

Los sin-comunidad.
Sobre parias y nómades.
The Without-Community.
On Pariahs and Nomads.

Miriam Lucero,¹

Fecha de Recepción: 11 de octubre de 2013
Fecha de Aceptación: 20 de noviembre de 2013

Resumen: *El presente trabajo pretende indagar sobre los conceptos de paria en Hannah Arendt y de nómade en Gilles Deleuze, inscriptos en el marco general de la problemática de los Derechos del Hombre y su posterior reformulación como Derechos Humanos. Ambos pensadores brindan aportes claves en los debates político-jurídicos contemporáneos y nos convidan a pensar en torno de las evaluaciones teórico-fácticas de estos conceptos. Asimismo, sus posiciones parecen ubicarse en los márgenes de las formulaciones teóricas que han consolidado los mismos, en tanto éstas han puesto de manifiesto sus insuficiencias en algunos de los momentos políticos decisivos del siglo XX. Por ello, indagaremos el alcance del concepto de paria en Arendt, considerado el más importante antecedente de fisura jurídico-política al interior de los Derechos del Hombre, y lo pondremos en debate con el concepto deleuzeano de nómade. La hipótesis que guía nuestra investigación es la distancia teórica que promueve el francés al pensar el nómade no sólo en términos políticos sino existenciales. De esta manera, parecería que tuerce su sentido político y lo co-implicaría con su perspectiva estética, cuya deriva constituiría los primeros trazos para una alternativa de vida individual y colectiva.*

Palabras clave:

derechos humanos – paria - nómade.

* Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), donde se graduó como Profesora y Licenciada en Filosofía. Actualmente se desempeña como docente de Filosofía en dicha universidad. Doctoranda en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina. Correo electrónico: miriam_lucero@gmail.com

Abstract: *This article aims at investigating the concepts of pariah in Hannah Arendt and of nomad in Gilles Deleuze, considered in the general framework of the issue of the Rights of Man and the subsequent reformulation as Human Rights. Both thinkers provide key contributions in contemporary political and legal debates and invite us to think about the theoretical and factual assessments of these concepts. Likewise, their positions seem to fall in the margins of the theoretical formulations that have bound them, as they have demonstrated their inadequacies in some decisive political moments of the XXth century. Therefore, we will investigate the scope of the concept of pariah in Arendt, considered the most important antecedent of legal and political breach within the Rights of Man, and put it in discussion with the Deleuzian concept of nomad. The hypothesis guiding our research work is the theoretical distance stated by the French philosopher when he thinks the nomad not only in political but existential terms. Thus, he seems to twist the political sense of the nomad and to make it co-extensive of the aesthetic perspective, the consequence of which would offer the first outlines for an alternative of individual and collective life..*

Keywords: *human rights - pariah - nomad.*

A modo de introducción

En los tiempos de la modernidad, los Derechos del hombre irrumpen como uno de sus efectos y producciones más decisivas. Incluso podemos decir, como corolario en torno al cual el hombre, en tanto ciudadano, queda completamente inserto en la estructura jurídico-política que se estaba construyendo. En este sentido, revisar la perspectiva deleuzeana respecto de su funcionamiento y eficacia en la contemporaneidad, implica la precisión de una serie de caracteres que corresponden al surgimiento y a la consolidación de los Derechos del hombre y su posterior reformulación como Derechos Humanos. Vale decir que, un análisis genealógico de los Derechos Humanos que se pretenda serio, debe también revisar la correlativa invención y transformación de aquella subjetividad moderna que los precede y que aún

funciona como condición de posibilidad para su aplicación. Asimismo, sería inútil reconstruir esta historia si no consideramos el momento fundamental en el cual la expansión de la burguesía y de la sociedad de mercado ubicó a las masas como el sujeto respecto al cual debían desarrollarse los mecanismos estético-políticos para su reproducción. Es en relación a este estado de cosas donde se hace patente la necesidad de introducir los estudios ya clásicos de H. Arendt sobre el totalitarismo y sus restos. Nos referimos a la figura del *paria* que se desprende de *Los orígenes del Totalitarismo* (1951), en tanto expresa la marginalidad propia de la lógica inclusiva del proceso.

Con el afán de comprender tanto la emergencia del suceso inédito hasta entonces, como de explicitar sus condiciones de posibilidad, Arendt nos brinda un estudio riguroso de lo que podríamos denominar “el destino más nefasto de la modernidad”. Momento en que apareció un modo de vida en sociedad que hizo de la desolación y el desamparo su punto de partida, y de esta manera, desde sus comienzos escapó a las clasificaciones de lo político. Con la salvedad de no entender el sentido de esta situación en términos psicológicos, por el contrario, como sostiene Anne Amiel¹, proponemos pensarlos como una experiencia extrema de la existencia humana. Se trata de la experiencia del desamparo, del desarraigo y de la pérdida de la tradición, de la pérdida de mundo, de un lugar con otros en el mundo.

En las páginas que siguen esbozaremos algunas claves para esclarecer esta perspectiva. Más, por el momento, nuestro interés radica no sólo en reconstruir los comienzos de su formulación teórica, sino evaluar la posibilidad teórico-fáctica del concepto deleuzeano de *nómade*. Puesto que constituiría un concepto que se desprende de la crisis de la subjetividad moderna y cuyo derrotero dio lugar a la fisura de la masa como Sujeto político. Situación que, por otra parte, corrió a la par de la disolución de los grandes relatos y del general trastocamiento de los territorios

¹ Amiel, Anne. *Hannah Arendt*, Buenos Aires: Atuel, 2007. p. 16

políticos y sus espacios de poder. Vale decir que, si bien Deleuze es heredero de los procesos totalitarios y sus consecuencias², elabora nociones que parece ubicarse en los confines de la política tradicional, o constituir estrictamente un modo otro de pensar lo político. Asimismo, sus ideas sobre lo político imaginan nuevos modos de vida en sociedad. Decididamente alejado del mandato moderno de autonomía, producidas históricamente las consecuencias de las legitimaciones que estos discursos han generado, busca una alternativa a lo imposible. En este sentido, asumimos la vinculación de estos pensadores, que en principio parecerían alejados en sus corpus teóricos, pero quienes comparten el deseo de establecer lo colectivo, entendido como espacios de enunciación alternativos. Ambos señalarían, entonces, la urgencia de lo común –no para homologar lo diferente sino para abrir encuentros provisorios-, habida cuenta de la experiencia fáctica del paroxismo de la lógica dicotómica, situación experimentada durante el trascurso del siglo XX.

Por otra parte, la idea misma de Filosofía política en el francés ha sido objeto de análisis por buena parte de las investigaciones contemporáneas. Al respecto, desde sus primeras páginas, un estudio reciente señala que: “A pesar de su falta de compromiso con cuestiones de teoría política normativa, Deleuze es un filósofo profundamente político. Su obra en colaboración con Guattari ofrece nuevos conceptos y un nuevo enfoque para pensar filosóficamente acerca de lo político”³. Como puede observarse, sin ser un tradicional filósofo político, piensa la filosofía en términos políticos⁴, y tal como lo desarrollaremos posteriormente, estéticos. Esto explica que en el marco de su perspectiva el concepto de *nómada* adquiere una gran variedad de sentidos, operando en relación a diversos ámbitos: las ciencias, las artes, lo político, entre otros. No obstante, mantiene una regularidad en torno a una cierta delimitación material o corporal, en paradójica relación con su condición, a saber:

² El vínculo entre Deleuze y los procesos totalitarios en lo que respecta a su construcción teórica, bien puede ser analizado desde sus estudio sobre cine, Cfr. Deleuze, Gilles. *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Buenos Aires: Paidós, 2008 y Deleuze, Gilles. *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

³ Patton, Paul. *Deleuze y lo político*, Buenos Aires: Prometeo, 2013. p. 11

⁴ Deleuze, G y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1993. p. 101

“Para el nómada, por el contrario, la desterritorialización constituye su relación con la tierra, por eso se desterritorializa en la propia territorialización”⁵.

De esta manera, y con el objetivo tanto de esclarecer los sentidos posibles de la dupla *paria-nómada*, como de abrir caminos para lo que consideramos la reformulación deleuziana de una alternativa viable de vida en sociedad, se ordenarán sucintamente los conceptos para su análisis teórico. En principio se revisará el paso de la constitución de los Derechos del hombre a su posterior conformación como Derechos Humanos, junto a la figura de sujeto que subyace en esta estructura jurídico-política. Seguido a ello, se desarrollará el momento denunciado por Arendt, vale decir, la crisis al interior de los estados-nación con el surgimiento de los *parias*, en el contexto de la sociedad de masas. Finalmente, se revisará la noción deleuziana de *nómada* en el contexto de su producción y pondrán en funcionamiento las hipótesis propuestas a partir de los aportes de autores afines al pensador. Los mismos, pueden esclarecer la multiplicidad de sentidos esgrimidos y nos dan pautas para ejercitarnos en pensar/mirar desde el cristal deleuziano.

De los Derechos del hombre a los Derechos Humanos.

Tanto el pensamiento de H. Arendt como el de G. Deleuze, ciertamente alejados en lo que respecta a sus supuestos teóricos, mantienen un espacio común clave: ambos denuncian las consecuencias de la modernidad y la pervivencia de sus implicancias. Vale decir que ambos se saben todavía inscriptos en las coordenadas del mundo moderno⁶, cuyas investigaciones han de poner en cuestión para pensar el presente y el porvenir. De manera que la pregunta por los sentidos posibles de la invención de los Derechos humanos, pone al mismo tiempo en entredicho la noción de sujeto que subyace a ésta y el conjunto de conceptos políticos que sirvieron de emplazamientos para su posibilidad fáctica. De allí, también, que el cuestionamiento

⁵ Deleuze, G y Guattari, F. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-textos, 2008. p. 386

⁶ Arendt, Hannah. *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós, 2005. p. 18

de estos pensadores no se reduzca al problema político-jurídico de los Derechos humanos, sino que alcanza aspectos decisivos de los modos de vida en sociedad. O, estrictamente, la noción misma de vida que una determinada sociedad construye.

Desde las primeras líneas de *La experiencia del horror: subjetividad y derechos humanos en las dictaduras y posdictaduras del cono sur*, Raffin señala la íntima vinculación entre Derechos humanos y modernidad, así declara que: “Los derechos humanos son una de las invenciones más sorprendentes y paradójicas de la modernidad”⁷. A partir de este presupuesto, desarrollaremos la vinculación declarada, para marcar la situación de los Derechos del hombre en relación con los derechos humanos, bajo la invención moderna. Puesto que, si bien en el uso coloquial se utiliza indistintamente cualquiera de las dos denominaciones, no se remiten a la misma idea de sujeto, aunque sí se presuponen y derivan una de otra. En efecto, ambas denominaciones implican en sí mismas la idea subyacente de un Sujeto que sostiene el sentido de la construcción político-jurídica de los derechos, cuya paradójica situación precisa ser analizada. De manera que el autor, no pueda más que genealogizar la conformación de este constructo, que ha tenido en vilo a buena parte de los investigadores desde sus primeras formulaciones. Por ello, revisaremos algunas de las tesis más contundentes.

Dado que “los derechos humanos constituyen una realidad muy amplia”⁸, se aboca a la primera dificultad que corroe todo la problemática a investigar. En verdad, se trata del problema del derecho en tanto instancia de las formaciones sociales modernas que conforman y legitiman el orden. Él constituye el dispositivo mediante el cual la política ha invisibilizando los conflictos que se producen al interior de las luchas sociales. Al respecto, adelantamos que Gilles Deleuze se pronunciará sobre la reducción de lo político a lo jurídico, o intentará pensar los medios posibles y no jurídicos de realizar lo político. En los siguientes apartados nos abocaremos a su análisis en relación a la exterioridad jurídica del concepto de *nómade*.

⁷ Raffin, Marcelo. *La experiencia del horror: subjetividad y derechos humanos en las dictaduras y posdictaduras del cono sur*, Buenos Aires: Del puerto, 2006. p. 1

⁸ *Ídem*, p. 5

En suma, el problema estriba en la ya conocida historia de conformación del sistema jurídico moderno, cuyo mayor exponente es Immanuel Kant. No obstante, no deja de ser necesario remitirnos a esta historia para advertir los matices de una lucha por cartografiar los conflictos mediante la invención de instrumentos de control social. Es decir, se busca dirimir las luchas políticas al interior de los espacios de poder, a través del trazado de la demarcación entre el adentro y el afuera. Pese a su simplicidad conceptual, la historia de la conformación de los Derechos humanos es de larga data y nos remite a la conformación de los estados-nación. Si bien la historia del derecho natural que el autor desarrolla tiene sus comienzos en la antigüedad griega, nos interesa destacar el momento moderno, en tanto nos guiará a su legado en nuestra actualidad. De manera que el recorrido se dirige al momento del iusnaturalismo moderno.

Los aportes teóricos de Hobbes, Locke, y Kant, son la piedra de toque de esta breve reconstrucción de la historia político-jurídica de los Derechos humanos. Sin embargo, nuestra lectura retrospectiva de las mismas está sostenida por la radical crítica que Marx producirá a la idea burguesa de hombre y sus legitimaciones modernas, es decir, a la conformación del Estado. Vale decir que rescatamos la mirada marxiana, en tanto indica un antecedente ineludible a la hora de pensar el sujeto moderno, tradición que, aunque revisitada, guiarán las investigaciones de Arendt y Deleuze.

El proyecto “restaurador” de la filosofía de las luces, tal como es interpretada por Cassirer⁹, da algunas pautas para comprender el desenlace nefasto del mismo proyecto en el siglo XX. Así, la lucha contra la tradición y la autoridad, característica del siglo de las luces, encuentra su camino alternativo en el predominio de la razón y la construcción de un método capaz de conducirnos de manera segura a través de nuestras propias certezas. Ahora bien, este derrotero, que nos conduce a la ampliación de las posibilidades de la razón humana, implica en la esfera del derecho la necesidad de elaborar teóricamente un sistema jurídico que estructure el funcionamiento del

⁹ Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, México: FCE, 1972. p. 261

todo. De allí que es a partir de este modo de comprender la razón y el derecho natural, pensado teóricamente por Grocio, que ha sido entendido como orden establecedor de lo existente. De manera que la idea trascendente de derecho, inscrita en los existentes, funda la posibilidad de autonomía que se perseguía.

Ahora bien, ya entrados en los siglos XVII y XVIII, en su estudio sobre el modelo iusnaturalista, Bobbio¹⁰ pone de manifiesto algunos temas fundamentales de los autores precedentemente destacados. Interesa en particular revisar la lectura que realiza del pensamiento de Hobbes. Puesto que tanto como él como Cassirer, focalizan la atención en el “método geométrico” que lleva adelante para “la reconstrucción racional del origen y del fundamento del Estado”¹¹. En efecto, Hobbes es consecuente con el contexto problemático de la época, a saber: ante la crítica radical de la tradición y de los poderes que conllevaba, los intelectuales necesitaban un método capaz de guiarlos en un camino seguro. Cuestión que comparte con pensadores de tan diferentes objetivos como Spinoza y Descartes. De manera que se puede ir trazando la cartografía de las apropiaciones políticas que Deleuze seguirá, las cuales están, ciertamente, al margen de la historia del iusnaturalismo¹². Sin embargo, sería un grave error distanciar sin más su mirada de esta corriente, por el contrario, la apuesta teórica a Spinoza seguida de Hume es un modo de responder a su incidencia contemporánea.

En la encrucijada de la hipótesis teórica del estado de naturaleza frente a la sociedad civil o estado no natural¹³, y la búsqueda de legitimidad de la sociedad política mediante la vía consensual del contrato, cabe señalar el estudio que realiza Cassirer¹⁴ sobre las bases teóricas que estaban circulando y que dan lugar a su teoría política. Es decir, a través del modelo hipotético-deductivo que contribuyó a formar Descartes¹⁵ se puede comprender el desenlace político de la conformación del

¹⁰ Bobbio, Norberto. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México: FCE, 1996.

¹¹ *Ídem*, p. 50

¹² *Ídem*, p. 52

¹³ *Ídem*, p. 69

¹⁴ Cassirer, Ernst, *op. cit.* pp. 282-285

¹⁵ Turró, Silvio. *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona: Anthropos, 1995.p. 295

individuo moderno. Puesto que la transformación lógica que propicia, al pensar el ser como movimiento, y con ello, entender el conocimiento como un momento de formación o producción, es producto de las ideas de la nueva ciencia. Entonces, al entender la sociedad como un cuerpo, mediante una teoría racional del Estado, aquél puede ser objeto de aplicación de los nuevos métodos, los cuales consisten en la reducción del todo a sus últimos elementos (análisis) y la recomposición de los mismos (síntesis). Vale decir que la conformación del individuo, en cuanto entidad separada del todo no es más que el producto del proceso de la ciencia física aplicado a la política. De allí también que Cassirer recuerde: “[Según Hobbes] Si queremos comprender verdaderamente las formaciones sociales y estatales, habremos de desarticularlas”¹⁶. La consecuencia de este proceso es la separación de las libertades individuales mediante el manejo racional de las pasiones inherentes a los hombres, aquéllas, en tanto objeto de cálculo, pueden ser reunidas de manera externa a ellas a través de la dominación y del sometimiento. En este sentido, la comunidad política bajo la figura del Estado absoluto en Hobbes, sólo comienza a partir del contrato de sumisión o la renuncia a la libertad individual en pos de la conservación de la vida¹⁷, individual y colectiva. Sin embargo, como sabemos, el hombre puede violar el pacto en caso que el Estado no sea capaz de asegurar la vida de los ciudadanos.

La individualidad de los hombres, incluso allí donde se constituye la figura del Estado a partir de Hobbes, se expresa jurídicamente a partir del aporte de pensamiento liberal, en particular a través de John Locke. Tanto el individualismo, como sus consecuencias: la propiedad individual y la exaltación de la libertad, son los elementos imprescindibles para la aparición de los derechos del hombre. Libertad que adquieren mediante el desplazamiento de los atributos monárquicos arrancados al rey

¹⁶ Cassirer, Ernst, *op. cit.*, p. 283

¹⁷ Respecto al instinto de conservación de la vida, característico de los pensadores iusnaturalistas, no coincidimos con la lectura que realiza Bobbio, para quien: “El instinto de conservación mueve tanto al hombre de Hobbes y de Spinoza como al de Pufendorf y de Locke”. Bobbio, Norberto, *op. cit.*, p. 83. Nuestra disidencia reside en la homologación que realiza el autor sobre esta serie de pensadores, no teniendo en cuenta que en el caso de Spinoza, los supuestos ontológicos son la base de la diferencia con el resto de los pensadores.

y depositados en los individuos libres. Entonces, es a través de la idea de libertad, de ahora en más “natural” de los individuos –tradición liberal mediante-, que se forma la relación inalienable entre los hombres y el cuerpo jurídico. Los derechos son naturales, pertenecen al hombre, son anteriores a la formación de las sociedades y del Estado, y fundamentalmente definen al hombre como ser propietario y libre, un hombre anclado en un tiempo histórico. En este sentido, los derechos del hombre mantienen las coordenadas de la modernidad: la relación ineludible entre espacio (territorio) y tiempo (finitud).

No obstante, según Raffin, fue la filosofía francesa del siglo XVIII quien sentó las bases para la doctrina de los Derechos del hombre y del ciudadano. Algunas de las razones que lo llevan a esto, radica en las dificultades que suscitó para la teoría política la idea de contrato en Hobbes. Pues, si bien ésta marca la frontera entre el “estado de naturaleza” y el “estado civil”, produciendo la ficción del Estado, los mecanismos mediante los cuales lo realiza son de diferente índole. Esto se explica si tenemos presente que Rousseau, si bien coincide con Hobbes al considerar como hipótesis de razón el “estado de naturaleza”, el carácter que le otorga es positivo pero provisional. Así, da lugar a la conjunción de las libertades individuales mediante la creación de la sociedad civil. Mientras que para Hobbes, se trata de una hipótesis justificadora de la institución del Estado absoluto. Ahora bien, la noción de un cierto “pacto social” que genere consenso a través de la conjunción de las voluntades individuales, es un mecanismo de justificación y legitimación política, en el momento que los individuos deciden someterse a este poder común. En este sentido, el contrato social es una idea regulativa de la razón. Rousseau, a través del giro que produce al plantear la correlación entre el concepto de libertad y el concepto de ley, mediante la fuerza de la moralidad individual y colectiva, se posiciona como un auténtico predecesor de Kant y establece de este modo las bases de la autonomía del sujeto político. Aquí nuevamente se pone de manifiesto la diferencia que mantiene con Hobbes, para quien el pacto de asociación es al mismo tiempo un pacto de sujeción.

En el marco de esta tradición, la perspectiva que planteará Spinoza se distancia considerablemente de los objetivos esbozados para la vida en sociedad. Ya que Spinoza hace de la sociedad civil el espacio de libertad, en tanto sea entendida como aumento de potencia y cuyo presupuesto es el derecho de pensar por sí mismos. En consecuencia, nuestra mirada en esta ocasión es coincidente con la perspectiva de Bobbio¹⁸, para quien Spinoza admite la acción regulativa del Estado, sólo externamente, otorgando de esta manera a los hombres la posibilidad de la libertad de pensamiento. Vale decir, los hombres pueden resistir a las acciones coercitivas del poder estatal haciendo uso libre de su razón, e inscribiéndose en un destino ético y no moral de la política. Ahora bien, quedará para los próximos apartados la indagación sobre la noción de razón en el marco de una teoría racional del Estado, característica de la época. En esta instancia, ya se pueden esbozar algunos atisbos de las diferencias que supone el pensamiento de Spinoza, cuya estela guiará la comprensión de lo político en Deleuze.

Por otra parte, y siguiendo la historia de la conformación de los derechos humanos, con la Declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano en 1789 (que había tomado como modelo la declaración de los Estados que constituyeron los Estados Unidos), y posteriormente la Constitución de 1791, se va conformando el corpus jurídico que derivará en la internacionalización del sistema de los derechos, es decir, en los derechos humanos. Las bases sobre las que se asentaron los derechos del hombre fue la idea del *citoyen*, en cuanto hombre burgués teorizado por Kant. De allí también el carácter universal que se le otorga, donde los hombres son a partir de ese momento sujetos emancipados, ciudadanos universales. Se trata de sujetos masculinos, blancos, europeos, adultos, demarcación con un llamativo carácter eurocentrista. Ciertamente, se ingresa a partir de Kant en la sociedad civil a través de la legislación del Estado en cuanto ente moral, efectuación de la razón práctica.

¹⁸ Bobbio, Norberto. *op. cit.* p. 111

Así, la construcción del Estado como ente racional por excelencia comienza a ponerse en discusión cuando algunos teóricos advierten que, en la idea de los derechos inalienables del individuo, se determina su validez bajo la forma de la voluntad general. Si los derechos de los hombres sólo funcionan bajo la esfera del Estado, la crítica marxiana a la constitución y funcionamiento del Estado se inscribe en esta hendidura. Puesto que advertirá la aporía que supone la formulación de los “Derechos del Hombre” y se preguntará por las condiciones de determinación del sentido de lo humano. Si retomamos nuestra perspectiva esbozada al comienzo del apartado, recordamos que esta escueta reconstrucción de la historia de los Derechos del Hombre tiene por fin indagar el punto de escisión del Estado respecto a la racionalidad humana.

Marx sostiene que “la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la “Economía Política”¹⁹, vale decir que para comprender la vida en sociedad, y por lo tanto la determinación de la conciencia del hombre, se deben indagar en las relaciones que ellos establecen. Se trata de las relaciones de producción, centro de la vida material de los hombres y que determinará a su vez la crítica a la revisión hegeliana de su filosofía del derecho. Sin embargo, esta perspectiva es complejizada en su conocido texto sobre la posibilidad o no de emancipación política de los judíos²⁰. Allí, a partir del diálogo establecido con Bruno Bauer, Marx reflexiona sobre lo que considera el desvío en su formulación. Puesto que la pregunta estaría mal formulada, ya que se debería pensar, no en la emancipación política de los judíos, sino en el problema de la relación entre la emancipación política y la emancipación humana, es decir, el problema del Estado en general. Más aun cuando en las condiciones sociales de la modernidad, el Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Justamente, el hombre inserto en un Estado que ha alcanzado su desarrollo se encuentra escindido entre su ser colectivo (*citoyen*) y su ser particular (*bourgeoise*). Ahora bien, el problema de la adquisición para los judíos de los denominados

¹⁹ Marx, Karl. *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política*. Karl Marx y Friedrich Engels. *Biblioteca de Autores Socialistas* [On line] en <http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/oe1/mrxoe115.htm> (Agosto 2013).p. 516

²⁰ Marx, Karl. Sobre la cuestión judía en *Escritos de Juventud*, México: FCE, 1982

“derechos humanos”, implica ir un paso más allá en la disputa con Bauer. Momento en el que Marx aclara la idea de hombre que se maneja: se trata del miembro de la sociedad burguesa, el hombre por antonomasia, el hombre en tanto ciudadano (*citoyen*). En estas líneas estaría el lugar de convergencia entre el Estado político, la sociedad burguesa y la emancipación política, que había servido de punto de debate con Bauer. La declaración a la que se refiere el debate es la Constitución de 1793, donde se dan las pautas de las tesis centrales del liberalismo: libertad, derecho a la propiedad, a la igualdad, y claro, a la seguridad, principio de conservación del hombre egoísta.

Recién llegando al final del texto se expresa claramente sobre la tradición jurídico-política que lo precede y hace explícita una vez más su posición respecto a los Derechos del Hombre:

Ahora bien, en cuanto miembro de la sociedad civil, el hombre *no político*, aparece necesariamente como el hombre *natural*. Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels*, pues *la actividad consciente de sí misma* se concentra en el *acto político*. El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo*, simplemente *encontrado*, de la sociedad disuelta, objeto de la *certeza inmediata* y, por tanto, objeto *natural*. La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas partes mismas ni someterlas a crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado como hacia la *base de su existencia*, como hacia una *premisa* que ya no es posible seguir razonando y, por tanto, como ante su *base natural*. Finalmente, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el *verdadero* hombre, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* solo es el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona *alegórica, moral*. El hombre real solo es

reconocido bajo la forma del individuo *egoísta*; el verdadero hombre, solo bajo la forma del *citoyen abstracto*.²¹

Densa y precisa crítica a la teoría jurídica del iusnaturalismo, que hace de los hombres el medio imprescindible para el funcionamiento de las instancias económicas. La escisión entre el hombre real y el hombre abstracto, entre la vida individual del burgués y la vida política y abstracta al interior del Estado, es parte del mecanismo heredado del iusnaturalismo que produjo un sistema de dominación de la libertad humana. Luego, la emancipación posible para Marx se puede producir cuando el hombre individualizado de la sociedad capitalista recobre en sí al ciudadano abstracto, y haga uso de sus fuerzas sociales. Vale decir, sólo cuando el hombre se recobre a sí mismo se podrá emancipar.

La crítica elaborada por Marx hacia la constitución del Estado y su racionalidad inherente nos conduce a la crítica sobre las versiones “sociales” que adoptan los Derechos humanos en la internalización que se produce con el creciente despliegue del capitalismo²². Fue el desarrollo de la Segunda Guerra mundial y sus nefastas consecuencias lo que impulsó la toma de conciencia del “valor de la vida” por aparte de los ya denominados “Derechos Humanos”. Momento en el que el Estado asume la responsabilidad legal de los derechos subjetivos de los individuos, y asume además la responsabilidad internacional como Estado frente a todos por la vida de las personas inscriptas en su jurisdicción. Entonces, a partir de los sucesos acaecidos entre la Primera Guerra y la Segunda Guerra Mundial, se reestructura el orden jurídico internacional, hasta que en 1948 la Asamblea General de la ONU conforma el documento que da lugar a la su aparición legal: la declaración de los Derechos Humanos.

²¹Marx, Karl, *op. cit.* p. 12

²² Nos referimos a la Convención de Ginebra de 1864, modificada sucesivamente en 1906, 1929, y luego de la Segunda Guerra Mundial. Además del primer intento de organización internacional mediante el Tratado de Versalles, dando lugar a la Sociedad de las Naciones.

Los parias y el Estado-nación

“Y así se da cuenta K. [personaje de *El Castillo* de F. Kafka], para su creciente espanto, de que lo simplemente humano, los derechos humanos, la normalidad, todo lo que consideraba tan obvio para los demás no existe en absoluto”. Arendt, Hannah. *La tradición oculta*.

En la monumental obra que Arendt emprende sobre los procesos totalitarios²³, íntegramente dedicada a comprender la inédita situación acaecida sobre los hombres, y que pulverizó literalmente las categorías políticas que operaban hasta entonces, aparecen en escena nuevas figuras que resultan extrañas para los corpus teóricos desarrollados hasta entonces por buena parte de las teorías políticas. Los nuevos emergentes que hacen eclosión a partir de la conceptualización arendtiana podrían ser pensados como consecuencias o, -como se verá a lo largo de este apartado- deriva última de las categorías políticas modernas. En este sentido, esta obra irrumpe en los discursos de la filosofía del derecho denunciando la ruptura que significó este acontecimiento, a saber: la exclusión de miles de hombres no sólo de su lugar de residencia, sino de todo lugar, es decir, tanto de la protección de los Estados como de la inscripción en un espacio común, abandonándolos a su mera desnudez. Asimismo, la decisiva intervención de esta obra en el ámbito de los debates políticos radica en haber puesto de manifiesto que ante el horror de lo sucedido es preciso indagar al interior de estos discursos y analizar las condiciones de emergencia que cristalizaron en la formación de los fascismos.

En similar perspectiva, Deleuze traslada la inestabilidad de la situación contemporánea al actual sistema capitalista. De allí que en su estudio de la perversión de los deseos gregarios del hombre moderno en los regímenes totalitarios, focalice la atención en el deseo autodestructivo de los hombres. En efecto, el problema no radica simplemente en la manera como perduran en las sociedades occidentales los efectos de los procesos fascistas y las consecuencias que han experimentado todos los

²³ Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza, 2006. p. 39

pueblos, de manera singular quienes han sido arrojados al destino de apátridas. Por el contrario, el problema es aún más amplio. Implica el trabajo paciente y detallado de la paulatina exclusión de la arena política de aquellos que no encuadran con los caracteres de la “naturaleza humana”, hasta conseguir despojarlos de la comunidad humana, es decir, inscribirlos en el ámbito de la *zoé* y no de la *bios*²⁴. Sin embargo, la lectura de la pensadora no se acota en la facticidad de la experiencia, sino que pretende indagar en los procesos y las lógicas implícitas contenidos en ellos, a través de los cuales han logrado que los incipientes sujetos políticos (las masas) adhieran a la propuesta de exclusión de sus, hasta entonces, conciudadanos. Claro que los mecanismos mediante los cuales se las ha incitado son de diferente índole. Ya en la década del 30` Walter Benjamín²⁵ puso de manifiesto la “estetización de la política” propiciada por los fascismos, que hizo que las clases trabajadoras observaran los procesos más nefastos e inauditos sobre el género humano con la trivialidad más corriente. Así, el arte podía servir de plataforma útil a los fines de las políticas totalitarias. En este sentido, coincidimos con la perspectiva de Amiel, quien sostiene:

Esa experiencia extrema, que se ha vuelto corriente, pública, es la desolación o el desamparo. Es la continuidad de esta experiencia, preparada y difundida mucho antes de la cristalización totalitaria, la que hace del totalitarismo un riesgo siempre presente. [...] Es una experiencia extrema, que concierne a la totalidad de la existencia (y no sólo a la acción política y el pensamiento), y que, bajo el empuje del imperialismo (en el sentido arendtiano) y por tanto de la destrucción del Estado-nación, se ha convertido en una experiencia masiva, pública. La desolación es lo que experimentan las masas privadas a la vez de raíces, privadas de mundo y superfluas, tanto de su propio punto de vista como de aquel de quienes las rodean.²⁶

²⁴ Arendt, Hannah. *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós, 2005.p. 40

²⁵ Benjamin, Walter. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica en *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus, 1989.

²⁶ Amiel, Anne. *op. cit.* p. 19

Entonces, a través del mecanismo del desamparo, de la pérdida del mundo compartido se inyecta el terror en las masas que, en tanto espectadoras de lo inefable, están en la disyuntiva de elegir entre compartir, acatar u olvidar lo que sucedía a su alrededor. La solución parecía residir en incluirse en la lógica totalitaria, que comprendió que era preferible sacrificar las relaciones intersubjetivas que constituían ese mundo compartido en pos de la supervivencia. Ahora bien, cabe señalar que estamos suponiendo un nuevo integrante del conflicto político que se hace patente tanto en los estudios de Arendt como los de Deleuze. Nos referimos a la transformación de los grupos sociales, de las antaño multitudes, en masas. Sobre este proceso se pronuncia Arendt explicitando el conjunto de situaciones que dieron lugar a la conformación de las masas en el contexto de la consolidación del imperialismo, que sucintamente señalamos: el legado iusnaturalista, seguidos de las situaciones socio-políticas y finalmente el debate al interior de la comunidad judía.

En *La tradición oculta*, obra dedicada, entre otras cosas, a comprender el proceso en el que los judíos pretendieron ser tomados ya no sólo como judíos, sino como seres humanos²⁷, se interroga a la tradición judía y al nuevo tipo de hombre producto de sus avatares: el paria. Este tipo humano ha adoptado diversas figuras que son construidas por Arendt: el *Schlemihl* o *parvenu* de Heine, el *paria consciente* de Lazare, el *sospechoso* de Chaplin y el *hombre de buena voluntad* de Kafka. No obstante, previamente a estas clasificaciones analiza el derrotero que los condujo a esto. En verdad, la cuestión estriba en comprender las alianzas que se formaron durante los años previos a la primera guerra y que justificados teóricamente, dieron lugar a la nueva exclusión de los judíos. Una de las más destacadas a lo largo de la obra, y que constituiría un nuevo integrante del entramado social es la chusma, entendida, no tanto como el creciente proletariado industrial sino como la sobra de todas las clases sociales. Sin embargo, su particularidad reside en la vinculación

²⁷ Arendt, Hannah. *La tradición oculta*, Buenos Aires.: Paidós, 2004, 50. Desde nuestra perspectiva, el objetivo de la pensadora coincide claramente con la propuesta marxiana en *Sobre la cuestión judía*, centrada en la emancipación de los judíos, no en tanto judíos, sino en tanto hombres.

política con las más altas esferas del poder. Más, lo interesante de la cuestión es el antecedente teórico que le adjudica la pensadora, quien lo expresa en estos términos:

[...] políticamente hablando la visión del mundo que tiene la chusma, tal como se refleja en tantas ideologías imperialistas contemporáneas, es asombrosamente afín a la visión del mundo que tiene la sociedad burguesa. Depurada de toda hipocresía, libre aún de la obligación de hacer concesiones temporales a la tradición cristiana (algo que tendrá que hacer posteriormente), dicha visión ya fue esbozada y formulada hace casi trescientos años por Hobbes, el representante más grande que haya tenido nunca la burguesía.²⁸

La explicación de la vinculación entre la “burguesía depurada de hipocresía” o la chusma y la visión de mundo elaborado por Hobbes, y sintetizada por Arendt en sus puntos más fuertes, dan lugar a lo que denomina la absolutización del poder que posteriormente será característico de la ideología del progreso del siglo XVIII. En efecto, esto nos conduce a la transformación en tres órdenes: “Políticamente, la consecuencia de la acumulación necesaria de poder es que «la expansión lo es todo»; económicamente, que no se puede poner límite a la acumulación pura de capital; socialmente: la carrera infinita del *parvenu*.”²⁹

Ahora bien, antes de abocarnos a la toma de posición de Arendt en torno al debate sionista y las figuras políticas que construye, debemos señalar la responsabilidad teórica que le otorga a Hobbes. Con la salvedad de no adjudicarle estrictamente la autoría de las teorías raciales modernas, aunque no teme ubicarlo como uno de los antecedentes políticos que hicieron posible el advenimiento de ellas. Así, Hobbes sienta las bases para la teoría del Estado y da lugar al concepto de progreso prerevolucionario. Allí donde los hombres querían “criticar el pasado, para adueñarse del presente y poder decidir el futuro”³⁰. No obstante, lo imperdonable de Hobbes es que su teoría del Estado abandona a algunos al vacío del derecho y ofrece

²⁸ *Ídem*, p. 22

²⁹ *Ídem*, p. 27

³⁰ *Ídem*, p. 26

un caldo propicio a las teorías naturalistas que entienden a los pueblos como tribus, camino seguro hacia la comprensión del mundo humano en términos raciales. Mas su teoría del Estado, y la previa constitución del hombre como individuo, conducen desde la perspectiva de la pensadora a la constitución de un nuevo nihilismo, el peor de los nihilismos posibles. Es el ámbito de los aniquiladores, aquellos que se han propuesto producir la nada, y que están fundamentados filosóficamente en el deseo de posesión y en la igual capacidad de matar de los seres humanos. Así, la aniquilación es la condición *sine qua non* de la posesión, pues: “sólo tengo definitivamente, y poseo realmente para siempre, lo que aniquilo”³¹. Es decir, fue gracias a la alianza entre chusma y capital, teoría política hobbesiana mediante, que se cristalizó el antisemitismo. Por lo tanto, aquellos hombres que estaban en la sociedad de manera tangencial, sólo bajo la protección del Estado nacional pero manteniendo una tradición ajena a éste, una vez que el Estado los abandonó, comenzó para este pueblo su destino de *paria*.

Las claves para comprender el proceso que los llevó a esta situación pueden reconstruirse a partir del estudio de la decadencia de los Estados-nación que Arendt emprende. En verdad, éste es también el lugar de convergencia de las teorías iusnaturalista que estaban funcionando, la pérdida de protección del Estado sobre los judíos, su exclusión del orden social y la tensión al interior del pueblo judío.

En efecto, las consecuencias de la Primera Guerra Mundial, que produjo una suerte de explosión del ordenamiento político hasta entonces instituido, dio lugar al fenómeno de masas que Arendt analiza: los apátridas. Este fenómeno sintomático de la política contemporánea, es pensado por ella como efecto de una serie de sucesos que no podíamos sintetizar en estas páginas, pero merece destacarse la especificidad dentro del grupo de hombres que vivían al margen de la ley. Algunas situaciones, tales como la inflación, la destrucción económica de los pequeños propietarios y de los trabajadores, cuando sobrevinieron, se extendieron sobre grandes grupos sociales. Las masas hicieron uso de sus posibilidades de expresión mediante el paro, pero lo

³¹ *Ídem*, p. 30

más significativo fueron las guerras civiles, y las posteriores migraciones de grupos que, dada su magnitud no fueron bien recibidos en ninguna parte. Las causas de la falta de hospitalidad por parte de los Estados y de los ciudadanos de aquellos lugares fueron debido a la intensificación y propagación del odio en todas las direcciones.³²

Fue, sin embargo, a partir de la liquidación del imperio austro-húngaro, y Rusia que comenzaron a surgir grupos de personas que habían perdido su status social, es decir, eran incapaces de trabajar y de poseer, imprescindible para la vida en las sociedades modernas. Denominados en principio, apátridas, minorías y refugiados, debieron vivir bajo la excepción de la ley³³, lo que suponía no sólo la inscripción marginal en el orden social, sino la imposición de valores de aquellos gobiernos que los habían desposeído de su carácter de ciudadanos y de humanos. Cuestión que no fue comprendida por aquellos que pretendieron incluir estos grupos a partir de tratados *ad-hoc*, tratados de paz o de minorías, cuya defectuosa legalidad fue un prejuicio para quienes los recibían³⁴. Además, los tratados suponían un mecanismo de asimilación, dada la íntima vinculación, -ahora explícita- entre los Derechos del Hombre y la soberanía nacional. Por lo tanto, el proceso de asimilación fue todo un problema tanto para quienes recibían esas cuantiosas cantidades de hombres frente a la minoría estatal, como para los grupos desplazados que necesitaron de un organismo internacional, la Sociedad de las Naciones, para corroborar que: “sólo los nacionales podían ser ciudadanos, que sólo las personas del mismo origen nacional podían disfrutar de la completa protección de las instituciones legales, que las personas de nacionalidad diferente necesitaban de una ley de excepción hasta, o a menos que, fueran completamente asimiladas y divorciadas de su origen”³⁵.

Por otra parte, el proceso de desnacionalización que emprendieron los países sobre este grupo de personas no hacía más que confirmar la vinculación entre derechos y nacionalización. Pero lo interesante del caso es que este mecanismo totalitario transformó incluso la denominación otorgada a estas personas para

³² Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit. p. 386

³³ *Ídem*, p. 387

³⁴ *Ídem*, p. 389

³⁵ *Ídem*, p. 394

salvaguardar los intereses de los Estados. Así, pasaron de ser “apátridas” o “refugiados” (donde se los reconocía como aquellos que había perdido la protección de los estados nacionales) a ser “personas desplazadas”³⁶. Por ello, Arendt insiste sobre la decadente condición humana que las políticas de los Derechos Humanos han implicado desde sus comienzos:

Ninguna paradoja de la política contemporánea se halla penetrada de una ironía tan punzante como la discrepancia entre los esfuerzos de idealistas bien intencionados que insistieron tenazmente en considerar «inalienables» aquellos derechos humanos que eran disfrutados solamente por los ciudadanos de los países más prósperos y civilizados y la situación de quienes carecían de tales derechos.³⁷

Las razones que la inducen a esta afirmación provienen de la evidencia que los *parias* pusieron de manifiesto, al mostrar el verdadero alcance excepcional que estos derechos proporcionaban. Es decir, tanto la abolición del derecho de asilo³⁸, como las defectuosas experiencias y los numerosos problemas que implicaron la repatriación y la naturalización, dependían de la incorporación de los grupos dentro de los nacionales, nacidos en el territorio y por ello ciudadanos. Situación que implicó, además, para aquellos grupos la exterioridad respecto de las leyes que rigen la vida de la comunidad, y el consecuente desamparo frente al incipiente poder de la policía, a cuya fuerza los estados transfirieron el problema.

Por lo tanto, la crisis que produjeron los apátridas fue la puesta en cuestión de la legitimidad los estados nacionales³⁹ y de los Derechos del hombre. Éstos traslucían desde ahora los intereses que estuvieron operando en el momento de su invención. Vale decir que, ese momento decisivo de la historia de occidente en el siglo XVIII a partir del cual se llegó a “la mayoría de edad”, retomando el objetivo ilustrado por antonomasia, supuso también para el hombre la desvinculación con su comunidad.

³⁶ *Ídem*, p. 400

³⁷ *Ídem*, p. 399

³⁸ *Ídem*, p. 401

³⁹ *Ídem*, pp. 406-407

Ésta es la paradoja que denuncia Arendt en la abstracción de los Derechos del hombre y que simplemente implica la revisión de los supuestos teóricos que los hicieron posible, donde tanto Hobbes como Locke tienen un lugar privilegiado.⁴⁰ De manera que la autonomía que defendían desde su fundación se mostró ilusoria cuando las minorías fueron desplazadas y la inalienabilidad de los derechos quedó sin efecto, al depender de las soberanías nacionales. Insistiendo en esta paradoja, los grupos de minorías defendieron sus vínculos comunitarios de cualquier intento de asimilarlos a otras nacionalidades por el hecho de estar en su territorio. Entonces, frente a la experiencia de desprotección de los gobiernos y la imposibilidad de hallar un nuevo hogar, se corroboró la insuficiencia de los “derechos del Hombre” que no podían resolver el problema de la desprotección de quienes eran perseguidos no sólo en tanto ciudadanos, sino en tanto hombres⁴¹. Lo cual lleva a Arendt a reflexionar sobre la irónica situación del “derecho a la libertad”, sólo posible para aquellos que son considerados hombres, mas no para los que ya no tienen parte en el espacio común.

Privados de palabra, privados de un espacio común donde ella sea significativa, perdidos de lazos que nos unen a los otros, e imposibilitados de acciones que hagan efectivas esas palabras, algunos hombres dejaron de ser considerados como tales. Así lo expresa Arendt:

Antes de esto, lo que llamamos hoy un «derecho humano» habría sido considerado como una característica general de la condición humana que ningún tirano podía arrebatar. Su pérdida significa la pérdida de la relevancia de la palabra (y el hombre, desde Aristóteles, ha sido definido como un ser que domina el poder de la palabra y del pensamiento) y la pérdida de toda relación humana (y el hombre, también desde la época de Aristóteles, ha sido considerado como el «animal político», el que por definición vive en una comunidad), la pérdida, en otras palabras, de algunas de las más esenciales características de la vida humana.⁴²

⁴⁰ *Ídem*, p. 413

⁴¹ *Ídem*, p. 417

⁴² *Ídem*, p. 420

Ciertamente, la divergencia entre la perspectiva de los Derechos del hombre y la de la pensadora se ubica en la mirada política que ambos tienen. Corresponde para unos la idea de naturaleza humana, defendida por el iusnaturalismo y heredada por los derechos del hombre, y para otros, la defensa de la pluralidad humana, en tanto esfera de la dignidad del hombre y que nos remite al espacio de un mundo compartido, allí donde se hace posible el artificio humano: la comunidad. Asimismo, mientras algunos hombres han aspirado y concretado primero a la emancipación de la naturaleza y, posteriormente de la historia, han osado decidir el destino de aquellos que no cumplen con lo que se ha decidido entender por humano. Así, la *hybris* de aquellos hombres es justificada como justa, es decir, buena y útil para el conjunto de la humanidad. Mas esta forma elocuente de liquidar al enemigo que había imaginado el nazismo puso en evidencia la hipocresía que significaban los Derechos del Hombre, “eslogan habitual de los protectores de los menos privilegiados”⁴³, y el peligro que significaba para la paranoia del poder nazi todos aquellos grupos que insistían en mantener su cultura. En suma, lo se evidenció nuevamente fue la inaplicabilidad de los Derechos del Hombre y el posterior intento de constituir la Carta de los Derechos humanos, cuando no se desligan de su íntima vinculación con los derechos del ciudadano. En este sentido, es preciso recordar que en el momento que Arendt escribe esta obra, se estaba gestando en la Organización de las Naciones Unidas los hoy denominados derechos humanos.

Todavía nos queda sin analizar un factor central en la situación de los parias: el sionismo y el modelo judío de pensamiento. En las primeras páginas de este apartado dimos algunas pistas sobre los tipos de judíos que Arendt elabora. Vale recordar que los comienzos de la genialidad judía frente al *parvenu* o advenedizo que da lugar a esta clasificación, proviene del momento en que los judíos pretendieron ser tomados, ya no solo como judíos sino como humanos. Su destino de paria, provino de esta aspiración, inadmisibles para buena parte de la comunidad judía y no judía, y es el punto de contacto de ambos. Mientras que el judío que encuentra en la literatura de Heine es aquel asimilado que aspira a la emancipación en tanto judío, el *paria*

⁴³ *Ídem*, p. 415

consciente de Lazare es el representante del pueblo oprimido que interviene en el mundo humano respondiendo a los efectos de la sociedad sobre los hombres. El problema que debieron sobrellevar fueron los judíos que se resistían rebelarse a favor de su pueblo y quienes preferían adherirse al mundo desmoralizado del *parvenu*⁴⁴. Aunque, recién con la figura del paria elaborada por Chaplin mucho antes de la exclusión de los judíos de todo lugar, se comprende parte del alcance de su mundo. En buena parte de sus films, este hombre común que se ganaba la simpatía del pueblo, resultaba sospecho por la serie de sucesos que les acaecían, sumado al singular miedo a la policía que mantenía, cuya figura hostil a la ley lo acechaba⁴⁵. Las lucidas reflexiones de Arendt sobre este punto nos ligan indefectiblemente a los estudios de Foucault, para quien la figura del sospecho en nuestra sociedad hace posible la invención de la figura del delincuente, individuo peligroso que es “criminal antes del crimen”⁴⁶. En este sentido, la pensadora advierte que la inocencia del sospechoso proviene de la incommensurabilidad entre delito y castigo, es decir, la tensión irreductible entre leyes generales aplicadas a situaciones y personas particulares. Tensión que recorre la tradición política desde los tiempos de Aristóteles, para quien el hombre como “animal político” implicaba la determinación de un grupo de otros excluidos de la arena política.⁴⁷

Finalmente, Arendt marca una distancia en su taxonomía con las figuras kafkianas, quienes constituyen un tipo particular de paria. Pues se trata siempre de héroes que, si bien son seres sin atributos, se dedican a algo que nadie más hace: reflexionar. Pero lo hacen de una manera deliberadamente agresiva y consciente⁴⁸. Sin embargo, las preguntas que una y otra vez aparecen son: ¿cuál es el motivo de su lucha?, y además ¿en qué sentido se distingue de los otros tipos de paria? Puesto que la problemática de la asimilación no parece importar en la sociedad descrita por él, compuesta por nadie que, algunos creyendo ser más reales que otros, unos mediante

⁴⁴ Arendt, Hannah. *La tradición oculta. op. cit.*, p. 60

⁴⁵ Ídem, p. 62

⁴⁶ Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, pp. 255-256

⁴⁷ Aristóteles, Libro I, Capítulo I y II, *La Política.*, Barcelona: Iberia, 1986.

⁴⁸ Arendt, Hannah. *La tradición oculta. op. cit.*, p. 67

el arte, otros mediante la naturaleza, sólo justifican este presupuesto. Precisamente por habitar en una sociedad de nadie, el paria que propone no le interesa el reconocimiento burgués, expresión de los asimilados que pretendieron ser protegidos por el gobierno. Seres que, siguiendo el legado hobbesiano, estaban más interesados en la supervivencia de lo propio que en el destino del pueblo judío. Por el contrario, la apuesta kafkiana es por seres de buena voluntad, aquellos que se querían mantener indistinguibles ante el poder, pero reclamando sus derechos como simplemente humanos. Vale decir, que lo único que reclaman estos hombres era ser considerados como tales en el seno de una comunidad. Allí radica la inocencia y la buena voluntad del paria kafkiano, a quien la misma comunidad de la que quiere formar parte le expresa lo imposible de la situación, lo extraño que es para un judío la asimilación como nada más que un hombre. Este es el fin de la inocencia y la comprensión de la experiencia de excepción que el pueblo judío vive en tanto humano.

Si bien, posteriormente, Arendt da cuenta del apoyo kafkiano al sionismo, lo apremiante de la reflexión es la absurda búsqueda de libertad del paria en un mundo donde las relaciones humanas han perdido progresivamente su carácter como tales. Entonces, si bien el siglo XX dio muestras acabadas de la precariedad de lo humano, sólo queda para el hombre reconstruir otros modos de pensar su subjetividad en éste, su mundo construido y compartido.

El nómade en Deleuze

“Mayo del 68 pertenece al orden de los acontecimientos puros, libres de toda causalidad normal o normativa [...] Lo que cuenta es que fue un fenómeno de evidencia, como si una sociedad viese de repente lo que tenía de intolerable y viese al mismo tiempo la posibilidad de algo distinto. Es un fenómeno colectivo del tipo “Lo posible que me ahogo...”. Lo posible no preexiste al acontecimiento sino que es creado por él. Es cuestión de vida”.

Deleuze, Gilles *“Mayo del 68 nunca ocurrió”*.

El concepto deleuziano de *nómada* resulta a primera vista sumamente complejo y difícil de abordar. Peor aún, cuando tenemos presente que a lo largo de su producción intelectual surgen atisbos de lo que recién en la década del 70`y 80` se plantea en su contexto discursivo. Precisamente allí nos expresa de manera contundente el recorrido propuesto, además de explicitar los lazos teóricos que construye a través de las teorías jurídicas modernas y contemporáneas. El camino previsto, entonces, es aquel que va de la lógica del *Aparato del estado* frente a la *máquina de guerra* en su análisis de la soberanía política, a la previa comprensión ontológica de las minorías y su vinculación tanta con lo mayoritario como con las masas. Derivamos, así, en la lógica del racismo europeo y su necesidad de producir *rostro* o un sentido despótico. Este recorrido previsto, se realizará bajo el amparo de los aportes tanto de Elias Canetti, como de la lectura que realiza el francés de Baruch de Spinoza.

Según nuestra lectura de Deleuze, debemos convenir en dos cuestiones claves. En principio, nuestra mirada parte de considerar la paradójica situación que supone colocar el devenir como modelo de pensamiento⁴⁹, y el intento de torcer el sentido del modelo convirtiéndolo en simulacro⁵⁰, admitiendo así el propósito nietzscheano de invertir el platonismo. En segundo término, asumimos como método propiamente deleuzeano la *desterritorialización* de conceptos, tal como la expresa Shérer⁵¹, y por ello, previsto de caracteres impersonales, singularidades libres propias de los personajes conceptuales. Así, el concepto de *nómada* puede ser pensado como una de las líneas de fuerza que condensa estas dos hipótesis de lectura y que desarrollaremos bajo ese ámbito.

Muchas son las páginas dedicadas al estudio del *Aparato del estado*, no obstante señalamos las tesis más importantes. Las razones que nos conducen a ello radican en que la cuestión del paria en Arendt y su vinculación con el nómada de Deleuze están inscriptos en la problemática del Estado en tanto funciona como modelo de pensamiento. Sobre esto se pronuncia Deleuze:

⁴⁹ Deleuze, G y Guattari, F. *Mil Mesetas. op. cit.*, p. 368

⁵⁰ Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*, Buenos Aires: Paidós, 2008, pp. 255-267

⁵¹ Shérer, René. *Miradas sobre Deleuze*, Buenos Aires: Cactus, 2012, pp. 35 y ss.

Para cualquier Estado no solo es vital vencer el nomadismo, sino también controlar las migraciones, y, más generalmente, reivindicar una zona de derechos sobre todo un “exterior” sobre el conjunto de flujos que atraviesan en ecúmene [...] De ahí la importancia de la tesis de Paul Virilio, cuando muestra que “el poder político del Estado es *polis*, policía, es decir, red de comunicación ...”⁵²

Estas palabras son esclarecedoras respecto de la perspectiva que el pensador elabora a través de un concepto que, lejos de ser una figura retórica, da cuenta literalmente del problema de los excluidos del orden social. Puesto que el problema de los judíos en momentos de nacionalsocialismo se traslada a fines del siglo XX, al problema no solo de control del “adentro” o en términos foucaultianos, en mecanismos de encierro, sino al control del “afuera”, o el manejo de quienes no se adecúan a la lógica inclusiva. Sin embargo, precisamos reconstruir la función que le otorga al Estado, y la relación que lo liga con los cuerpos y el pensamiento. Asimismo, urge revisar la relación establecida entre el *nómada* y la *máquina de guerra*.

Según los estudios de Dumézil que Deleuze reelabora, la soberanía política tendría dos polos fundamentales⁵³; una expresada por el emperador que operaría por captura, lazo, y por otro lado, el sacerdote-jurista que trabaja mediante pactos, contratos. Entre uno y el otro polo estaría funcionando la *máquina de guerra*, que es ciertamente exterior a ambos, irreductible a su funcionamiento y por lo tanto es objeto de captura del Aparato del Estado. Éste procede por lógica dicotómica, distribuye las distinciones, formando un medio de interioridad, imprescindible para su funcionamiento. Así, puede impedir el uso de la violencia mediante mecanismo de captación internos o puede hacerlo mediante mecanismos institucionales.

⁵² Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil Mesetas. op. cit.*, p. 389

⁵³ *Ídem.*, pp. 359-360 y 433-435

Ahora bien, la *máquina de guerra*, estaría constituida por multiplicidades libres en metamorfosis, en uniones efímeras, es decir, en manadas. Además, la califica de exterior a la soberanía del Estado y previa a su derecho. En este sentido, advertimos el aporte espinosista en Deleuze. Pues, frente a la tradición del iusnaturalismo que inscribe al derecho en la naturaleza humana, Spinoza adhiere a esta tradición, pero invirtiendo su sentido. En principio, al percatarse que el hombre es parte de la naturaleza⁵⁴ y por lo tanto comparte el poder de la naturaleza, de donde se sigue que las leyes para la vida en comunidad son producto de su arbitrio. Luego, dado que cada hombre busca su interés y los guían las pasiones y afecciones, se necesitan leyes que gobiernen las pasiones humanas. En consecuencia, advierte que si bien el poder está en manos de la sociedad entera, es decir de la multitud⁵⁵ previa a las formaciones del Estado, las leyes que rigen el Estado y afectan a los hombres deben estar organizadas, no tanto para el temor del castigo como para la esperanza de los bienes que desean⁵⁶. En efecto, un pueblo libre se guía por la esperanza y no por el miedo, por lo tanto el Estado pensado por Hobbes es la antítesis de su propuesta, ya que según su perspectiva éste sería un Estado donde no hay guerra, pero tampoco reina la paz⁵⁷. Por ello, señalamos que su mirada no se reduce a otorgarle poder a la multitud como instancia previa al Estado e irreductible a su captura, sino que esto implica una toma de posición ruptural con la tradición. Desde nuestra perspectiva, Deleuze se apropia del problema de la servidumbre voluntaria pensado por Spinoza⁵⁸ y adhiere a su particular lectura.

Sin embargo, su mirada está entrelazada con la inversión del sentido de la formación del Estado y el lugar de la guerra que elabora Pierre Clastres, quien llega a considerarla como la pura forma de exterioridad, lo cual supondría pensar cierta variedad de sentidos de la guerra,⁵⁹ donde se incluiría un sentido positivo o microrevolucionario. Por esto afirma: “Así como Hobbes vio claramente que *el*

⁵⁴ Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 16

⁵⁵ Spinoza, Baruch. *Tratado político*, Madrid, Tecnos, 2007.p.159

⁵⁶ Spinoza, Baruch. *Tratado teológico...op. cit.*, p. 35

⁵⁷ Spinoza, Baruch. *Tratado político op. cit.*, pp. 172-173

⁵⁸ Spinoza, Baruch. *Tratado teológico...op. cit.*, p. 91

⁵⁹ Deleuze, G y Guattari, F., *op. cit.* pp. 420-422

Estado existía contra la guerra, la guerra existe contra el Estado, y lo hace imposible [...] es el modo de un estado social que impide y conjura la formación del Estado.”⁶⁰ Precisamente la lectura de Clastres lo conduce, no tanto a analizar la hipótesis del *Urstaat*, sino a revisar la estricta vinculación del Estado con un afuera. En efecto, el Estado constituiría una forma de pensamiento, *logos* o ley que no puede pensarse independientemente de la relación con un *nomos* o afuera⁶¹. La lógica que regiría esta relación es la tan conocida lógica de las disyunciones exclusivas, característica de nuestro pensamiento occidental, que marcaría la relación entre interior y exterior. Siendo la forma del Estado la soberanía, éste tendería a la inclusión o interiorización, relegando el afuera al dominio de la política exterior, entendida como máquinas mundiales y como minorías, bandas, o todos aquellos seres marginados por el poder soberano. Vale decir que, nuevamente nos encontramos con la lógica que había pensado Arendt a través del legado aristotélico. Sin embargo, la diferencia estriba en que Deleuze denuncia la alianza entre la forma del Estado y el pensamiento. Y lo hace porque encuentra en esta alianza un principio de la justificación para el pensamiento, y para el Estado el conceso de opiniones que le brinda legitimación. Pues, cuando se eleva el Estado a lo universal por derecho, cuando se establece como único principio rector de lo sensible, éste se constituye como lo único que puede regir aquellas singularidades que existían para Spinoza bajo la forma de multitud. Las mismas que mantenían entre sí relaciones, cuyos encuentros y desencuentros producían efectos en los cuerpos. Muy distante de esta perspectiva es la imagen de pensamiento que se hace patente en la modernidad, la cual Deleuze se aboca a analizar:

Pues, por derecho, el Estado moderno va a definirse como “la organización racional y razonable de una comunidad”: la única particularidad de la comunidad es interna o moral (espíritu de un pueblo), al mismo tiempo que su organización hace que contribuya a la armonía de un universal (espíritu absoluto). El Estado proporciona al pensamiento una forma de interioridad,

⁶⁰ *Ídem*, p. 365

⁶¹ *Ídem*, p. 367

pero el pensamiento proporciona a esta interioridad una forma de universalidad [...] En la filosofía llamada moderna y en el Estado llamado moderno o racional, todo gira alrededor del legislador y del sujeto. Es necesario que el Estado realice la distinción entre el legislador y el sujeto en tales condiciones formales que el pensamiento, por su parte, pueda pensar su identidad. Obedeced siempre, pues, cuanto más obedezcáis más dueño seréis, puesto que sólo obedeceréis a la razón pura, es decir, a vosotros mismos... Desde que la filosofía se ha atribuido el papel de fundamento, no ha cesado de bendecir los poderes establecidos y de calcar su doctrina de las facultades de los órganos de poder de Estado. El sentido común, la unidad de todas las facultades como centro del Cogito, es el consenso de Estado llevado al absoluto. Esa fue particularmente la gran operación de la “crítica” kantiana, asumida y desarrollada por el hegelianismo.⁶²

El estudio de las imágenes de pensamiento, o estrictamente llamado *noologia*, puede ser comprendido como el estudio de la soberanía en tanto pensar verdadero, más aun como el análisis de los mecanismos mediante los cuales se opera la sujeción al interior del sujeto, expresada bajo la forma de la obediencia. De allí la importancia que le otorga a la crítica kantiana, puesto que ella conduce a la identificación de la ley con la moral y la necesaria sumisión a la moral, bajo el pretexto de la puesta en práctica del derecho o aplicación de la política. Frente a esta perspectiva, Deleuze se preocupa por liberar a la política de la moral, al mismo tiempo que concibe a la voluntad como creadora⁶³. Entonces, el espacio de lo político se conforma, a grandes rasgos, a partir de dos métodos: el espacio estriado o la estratificación de lo sensible, que determina un adentro y un afuera y que continuamente tiende a la expansión con la correlativa captura del afuera, y por otra parte el espacio liso, cuyo método actúa por reactivaciones, y juega en los límites, estableciendo relaciones, haciendo y

⁶² *Ídem*, pp. 380-381

⁶³ Cfr. Zarka, Yves Charles y otros. *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, pp. 66-70

deshaciendo los trazos, marcando cada vez una nueva cartografía de poder. En estas circunstancias, la máquina de guerra es lo otro del Aparato del Estado y de la lógica que supone, por ello la función política del pensamiento es ponerse en relación con el afuera y así propiciar una empresa de desactivación. Allí se inscribe el pensamiento nómada, en tanto funciona como acontecimiento, problema y fuerza que se enfrenta a lo instituido.

El problema que ha debido enfrentar Deleuze, el cual analiza en este contexto es un tipo particular de agenciamiento de poder, que tiene la necesidad de producir rostro, en tanto modo operatorio de normalización. En consecuencia, el análisis que elabora está focalizado al estudio del racismo europeo, en cuanto se trata de un procedimiento de captura de lo otro, propagando las partículas de lo mismo, excluyendo correlativamente el afuera. Asimismo, el procedimiento de unificación y universalización del rostro implica la redundancia de expresión, pues es el resultado del despotismo del significante⁶⁴. De esta manera, podemos decir que su contracara, aquello frente a lo cual lucha por deshacer o capturar para sí es el torturado y el excluido. Sin embargo, esta situación le es ajena a su decisión si no es capaz de comprender la potencialidad transformadora que esto implica en el orden político. Puesto que si se sitúan como nómadas más allá de las circunstancias que le acaecen, deshacen las coordenadas semióticas del rostro y no se adecuan a la lógica de normalización. Así, son propiamente la expresión de lo minoritario, si lo comprendemos como posiciones de poder que implican la puesta en cuestión de las constantes, de los patrones y las sedimentaciones de sentido⁶⁵. Desde esta lógica, lo minoritario estaría en tensión con la mayoría, que en el contexto de la discusión precedente se expresaría mediante el papel de las masas. Ellas, según el estudio realizado por Deleuze a través de Canetti, suponen como lógica de oposición y combinación, la tensión con la manada.

⁶⁴ Deleuze, G y Guattari, F., *op. cit.* p. 121

⁶⁵ *Ídem*, p.107

En su extenso estudio sobre la relación de las masas con el poder, Canetti da cuenta de los caracteres de éstas⁶⁶, destacándose la multiplicación, la concentración, la unidad jerárquica, la territorialización, entre otras. Por otra parte, la manada descrita por Deleuze funcionaria como su oponente, si tiene presente que se caracteriza como dispersa, susceptible a la metamorfosis, capaz de mantener relaciones efímeras, transitorias. Claro que los puntos de contacto entre la masa y la manada comienzan a difumarse cuando se tiene en cuenta que, mientras la primera implica una relación de “sociabilidad”⁶⁷, la otra supone una relación de “mundanidad”. Lo cual sugiere, dos posiciones de deseo diferentes. Pues, mientras en la masa el sujeto mantiene una posición paranoico, es decir, de necesidad de reconocimiento en el grupo y de expansión de poder sin acercarse a la periferia, en la manada el sujeto desconoce las jerarquías y se mantiene en la periférica, acercándose a la posición esquizofrénica o el devenir otro.

Por ello, nuestra lectura del nómada coincide con el ámbito de la manada. Puesto que, si bien Deleuze se refiere a términos conceptuales y no indica claramente la situación de quiénes serían los excluidos de la lógica dominante, sabemos que remite a problemas⁶⁸ cuyos efectos se expresan en los cuerpos. Vale decir que sus conceptos no tienen un sentido metafórico sino literal y no resultaría extraño advertir en su perspectiva del nómada aquellos que han sido los excluido por antonomasia. Sin embargo, el concepto no tendría razón por la cual reducirse a una suerte de explicación histórico-fáctica, sino que bien puede constituir un modelo paradójico de pensamiento. Lo caracterizaríamos así, dado que sería una propuesta de pensamiento en devenir. Por lo tanto, a partir de lo desarrollado puede comprenderse que la situación del nómada, en tanto aquel que desiste de las coordenadas estandarizadas de sentido en la sociedad, no supone simplemente un posición defendida como modo de existencia, sino que requiere la adhesión de una tradición que ha sido subyugada a la periferia del orden social. Sólo en relación a los excluidos del mundo político puede pensarse el ser nómada.

⁶⁶ Cfr. Canetti, Elías. *Masa y Poder*, Barcelona.: Círculo de Lectores, 2005.

⁶⁷ Deleuze, G y Guattari, F., *op. cit.* p. 40

⁶⁸ Deleuze, G y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* *op. cit.* p. 22

Bibliografía.

- Amiel, Anne. *Hannah Arendt*, Buenos Aires: Atuel, 2007
- Arendt, Hannah. *La tradición oculta*, Buenos Aires: Paidós, 2004
- _____ *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona. Lumen. 1999
- _____ *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós, 2005
- _____ *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza, 2006.
- Benjamin, Walter. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica en *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- Bobbio, Norberto. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México: FCE, 1996
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*, México: FCE, 1972
- Canetti, Elias. *Masa y Poder*, Barcelona: Círculo de Lectores, 2005.
- Deleuze, G y Guattari, F. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-textos, 2008
- _____ *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1993
- Deleuze, Gilles. *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires: Cactus, 2005.
- _____ *La isla desierta y otros textos*, Valencia: Pre-textos, 2005
- _____ *Dos regímenes de locos*, Valencia: Pre-textos, 2007
- _____ *Lógica del sentido*, Buenos Aires: Paidós, 2008
- _____ *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Buenos Aires: Paidós, 2008
- _____ *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Buenos Aires: Paidós, 2005
- Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002
- Patton, Paul. *Deleuze y lo político*, Buenos Aires: Prometeo, 2013
- Raffin, Marcelo. *La experiencia del horror. Subjetividad y derechos humanos en las dictaduras y posdictaduras del Cono Sur*, Buenos Aires: Editores del Puerto, 2006
- Shérer, René. *Miradas sobre Deleuze*, Buenos Aires: Cactus, 2012
- Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político*. Madrid: Tecnos, 2007

Spinoza, Baruch. *Tratado político*. Madrid: Tecnos, 2007

Turró, Silvio. *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona: Anthropos, 1995,

Zarka, Yves Charles y otros. *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010