

La educación por fuera del aula

La institución como forma social creadora de subjetividad

por **Cristián Varela**

Resumen

Heredera del monasterio, la institución moderna es una forma social particular que podría haber sido distinta. Uno de los aspectos que la particulariza es la distancia que las instituciones mantienen entre sí y con el conjunto social. En este sentido, las instituciones muestran su sustrato monacal, pero aún más que en su relativo aislamiento, lo hacen en sus mecanismos de producción de subjetividad. Pues el sujeto de la institución es aquello que la institución forja como hábito, a la manera de una segunda naturaleza humana, tal como se observa en la propuesta monástica y tal como los griegos lo realizaban bajo otras formas. Estas tecnologías de subjetivación exponen el sustrato formativo, educativo, que en distinto grado guarda toda institución.

Palabras clave

Institución – formación – subjetividad

Abstract

Heiress of the monastery, the modern institution is a particular social form that might have been different. One of its particular aspects is the distance they keep between each other and with the social whole. In this sense the institutions shows its monastic substrate, but even more than in their relative isolation, they do it in their mechanisms of production of subjectivity. Because the subject of the institution is what it forges as a habit, in the manner of a second human nature as it is showed in the monastic proposal, and also in the Greeks form. These technologies show the substrate of production of subjectivity, or the education, that every institution keeps in varying degrees.

Key words

Institution – education – subjectivity

La institución es una forma particular que se pretende estable, destinada a un tiempo a dar forma a la vida en comunidad y al sujeto social. De las instituciones occidentales se supone que hacen lo propio en sociedades que se reclaman herederas de la tradición grecorromana. Lo que llama la atención al respecto es que nuestras instituciones sociales –para diferenciarlas de las políticas y las jurídicas– evidencien las marcas de un nacimiento, de espaldas a esa cultura. Pues su matriz se encuentra en el monasterio cristiano que surge en el Medio Oriente del siglo IV. La escuela, el hospital, el cuartel, la fábrica, la prisión, el asilo, son las formas depuradas de una invención semítica, copta, que renegando de la vida citadina y de los poderes romanos se aisló en el desierto para profesar un cristianismo acorde con la escritura apostólica. Nuestras formas organizativas, destinadas a formar al sujeto y a la vida social, en consonancia con principios republicanos, democráticos y liberales, se conformaron contradiciendo eso mismo.

Para captar las particularidades de esta forma social, que por la época emerge en el Oriente roma-

Cristián Varela

cv@cristianvarela.com.ar

Doctor en Educación, Universidad Nacional de Tres de Febrero, Universidad Nacional de Lanús, Argentina. Licenciado en Psicología, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Profesor de Psicología Institucional e investigador en las universidades de Buenos Aires y Lanús. Profesor e investigador invitado en las universidades de París VIII y Limoges, Francia. Consultor especializado en Análisis Institucional y autor de varios trabajos sobre el tema.

Artículo:

Recibido: 24/11/2012

Aceptado: 31/07/2013

nizado, se la puede contrastar con las instituciones de la *polis* griega. Al hacerlo se obtiene, de una parte, un establecimiento aislado en el páramo, clausurado, habitado por una comunidad de hombres solos, regidos por normas propias que bien pueden entrar en contradicción con la autoridad establecida. De otra parte, en la ciudad-estado se tiene un conjunto de formas institucionales (banquetes, olimpiadas, cohortes militares, cultos religiosos, la *paideia*, el teatro) que se integran, sin mayor solución de continuidad, con el sistema político institucional conformado por asambleas, consejos, magistraturas y tribunales. El contraste es inmediato: las instituciones griegas se continúan unas en otras y en su conjunto le dan forma a la *polis*, mientras que el monasterio se recorta y aísla de la ciudad y de sus instituciones, negándolas.

Sin embargo, este origen hubo de ser (parcialmente) negado, pues de otra manera una forma institucional tal no podría haberse constituido en organizador de la subjetividad y socialidad occidental. Con la expansión del movimiento ascético en Oriente y Occidente se ve al monasterio autosuficiente, estructurándose en red con otras casas de igual o distinta orden. Si desde sus orígenes abrieron su portería a los desheredados de la tierra, de manera creciente los monjes irán saliendo en misión al mundo. Entonces, lo que fue negación de la sociedad se convierte en una forma social en continua expansión. El rechazo al poder se conforma así como otro poder: durante el Medievo la cultura monacal gana espacio entre nobles, ciudadanos y campesinos. Lo hace, en gran parte, en mérito a la eficacia de sus técnicas de organización comunitaria y de transformación subjetiva, lo cual derivará en la apropiación del modelo por parte de los poderes

monárquicos, eclesiales y burgueses. Al mismo tiempo, en el período de diez siglos en que esto ocurre –todo a lo largo de la Edad Media–, Occidente transita un lento proceso de recuperación de las instituciones políticas y jurídicas grecorromanas, lo cual desembocará en la conformación de los Estados Modernos. En este momento se pueden dar por constituidas sociedades en las que convergen dos tradiciones contrapuestas: ciudadanía y republicanismo de cuño grecorromano, por un lado, y cristianismo y monaquismo de orígenes meso-orientales, por el otro. Al respecto, dice Foucault que “nuestras sociedades han demostrado ser realmente demoníacas en el sentido de que asociaron estos dos juegos –el de la ciudad y el ciudadano, y el del pastor y el rebaño– en eso que llamamos los Estados modernos” (Foucault, 1991: 117).

Pastorado y policía

El problema actual de la institución, que hemos expuesto en otra parte,¹ se comprende mejor si se ahonda en las contradicciones expuestas, para lo cual resultan de utilidad los aportes *foucaultianos*. El juego del pastor y el rebaño del que se habla es la relación que vincula al clérigo con su feligresía, al abad con sus monjes, al decano con su decena de novicios. Es el poder pastoral ¿qué debe entenderse por tal? En su desarrollo, el monaquismo pasó de la forma solitaria a la comunitaria, lo cual implicó el pasaje de la *politeia* individual a la institución colectiva, es decir, de la regla de conducta privada a la regla de conducta común. Con ello, también se pasó de la conversión de sí, del monje, a la conversión del otro, del novicio. Traducido en terminología *foucaultiana*, esto significa que una **tecnología del yo** se combinó con una **tecnología de poder**:

“[...] tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; [...] tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, 1991: 48).

En su conjunto, ambas tecnologías constituyen un modo de gobernabilidad (el poder pastoral) que adquirió relevancia “en el pensamiento cristiano y en las instituciones”. Se trata de un “poder individualizador”, en tanto constitutivo de subjetividad individual, pero orientado al gobierno de los individuos “de manera continua y permanente”. Para Foucault, el surgimiento de esta tecnología constituyó un acontecimiento “singular en el curso de la historia”, que “trastornó profundamente las estructuras de la sociedad antigua”. Si interesa aquí su perspectiva es porque en ella se establece una línea que vincula a los monasterios de la Antigüedad Tardía con las instituciones de los albores de la Modernidad. Pues la tecnología pastoral combina elementos del pastorado antiguo –“la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad”– con otros presentes en “eso que llamamos los estados modernos” (Foucault, 1991: 100, 98, 104). Entre un momento y el otro, entre el fin de la Antigüedad y la constitución de los Estados actuales, por lo que aquí cuenta, el pastorado permaneció vigente en las órdenes monásticas, quintaescencia de la institución.

“A lo largo de toda la Edad Media se asiste, en la propia población, al desarrollo de una larga serie de luchas cuyo precio era el poder pastoral. Los que critican a la Iglesia por incumplir sus obligaciones, rechazan su estructura jerárquica y buscan formas más o menos espontáneas de comunidad, en la que el rebaño pueda encontrar al pastor que necesita” (Foucault, 1991: 119-120).

Aquello que se continúa históricamente como recuperación modernista del modelo monástico, es tratado por Foucault como una reformulación del poder pastoral, vuelto ahora **ciencia de policía**. ¿Qué entiende por tal? Es el modo sofisticado y moderno del pastoreo, es un “tipo de racionalidad implicada en el ejercicio del poder de Estado”. Antes que la institución policial se conformara como tal, aquello que durante casi dos siglos contribuyó a dar forma a los Estados modernos, fue la *Polizeiwissenschaft*, ciencia o cuerpo de doctrinas de policía promulgado en numerosos tratados de los siglos XVI y XVII, por autores como Turquet de Mayenne, Nicolas Delamare y Johann von Justi (Foucault, 1991: 121). La ciencia de policía –de la cual se desagregará más tarde, como su resto, la institución policial– es la continuación de los principios monásticos, ahora como técnica de gobierno estatal, para inculcarle a la población “modestia, caridad, fidelidad, asiduidad, cooperación amistosa y honestidad”, tal como lo explica Turquet. Pero sin retirar a la gente del mundo. Por el contrario, su objeto es “el hombre en cuanto activo, vivo y productivo”, ocupando su lugar en el campo y la ciudad. A este hombre se llega a través de diversos órganos públicos, que se encargan tanto de la educa-

ción de todos, como de las aptitudes y ocupaciones de cada uno; también se lo hace mediante organizaciones que se ocupan de la asistencia a pobres, viudas, huérfanos, ancianos, desempleados, enfermos, así como del auxilio en situaciones de catástrofes y accidentes. Bajo la denominación de poder pastoral Foucault daba cuenta de las técnicas monásticas que permearon, tanto en la Iglesia seglar como en el Imperio carolingio y en las asociaciones burguesas. Ahora, bajo la noción de ciencia de policía, da cuenta de lo mismo en épocas de la constitución de los Estados modernos (Foucault, 1991: 130, 135). Ciencia o teoría de la policía, ciencia de la administración, del Estado o **estadística**, son los nombres bajo los cuales en su perspectiva se integran las distintas formas institucionales que emergen durante la modernidad, bajo inspiración del monasterio cristiano. Si se mira a la abadía en perspectiva temporal –por ejemplo, la de Sankt Gall en los Alpes suizos–, colonizando un medio agreste, para luego volverse señorío y, finalmente, estado abacial, con su policía de las costumbres y demás funciones señoriales, se observa mejor la continuidad que se tiende entre el ejercicio del poder pastoral y el ejercicio del poder de policía, entendido éste como la *politeia* de un dominio (Chanfón Olmos, 2001).

Transversalidad institucional

Los órganos de gobierno a través de los cuales la ciencia del Estado se realiza en las poblaciones son las instituciones de la Modernidad. Pero Foucault no se detiene en ellas más que para extraer lo que tienen en común: saberes, prácticas, téc-

nicas o procedimientos, que a su vez se integran en estrategias, programas o dispositivos de mayor orden. En su vocabulario el término **institución** alude a formas sociales más o menos cristalizadas, cuya actividad es ante todo reproductiva, como *locus*, soporte de, o engranaje para, el desarrollo de prácticas y procedimientos, éstos sí activos, productivos. Así, encuentra que un determinado régimen de prácticas, como por ejemplo el examen, requiere siempre de establecimientos institucionales para realizarse. Pero estas instituciones pueden ser tanto una escuela como un hospicio o un cuartel. Con lo cual, la práctica en cuestión trasciende los muros de cada institución específica para situarse por encima de ellas. La institución aparece reducida a una mera función reproductiva, como pieza de un dispositivo social-histórico más amplio, que la comprende, el que a su vez responde a determinado **programa**. Foucault deja, entonces, de lado la dimensión institucional, para centrar su interés en el nivel de las acciones pautadas que en su interior se realizan, así como en el programa al que responden. Este último, como está dicho, no transcurre “jamás integralmente en las instituciones”, ahí “se lo simplifica, se eligen algunos y no otros, y esto nunca ocurre tal como se había previsto”, como es el caso del programa disciplinario (Foucault, 1983: 225).

Entonces, la semejanza y continuidad que existe entre instituciones con misiones tan disímiles como educar, producir, combatir, se explica en la perspectiva *foucaultiana* por su pertenencia a programas y dispositivos que las reúnen entre sí. Sus misiones difieren, pero las asemejan sus prácticas, discursos y

técnicas, de ordenamiento, examen, jerarquización y disciplina. Quien ha transitado una de esas instituciones, de alguna manera las ha transitado a todas. Quien ha cursado la escuela aprendió a descifrar a las otras, no por haberlas estudiado sino por haber vivido el modo de vida de las demás. Una perspectiva teórica distinta, y en más de un aspecto contrapuesta, es la del Análisis Institucional, tal como lo postula René Lourau, corriente en la cual la institución cobra centralidad en el acontecer social histórico. En su teoría, la cuestión de continuidad social de las instituciones recibe el nombre **transversalidad**: “Las finalidades y el funcionamiento de una cárcel no son idénticos a las finalidades y al funcionamiento de una planta industrial o de una escuela. Sin embargo, a veces ocurre que los presos son trabajadores [...] y que simultáneamente se los escolariza o reeduca [...] Lo mismo podría decirse de formas sociales menos ‘totales’ o ‘totalitarias’ que la cárcel: la escuela, el hospital, la fábrica, el tribunal, el cuartel, la organización política” (Lourau, 1991: 11-12).

Una misma matriz institucional puebla el paisaje de la Modernidad. Matriz de naturaleza monástica, cuya permanencia y difusión se dio en virtud de la presencia que la Iglesia supo ganarse en los Estados pre-modernos, transmitiéndoles su forma heredada del Imperio Romano. Matriz y forma que, ya laicizadas, se continúan en los Estados modernos a través del ejercicio pastoral del poder político. Tendencia a la consistencia entre una matriz institucional y una forma estatal. Pues se supone que, en sociedades con poderes centralizados, como son las modernas, no es mucha la distancia que puede haber entre la forma Estado y las formas institucionales, sobre todo en aquellas con presencia

social generalizada. Esto es lo que Lourau define como “principio de equivalencia ampliado”, “curvatura política del campo social” o más simplemente “institucionalización”, fórmulas que en su perspectiva dan cuenta de las fuerzas *estatalizantes*, imprimiendo su forma a toda forma social (Lourau, 1980-2000). Pero esto requiere de reconsideraciones, pues la transversalidad que vincula entre sí a las instituciones modernas no es a la manera griega. No lo es, entre otras razones, por la distancia que las instituciones sociales occidentales guardan con las instituciones políticas y jurídicas, lo cual no ocurre en la *polis*, donde el ciudadano griego es soldado, legislador, magistrado, sacerdote y pedagogo. A lo largo de su vida, él cumple todas estas funciones, participando a la par en banquetes, cofradías y espectáculos. En su conjunto, las instituciones sociales de los griegos se alinean y continúan con las instituciones políticas. Por oposición, las instituciones sociales modernas evidencian una distancia a la vez formal y práctica, que las separa de las instituciones políticas, además de mostrar aún los cimientos de los muros que las separan entre sí y del conjunto social. Esto ocurre, a pesar de las estrategias *estatalizantes* que las fuerzan a implicarse entre sí, con el conjunto social y con las formas del Estado. Dicho de manera breve, las instituciones modernas no son liberales, democráticas, ni republicanas, ni en sus formas ni en sus prácticas. Tal vez porque esas fuerzas *estatalizantes* tampoco lo son, como se desprende de la tesis de Lourau.

Institución y subjetividad

El sujeto de la institución no es, entonces, el actor institucional. No es la persona individual ni colec-

tiva, tampoco el rol que cada uno cumple en el establecimiento, en calidad de persona institucional. El sujeto de la institución es algo a producir. Tal como lo plantea Aristóteles en la *Ética*, las instituciones de la *polis* están llamadas a conformar la segunda naturaleza del hombre, hecha de hábitos y costumbres. En la perspectiva de Castoriadis (1988: 97-131) el objeto de la *polis*, en tanto institución, es la creación del ciudadano ateniense, definido por la práctica de la estética, del saber y del civismo. Aquello a lo que se tiende es a un modo determinado de sujeto, instituido como tal en orden a una moral singular. Nos miramos, miramos nuestro yo, en un espejo templado por la moral del siglo, siendo esta introspección valorativa, lo que constituye al sujeto al constituirlo como objeto para sí. En palabras de Foucault (2012: 34), “la acción moral es indisoluble de estas formas de actividad sobre sí”, que conforman al sujeto, sea el ciudadano ateniense o el iniciado en la perfección cristiana.² De modo que el sujeto socio-histórico se objetiva como tal mediante procedimientos de introspección moral, como los que plantea San Antonio en sus cartas, o los establecidos en las reglas o instituciones monásticas.³ De eso tratan las **tecnologías de sí** o de sí mismo (también traducidas como tecnologías del yo) de Foucault, mecanismos con los que uno regula su conducta y se fija medios para lograr fines. Las técnicas grecorromanas apuntaban, sobre todo, a la pre-ocupación o cuidado de sí, mientras que las cristianas se orientan al conocimiento de sí. En los griegos, este conocimiento constituía un aspecto del auto-cuidado, pues ocuparse de uno mismo requería conocerse, tal como se observa con la dosificación del consumo de alcohol en los banquetes espartanos. Pero con

el cristianismo la parte se detalla, se autonomiza, para terminar subordinando al todo: el conocimiento de sí se impone sobre la preocupación de sí. Habrá que ser conscientes antes que egoístas, es el nuevo dictado. Por tratarse de modos de subjetivación pertenecientes a contextos históricamente consecutivos, resulta lógico que el segundo tomara elementos del primero. Por ejemplo, el cristianismo recibe y transforma la *askesis* estoica de los griegos, inaugurando con ello un nuevo modo de renuncia, esta vez bajo la forma de un ascetismo corporal: “En el cristianismo, el ascetismo siempre se refiere a cierta *renuncia* a sí mismo y a la realidad, porque la mayoría de las veces el yo de cada uno es parte de la realidad a la que ha renunciado para acceder a otro nivel de realidad. Este deseo de alcanzar la renuncia al propio yo distingue el cristianismo del ascetismo” (Foucault, 1991: 73).

La renuncia cristiana requiere de la mortificación del cuerpo para el desprendimiento de esa parte contaminada del yo, que impide el acceso a otra mismidad, purificada. Pues, atado al mundo, no veo ni imagino la puerta que abre a la luz que está en mí. En este sentido, la mortificación monástica permite develar en uno mismo los modos en que actúan las mociones del cuerpo, conocimiento que resulta necesario para anularlas. “Los actos por los cuales uno se castiga a sí mismo no pueden distinguirse de los actos por los cuales uno se descubre a sí mismo”. La mortificación funciona a un tiempo como diagnóstico y como remedio, como vía para el conocimiento del mal a la vez que como práctica para conjurarlo. De esta manera, la purificación del alma que reclama un conocimiento de sí de-

viene para Foucault en “descubrimiento del yo” (1991: 83, 81). Nuestro yo, que consideramos moderno, es una invención del cristianismo primitivo.

Además, en el pasaje de los modos de subjetivación grecorromanos a los cristianos se produce otra transformación, consistente esta vez en la introducción de una forma distinta de obediencia. La obediencia cristiana difiere de la pagana, en el punto en que la sumisión al maestro va más allá del aprendizaje de la perfección, para pasar a “abarcarse todos los aspectos de la vida” del novicio. Foucault lo explica mediante los requerimientos de obediencia perfecta que establece Juan Casiano en sus *Instituciones*, por otro lado, también presentes en las *Reglas* de Benito. Sumisión, que se reclama transparente y sin pliegues, implica la anulación del deseo propio, como puede leerse en las *Confesiones* de San Agustín. “Es un sacrificio de sí, del deseo propio del sujeto”, que obediencia mediante inaugura una nueva técnica de subjetivación (Foucault, 1991: 87-88). Mortificación por un lado y obediencia por el otro, son dos transformaciones que ocurren en el pasaje de la forma pagana a la cristiana del conocimiento de sí. Más una tercera consistente en que ya no se trata de registrar las acciones realizadas, sino de examinar la calidad de los pensamientos que se presentan en la conciencia. Aduero de sí, el monje debe revisar sus ideas para descartar las impulsadas por mociones morbosas ocultas. Nunca sabemos qué se esconde en la rememoración de madres y hermanas, dirá por ejemplo Casiano a propósito de la sutil habilidad del demonio para “sugerirnos pensamientos sexuales” (Casiano, 2001:

6-13). El examen de conciencia cristiano se basa “en la idea de una concupiscencia secreta” que por naturaleza anida en todos nosotros.

“Por el hecho de contar no sólo sus pensamientos, sino los más leves movimientos de conciencia, sus intenciones, el monje se sitúa en una relación hermenéutica no sólo con respecto al maestro, sino también a sí mismo” (Foucault, 1991: 89-90).

La mortificación, la obediencia y el examen de conciencia son los elementos con los cuales se constituye, para Foucault, la hermenéutica de sí del cristianismo, orientada al “desciframiento de los pensamientos ocultos”, mediante su transferencia al director de conciencia. En su sentido más estricto, esta hermenéutica es la que se inaugura con el monaquismo “como práctica o sistema de reglas de una institución”, cuyo fin es conocerse a uno mismo para renunciar a uno mismo. Hermenéutica que, en lo sustantivo, inaugura un nuevo sujeto que se cifra como tal al buscar descifrarse a sí mismo (Morey, 1991: 41).

En los inicios del monaquismo, cada solitario se gobierna a sí mismo mediante las *politeiai* –tecnologías de sí– consistentes en prácticas de abstinencia, aislamiento, mortificación y lectura, como las llevadas adelante por San Antonio. Luego, cuando la ascesis cristiana pasa al estadio institucional, con la conformación de establecimientos reglados y obediencia mediante, las técnicas de sí se conjugan con técnicas de poder coercitivo, las cuales son inherentes a la organización social, ejercidas por la institución y el Estado. Con la institucionalización, la *politeia* de sí se convierte en *politeia* del otro, en política institucional. Es lo que se observa bien con las reglas

o instituciones monásticas, donde el monje se subsume a una estructura que gobierna su proceso ascético. De esto habla Juan Casiano en sus *Instituciones*, cuando caracteriza al monasterio como un lugar destinado a “fabricar [façonner], formar a la perfección, a quienes se inician” (Casiano, 2001: 4-9). Esta misión de producción de subjetividad o subjetivación, que se expresa sin ambages en la primera literatura monástica, tenderá luego a oscurecerse con el proceso de laicización del establecimiento institucional durante la Modernidad. Pero, en rigor, aunque oscurecida por la puesta a luz del día de sus misiones positivas (educar, curar, producir, cuidar), las instituciones modernas guardarán en sí la misión de subjetivación. En el fondo, toda institución tiene por objeto la producción de un sujeto.

Notas

1 Lo que se presenta en este artículo forma parte de una tesis de doctorado (Varela, 2011). Respecto de lo planteado, cabe decir que –hacia mediados del siglo XX– la cuestión de la institución surge como un problema conceptual, dando origen a un debate teórico. Si esto ocurre es porque, al mismo tiempo, la institución se presenta como un problema social. Todo sucede como si a partir de entonces ya no se tolerara bien su carácter mandatorio y su distancia respecto de la sociedad libre, ni tampoco su ahora evidente función subjetivante. En los escritos de Erwin Goffman sobre las instituciones totales, se las denuncia como “invernaderos donde se transforma a las personas”, lo cual no sería sólo propio de los establecimientos custodiales, sino algo en el fondo inherente a toda organización social (Goffman, 2004: 25, 316). No sólo la literatura especializada, sino también la creación artística y las obras de ficción de la época son alcanzadas por esta crítica generalizada de la institución. De alguna manera, la ópera rock *Pink Floyd The Wall* expone una aguda reflexión sobre la caída de los muros instituidos y sobre las consecuencias que eso acarrea. Pero, a mediados de los años setenta, el *happening* contra-institucional comienza a apagarse. Lo hace en la medida en que los efectos económicos de la crisis del petróleo impactan por derecha a las mismas instituciones públicas contestadas por izquierda. A la apertura antes proclamada se le suma el imperativo de reducir su base económica y la consecuente desregulación normativa y descentralización jurisdiccional. En poco tiempo más comenzará un cuestionamiento difuso a la ineficacia de las instituciones. Si de un lado se reclama por la insuficiencia de sus servicios, la calidad de sus prestaciones y el desabrigo en que sumen a sus usuarios, por otro se les critica la obsolescencia de sus estructuras y el gasto público que supone un proteccionismo mal entendido, que promueve la ociosidad entre los menos favorecidos. A la par de ello, una nueva tecnología promovida por la misma crisis energética de los setenta comienza a dibujar un espacio de comunicaciones

virtuales, que priva de sentido al poco encierro que pudiera quedarles a las instituciones, y aún a la mera concurrencia a ellas. Este nuevo espacio, más los aparatos electrónicos que lo sustentan y los contenidos que así se vehiculizan, comienzan a constituirse en los sucedáneos de las instituciones de la Modernidad (Agamben, 2006: 28-35). En su conjunto, estas realidades virtuales y sus soportes electrónicos constituyen nuevos dispositivos sociales que, sin proteger a la manera de las instituciones del poder pastoral, ni responsabilizar a los sujetos a la manera de las instituciones formadoras de la ciudadanía liberal, también subjetivan y socializan. Pero lo hacen bajo regímenes de gobierno imprecisos, en función ante todo de beneficios económicos que se ocultan. De todos modos, al igual que todo dispositivo institucional, en sus mismas prácticas subjetivantes están implicadas las alternativas que permiten su apropiación y reinención con otros fines. Para lo cual se requiere de una analítica y una política cuya forma aún no se vislumbra.

2 Foucault no se ocupó de la dimensión institucional de la subjetivación, tema que quedó pendiente de abordar bajo el título de *Las confesiones de la carne*, como cuarto tomo de su inacabada *Historia de la sexualidad*, según señala Morey (1991, 36, 7, 41). Antes bien, se interesó por los procesos de subjetivación en la dimensión socio-histórica. En su perspectiva, el sujeto es efecto de una constitución distinta, en momentos y lugares distintos. Dicho de otra manera, es producto de determinados *modos de subjetivación* sociohistóricos, que “son precisamente las prácticas de constitución del sujeto” o los modos en que el sujeto es objetivado (Castro, 2004: 333). Por objetivación del sujeto no debe entenderse su reducción a la categoría de cosa, sino al establecimiento de una determinada relación del individuo consigo mismo. Pues el sujeto del que Foucault habla se constituye como tal cuando se objetiva para sí mismo, como un *yo* a través de ciertas técnicas. Pero se objetiva como determinado *yo*, determinable según los valores establecidos de la época y del lugar.

3 Llamado El Ermitaño o El Egipto, San Antonio (251-356 DC) nace en Egipto, en el

seno de una familia cristiana de propietarios campesinos. Al morir sus padres, distribuye sus bienes entre los pobres y se retira al desierto. Su historia es conocida por la biografía que de él escribe San Atanasio, contemporáneo suyo. Se le atribuye la autoría de siete cartas, en las cuales se presenta su teoría del alma basada en *Las Escrituras*. Para que el alma aloje al espíritu divino se debe impedir que sea “lugar de paso de los espíritus malos”, los cuales penetran por la vía del cuerpo. De aquí la necesidad de (uno) reclusión o aislamiento, (dos) abstinencia, (tres) la mortificación y (cuarto) la lectura en vigilia, para alejarnos de las tentaciones, evitar los frutos del mundo, desaprender los hábitos viciosos y llenar el espíritu con la palabra santa. El dispositivo antoniano resume bien el proceso ascético del primer monaquismo (Antonio, 2006: I).

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2006). *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo.
- Antonio, San (2006). “Cartas”, *Documenta Catholica Omnia*. Disponible en: http://www.documentacatholicaomnia.eu/042/Z_0250-0356__Antonius._Abba__Cartas_de_San_Antonio_Abad__ES.pdf.html [consulta: 16 de diciembre de 2013].
- CASIANO, Juan (2001). *Instituciones*, Traducción española por L. y P. Sansegundo, Madrid, Rialp, col. Nebli N° 15, primera edición 1957.
- CASSIEN, Jean (2001). “Institutions cénobitiques” (traducción del latín por Jean-Claude Guy), *Sources chrétiennes*, N° 109, París, Cerf, octubre.
- CASTORIADIS, Cornelius (1988). “La polis griega y la creación de la democracia”, en CASTORIADIS, Cornelius. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Primera edición 1986, Barcelona, Gedisa.
- CASTRO, Edgardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*, Buenos Aires, Prometeo.
- CHANFÓN OLMOS, Carlos (2001). “El Plano de Sankt Gallen”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Vol. XXIII, N° 78, México DF. Disponible en: <http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/2007/1979> [consulta: 16 de diciembre de 2013].
- FOUCAULT, Michel (1991). *Tecnologías del yo*, Primera edición 1988, Buenos Aires, Paidós.
- (1983). “Debate con los historiadores”, en FOUCAULT, Michel. *El discurso del poder*, Buenos Aires, Folios.
- (2012). *La historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Primera edición 1984, Madrid, Biblioteca Nueva.
- GOFFMAN, Erwin (2004). *Internados*, Primera edición 1961, Buenos Aires, Amorrortu.
- LOURAU, René (1991). *El análisis institucional*, Primera edición 1970, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1980). *El estado y el inconsciente*, Primera edición 1978, Barcelona, Kairos.
- (2000). *Libertad de movimientos*.

Una introducción al análisis institucional, Primera edición 1997, Buenos Aires, Eudeba.

MOREY, Miguel (1991). “Introducción: la cuestión del método”, en FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*, Buenos Aires, Paidós.

VARELA, Cristián (2011). “La invención de la institución. Una forma que forma subjetividad”, Tesis doctoral UNTref-UNLa, Biblioteca de la Universidad Nacional de Tres de Febrero.