente cuando no tenemos saberes o ganas suficientes. Apostamos a resolver asuntos comunes cuando nos toca y a usar como juguete nuevo lo que alguien más inventó o propuso. Se trata de una experiencia concreta muchas veces repetida (a nivel de la costumbre), para nada utópica, experiencia que se echa a perder cuando se traduce en términos de división del trabajo

o de mecanismos extractivos (que, según nos quieren hacer creer, serían los motores a los que deberíamos, en cambio, agradecer... como cuando dicen que son los empresarios los que generan trabajo y no quienes necesitan de los principales generadores de valor, las y los trabajadores). Si la economía de mercado no deja de inventar carencia ahí donde se juega nuestra condición excedentaria, nos gusta pensar que solo una política de la generosidad se adecua a una economía política de las nuevas instituciones, una especie de régimen de la generosidad. Por ejemplo, algunas experiencias de resistencia a proyectos extractivos en nuestro país, desde Famatina no se toca, hasta Fuera Monsanto, pasando por Esquel contra la minería a cielo abierto y, de otro modo, “el agua no se negocia” en Mendoza; dejan ver modos de organización, distribución de tareas, asunción de roles, puesta a disposición de saberes, incluso formas de cooperación económica donde el problema común desplaza la cuestión del poder. En algunos casos esas experiencias se disipan tras la conquista o la derrota, pero en otros deja marcas subjetivas que cambian la forma de vida de las personas en tanto comprenden a la generosidad no como un don de gente, sino como un modo de relación política que hace lugar a la diferencia, al deseo y a la consideración afectiva del desconocido (como en el caso de la *philia* griega, una institución tácita que asumía la hospitalidad para con el extranjero) por sobre el principio de identidad. De ese modo, se problematiza en acto la disociación de medios y fines, organización y jerarquía, horizonte futuro y prácticas en presente.

- La definición de la preindividualidad como potencial de mutación (en la obra de Gilbert Simondon), del ser en tanto ser “como en exceso respecto de sí mismo”, permite pensar las nuevas instituciones más allá de la figura antropológica, jurídica, económica del individuo. En ese sentido, lo transindividual es relación consigo mismo y con los otros a través de lo que no es cristalización social, función, jerarquía, rol, sino entre zonas preindividuales, singularidades que conviven con lo ya individuado, a veces como su parte maldita. La transindividualidad no adquiere existencia entre individuos individuados, sino entre participantes de una subjetividad común que se construye haciendo lugar al carácter acontecimental y al potencial de mutación. Lo colectivo, entonces, es condición de la elaboración subjetiva como proceso de individuación, cuya institución mediante prácticas, rituales, expresiones no elimina el sesgo procesual. De ahí una clave para un tipo de institucionalidad que no se rige bajo la forma del Uno. De algún modo, según Muriel Combes rescata, la “paradoja de lo transindividual consiste en el hecho de que, siendo proceso de autoconstitución, se nos presenta necesariamente como si surgiera de afuera” (Combes, 2017: 77-78). Mientras, también es cierto, percibimos como interno lo exterior inmediato, lo ya constituido que se confunde con el punto de vista propio. En ese sentido, Hegel identificaba a la relación personal inmediata con el mundo como la relación más abstracta. Tal vez, llevando la idea de la paradoja hasta sus últimas consecuencias: no solo percibimos como exterior lo más constitutivo, sino que nos constituimos realmente por el desborde... En el libro *Nuevas instituciones (del común)* proponemos una lectura de la experiencia de las Madres de Plaza de Mayo como nueva institución a la luz de un desborde que instituyó toda una sensibilidad colectiva, una praxis política cuya legitimidad excede al Estado (de hecho, se urdió contra la faceta más brutal del Estado como aparato represivo) y se activa en cada cuerpo cada vez que es necesario. Sostenemos que

Corriéndose del lugar asignado a la madre por una moral pacata y conservadora dominante en nuestro país y en Occidente todo, las Madres lograron interpelar a una parte de la sociedad e inquietar a los militares, brazo armado de las clases dominantes, aglutinados junto a la cúpula empresaria y a la Iglesia católica. Le devolvieron a la dominación histórica su anticristo, la madre subversiva (Pennisi, 2022: 100).

Retomando a Simondon, en su trabajo sobre la afectividad y las emociones, el dolor está asociado a una experiencia de desborde en el plano preindividual que no puede ser reabsorbido por el individuo ya individuado. Así, la angustia “hace su experiencia dolorosa, se experimenta como naturaleza que jamás podrá coincidir con su ser individuado”. Madres de Plaza de Mayo es una nueva institución surgida de la experiencia cabal del dolor, del dolor que vuelve casi imposible la experiencia individual, por eso el semblante de Madres como institución está siempre atravesado por las mil y una caras del afecto. Pero el dolor como estado de cosas no hubiera alcanzado, fue necesaria una operación negativa, de distanciamiento de sí, al tiempo que una apuesta y, por qué no, un nuevo hábito: la ronda en la Plaza de Mayo se volvió trance y su fuerza intrínseca hizo posible una nueva institución. Las Madres compartieron su dolor con un pueblo entero y contagiaron a todo aquel disponible para algún grado de experimentación política. Intimidad y transindividualidad coinciden en esa experiencia...

- Ahí donde las instituciones modernas se organizan de acuerdo a una matriz universalista que cierra el sentido a partir de unos rasgos o valores ya conocidos: el Bien, la voluntad general, la moralidad, la decencia, la solidaridad... las nuevas instituciones, en la medida en que se estructuran a partir de una situación, sin renegar de sentidos conocidos de antemano, los reinscriben en el juego situacional, donde ya no significan exactamente lo mismo, pero no por un problema semántico sino de articulaciones reales, prácticas y efectos concretos. El universalismo penetró tan hondamente en el sentido común, que no pocas veces escuchamos a las personas referirse a “los valores” sin siquiera explicitar de qué valores se trata. La situación somete todo valor aparentemente universal a la contingencia de una apuesta, al eje o los problemas que hacen ser lo que es a la situación. Las nuevas instituciones tienen que ver con apuestas situacionales no predicables antes que con universales predicables (los hombres son buenos, malos, racionales, etc.), de modo que el sentido no preexiste a las nuevas instituciones. El sentido, aun cuando las apuestas se consuman y determinan cursos, prácticas, ideas, imágenes de la vida en común, se mantiene en una zona indecible. Es decir que el sentido emergente de una apuesta expresa el problema que le da origen, al tiempo que deja ver hasta qué punto ese “origen” no es cronológico ni esencial, sino una vitalidad que, como tal, persevera, una vibración que, a pesar de todo, zumba. Por ejemplo, la militancia de la década del setenta funcionó de acuerdo a un horizonte de sentido asociado a una imagen determinada de la transformación que involucraba la totalidad de las esferas de la vida y la victoria debía tener la escala de la necesidad histórica, ya que el punto de vista revolucionario era un punto de vista universal. En ese sentido, Miguel Benasayag propone una mirada que polemiza con los puntos de vista nostálgico, ya que él mismo, que formó parte en aquellos tiempos del brazo armado del PRT, sostiene que los habitantes de una situación, una vez que el ciclo se cierra, se vuelven extranjeros a esa situación y no pueden seguir pensando y sintiendo del mismo

modo. De ahí que su militancia en los ochenta y luego su forma de experimentar 2001 tienen que ver con una perspectiva situacional, porque una vez agotado el modelo universalista de cambio social, y haciendo la crítica del relativismo posmoderno, asume la “situación” como corte histórico, práctico y subjetivo, es decir que se piensa y se actúa en interioridad a la situación a la vez que, con esas acciones, formaciones subjetivas e históricas se recorta lo que llamaremos “situación”. En ese sentido, un proceso de lucha, resistencia y creación de modalidades de vida y organización puede devenir institución, nueva institución.

- En Sartre, la situación aparece como producto de un pensamiento de la relación entre libertad y la acción. Por un lado, los actos no son motivados por estados de cosas, es decir, por variables preexistentes (políticas, psicológicas, económicas, etc.); por otro, la libertad no es caprichosa, sino constreñida por el hecho de que algo no cierra, el ser no es igual a sí mismo. Se trata de un pensamiento que asume radicalmente las consecuencias de la crisis de la teleología moderna y exige a la acción de fines trascendentes, tanto como de una supuesta naturaleza interior. Los motivos no están al comienzo de las acciones, o bien los supuestos motivos ya no forman parte de la situación concreta en la que se emplaza un acto, entonces, nos queda descubrir los motivos. Pero tal descubrimiento nada tiene que ver con la pesquisa en una supuesta interioridad espiritual ni psicológica, ni con un viaje al pasado, sino con la experimentación concreta confundida con el proyectarse, en definitiva, con la apuesta misma que estructura la acción. Así, nos encontramos con una forma de justicia, con determinada solidaridad, con la creatividad colectiva, por el camino, al mismo tiempo que sentimos el riesgo propio de la falta de garantías, la angustia por la ausencia de una finalidad última, la duda sobre los efectos posibles. Libertad paradójica, como sartreanamente cantaron los Redonditos de Ricota: “atrapado en mi libertad”. ¿Cómo se relacionan la preeminencia de la acción respecto del ser y la precedencia ontológica de la existencia respecto de la esencia con las nuevas instituciones? Jean-Paul Sartre dice: “no hay libertad sino en situación y no hay situación sino por la libertad” (Sartre, 2004: 664). Ni el sufrimiento del obrero (según el ejemplo del propio Sartre), ni el dolor de una madre de desaparecido por una dictadura (según uno de nuestros ejemplos), bastarían por sí mismos para movilizar un acto, ni mucho menos volverse la piedra basal de una nueva institución. ¿Entonces? Solo una suerte de ruptura interna, un desgarramiento respecto de sí y del mundo que permita desplazarse de la naturalidad con que Ser y padecimiento se identifican hacia un nuevo posible abre una nueva perspectiva. En ese sentido, las nuevas instituciones, lejos de aquel viejo apotegma según el cual es necesario deponer parte de la libertad para obtener algo de seguridad, son posibles por la emergencia de un espacio de libertad, gracias tanto a la negación del ser naturalizado –la necesaria “nihilización” o exposición plena a la nada sartreana– como al incremento de potencia por nuevas composiciones, siempre complejas y conflictuales. Aunque para el caso de las nuevas instituciones hay una complejidad más no contemplada en el gran trabajo de Sartre, ya que corresponde a una discontinuidad histórica: la experiencia contemporánea está ya atravesada por la progresiva desnaturalización tanto del sujeto de la mirada inquisitiva como de las instituciones que habían estructurado la subjetividad, de modo que el momento de la negatividad no pertenece completamente a la consciencia presa de un fognazo transformador, sino que se puede observar parcialmente en el sentido común. Entonces, la noción de nueva institución

tendrá que ver con nuevas formas de consistencia de lo social entre el ritual, el reconocimiento por parte de otros actores e instituciones y una mirada atenta a la naturalización.

- Si las instituciones modernas se montaron sobre la necesidad de controlar el germen de lo disruptivo y los efectos considerados lascivos para la vida en sociedad en un momento histórico, las nuevas instituciones asoman a partir de la disrupción misma, del punto de vista de una singularidad (un colectivo, una experiencia) que asume un estado de cosas como intolerable, del deseo que se edifica sobre lo que avizora agotado, de unas determinadas luchas o incluso de una forma de vida experimentada que aguarda su propia toma de registro, su gramática más o menos específica. Entonces, la legitimidad de las nuevas instituciones no proviene de la conjura terrible de la peligrosidad humana, sino de la rareza histórica producida por la fricción situacional y subjetiva. Por ejemplo, los movimientos que fuerzan la ampliación de derechos o las minorías que fundan nuevas estéticas o nuevos espacios en la esfera pública instituyen, unas veces dentro de las instituciones tradicionales, otras por fuera, nuevas posibilidades para la convivencia, tanto como legitimidad para el conflicto, incluso contra las legalidades que a veces ordenan una circunstancia histórica.

- Las nuevas instituciones no pueden aspirar a una siempre postiza legitimidad última, como aquella del Estado, que en otros tiempos se arrogó también la Iglesia. Las nuevas instituciones no se basan en la legitimidad de lo instituido, sino que instituyen (prácticas, gestos, mecanismos) para cuidar la legitimidad de los actos que, de perecer o traicionar, harían perder todo el sentido de nueva institución. Una “ética del acto” que nada tiene que ver con la conducta individual, en todo caso, es lo que puede ordenar de manera diferente conductas personales. Cuando los actos y las conductas no son individuales, ya que son movilizados por horizontes e inquietudes comunes, aparecen como parámetro de nuestra política, la legalidad de las identidades se disipa o, en el mejor de los casos, se asume a la identidad como máscara. Las nuevas instituciones no pueden aspirar a una siempre postiza legitimidad última, sino que se sostienen y duran a pesar de no contar con garantías. Es decir que viven impregnadas de contingencia y su existencia feliz depende de la capacidad de metabolización del peligro y potenciación del don. En las economías populares, sociales y solidarias, por cierto muy diversas, con experiencias contradictorias en sus modos de organización, relación con el Estado y subjetivación, logran instituir formas de intercambiar, de producir y consumir, incluso de relacionarse con la mercancía, en la medida en que desplazan la ganancia o la subordinan a criterios comunes. A su vez, los criterios comunes no se realizan cuando alcanzan el reconocimiento del Estado, sino cuando producen formas de autorreconocimiento social que donan sentido. Entonces, es desde ahí que la articulación con las instituciones tradicionales del Estado resulta menos asimétrica y queda menos expuesta a los vaivenes gubernamentales (quién gana una elección, si asumió tal o cual funcionario, etc.). De hecho, las economías que fueron llamadas primero “informales” y luego “alternativas” forzaron figuras como el monotributo social o formas de registro estatal que dan cuenta de la fuerza de su existencia... y, al mismo tiempo, de la fragilidad de una nueva institucionalidad económica que mira como uno de sus mayores desafíos la experimentación con la moneda (hay algunas experiencias interesantes en nuestro país de monedas que no comandan trabajo, ni sirven para la acumulación, sino que dan cuenta de la cooperación social y el reconocimiento mutuo).

Final abierto

Tal vez, en esta luna llena, las manadas de compañeras, las lobas del feminismo tengan mucho para enseñarnos sobre los efectos del endeudamiento en los cuerpos, sobre la explotación de actividades no consideradas trabajo, sobre redes de solidaridad, sobre lucha y cuidado, sobre horizontalidad, sobre esa forma más compleja y audaz de solidaridad que llaman sororidad, sobre la fiesta de una nueva vitalidad. Tal vez, la falta de reconocimiento social de tareas fundamentales para la reproducción de la vida y la sociabilidad que otrora señaló el feminismo pueda resignificarse hoy como una lucha extendida en la que se mire el conjunto de la sociedad. Es decir, a la falta de reconocimiento o incluso al desconocimiento de las tramas vitales que sostienen formas de estar y producir, un desconocimiento estructural al capital –a la lógica pura del capital–, contraponer la tarea de tareas, el autorreconocimiento para la autovalorización. Es ese en el fondo el sentido de una renta básica universal e incondicionada o “renta básica del común”. No se trata de reparto asistencial de dinero, sino de reconocimiento de una multiplicidad política que incluso, en su más radical expresión, cuenta como horizonte con la posibilidad de resignificar el dinero, cambiando internamente las relaciones de fuerza que lo componen. Pero esa pista abre otra discusión, una más, para la serie.

Referencias bibliográficas

- Combes, M. (2017). *Simondon. Una filosofía de lo transindividual*. Buenos Aires: Cactus.
- Hobbes, T. (2010). *De Cive*. Buenos Aires: Hydra.
- Klein, L. (2019). *Más acá del bien y del mal. Por un feminismo imposible*. Buenos Aires: Red Editorial.
- Negri, A. y Revel, J. (2008) *Inventar lo común de los hombres*. Buenos Aires: Realidad Económica, IADE (Instituto Argentino para el Desarrollo Económico).
- Pennisi, A. (2022). *Nuevas instituciones (del común)*. Buenos Aires: Red Editorial.
- Sartre, J.-P. (2004). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.