

Lo común y la cuestión de la institución¹

Pierre Dardot*

Universidad Nanterre de Paris X (París, Francia)

RESUMEN

El presente artículo desarrolla una aproximación al estudio de las sociedades neoliberales, articulando en su despliegue argumental la relación entre instituciones, prácticas de resistencia y prácticas de lo común, lo cual se desarrolla en tres tiempos. Problematizando la relación entre resistencia e instituciones, propone, en un primer movimiento, un problema disciplinar sobre la emergencia de la institución para las ciencias sociales, centrándose especialmente en la sociología francesa; posteriormente, y tomando como referencia los trabajos de Marx y Castoriadis, aborda la relación y distinción entre praxis e imaginario instituyente; para terminar planteando, en un tercer movimiento, a las prácticas de lo común como praxis instituyentes que logran no sólo introducir transformaciones a lo instituido sino también producir institución.

Palabras clave: institución, resistencia, praxis instituyente.

The common and the question of the institution

ABSTRACT

Currently this article develops an approach to the study of neoliberal societies, articulating in its plot deployment the relationship between institutions, practices of resistance and practices of the common, which develops in three times. Initially problematizing the relationship between resistance and institutions, he proposes a disciplinary problem about the emergence of the institution for the social sciences, focusing especially on French sociology; later, and taking as reference the works of Marx and Castoriadis, it deals with the relation and distinction between praxis and instituting imaginary; to end up proposing, in a third movement, the practices of the common as instituting praxis that manage not only to introduce transformations to the instituted but also to produce an institution.

Keywords: institution, resistance, instituting praxis.

DOI: 10.25074/07198051.32.1323

INTRODUCCIÓN

Las relaciones entre institución y resistencia pueden llegar a ser un tema difícil de estudiar porque hay en juego, y de manera simultánea, tanto prácticas de resistencia a la institución misma como al funcionamiento propio de la institución. Además, no es para nada evidente

¹ Artículo recibido: 20/05/2019. Artículo aceptado: 25/06/2019

* Doctor en Filosofía y Profesor emérito de la Universidad Nanterre de Paris X, Mail: apdardot@orange.fr

hacer el vínculo directo entre estas dos nociones –resistencia e institución– porque hay una tradición de considerable importancia en Humanidades y Ciencias Sociales que tiende a oponer la resistencia a la institución; es decir, la institución suele ser pensada como un aparato de poder al cual es preciso resistir. Si bien podemos reconocerle productividad a la resistencia al poder, cabe notar que no toda resistencia es productiva, ya que también hay resistencias que pueden ser estériles pues tras su emergencia no produce cambios significativos sobre el estado de las cosas que se proponía incidir. La tesis que quisiera sostener se aleja de la exaltación a la resistencia por la resistencia, al afirmar que hay prácticas de resistencia que presentan una dimensión de institución, es decir, alteran el estado inicial gracias a su acción, lo cual es la condición positiva para que la resistencia sea productiva. Una de las prácticas de resistencia que cumple con dicha condición son las prácticas de lo común.

En el campo de investigaciones que se preguntan por la naturaleza del poder, *La historia de la Sexualidad* abre una vertiente novedosa cuando Foucault señala que “el poder es sobre todo la relación con otras fuerzas [y que] ahí donde existe el poder existe también la resistencia” (Foucault, 1976, p. 125-126). Bajo esta definición, el autor defiende un concepto relacional del poder donde además admite la coexistencia entre el poder y la resistencia, vale decir, que ambas son indisociables. En ese marco, la pregunta que me propongo trabajar trata de dilucidar el margen de autosuficiencia de las prácticas de resistencia, evaluando si éstas bastan por sí mismas para constituirse como tales o si, más bien, para serlo requieren al mismo tiempo presentarse con una dimensión de institución.

En la primera parte del argumento, mostraré la introducción del concepto de institución por una disciplina que se ha presentado como una ciencia de la institución: la sociología. En segundo lugar, plantearé cómo emerge la noción de institución en el siglo XX, cuyas primeras definiciones entregadas por Durkheim serán cuestionadas entre fines de los 50's y principios de los 60's. Durante la tercera parte, estudiaré el concepto de praxis instituyente. Y, en una última parte, voy a defender la tesis según la cual las prácticas de lo común son prácticas instituyentes.

LA SOCIOLOGIA COMO DISCIPLINA DE LA INSTITUCIÓN

- FUNDACIÓN DE LA SOCIOLOGÍA

Para la sociología desde fines del siglo XIX y principios del XX, la institución es el hecho social primario y el objeto de estudio por excelencia. Desde 1901 existe una definición célebre que fue dada por dos padres de la sociología, Marcel Mauss y Paul Fauconnet (1901), donde establecen que la sociología es la ciencia de las instituciones, definición que a su vez ayudará a Durkheim (1981) a fundamentar su propuesta metodológica de investigación en sociología.

Hay dos aspectos que son complementarios en esta definición fundacional. El primer aspecto es que la institución está preestablecida, es algo que los individuos siempre encuentran ante ellos y que, por consecuencia, les preexiste. El espíritu de la definición fundacional inviste de prestigio y autoridad a la institución, ubicándola como estandarte ante los individuos e imponiéndoseles, en efecto, mediante una fuerza que los obliga a pertenecer. Esto es lo que encontramos en el primer pensamiento de la institución de la modernidad y que ejercerá una influencia de tal relevancia que incluso Durkheim afirma, sin ninguna ambigüedad, que “podemos llamar institución a todas las creencias y a todos los modos de conducta instituidos por la colectividad” (Durkheim, 1981, pp. 89-90). Así, el gesto inaugural de la sociología llevará a la institución hacia el instituido, temporalmente hacia el participio pasado.

Si recordamos la fuente que motiva la preocupación de esta sociología, encontramos en su historia un cierto temor de retorno al Antiguo Régimen y a la anomia. Dichos miedos movilizan la insistencia de esta disciplina por entender a la institución como un marco estable que permite a los individuos integrarse y adaptarse al mundo social. Se agrega a lo anterior la carga semántica de la palabra institución. Si tomamos en cuenta su etimología, veremos que su raíz esta, de origen indoeuropeo, significa estar de pie; mientras que la derivación en latín es *in-statuere*, es decir, una conjunción de los términos *in-* (el prefijo) y *statuere* (el verbo) significa “ubicar dentro, establecer, hacer que se mantenga” (Rey, 1992, p. 1034). De este modo, tanto en la historia como en la filología, hallamos la idea de mantener y hacer permanecer a la sociedad, condensada en el significante “institución” que sirve a la sociología como sostén de su pensamiento.

- CRÍTICAS AL PROGRAMA FUNDACIONAL

Posteriormente, tenemos un vuelco en la historia de la sociología a partir de los años 60's donde se pueden distinguir dos programas: un programa positivo-reconstrutivo y un programa crítico. El programa positivo-reconstrutivo reflexionó sobre la manera en que las instituciones podían remediar la inestabilidad de la sociedad y, por consecuencia, se trataba también de considerar a la institución como un factor de estabilidad, asumiendo y profundizando los planteamientos de Durkheim, de Mauss, de Fauconnet, y el de muchos otros. Así, se ha llamado funcionalista a la sociología desarrollada luego de la II Guerra Mundial, la cual heredó la noción de institución como un marco estable al cual los individuos debían adaptarse.

El programa crítico, por su parte, emerge a finales de los años 50's, y a partir de 1960 comienza a suplantar al antiguo programa. Este programa propone un cuestionamiento a su antecesor, cuya articulación se conforma de múltiples maneras. En una primera vertiente se establece una crítica de tipo utilitarista, la cual, en último término, se pregunta para qué sirve la institución. Esta crítica plantea una doble pregunta general: “¿para qué sirven las instituciones?” y “¿a quiénes sirven?”. En esta perspectiva, la institución es ante todo un medio. Precisamente en contra de una interpretación tan utilitaria, Durkheim se planteó argumentando que la institución obliga a los individuos.

Al mismo tiempo, hay una segunda crítica, una crítica individualista, que se plantea en nombre de "la autonomía del individuo". Aquí, nuevamente, debe notarse que este tipo de crítica va en contra de la tradición de los fundadores de la sociología. De hecho, las instituciones han producido efectos paradójicos al inducir al individuo a concebirse a sí mismo como un sujeto "no social", como un yo con derechos que podría prevalecer sobre las instituciones mismas.

Finalmente, hay un tercer tipo de crítica, de inspiración democrática (en un sentido muy amplio), que considera a la institución como un aparato de poder al servicio de ciertos intereses. Este tercer tipo de crítica sacó a la luz formas de dominación y estrategias ocultas que se encontraban en la base de las instituciones y su funcionamiento.

Hay indiscutiblemente una mezcla que tiende a ir hacia un cierto cuestionamiento de la perspectiva sociológica que era dominante hasta ese momento. En función de la tesis que me interesa sostener, desarrollaré la perspectiva de la crítica a las instituciones como forma de subyugación (*assujettissement*).

- EL GIRO INSTITUCIONALISTA: EL PROBLEMA DEL PODER Y LA RESISTENCIA

Hay dos autores emblemáticos de esta crítica: Erwin Goffman y Michel Foucault. Por un lado, Goffman llega a Francia con la publicación de su libro *Asilos*, traducido al francés en 1968, coincidiendo con un momento político y social de una fuerte crítica a lo instituido. Esta obra fue presentada y traducida al francés por Robert Castel, traducción que produjo un deslizamiento de sentido relevante, pues ahí donde Goffman habla de *Total Institutions*, Castel tradujo *institution totalitaire*. Esta primera traducción deja entrever una poderosa crítica al sometimiento institucional que tenía lugar en esos años en Francia.

Por otro lado, Michel Foucault trabajó el tema del poder y la resistencia principalmente en dos de sus obras. Una es *Vigilar y Castigar* (1975), y la otra es el primer tomo de la *Historia de la Sexualidad, la Voluntad de Saber* (1976). En estos trabajos, Foucault da a la institución una caracterización realmente muy distinta a la del primer programa de la sociología. Encontramos, por ejemplo, en *Vigilar y Castigar* que las prácticas de aprisionamiento permiten entender a la prisión como institución, esto quiere decir que siempre hay que referir la institución a las prácticas para comprender su funcionamiento. Desde esta perspectiva, la institución siempre está desbordada por las prácticas, la institución no se explica por sí misma y, en ese sentido, este planteamiento se constituye en una crítica bastante directa a toda la tradición de la sociología.

En suma, podemos señalar que tanto la tesis de Goffman como la de Foucault convergen en que la institución nunca es un hecho primero, la institución siempre será producida a partir de algo que la desborda tanto por abajo como por arriba. Por arriba, debido a la normalización de la sociedad en su conjunto, y por abajo porque hay prácticas cotidianas de poder que se dirigen a los individuos, modos más finos de control, que sostienen el funcionamiento de la institución.

Particularmente con Foucault, encontramos una toma de partido metodológico al aproximarse al estudio de la institución, pues sostiene que el poder es ante todo un nombre: “no es un objeto del que podríamos ampararnos, no es una cosa, el poder es ante todo el nombre, el nombre que le otorgamos a una situación estratégica compleja en una sociedad determinada” (Foucault, 1976, p. 123). Entonces, el poder es algo que tiene que remitirse a relaciones al interior de una sociedad, a una situación estratégica compleja, donde estratégico refiere siempre a una relación entre fuerzas.

Si nos preguntamos cuáles son los efectos que produjo la emergencia del programa crítico, podemos anticipar dos: una crítica general a las instituciones y una invisibilización de la institución como fenómeno social contingente. El primer efecto provocó que la institución significase una negación de la actividad social viva, cuyo representante más radical de esta línea de pensamiento es Sartre con su obra *Crítica de la Razón Dialéctica* (1960, p. 692), donde trata a la institución como una especie de enajenación de la actividad común de los individuos. Respecto al segundo efecto, éste aparece más bien como consecuencia de la crítica general de las instituciones, el cual remite al problema del nacimiento y la transformación de las instituciones. Vale decir, ante las preguntas ¿cómo nacen las instituciones? o ¿cómo se transforman?, no hay respuestas en el primer programa de la sociología pues ponemos atención únicamente a lo instituido. De este modo, no es posible explicar la forma en que las instituciones nacen y se transforman.

Esta bifurcación del cauce inicial produjo dos escenarios posibles donde se rompen algunas certezas respecto a la institución; no obstante, lo instituyente como problema no es tomado en consideración ni por el primer ni por el segundo programa. Incluso cuando Sartre habla de praxis común, dice que la institución es “una praxis y una cosa” al mismo tiempo (1960, p.687). Pero no va más allá de esta observación.

De este modo, las vías de entrada al problema del ejercicio del poder en las instituciones contemporáneas exploradas por Goffman y Foucault permiten introducir una brecha entre los efectos del primer programa y aquellas posiciones contrarias al mismo que piensan sustancialmente a la institución reivindicando la conquista del poder mediante la destrucción de ésta. Pese a dicha apertura, no fue sino años después que esta pregunta pudo ser estudiada enfocándose la relación entre la praxis y la institución.

NOCIÓN DE PRAXIS INSTITUYENTE

- PRÁCTICA Y PRODUCCIÓN: DE ARISTÓTELES A MARX

Aristóteles fue el primero en elaborar la noción de *praxis* (práctica) al oponerla a *poiesis* (producción). *Praxis* se define por ser una actividad que en sí misma tiene su propio fin. Por el contrario, *poiesis* tiene como fin la producción, lo cual sería un objetivo externo a su propia actividad. Por ejemplo, para el caso del arquitecto, su trabajo apunta a la construcción de una casa como fin último. En tanto, la acción (*praxis*) se mide en su calidad interna y no en el resultado o producto producido.

Se agrega a la distinción práctica una de carácter axiológico, pues para Aristóteles la *praxis* no tiene valor ético, es un concepto neutral. Incluso dice que podemos transformarnos en viciosos a fuerzas de actuar de manera viciosa y si nos volvemos virtuosos es porque justamente tomamos la virtud de actuar de manera virtuosa. Y como el que cumple actos valientes se vuelve por fuerza una persona valiente, también podemos ejecutar actos viciosos y así nos transformamos en viciosos (Aristóteles, 1990).

Siglos más tarde, Marx (1967, 2008) reelaboró la noción de *praxis*. En su planteamiento conjuga la idea de *praxis* a la de producción de manera novedosa, ya que pone en tela de juicio la oposición de Aristóteles entre la *praxis* y la producción. La *praxis* para Marx es una actividad de producción en dos sentidos: la actividad productiva ligada a la esfera de la economía, y la producción de los individuos por sí mismos, de la autoproducción de sus propias vidas. En esta última significación, los individuos se transforman a sí mismos produciendo cosas, bienes materiales, por ejemplo. Por otro lado, la *praxis* concierne a las dos acepciones, tanto la transformación de los hombres que producen como la producción en sí misma.

Son dos aspectos que están extrañamente puestos en relación el uno con el otro, y cuestionan la dimensión unitaria con la que se comprende la noción de producción en Marx. Es decir, bajo esta perspectiva cabe preguntarse si la idea de producción es homogénea cuando hablamos de la producción de los individuos por sí mismos y cuando hablamos de la producción y reproducción de sus propias vidas; o si, por otro lado, hablamos de la misma producción que de la producción material cuando referimos a la producción a través de los individuos. En efecto, el concepto marxista de producción requiere repensar la relación entre producción, reproducción y transformación para abordar las producciones subjetivas colectivas.

- CASTORIADIS: PRODUCCIÓN COLECTIVA E IMAGINARIO INSTITUYENTE

Castoriadis es un filósofo francés de los años 60's-70's, psicoanalista y economista que ha colaborado en reflexionar sobre la noción de *praxis*. Lo que me interesa mostrar de su planteamiento es la reelaboración de la noción de *praxis* que nos puso en la vía de trabajo sobre la *praxis* instituyente.

Castoriadis (2000) transforma varias cosas de manera simultánea. La primera es la noción de creación. Dice que la verdadera creación no es una producción, contrariamente a Marx. La producción sería una imitación, pues producción y fabricación se asimilan a una reproducción, por lo tanto, nunca sería una creación. Provocadoramente, Castoriadis plantea que la verdadera creación es una creación a partir de la nada, es decir, la creación humana verdadera es absoluta. Por ejemplo, esto ocurre cuando se crean significados o significaciones sociales imaginarias, cuya actividad creadora sería el imaginario instituyente.

La segunda idea reformulada es la dimensión autoral de dicha creación. Si la actividad creadora es el imaginario instituyente, el autor de dicha obra es nadie². La creación no es la obra de alguien en particular ni de varias personas, no hay particulares identificables, sin embargo, sí sería la obra de nadie porque es la obra de todo el mundo. En efecto, el colectivo anónimo impersonal es el responsable de cambiar los significados imaginarios sin que podamos mostrar cuál es la actividad o el punto exacto en que se produce este cambio. Un caso contemporáneo de esto es la empresa. Podemos decir que la empresa se ha transformado en el imaginario central del neoliberalismo, pero no podemos afirmar la identidad del autor de esta obra, ni particularizar en personas específicas la responsabilidad conjunta o coludida por la ideación y masificación de la misma. La empresa, el emprendedor y todo lo que tiene que ver con ello se ha transformado en el significado dominante de la sociedad neoliberal sin que podamos visualizar responsabilidades individuales al respecto.

Por último, la tercera noción es la de *praxis*. La noción de *praxis* en Castoriadis es bastante innovadora, pues la *praxis* sería una actividad consciente, mientras que el imaginario instituyente es una actividad colectiva anónima y que escapa completamente a la voluntad, a la toma de conciencia. A ello, agrega que la *praxis* es una actividad cuyo objetivo es la autonomía. Si recordamos, Freud (1925) había hablado de tres oficios imposibles: educar, gobernar, analizar. Castoriadis, por su parte, traduce estos fines sociales que buscan la autonomía de los sujetos al campo de las *praxis*, resultando entonces la pedagogía, la política y el psicoanálisis.

Aquí tenemos tres formas de *praxis*. Si tomamos como ejemplo lo que ocurre en psicoanálisis, encontramos que en su ejercicio se produce una transformación tanto en el analizado como en el analista. El que es analizado se ha autoalterado, y esta autoalteración produce un nuevo sujeto. De esa manera, al final (o quizás antes) del análisis tenemos un nuevo sujeto que ha aparecido, y esta transformación tiene relación con el analista mismo también, pues él mismo se encuentra transformado. De modo que ha ocurrido una transformación de los dos polos de esta relación.

Como puede apreciarse, entre la *praxis* y el imaginario instituyente existe un sitio común pues son dos formas de creación, la única diferencia entre ambos es que el imaginario instituyente es una actividad de creación que no es consciente, que escapa al control de la conciencia y la voluntad, es el asunto de nadie; y, por el contrario, la *praxis* es una actividad consciente que es realizada en relación a un objetivo y que produce una alteración en la relación de dos sujetos.

- CRÍTICA A LA CREACIÓN ABSOLUTA

Entonces, por una parte, tenemos el imaginario instituyente que es inconsciente y, por otra, la *praxis* que es consciente. Si bien reconocemos que la *praxis* es una conceptualización

² Para pensar este asunto, el autor nos recuerda un canto de la Odisea, donde Ulises y ciclope Polifemo dialogan. Cíclope pregunta el nombre a Ulises, y éste responde outis, que en griego quiere decir nadie.

que nos puede ayudar a explicar el cambio de significación social imaginario, es necesario saber si existen relaciones entre *praxis* e imaginario social, o, mejor dicho, cuáles son las condiciones que nos podrían permitir pensar en el poder que tienen las *praxis* para cambiar a largo plazo los significados sociales imaginarios. Para ello, la noción de *praxis* debe ser reformulada pues se requiere cuestionar el supuesto de creación absoluta.

Si bien Castoriadis dice “creación a partir de nada” (2000, p. 67), cuando uno lee algunas partes de sus trabajos nos encontramos con que él reconoce antecedentes en todas las actividades de este tipo, vale decir, que éstas se ejercen a partir de algo que ya está ahí, de algo que existe. Quizás es a partir de nada, pero siempre es en condiciones determinadas. Y nos parece que ahí encontramos una de las lecciones esenciales de Marx: la *praxis* no es una actividad incondicionada, siempre es una actividad que está condicionada porque es una actividad que siempre se encuentra delante de ciertas condiciones. El sentido que tiene la *praxis* no estaba, pero hay maneras en que se pueden transformar los significados que ya existen. Lo que existe más a menudo se llama el instituido, siempre nos encontramos con instituido delante de nosotros, cualquiera sea la situación con la que nos encontremos.

Entonces hay que ser lúcidos para no ser víctimas de ilusiones, debemos considerar que siempre existen los instituidos. Sin embargo, lo importante no es reconocer su existencia, sino saber qué hacemos con ello.

PRÁCTICAS DE LO COMÚN COMO PRAXIS INSTITUYENTE

Hemos insistido mucho en que la *praxis* es una actividad condicionada y no una actividad pura con el fin de preguntarnos cómo vincular la *praxis* situada con la institución. Castoriadis nos pone en este camino porque es uno de los primeros que hace aparecer la noción de instituyente en participio presente. Es decir, él insiste sobre el hecho de que la institución no es sólo un aparato de poder, sino que también es una actividad.

Pierre Bourdieu (1984) señala que en los 60's-70's reinaba el humor anti-institucional, ya que siempre se hablaba de la institución en términos negativos, pese a que, al mismo tiempo, se entendía que institución podía significar también una actividad. No obstante, nadie se preguntaba qué tipo de actividad era. En efecto, para gente que denuncia a las instituciones no es sencillo reflexionar sobre la noción de institución y pensar que, tal vez, haya algo positivo en aquello denunciado. Dado ese antecedente, estudiar la institución se vuelve todo un esfuerzo, pues nos damos cuenta de que el acto de instituir requiere de precisiones conceptuales para distinguir actividades de reproducción de institución, de las formas emergentes de organización.

- INSTITUCIONALIZAR, CONSTITUIR, INSTITUIR

Una vez más, en la lengua encontramos un lugar que nos ayuda a pensar la especificidad del sentido de institución. En francés, por ejemplo, encontramos dos verbos que parecen ser muy cercanos al verbo instituir: “constituir” e “institucionalizar”.

En el caso de constituer, sus derivaciones son constitución o constituyente. Cuando se constituye, se ejecuta un acto: el de una voluntad soberana, el acto constituyente. Este es un término que suele ser asociado a las grandes revoluciones del siglo XVIII y siglo XIX, de modo que hay una traducción política inmediata que podemos hacer en ese ejemplo, donde claramente los que constituyen hacen existir algo que previamente no existía. En el ámbito de la filosofía política se plantea a la constitución como una creación absoluta, de hecho, Carl Schmitt afirma que la constitución es el análogo de la creación, pues el legislador omnipotente se parece a Dios porque constituye, de modo que va a instituir dando una constitución a un país, lo constituye como tal (Schmitt, 1993). Ese es el sentido fuerte de constitución.

Por otro lado, la palabra institucionalización nos lleva a institucionalizar e institucionalizado. Si interrogamos el uso que se hace de este término, podemos entender que institucionalizar es reconocer algo que ya existe, vale decir, es un elemento que opera hace mucho tiempo y ahora lo vamos a oficializar dándole una forma de reconocimiento. Entonces se institucionaliza.

Ahora bien, la institución no es ni uno ni otro. Esquemáticamente, podemos afirmar que instituir es hacer existir algo que nunca existió previamente, por lo tanto, es crear algo enteramente nuevo. Institucionalizar, por el contrario, es consagrar algo que ya existe hace mucho tiempo. E instituir es otra cosa, porque es hacer existir algo nuevo a partir de lo que ya existe, es decir, a partir de lo antiguo, y eso es lo que hace la singularidad destacable de esta dimensión de la actividad instituyente. Quienes instituyen no son creadores en el sentido de un legislador omnipotente, pero tampoco son alguien que solamente oficialice lo que existe bajo forma de costumbre.

- PRAXIS INSTITUYENTES, PRAXIS DE LO COMÚN

En ese sentido, todas las *praxis* instituyentes no necesariamente son prácticas de lo común, pero las prácticas de lo común sí son *praxis* instituyentes (Dardot y Laval, 2014). Lo decimos de manera bastante directa porque pensamos que las prácticas emancipatorias, bajo condiciones de posibilidad actuales, son las prácticas instituyentes. Pero las *praxis* instituyentes, cuando son *praxis* de lo común, son actividades que son conscientes y que pueden producir una nueva institución, que puede hacer nacer una nueva institución.

Hoy en día, hay nuevas instituciones que están siendo creadas a través de actividades instituyentes como puede ser el caso de una cooperativa de personas que trabajan

recogiendo los cartones en la calle, eso es ya una institución³. La creación de una cooperativa es la creación de una institución y compete a una actividad propiamente instituyente. Pero también se puede tratar de algo mucho más modesto, porque instituir no necesariamente es crear una nueva institución, sino trabajar en modificar lo que está instituido, transformar las instituciones existentes en distintas direcciones. Pero si tratan de transformarlas según la lógica de lo común, estaríamos en presencia de una práctica instituyente.

De esta manera, nuestro procedimiento lógico no nos lleva a proponer un todo o nada, es decir, no planteamos la elección entre la invención inmediata de algo nuevo o hacer nada por cambiar las cosas, sino que, más bien, es poner en ejercicio prácticas que alteren o transformen lo ya instituido de alguna forma.

En efecto, las prácticas de lo común son prácticas alteradoras, no alternativas, porque al transformar lo instituido transforman lo que transforma lo instituido, es decir, lo que se libra a la actividad instituyente. Las prácticas de lo común son prácticas instituyentes que son alteradoras que no recae, ni en individuos ni en grupos específicos, el peso de la elaboración de una alternativa global al neoliberalismo.

En lo esencial, esto es lo que nos permitió desembocar en esta idea de praxis instituyente y que esencialmente se trata de prácticas de transformación de lo instituido. Esto es lo que entendemos por práctica de lo común, donde común es la exigencia del autogobierno, es decir, la exigencia de la democracia tomada en su significación más fuerte. Por lo tanto, las prácticas instituyentes de lo común son prácticas que buscan transformar lo instituido en un sentido que es siempre en la lógica del autogobierno.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (1990). *Ethique à Nicomaque*. Paris, Francia: Vrin.

Bourdieu, P. (1984). *Homo economicus*. Paris, Francia: Editions de Minuit.

Castoriadis, C. (2000). *Le Monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe 3*. Paris, Francia: Seuil.

Dardot, P. & Laval C. (2014), *Commun*. Paris, Francia: La Découverte.

Durkheim, E. (1981). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, Francia: Presses Universitaires de France – PUF.

Fauconnet, P. & Mauss, M. (1901). Sociologie: objet et méthode. *Grande Encyclopédie, inventaire raisonné des sciences, des lettres, et des arts*, 30, pp. 165-175.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris, Francia: Gallimard.

³ Hago referencia a la cooperativa de cartoneros de Buenos Aires llamada El Correcaminos.

Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité, Volumen 1: La volonté de savoir*. Paris, Francia: Gallimard.

Freud, S. (1925). Préface à Jeunesse à l'abandon d'Aichhorn, en *Oeuvres complètes XVII*. Paris, Francia: Presses Universitaires de France - PUF.

Goffman, E. (1968). *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*. Paris, Francia: Editions de Minuit.

Marx, C. (1967). *Idéologie allemande*. Paris, Francia: Editions sociales.

Marx, C. (2008). *Thèses sur Feuerbach*. Paris, Francia: Éditions Amsterdam.

Rey, A. (1992). Entrada Instituer, en *Dictionnaire historique de la langue française sous la direction de Alain Rey*, p. 1034. Paris, Francia: Le Robert.

Sartre, J-P. (1960). *Critique de la raison dialectique*. Paris, Francia: Gallimard.

Schmitt, C. (1993). *Théorie de la constitution*. Paris, Francia: Presses Universitaires de France - PUF.