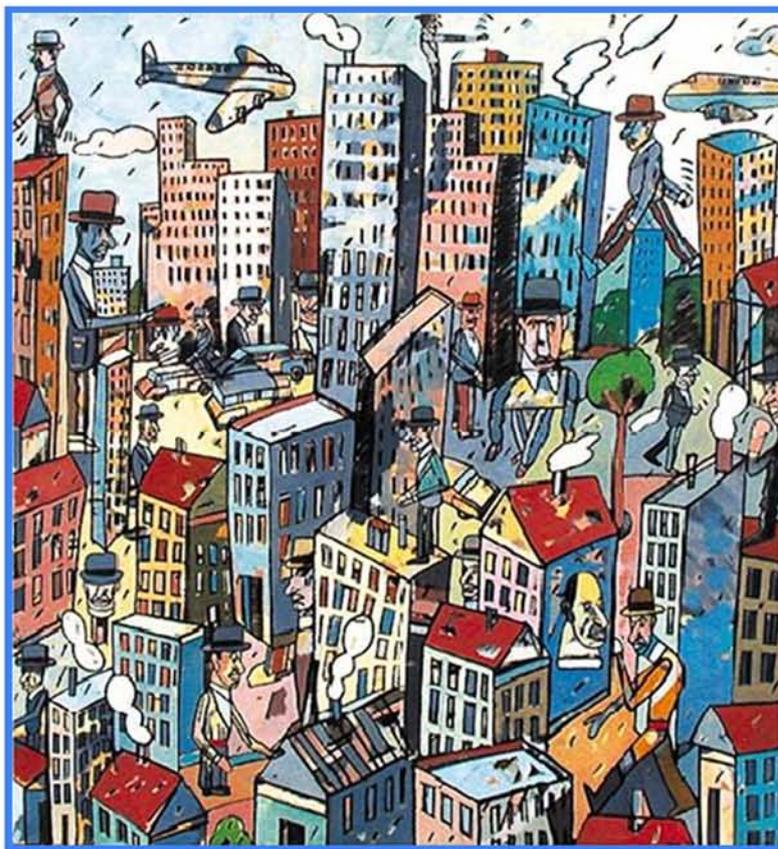


El BANQUETE de los DIOSSES

Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas

1

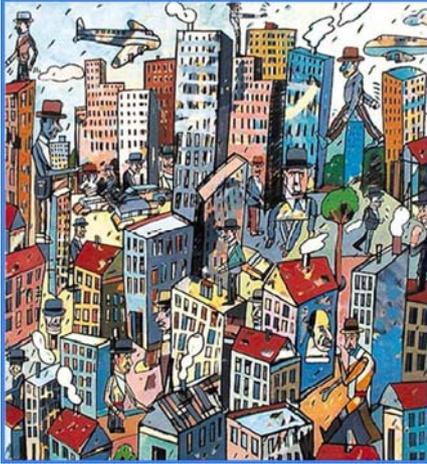
Dossier:
La biopolítica
como problema:
alcances y
potencialidades
de una noción



Revista El Banquete de los Dioses
ISSN 2346-9935 - Volúmen 1 - Nº 1
Noviembre 2013 - Mayo 2014
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina



UBA Sociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



*La Revista **El banquete de los dioses** se inscribe en el marco de la Facultad de Ciencias Sociales y el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Esta revista de periodicidad semestral figura en el portal de revistas académicas del Instituto de Investigaciones Gino Germani. Se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, publicando artículos sujetos a las condiciones de referato doble ciego con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. El contenido de la revista está dirigido fundamentalmente a especialistas, investigadores y estudiantes de posgrado.

Revista El Banquete de los Dioses

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
Presidente J. E. Uriburu 950, 6to.
(1114) Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54) (11) 4508-3815
Fax: (54) (11) 4508-3822

E-Mail: info@banquetedelosdioses.com.ar



Sumario

Cuerpo Editorial	4
Editorial	7
Dossier:	
La biopolítica como problema: alcances y potencialidades de una noción	
Ciencias humanas, biopolítica y gubernamentalidad. Consideraciones foucaulteanas en torno al discurso eugenésico argentino (1932-1943). <i>Human Sciences, Biopolitics and Governmentality. Foucauldean Considerations about the Eugenic Discourse in Argentina (1932-1943).</i>	
Iván Gabriel Dalmau	10 – 45
El dispositivo biopolítico escolar en la génesis del Estado-nación argentino (1880-1910/20). <i>The School Biopolitical Device at the Genesis of the Argentine Nation-State (1880-1910/20)</i>	
Cintia Daiana Garrido	46 – 64
Biopolítica: entre el homo oeconomicus neoliberal y la “sociedad del espectáculo”. <i>Biopolitics: Between the Neoliberal Homo Oeconomicus and the “Society of the Spectacle”</i>	
Omar Darío Heffes	65 – 88
La biopolítica: problematizaciones en torno a la articulación teórico-empírica. <i>Biopolitics: Problematizations about the Theoretical and Empirical Articulation.</i>	
Federico Luis Abiuso y Darío Lanzetta	89 – 110
La biopolítica según la óptica de Michel Foucault. Alcances, potencialidades y limitaciones de una perspectiva de análisis. <i>Biopolitics according to Michel Foucault’s Approach. Scope, Potentialities and Limits of a Perspective of Analysis.</i>	
Cristina López	111 – 137



La disputa de la soberanía y el control de la población. Una mirada al conflicto social y armado en Colombia. <i>The Dispute between Sovereignty and Control over the Population. An Approach to Armed and Social Conflict in Colombia.</i> Laura Juliana Soto Moreno	138 – 167
La legibilidad de la biopolítica en Rodolfo Walsh. <i>The Readability of Biopolitics in Rodolfo Walsh.</i> Davidson de Oliveira Diniz	168 – 193
Platón y la biopolítica. <i>Plato and Biopolitics.</i> Nicolás Mathov	194 – 225
Ismos	
Los sin-comunidad. Sobre parias y nómades. <i>The Without-Community. On Pariahs and Nomads</i> Miriam Lucero	226 – 259
Convergencias y tensiones	
Althusser y Derrida: entrecruzamientos y convergencias de un pensamiento amigo. <i>Althusser and Derrida: cross-linking and convergence of a friend thought</i> Agustín Méndez	260 – 289
Reseñas	
Giorgio Agamben. "El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos". Graciela Pozzi	290 – 292
Natalia Taccetta. "Agamben y lo político". María Alejandra Pagotto	293 – 297
Normas de Publicación	298 – 301



Equipo Editorial

Director

Marcelo Raffin

Comité editorial

Paula Biglieri
Paula Fleisner
Adrián Melo
Gabriela Rodríguez
Senda Sferco

Comité de Redacción

Luis Blengino
Omar Heffes
Alejandra Pagotto
Graciela Pozzi
Ramiro Riera
Natalia Taccetta

Diseño

Daniel Sbampato

Comité académico

Cecilia Abdo Ferez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Irma Julienne Angue-Medoux, *Universidad Omar Bongo, Gabón.*

Cícero Araujo, *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CONPq) - Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC) - Universidade de São Paulo, Brasil.*

Mariela Avila Gutiérrez, *Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) - Universidad de Santiago de Chile, Chile.*

Bencherki Benmeziane, *Universidad de Orán, Argelia.*

Atilio Boron, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Carlos Contreras Guala, *Universidad de Chile - Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso, Chile.*

Mónica Cragolini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Marie Cuillerai, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Luís Antônio Cunha Ribeiro, *Universidade Federal Fluminense, Brasil.*

Sophie Daviaud, *Institut d'Études Politiques, Centre de recherche CHERPA (Croyance, Histoire, Espace, Régulation Politique et Administrative), Sciences-Po Aix-en-Provence, Francia.*

Emilio de Ipola, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Jorge Dotti, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Stéphane Douailler, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Ricardo Forster, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Cristina Genovese, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

Eduardo Grüner, *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC), Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Claudia Gutiérrez, *Universidad de Chile, Chile.*

Guillermo Hoyos Vásquez, *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia †.*

Mónica Jaramillo, *Universidad de Caldas, Colombia.*

Sylvie Lindeperg, *Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia.*

Cristina López, *Universidad Nacional de San Martín, Centro de Investigaciones Filosóficas - Universidad del Salvador, Argentina.*

Fabián Ludueña Romandini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Scarlett Marton, *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Claudio Martyniuk, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Bjarne Melkevik, *Université Laval, Canadá.*

Susana Murillo, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Francisco Naishtat, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de La Plata, Argentina.*

Teresa Oñate, *Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.*

Elías Palti, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Centro de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Luca Paltrinieri, *Collège International de Philosophie - Centre d'innovation et de recherche en pédagogie de Paris, Chambre de commerce et d'industrie de Paris, Francia.*

Eduardo Peñafort, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

Beatriz Podestá, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

Jacques Poulain, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Eduardo Rinesi, *Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina.*

Judith Revel, *Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia.*

Miguel Ángel Rossi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Vicente Sánchez-Biosca, *Universidad de Valencia, España.*

Felisa Santos, *Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Diego Tatián, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.*

Verónica Tozzi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina.*

Patrice Vermeren, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Susana Villavicencio, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Tuillang Yuing Alfaro, *Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.*

Editorial

La Revista *El banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas* se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. Evoca en su nombre uno de los más bellos diálogos platónicos y lugares clásicos de la Filosofía al tiempo que, con ese gesto, recupera la celebración del pensamiento, del intercambio de ideas, del diálogo, del encuentro, de la amistad, del placer y de la vida. Pero se trata también de una celebración de la “teoría” en el sentido griego antiguo de la palabra, es decir, como intermediación entre los dioses y los mortales, como aquello que se contiene entre quienes pretenden el conocimiento y que puede acercarnos más a alguna idea de verdad, discutida, cuestionada pero que no deja de disputar un valor de predicación y constitución sobre la vida y el mundo, nunca definitivo, siempre en pugna, parcial y creador de sentido.

El dossier de este número inaugural está dedicado a *La biopolítica como problema: alcances y potencialidades de una noción*. La elección de esta problemática responde a retomar uno de los ejes centrales que signa el debate de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas. Desde que Michel Foucault presentara formalmente la categoría en el capítulo final de *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad tomo I* (1976), y que se abocara a su desarrollo en los cursos que dictara en el *Collège de France* ese año lectivo y los siguientes hasta fines de la década de 1970, la biopolítica se transformó en una pieza clave de la conformación de la subjetividad moderna y contemporánea en su vínculo con las relaciones de poder-saber y los juegos de verdad. Foucault señala a la biopolítica como el acontecimiento decisivo de la modernidad que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el ámbito de los cálculos explícitos y hace del poder-saber un agente de transformación de la vida humana. Aun cuando el filósofo expresa el concepto en primer lugar en el texto, con el término de

“bio-poder” o poder sobre la vida y reserva a la biopolítica para designar uno de los dos polos en tensión con los que se desarrolla el biopoder como poder sobre las poblaciones, rápidamente la biopolítica deviene la palabra genérica para dar cuenta de la forma en que el poder se hace cargo de la vida tanto en su polo poblacional (el cuerpo-especie) como individual (el cuerpo como máquina) y produce la operación fundamental de captura y gestión de la animalidad en la politicidad humana. De ahí el célebre umbral de la biopolítica como acontecimiento decisivo de la modernidad, que Foucault presenta a modo de corolario de las transformaciones producidas en la era del biopoder: “Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está en cuestión su vida de ser viviente.”¹.

Pero la cuestión de la biopolítica no se limitó solo a la producción de ideas y teorizaciones por parte del propio Foucault y únicamente al campo de la Filosofía; fue y es seguida por un número considerable de pensadores que siguieron sus huellas en el campo propio de la “ontología” como definición en tensión entre la metafísica y la política sobre el viviente “humano” y desbordó esos límites para transformarse en una “herramienta” que permite pensar e intervenir en otros campos de saber y en otros contextos espacio-temporales. Es en esta línea que se inscribe buena parte de las propuestas de filósofos como Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Antonio Negri o que se pueden confrontar algunas de las ideas de Gilles Deleuze, que se releen el legado nietzscheano o heideggeriano y toda la filosofía occidental en general, que se comprenden algunos desarrollos sobre la animalidad, la comunidad o las formas de vida, o planteos en los campos de la seguridad, la educación, la gestión de poblaciones, el espacio urbano, las prácticas genocidas, totalitarias o dictatoriales, la salud pública o privada, la ingeniería social, las migraciones, las nuevas configuraciones del trabajo, la exclusión social o los desarrollos científicos solo para mencionar algunos de los nombres y problemas en los que resuenan los ecos de la biopolítica como problema de investigación.

¹ Foucault, Michel, *La voluntad de saber, Histoire de la sexualité*, t. 1, Gallimard, Paris, 1976, p. 188. Traducción propia.

El dossier de este número inaugural invita entonces a reflexionar sobre la biopolítica como problemática central del debate actual de la Filosofía y la Teoría Políticas sopesando y evaluando muy particularmente sus alcances y potencialidades como herramienta teórica.

Recordamos, asimismo, que la revista *El banquete de los dioses* cuenta además con las secciones *Ismos*, que ofrece trabajos acerca de desarrollos de autores y temáticas de la Filosofía y la Teoría Política inscriptos en diferentes tradiciones del pensamiento contemporáneo, y *Convergencias y tensiones*, que comprende trabajos elaborados a partir del modo en que los representantes de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas interpretan a otros autores contemporáneos o de la Filosofía y la Teoría Política clásica, medieval y moderna y cómo ellos son interpretados o retomados.

Por otra parte, la sección *Reseñas bibliográficas* presenta reseñas acerca de las novedades bibliográficas relacionadas con las temáticas de la revista.

Los invitamos entonces, estimados lectores, al banquete de este número.

Marcelo Raffin
Buenos Aires, noviembre de 2013

Ciencias humanas, biopolítica y
gubernamentalidad
Consideraciones foucaulteanas en torno al
discurso eugenésico argentino
(1932-1943).¹

Human Sciences, Biopolitics and Governmentality.

Foucauldean Considerations about the
Eugenic Discourse in Argentina
(1932-1943).

Iván Gabriel Dalmau *

Fecha de Recepción: 30 de septiembre de 2013

Fecha de Aceptación: 10 de noviembre de 2013

1 No puedo dejar de manifestar mi agradecimiento por el asesoramiento brindado y el tiempo dispensado para con el Prof. Dr. Héctor A. Palma (UNSAM, Argentina), el Prof. Dr. Julián Sauquillo González (UAM, España) y el Prof. Dr. Alfredo Menéndez Navarro (UGR, España). Si bien la posibilidad de trabajar junto a ellos ha sido de una ayuda inestimable para la realización del presente trabajo, la responsabilidad de lo que aquí se publica corre por cuenta exclusiva del autor.

* Becario Doctoral de la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina), radicado en el Centro de Estudios de Historia de la Ciencia y de la Técnica José Babini, dependiente de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM, Argentina). Doctorando en Ciencias Sociales en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (FSOC – UBA, Argentina), bajo la dirección del Prof. Dr. Héctor A. Palma (UNSAM, Argentina) y el Prof. Dr. Claudio Martyniuk (UBA, Argentina). Docente de Introducción al Pensamiento Científico del Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires (CBC – UBA, Argentina). En el marco de su investigación doctoral respecto de la imbricación entre discurso eugenésico, técnicas biopolíticas y tecnologías de gobierno de la población en la sociedad argentina entre 1932 y 1943, ha realizado estancias de investigación como invitado en el Departamento de Filosofía Jurídica y Derecho Público de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM, España), bajo el seguimiento del Prof. Dr. Julián Sauquillo González (UAM, España), y en el Departamento de Anatomía Patológica e Historia de la Ciencia (Área Historia de la Ciencia) de la Universidad de Granada (UGR, España), bajo el seguimiento del Prof. Dr. Alfredo Menéndez Navarro (UGR, España). Su línea de investigación, en torno a la cual ha presentado numerosos trabajos en Workshops, Congresos, Talleres y Jornadas de alcance nacional e internacional, se focaliza en la articulación entre las ciencias humanas, los saberes biomédicos, las técnicas biopolíticas y las tecnologías de gobierno de las poblaciones). Correo electrónico: ivandalmau@yahoo.com.ar

Resumen: *En el presente trabajo buscaremos dar cuenta de la imbricación entre el discurso de las ciencias humanas, la biopolítica y la gubernamentalidad, para lo cual pondremos el foco en el discurso eugenésico. Por lo tanto, dividiremos nuestro trabajo en dos partes: en primer lugar, buscaremos explicitar nuestra lectura del modo en que Michel Foucault presenta a la noción de biopolítica en la clase dictada el 17 de Marzo de 1976 en el “Collège de France”; luego, nos valdremos de dicha lectura en tanto “caja de herramientas”, lo que nos permita analizar la circulación del discurso eugenésico en la Argentina entre 1932 y 1943.*

Palabras clave: *Foucault – biopolítica – gubernamentalidad – ciencias humanas - eugenesia.*

Abstract: *The aim of this work is to analyse the relations between human sciences, biopolitics and governmentality focusing on the eugenic discourse. Hence we will divide this paper into two parts. First, we will explicit our interpretation of the notion of biopolitics in the lesson gave by Michel Foucault on March 17th 1976 at the “Collège de France”. Then, we will use that interpretation as a “tool box” which will help us to analyse the circulation of the eugenic discourse in Argentina between 1932 and 1943.*

Keywords: *Foucault –Biopolitics – Governmentality – Human Sciences – Eugenics.*

A modo de introducción

“El pensamiento de Michel Foucault parte de la crisis del papel fundador de la filosofía. Un cambio de rumbo definitivo vendría dado por la crítica de Nietzsche a la filosofía cartesiana. La filosofía dejó de ser un proyecto fundador del pensamiento y actividad reflexiva sobre la totalidad para afrontar una tarea parcial. Nietzsche y Foucault conciben la filosofía como un diagnóstico del subsuelo de nuestro presente: ¿qué somos hoy?, ¿en qué consiste este tiempo que estamos viviendo? La matriz de este tipo de reflexión es kantiana, pero, para Foucault, su expresión más radical es nietzscheana.”³

3 Sauquillo, Julián, Para leer a Foucault, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 17.

A lo largo de los últimos años han proliferado en el ámbito académico internacional publicaciones que desde la filosofía y las ciencias sociales dieron lugar a lo que podría llamarse un “campo de estudios sobre *biopolítica*”. En dicho contexto, se esbozan, por un lado, trabajos desplegados en el ámbito de la historia de la filosofía contemporánea respecto de la emergencia del concepto en la “obra” de Michel Foucault y sus mutaciones a partir de las relecturas realizadas por ejemplo por Giorgio Agamben y Roberto Espósito⁴, y por otra parte, se han desarrollado líneas de investigación que partiendo de cierto modo de leer a la categoría de *biopolítica*, han buscado apropiarse de la misma dando lugar a investigaciones filosófico – políticas, epistemológicas y sociológicas, entre otras.

En el presente artículo no nos ocuparemos del surgimiento, las escansiones y las derivas de la categoría de *biopolítica* a lo largo de la “obra” de Michel Foucault, ni de los diferentes modos en que la caracterización de la misma se distingue de otras *tecnologías de poder (disciplina, soberanía)*; sino que, en el primer apartado del presente escrito, nos ceñiremos al modo en qué Foucault presenta a la categoría de *biopolítica* distinguiéndola del modo *soberano* de ejercicio del poder en la última lección del curso “Il faut défendre la société”⁵ - dictado durante el ciclo lectivo 1975 - 1976 en el Collège de France -; distinción que se condensa en la célebre contraposición entre las fórmulas “hacer morir – dejar vivir” y “hacer vivir – dejar morir” con que Foucault caracteriza a la *soberanía* y a la *biopolítica* respectivamente. En torno a lo cual, una pregunta se torna acuciante: ¿se trata de una mera inversión en

4 Para un abordaje de la emergencia de la categoría y las mutaciones sufridas desde su formulación original a principios del siglo XX por parte Rudolf Kjellén, pasando por el planteamiento de la misma como término técnico de la filosofía por parte de Foucault, hasta llegar a las relecturas realizadas en el ámbito de la filosofía italiana contemporánea resulta una referencia ineludible el trabajo llevado a cabo por el filósofo Edgardo Castro. Por otra parte, un aporte insoslayable lo constituyen los trabajos de la filósofa Cristina López, cuya interpretación de la discursividad foucaultea en términos de ontología política, vertebrará -junto a los trabajos de Marcelo Raffin - subterráneamente nuestro trabajo. Al respecto véanse: -Castro, Edgardo, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Buenos Aires, Unipe: editorial universitaria, 2011. -López, Cristina, ““Dejar morir”, a propósito del estatuto de la muerte en las investigaciones sobre biopolítica de Michel Foucault”, VII Jornadas internacionales de Ética “no matarás”, Buenos Aires, USAL, (s/f). -Raffin, Marcelo, *La experiencia del horror. Subjetividad y derechos humanos en las dictaduras y posdictaduras del Cono Sur*, Buenos Aires, Ediciones del Puerto, 2006.

5 Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

los términos? ¿O acaso la *discontinuidad* es más radical aún? ¿Debemos considerar a los miembros de dichas fórmulas como “universales” existentes en sí mismos al margen de los juegos de correlaciones que los producen?

Ahora bien, debemos señalar que dichos interrogantes no constituyen un fin en sí mismos sino que consideramos a su abordaje como *condición de posibilidad* de la apropiación de la *caja de herramientas* foucaultea para poder poner en práctica nuestra investigación; la cual se enmarca dentro de una línea de *problematización* que puede ser presentada a partir de una serie interrogantes: ¿en qué medida la *proliferación* del *discurso* de las *ciencias humanas* se encuentra ligado con la *emergencia* de *técnicas biopolíticas* y *tecnologías de gobierno de las poblaciones*? ¿Puede plantearse la existencia del *biopoder* al margen del *surgimiento* de las modernas *ciencias del hombre*? En última instancia, ¿puede hablarse de *biopolítica* más allá de la constitución de su *blanco de intervención*, es decir la *vida de la población*? Por lo tanto es a partir de dichas preguntas que abordaremos a la *circulación* del *discurso* eugenésico en la Argentina durante el periodo 1932 – 1943, es decir durante el lapso temporal considerado por la historiografía como período de auge de la eugenesia en el país⁶. En este sentido, no podemos dejar de mencionar que si bien durante los últimos años el “movimiento eugenésico” ha sido ampliamente estudiado en el ámbito académico local⁷, en el presente trabajo no pretendemos realizar un aporte ni a la historia de la eugenesia, ni a la historia de la medicina ni de la salud pública; sino que partiendo de un *triple desplazamiento* con respecto al *objeto*, a la *institución* y a la *función*⁸ y de la *apuesta teórica y metodológica* de *suponer que los universales no existen*⁹, buscamos abordar desde una perspectiva

6 Al respecto, ver: Miranda, Marisa; Vallejo, Gustavo, (Editores), Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005.

7 Véanse: -Palma, Héctor, Gobernar es seleccionar. Historia y reflexiones sobre el mejoramiento genético en seres humanos, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones, 2005. - Miranda, Marisa; Vallejo, Gustavo, (Editores), op. cit. -Vallejo, Gustavo, Miranda, Marisa, (Editores), Políticas del cuerpo. Estrategias modernas de normalización del individuo y la sociedad, Buenos Aires / Madrid, Siglo XXI Editores, 2008. - Miranda, Marisa; Girón Serra, Álvaro, (coordinadores), Cuerpo, Biopolítica y Control Social. América Latina y Europa en los siglos XIX y XX, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2009.

8 Foucault, Michel, Seguridad, territorio, población, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

9 Foucault, Michel, Nacimiento de la Biopolítica, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

arqueológico – genealógica a la *discursividad* eugenésica como un modo de aproximación a los interrogantes previamente señalados.

**“Del poder de soberanía al poder sobre la vida”.
Reflexiones en torno a la discursividad foucaultea
en tanto caja de herramientas**

“Y yo creo que, justamente, una de las transformaciones más masivas del derecho político del siglo XIX consistió, no digo exactamente en sustituir, pero sí en completar ese viejo derecho de soberanía – hacer morir o dejar vivir – con un nuevo derecho, que no borraría el primero pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: un poder de hacer vivir y dejar morir. El derecho de soberanía es, entonces, el de hacer morir o dejar vivir. Y luego se instala el nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir”¹⁰

El curso dictado por Michel Foucault en el Collège de France a comienzos del año 1976 bajo el título “Il faut défendre la société” resulta una referencia ineludible a la hora de abordar el tratamiento dado por nuestro “autor” a la *biopolítica*. Por otra parte, en lo que respecta al dictado del curso, sería pertinente destacar que el mismo tuvo lugar entre la publicación de “Surveiller et Punir”¹¹ – en 1975 - y “La volonté de savoir”¹² – en 1976 -, investigaciones *genealógicas* por medio de las cuales Foucault aborda el *surgimiento* de la *prisión* y del *dispositivo de sexualidad*, valiéndose de conceptos tales como *anatopolítica* y *biopolítica* respectivamente.

Por lo tanto, si bien excede al interés del presente trabajo indagar respecto de las diferentes declinaciones y derivas que dichos conceptos fueron teniendo a lo largo de las investigaciones que constituyen a la *discursividad* foucaultea, no podíamos dejar de mencionarlas en tanto modo de contextualización del curso cuya última lección constituye el soporte que hemos circunscripto para abordar la pregunta que

10 Foucault, Michel, Defender la Sociedad, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 218.

11 Foucault, Michel, Vigilar y Castigar, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2009.

12 Foucault, Michel, La voluntad de saber. Historia de la sexualidad volumen 1, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008.

opera como disparadora de este apartado. A su vez, sería pertinente destacar que con el dictado de este curso se inicia la tríada de lo que la historiografía de la filosofía contemporánea denomina “cursos sobre biopolítica”, la cual justamente se completa con los cursos dictados por Foucault en 1978 – bajo el título “Sécurité, Territoire, Population” – y en 1979 – titulado “Naissance de la Biopolitique”. Como hemos señalado previamente, si bien resulta una tarea sumamente relevante, no nos ocuparemos de abordar las declinaciones que conceptos tales como *biopolítica*, *disciplina*, *soberanía*, y sus relaciones recíprocas, tuvieron a lo largo del dictado de dichos cursos.

En la clase del 17 de marzo de 1976, Michel Foucault se ocupa de desentrañar la *discontinuidad* existente entre el ejercicio del poder según el modo de la *soberanía*, caracterizado por medio de la fórmula “hacer morir – dejar vivir”, y el ejercicio del *poder sobre la vida*, el cual se caracterizaría por “hacer vivir – dejar morir”. En primer lugar, en función de las fórmulas presentadas, parecería tratarse de una mera inversión en los términos. Se pasaría entonces de un modo de ejercicio del poder en el cual habría una suerte de “desbalance”, en donde el poder se ejercería por medio de “la espada”, a una forma en la cual se produciría el desequilibrio inverso: el poder se ejerce sobre la vida y su límite es la muerte. Sin embargo, si se prosigue con cierto detenimiento la lectura de esta lección, estas “evidencias” parecen desdibujarse. ¿Acaso Foucault estaría considerando, en franca contradicción con su *método genealógico*, a la “vida” y a la “muerte” como términos universales?

Deteniéndonos en una serie de distinciones realizadas por Foucault entre dos modos de ejercicio del poder propios de la modernidad (a diferencia de la *soberanía*), los cuales serán los dos polos que constituyen al *biopoder*, podremos detectar, en la especificidad que define a cada uno, claves para matizar la tesis según la cual estaríamos frente a una mera inversión en los términos. En dicha lección, sostuvo Foucault que:

Además, la nueva tecnología introducida está destinada
a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se

resumen en cuerpos sino en la medida en que forman, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera. (...) Luego de la *anatomopolítica* del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es *anatomopolítica* sino lo que yo llamaría *biopolítica* de la especie humana.¹³

Es decir que nos encontramos frente a dos *tecnologías de poder* diferentes, las cuales poseen sus propias lógicas y sus propios *objetos*, no se trata de “la vida” (como una suerte de “universal transhistórico”) sino del *cuerpo humano* y de la *especie humana*; *objetos de saber* y *blancos de intervención política* cuya *emergencia* se remite a momentos históricos particulares, y se encuentran ligadas a problemas, *saberes* y modalidades de ejercicio del poder específicos¹⁴. En lo que respecta a la *biopolítica*, agregará Foucault que:

Estos procesos de natalidad, mortalidad y longevidad constituyeron, a mi entender, justamente en la segunda mitad del siglo XVIII y en conexión con toda una masa de problemas económicos y políticos (...), los primeros objetos de saber y los primeros blancos de control de esa biopolítica (...).¹⁵

13 Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 220.

14 Recordamos nuevamente que ocuparnos de la distinción entre ambas tecnologías de poder y, en particular, las declinaciones que dicha distinción tendrá a lo largo de los cursos de Foucault excede las posibilidades de este trabajo. Sin embargo, en lo que respecta a dicha problemática, no podemos dejar de remitir al lector a las primeras lecciones del citado curso “Sécurité, Territoire, Population”. Por otro lado, en tanto escapa también a nuestro foco de análisis, hemos reproducido implícitamente la tensión que circula en la clase del 17 de marzo de 1976 en torno a la vinculación, y la diferenciación, de términos tales como “poder sobre la vida”, “biopoder”, “biopolítica” y “disciplina”.

15 Foucault, Michel, op. cit., p. 220

Justamente, el *acontecimiento* de *surgimiento* de la *biopolítica* se constituye a partir de la imbricación entre la *emergencia* de ciertos problemas económico - políticos, de *saberes científicos* y de *técnicas de control*. Es decir, que en profunda consonancia con la metodología analítica foucaultea, no nos encontramos con algo así como un “hecho en bruto” cuya “verdad” finalmente fue “descubierta por la ciencia” y utilizada conspirativamente por los que “detentan el poder”. Por el contrario, la aparición de ciertos *objetos* resulta indisociable del abordaje estratégico de los mismos, en cuyo marco la proliferación del *discurso* de las *ciencias humanas* cumplió un rol fundamental¹⁶. No podemos dejar de incluir entonces la siguiente cita:

Estos son los fenómenos que a fines del siglo XVIII se empiezan a tener en cuenta y que conducen a la introducción de una medicina que ahora va a tener la función crucial de la higiene pública, con organismos de coordinación de los cuidados médicos, de centralización de la información, de normalización del saber, y que adopta también el aspecto de una campaña de aprendizaje de la higiene y medicalización de la población (...).¹⁷

Tras profundizar en la enumeración de los distintos ámbitos de aplicación de la *biopolítica*, Foucault resaltaré entre uno de ellos a la: “consideración de las relaciones entre la especie humana, los seres humanos como especie, como seres vivientes, y su medio, su medio de existencia”¹⁸. No se trata entonces, de que “el poder” descubre la existencia de algo así como “la vida” sino que por el contrario, nos encontramos

16 Nuevamente, si bien no la citamos de manera directa, consideramos pertinente recordar que estos señalamientos son deudores de la línea de lectura esbozada por Cristina López.

17 Foucault, Michel, op. cit., p. 221.

Por otra parte, en lo que respecta a las “campañas” como modo de intervención biopolítica sobre la población, no podemos dejar mencionar a la clase dictada por Foucault en el Collège de France el día 25 de Enero de 1978.

18 Foucault, Michel, op. cit. pp. 221 – 222.

A su vez, consideramos pertinente destacar que el tratamiento de la problemática del “medio” por parte de la biopolítica es abordado luego por Foucault en la clase del 25 de Enero de 1978.

frente a la *emergencia* del *objeto*, esa “masa global de seres vivientes” que es la denominada “especie humana”. Consideraciones que resultan fundamentales para el problema que estamos tratando de abordar, ya que frente al modo de ejercicio del poder *soberano*, el cual se manifiesta dando muerte al *súbdito* (sujeto jurídico), nos encontramos con una nueva modalidad de ejercicio del poder que toma por *blanco* de intervención a esa nuevo *objeto* que es la “vida biológica de población”. Como sostuvo Foucault, nuevamente distinguiendo no sólo a la *biopolítica* de la *soberanía* sino también de la *anatomopolítica*:

Ahora bien, creo que en todo eso hay una serie de cosas que son importantes. La primera sería la siguiente: la aparición de un elemento – iba a decir un personaje – nuevo, que en el fondo no conocen ni la teoría del derecho ni la práctica disciplinaria. La teoría del derecho no conocía en el fondo más que el individuo y la sociedad: el individuo contratante y el cuerpo social que se había constituido en virtud del contrato voluntario o implícito de los individuos. Las disciplinas, por su parte, tenían relación práctica con el individuo y su cuerpo. La nueva tecnología de poder no tiene que ver con la sociedad (o, en fin, con el cuerpo social tal como lo entienden los juristas); tampoco con el individuo / cuerpo. Se trata de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable. Es la idea de *población*. La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y a la vez político, como problema biológico y problema de poder, creo que aparece en ese momento (...).

La biopolítica abordará, en suma, los acontecimientos aleatorios¹⁹ que se producen en una población tomada en su duración.²⁰

Por otra parte, no deja de ser sugerente, la distinción introducida por Foucault entre “la muerte”, de la que la *soberanía* se ocupa por medio del “hacer morir” al / a los *súbditos*, y “la mortalidad” como problema del que se ocupa la *biopolítica* en el marco de su *regulación* de la “vida de la población”. En términos del propio Foucault “la muerte”:

Está afuera con respecto a éste: al margen de su influencia, y sobre ella, el poder sólo tendrá un ascendiente general, global, estadístico. El influjo del poder no se ejerce sobre la muerte sino sobre la mortalidad.²¹

A su vez, en lo que respecta a los *saberes* y las *técnicas* cuya constitución resultan aspectos *tácticos* fundamentales para las *estrategias* de *normalización disciplinaria* y de *regulación biopolítica*, no podemos dejar de incluir la siguiente cita:

Comprenderán entonces por qué y cómo, en esas condiciones, un saber como la medicina, o, mejor, el conjunto constituido por medicina e higiene, será en el siglo XIX un elemento, no el más importante, pero sí de una trascendencia considerable por el nexo que establece entre las influencias científicas sobre los procesos biológicos y orgánicos (vale decir, sobre la población y el cuerpo) y, al mismo tiempo, en

19 En relación al tratamiento de “lo aleatorio” por parte de la biopolítica se recomienda la consulta de la clase del 18 de Enero de 1978.

20 Foucault, Michel, op. cit., p. 222.

21 Foucault, Michel, op. cit., p. 224.

la medida en que la medicina va a ser una técnica política de intervención, con efectos de poder propios (...).

Decir que el poder, en el siglo XIX, tomó posesión de la vida, decir al menos que se hizo cargo de la vida, es decir que llegó a cubrir toda la superficie que se extiende desde lo orgánico hasta lo biológico, desde el cuerpo hasta la población, gracias al doble juego de las tecnologías de disciplina, por una parte, y las tecnologías de regulación, por la otra.²²

Por último, resulta pertinente destacar el modo en que Foucault caracteriza al *racismo* moderno, de carácter “estatal y biologizante”, en tanto contracara de la *emergencia del biopoder*:

Sin duda, fue el surgimiento del biopoder lo que inscribió el racismo en los mecanismos del Estado. (...) En efecto, ¿qué es el racismo? En primer lugar, el medio de establecer por fin un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. En el *continuum* biológico de la especie humana, la aparición de las razas, su distinción, su jerarquía, la calificación de algunas como buenas y otras, al contrario, como inferiores, todo esto va a ser una manera de fragmentar el campo biológico que el poder tomó a su cargo; una manera de desfasar, dentro de la población, a unos grupos con respecto a otros. En síntesis, establecer una cesura de tipo biológico dentro de un dominio que se postula, precisamente, como dominio biológico (...)

22 Foucault, Michel, op. cit. pp. 228 – 229.

La raza, el racismo, son la condición que hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización. (...) Por supuesto, cuando hablo de dar muerte no me refiero simplemente al asesinato directo, sino también a todo lo que puede ser asesinato indirecto: el hecho de exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de muerte de algunos o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etcétera.²³

Es decir que, más allá de la presentación inicial en la cual, por medio del ejemplo del funeral de Franco, Foucault plantea a la muerte como el límite del *poder sobre la vida*, poder que “ya no conoce” a “la muerte”, a la cual “deja caer”, y de la citada distinción entre “la muerte” en tanto resultado del “hacer morir” y la “mortalidad” como problema de *regulación* de una *población* cuyos *mecanismos aleatorios* justamente la *biopolítica* permite *controlar*, nos encontramos con el *racismo* como un *operador estratégico* que permite introducir escansiones al interior del *objeto población*, tornando no sólo posible sino incluso necesario el “hacer morir”(a algunos)²⁴ en tanto contracara del “hacer vivir” (a otros)²⁵.

¿En qué medida entonces, dicha lectura del *racismo de Estado* como *operador estratégico* puede ser reapropiada para dar cuenta del *discurso* eugenésico argentino y sus relaciones con la constitución de *técnicas biopolíticas* y *tecnologías de gobierno de la población*? ¿Podemos encontrar en la lectura que hemos realizado una clave para dar cuenta, en la especificidad de su *historia efectiva*, del modo en que en el *discurso* eugenésico se distinguió entre grupos de *población* “deseables” e “indeseables”, configurándose en torno a dicha distinción la matriz para la postulación de políticas públicas en las que, al ser analizadas en términos *estratégicos*, resulta

23 Foucault, Michel, op. cit. pp. 230 – 231.

24 Se trate de la extirpación de la “raza amenazante”, o bien del exponer a la muerte a la “propia raza” como modo de “purificación”.

25 Sobre las declinaciones de la noción de “muerte” en su relación con la biopolítica en el contexto de la lección sobre la que hemos centrado nuestro trabajo, se recomienda la lectura de los previamente citados aportes realizados por la filósofa argentina Cristina López.

indistinguible el “hacer morir” (a unos) - con la amplitud que Foucault le asigna a dicha noción - del hacer vivir (a otros)?

Hacia un abordaje foucaulteano del discurso eugenésico argentino

“La especificidad del racismo moderno, lo que hace su especificidad, no está ligada a mentalidades e ideologías o a las mentiras del poder. Está ligada a la técnica del poder, a la tecnología del poder”²⁶

Michel Foucault

“No one, I think, can doubt, from the facts and analogies I have brought forward, that, if talented men were mated with women, of the same mental and physical characters as themselves, generation after generation, we might produce a highly – bred human race (...). If everybody were to agree on the improvement of the race of man being a matter of the utmost importance, and if the theory of the hereditary transmission of qualities in men was as thoroughly understood as it is in the case of our domestic animals, I see no absurdity in supposing that, in some way or other, the improvement would be carried into effect”²⁷

A la hora de definir en qué consiste una *crítica política del saber*, Michel Foucault sostuvo que la misma no debe ocuparse de señalar los “errores” y las “falsedades” que serían producto de la injerencia de cierta “ideología” que habría nublado a la “razón”; “razón”, que ahora despojada de dicho influjo perturbador, habría llegado a su cenit y podría señalar científicamente dichos “errores”. No se trata entonces, del fácil lugar de aceptar las “verdades” del presente, y desde dicha posición señalar las “falsedades”, los “errores” y las “ilusiones” del pasado; por el contrario, en términos del propio Foucault: “La crítica que les propongo consiste en determinar

26 Foucault, Michel, op. cit. p. 233.

27 Galton, Francis, “Hereditary Talent and Character. Second paper”, en: Macmillan`s Magazine, N° 12, London, 1865, pp. 319 – 320.

en qué condiciones y con qué efectos se ejerce una veridicción, es decir, una vez más, un tipo de formulación dependiente de ciertas reglas de verificación y falseamiento.”²⁸ De lo que se trata, entonces, es de indagar respecto de las *condiciones que hicieron posible* que se produjese una articulación entre una *serie de prácticas* y un *régimen de verdad*, cuyos efectos serían que algo que no existía, “el capital humano”, siguiese sin existir pero, sin embargo se inscribiese en “lo real”.

En este sentido, en tanto pretendemos realizar una *crítica política del saber* eugenésico - biotipológico, consideramos fundamental alejarnos de un lugar común que atraviesa el *discurso* de los estudios sobre eugenesia; nos referimos al cientificismo implícito que *circula* a través de la caracterización de la eugenesia como el “uso político de una teoría científica”²⁹, caracterización por medio de la cual artificialmente se separa a “la ciencia darwiniana” de su supuesta “deformación ideológica”. Estrategia de lectura que se sostiene sobre una *invisibilización* de la *imbricación* entre el *discurso* de la economía política malthusiana, la filosofía spenceriana y la biología darwiniana en la constitución del *objeto* “población”. Es decir, que se desconoce que los trabajos de Malthus respecto de la desajustada relación entre “crecimiento de la población” y “disponibilidad de recursos” y la noción spenciariana de “lucha por la existencia”, operaron como *condición de posibilidad* para la constitución del *discurso* darwiniano³⁰. *Discurso* en el cual justamente “lo biológico” es analizado – construido en términos “poblacionales”, es decir “colectivos”, en cuyo contexto “el hombre” puede ser inscripto como “especie humana”. Justamente para que pueda operar un

28 Foucault, Michel, *Nacimiento de la Biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 54.

29 Sin desconocer el aporte fundamental que han realizado en el estudio de estas problemáticas y su rigurosidad en el trabajo historiográfico con las fuentes, consideramos que trabajos como los de Raquel Álvarez Peláez, Marisa Miranda y Gustavo Vallejo, por citar sólo unos ejemplos, se encuentran atravesados por dicho discurso.

Véanse: Álvarez Peláez, Raquel, *Sir. Francis Galton. Padre de la Eugenesia*, Madrid, Oficina de Publicaciones del CSIC, 1985. Miranda, Marisa; Vallejo, Gustavo (Editores), *op. cit.* Vallejo, Gustavo; Miranda, Marisa (Editores), *op. cit.*

30 Ver: Darwin, Charles, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, disponible en: *The complete works of Charles Darwin online*, Cambridge University Press (<http://darwin-online.org.uk>), 1859. Darwin, Charles, *The Descent of Man and Selection in relation to Sex*, disponible en *The complete works of Charles Darwin online*, Cambridge University Press (<http://darwin-online.org.uk>), 1871.

mecanismo como la “selección natural”, no sólo es necesaria la “descendencia con modificación” – y que algunas de estas variaciones presenten “ventajas adaptativas” para sus portadores - sino además que la “tasa de reproducción” sea mayor a la “tasa de supervivencia”, lo cual coloca al *objeto* “vida” atravesado justamente por la “lucha por la existencia”.

Lejos estamos, entonces, del científico *discurso* que *naturaliza* la existencia de los *objetos* de las *ciencias humanas*, coloca a las mismas al abrigo de la *politicidad*, y denuncia el carácter “ideológico” del “uso político” que algo así como las “élites” harían de las mismas para “legitimar” sus “intereses”. Nos despojamos entonces de esas categorías que resultan “evidentes” para el abordaje supuestamente “crítico” de estos *objetos*, como son las nociones de “darwinismo social”³¹, “determinismo biológico”³² y la ya mentada caracterización de la eugenesia como “uso político de una teoría científica”. En última instancia, podemos decir que dichas categorías quedan presas implícitamente de un *discurso* universalista por medio del cual se da por sentada la existencia de algo así como “la política”, “la ciencia”, “la verdad” y sus negaciones; obviamente cuando de “ciencia” y de “verdad” se trata, “la política” no tiene nada que ver.

Por otra parte, retomando la problemática que nos ocupa en este presente apartado no podemos dejar de referirnos a la *emergencia* y proliferación del *discurso* eugenésico hacia fines del siglo XIX, señalando su estrecha vinculación con el denominado proceso de *medicalización* y de las distintas *tácticas* por medio de las

31 Para una puesta en cuestión a dicha noción realizada desde el ámbito de la filosofía e historia de la biología resultan una referencia ineludible los trabajos del filósofo argentino Héctor Palma. Por otra parte, si bien realizada desde una perspectiva divergente a la nuestra no podemos dejar de mencionar la crítica realizada a esta categoría por el historiador Álvaro Girón Sierra.

Ver: Palma, Héctor, Darwin en Argentina, Buenos Aires, UNSAM Edita, 2009. Palma, Héctor, “El problema Darwin”, en: Palma, Héctor (Compilador), Darwin y el darwinismo / 150 años después, Buenos Aires, UNSAM Edita, 2012. Girón Sierra, Álvaro, “Darwinismo, darwinismo social e izquierda política (1859 – 1914). Reflexiones de carácter general”, en: Miranda, Marisa; Vallejo, Gustavo, (Editores), Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005.

32 Otro investigador cuyos trabajos resultan fundamentales pero queda preso de este modo de abordaje es el paleontólogo Stephen Jay Gould, quien hizo de la categoría de “determinismo biológico” el eje de la propuesta de revisión crítica de su propia disciplina. Referimos al lector a la lectura del clásico: Gould, Stephen Jay, La falsa medida del hombre, Barcelona, Editorial Crítica, 2003.

cuales se constituyeron *técnicas* diversas articuladas al interior de *estrategias* de *estatización de lo biológico*. Dentro del marco de la constitución de la *población*, en tanto *objeto de saber y blanco de intervención política*, desde una perspectiva *racista* que introduce escisiones en el *continuum de lo biológico*³³, proliferarán en el *discurso* eugenésico propuestas de distintas políticas vinculadas a la “promoción diferencial de la reproducción”³⁴, según se trate de “grupos deseables” para el “fortalecimiento de la raza” y la “nación” o de grupos que, en tanto “agentes patógenos”, eran considerados una amenaza para la “salud de la población”, en términos del Secretario General de la Asociación Argentina de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social³⁵ (AABEMS), Dr. Arturo León López: “La eugenesia, verdadero arte del bien general tiene dos directivas principales, la una la generación seleccionada, la otra la eliminación de los no aptos.”³⁶

33 Ver: Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

34 Como sostuviera el propio Galton: “What is true for the entire race is equally true for its varieties. If we were to select persons who were born with a type of character that we desired to intensify, - suppose it was one that approached to some ideal standard of perfection - and if we compelled marriage within the limits of the society so selected, generation after generation; there can be no doubt that the offspring would ultimately be born with the qualities we sought, as surely as if we had been breeding for physical features, and not for intellect or disposition”. Fragmento citado de: Galton, Francis, “Hereditary Talent and Character. Part one”, en: *Macmillan’s Magazine*, N° 12, London, 1865, p. 321.

35 La Asociación Argentina de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social (AABEMS), fue fundada en el año 1932 bajo el auspicio del Estado nacional, por el cual finalmente fue absorbida en 1943. A su vez, no podemos dejar de mencionar que en 1930 los médicos Arturo Rossi y Octavio López viajaron a Italia para que estudiar Biotipología con el renombrado médico endocrinólogo Nicola Pende; justamente tras la realización de dicha estancia, ambos fundarían la AABEMS, la cual se encontraría fuertemente atravesada por el discurso pendeano, en torno a lo cual resultan una referencia ineludible los trabajos del filósofo Héctor Palma. En lo que atañe a la procedencia de la Biotipología pendeana, y el modo en la que misma se erige como disciplina auxiliar de la Eugenesia a partir de la reformulación en clave endocrinológica de la medicina constitucional y la criminología italianas se recomiendan los trabajos de los investigadores Andrés Galera y José Gómez Di Vincenzo. Véanse: Palma, Héctor, *Gobernar es seleccionar. Historia y reflexiones sobre el mejoramiento genético en seres humanos*, Buenos Aires, Jorge Baudino Editores, 2005. Galera, Andrés, “Hacia una fisiología del delito. El modelo biotipológico de Nicola Pende”, en: -Miranda, Marisa; Vallejo, Gustavo, (Editores), *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005. Gómez di Vincenzo, José Antonio, “Biotipificar al soberano”. *Biotipología, psicotecnica, educación y prescripción de roles sociales en Argentina (1930 – 1943)*, Buenos Aires, Editorial Rhesis, 2013.

36 León López, A., (1933), “Eugenesia”, en: *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, Año 1, N° 4, Buenos Aires, 1933, p. 17.

Ahora bien, dicha preocupación por la “generación seleccionada”, ¿cómo se liga con la construcción del “capital humano”³⁷ como problema? ¿En qué medida dicha *problematización* resulta la contracara del *discurso* eugenésico respecto de la “sexualidad” y el “mal venéreo”?

Eugenesia y Biotipología en la organización del Estado

Antes de retomar los interrogantes con los que hemos dado cierre al apartado anterior, debemos realizar un breve rodeo a la cuestión, centrándonos brevemente en el modo en que se ligan cierta caracterización de la “ciencia” y del “arte”, con la forma en que se *problematiza* la interrelación entre la Ciencia Biotipológica y el denominado “arte político”. Razón por la cual, nos detendremos en un trabajo publicado por el asesor letrado de la AABEMS, Dr. Julio Escobar Sáenz, en el octavo número de los Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social, es decir la publicación científica oficial de dicha institución:

La organización del Estado, como toda obra de la voluntad humana, es un ARTE; pues de acuerdo a la precisa definición de Littré, el arte es la “manera de hacer una cosa según cierto método o cierto procedimiento”. Ahora bien, esa manera de actuar en la práctica se basa en la aplicación de los principios descubiertos por la CIENCIA, la que tiene un carácter abstracto y la que sólo se preocupa por lo que es verdadero.

37 La noción de “capital humano” en el discurso eugenésico clásico no es equivalente a la problematización del “capital humano” por parte del discurso del neoliberalismo norteamericano. Si bien no nos detendremos en ello, remitimos al lector a un trabajo de nuestra autoría en el que a partir del señalamiento de la discontinuidad entre ambos modos de construcción del objeto “capital humano” en tanto problema buscamos poner en cuestión el planteo del filósofo Jürgen Habermas, según el cual, nos encontraríamos frente al riesgo de una “nueva eugenesia liberal”. Ver: Dalmau, Iván Gabriel, “¿Hacia una nueva eugenesia liberal? Aproximaciones desde una perspectiva foucaultea”, trabajo presentado en: IV Workshop Internacional sobre Darwinismo Social y Eugenesia en el mundo latino, IIB – Intech UNSAM, Chascomús, 2012.

De acuerdo a lo dicho, es fácil establecer que la eficacia de un arte, depende en manera fundamental, de la mayor exactitud de los principios científicos en que se orienta.

(...) Quiero destacar en particular el concepto expresado de que la primera operación para poseer la ciencia es la de la OBSERVACIÓN para deducir de ello, que el arte político de los hombres que dieron las bases de nuestra organización nacional, **al prescindir del previo estudio de los individuos** que constituían entonces nuestra sociedad, **no se apoyó en criterio científico** (...)

Realizado el arte de organizar un Estado, a base de una ciencia tan completa y exacta como es la Biotipología, se podrán tener constituciones verdaderamente adecuadas para los pueblos en que sean dictadas.³⁸

En este sentido consideramos que la *discursividad* eugenésica contribuyó a la constitución de un *prisma reflexivo gubernamental*, poniendo como eje de la organización de la *soberanía estatal* un *saber* respecto de la *población*, *saber* vinculado a *técnicas y tecnologías de gobierno*; podemos situar, entonces, a la *problematización* del “Estado” como correlato de las *técnicas y tecnologías de gobierno* de la *población*. Razón por la cual, partiendo de la mencionada *puesta en cuestión de los universales*, que nos conduce a evitar considerar al “Estado” como “entelequia preexistente”, consideramos que tanto su *emergencia* como sus *mutaciones* pueden ser resituadas en las *peripecias de la gubernamentalidad*, es decir, foucaulteanamente, en los *pliegues del gobierno*.

Desde esta perspectiva, se torna ineludible el detenernos en los citados *enunciados*, cuyas *condiciones de posibilidad* deben ser remitidas a una *matriz*

38 Las negritas y mayúsculas se encuentran en el texto original. Escobar Sáenz, Julio, “Biotipología y Eugenesia en la organización del Estado”, en: Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social, Año 1, N° 8 Buenos Aires, 1933, p. 15.

discursiva eugenésica, en torno a la cual se opera una interrelación entre cuestiones epistemológicas, científicas y políticas; puesto que, como hemos intentado señalar, a partir de cierta caracterización “objetivista” de los *saberes científicos*, se transforman en “evidentes” las políticas que “naturalmente se desprenden” del conocimiento biotipológico de los “miembros del pueblo”. La Constitución Nacional misma deja de ser objeto de debate y lucha entre proyectos políticos divergentes para ser el resultado de la “mera adecuación” de las características científicamente observadas del pueblo a que vayan a “aplicarse”. No hay lugar entonces para la lucha política, sino que la misma queda reducida a una “aplicación” tecnocrática de las *verdades* “descubiertas” por la *ciencia*. Por lo tanto, podemos sostener que se produce una profunda imbricación epistemológico – política entre la noción, implícita en el mencionado trabajo, de la “verdad” como “adecuación” y el imperativo de “adecuación a la verdad”; cuestiones que *circulan* por medio de la caracterización de la “ciencia” como disciplina basada en la “observación” y de la “política” como “arte” del que se exige que se fundamente en los “principios descubiertos por la ciencia”. Razón por la cual, no podemos dejar de incluir el siguiente párrafo del ya citado trabajo:

Como acabamos de ver la más adecuada organización del Estado es la que consigue ajustarse mejor a las características de sus habitantes; por consiguiente, ella no puede tener un carácter estable, y debe, por el contrario, modificarse de acuerdo a las variantes y cambios que vayan sufriendo esas mismas poblaciones; pues es elemental, y lo comprobamos en la historia, que en las agrupaciones humanas continuamente se van operando modificaciones, que responden a influencias de educación, de cultura, de necesidades económicas, etc. Con mucha mayor razón en un país como el nuestro, donde vienen a radicarse gentes de todos los pueblos, al amparo de leyes anticientíficas que no

contemplan la necesidad de formar una raza homogénea, fuerte y sanamente inspirada.³⁹

Por lo tanto, sería pertinente destacar que no se pretendía la refundación del “Estado” en base a una “verdad intemporal”, sino que se planteaba la necesidad de ajuste dinámico del mismo a las transformaciones incesantes que atravesaban a su *blanco* de intervención, es decir las *poblaciones*. Una vez más, encontramos en dicho *discurso* la propuesta de ajuste del “Estado” a las características *verdaderas* de la *población*, *objeto* que por su carácter dinámico requería de una investigación científica perpetua que permitiese un conocimiento *verdadero* de sus transformaciones a partir del cual se *adecuase* el andamiaje legal del “Estado”; es decir que el “Estado” fluctuase *adecuándose* a la *verdad* de su *objeto*. ¿Pasividad del “Estado”? ¿Debemos hablar nuevamente del “Estado” como mero “reflejo”? En absoluto, de lo que se trata es de un modo de *problematización* del “Estado”, por medio del cual se pretende la constitución – transformación dinámica del mismo como una forma de *ejercicio del gobierno* basado en la *verdad*. Es decir, que el “Estado” es *visibilizado* como el correlato de la *población* en el contexto del despliegue de *técnicas de gobierno* de la misma; *técnicas* por medio de las cuales se buscaba consolidar, con un fuerte eco pendeano, una “raza fuerte, homogénea y sanamente constituida”. Por lo tanto, la Ciencia Biotipológica y el “arte político” se llamarían el uno al otro perpetuamente en un juego incesante de descubrimiento de la *verdad* del *objeto* y la producción de “leyes científicas verdaderamente adecuadas” que permitiesen que deviniese *verdadero* el objetivo *biopolítico* que atravesaba al *discurso* eugenésico – biotipológico de “fortalecimiento de la raza”. De lo que se trata entonces, es de un modo de *ejercicio del gobierno* en la *verdad*, modulado en las características de su *objeto* para tornarse *eficaz* en la transformación del mismo, permitiendo así que objetivos “evidentes” se inscriban en “la realidad”. *Gobernar* científicamente en la *verdad* para producir los *efectos* deseados que permitan que ciertos objetivos devengan en *verdad empírica*.

39 Escobar Sáenz, Julio, op. cit., p. 15.

Capital humano, sexualidad y gobierno de la población

“(…) En el gran torneo de las naciones modernas, aquellas que protegen con medios y con leyes más eficaces su capital humano, son las naciones destinadas a la mayor longevidad, son las naciones más verdaderamente civilizadas en el sentido biológico y real del término civilización.”⁴⁰

A partir de la hipótesis de lectura desarrollada en el apartado anterior, en este párrafo pondremos el foco en una serie de intervenciones *enunciadas* en torno a la sanción de la “Ley de Profilaxis de las Enfermedades Venéreas” de 1936 (Ley 12.331). En particular, nos centraremos en la *estrategia discursiva* por medio de la cual “las mujeres” son *visibilizadas* por un lado en tanto “madres” y, por otro, en tanto “agentes de contagio de enfermedades venéreas”, es decir “prostitutas” que ponen en *riesgo* la “salud” de los potenciales “padres de familia”. Cuestiones que se encuentran atravesadas por la *preocupación* y el *cuidado* del “capital humano”.

En primer lugar, debemos señalar que la *problematización* de la “maternidad” dentro del *discurso* eugenésico argentino tuvo amplia difusión por medio de sendos artículos publicados en los Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social (revista científica oficial de la AABEMS) dedicados entre otras cuestiones a “la protección de la maternidad y la infancia”⁴¹. Por otra parte, la misma fue *objeto* de análisis en el contexto de discusiones respecto de la “vivienda obrera”, y en términos generales de la elucidación de los vínculos existentes entre la medicina de corte eugenésico, las políticas estatales y el denominado “factor económico”. Como sostuvo el Consejero de la AABEMS, Dr. Carlos Bernaldo de Quirós en una conferencia dictada en la Escuela Politécnica perteneciente a dicha institución en 1936⁴²:

40 Pende, Nicola; citado en: Escobar Sáenz, Julio, op. cit., p. 15.

41 Se sugiere al lector la consulta del trabajo realizado por la investigadora argentina Marisa Miranda: -Miranda, Marisa, Controlar lo incontrolable. Una historia de la sexualidad en la Argentina, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2011.

42 Conferencia cuya transcripción sería publicada en el N° 67 de los Anales.

(...) si el trabajo se limita o desaparece; si los rendimientos materiales disminuyen en razón de la incapacidad productora de riqueza y bienestar; (...) si el paro forzoso o el maquinismo anulan el factor humano de producción; si la ignorancia alfabética de los preceptos de higiene general y sexual de puericultura y maternología, inciden poderosamente en el proceso de la descendencia; y si una ilimitada e inconsciente maternidad viene a rematar la situación azas crítica de esa población, no puede haber duda alguna que ahí, entre esos seres débiles, enfermizos, caquéticos, con predisposiciones atávicas específicas, entre esa raza disminuida, incolora y prolífica está el baluarte inexpugnable de las determinaciones eugénicas más trascendentales.⁴³

En la misma conferencia, dirá luego Quirós que:

Por eso la Eugenesia, por medio de las leyes naturales de la herencia, invade también campos de la Sociología, de la Economía Política, etc., y hasta de las mismas religiones, porque al propugnar el genotipo como encarnación viviente de su apostolado no puede ser indiferente a las generaciones indeseables, ni que el obrero sin salud biológica tenga más hijos que quien la posea con riqueza, ni que la obrera indigente sea inconscientemente múltipara, ni que los padres

43 Bernaldo de Quirós, Carlos, “El Determinismo Económico en la Fenomenología Eugénico – Social”, en: Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social, Año 3, N° 67, Buenos Aires, 1936, p. 3.

mejor dotados por la naturaleza y por la fortuna sean estériles
(...).⁴⁴

En este sentido, la *problematización* de la “maternidad” aparece como un problema *biopolítico* inherente a la distinción entre “cantidad” y “calidad” de *población*, ya que en función del “patrimonio biológico” deben ser calibradas y reglamentadas la “maternidad” y la “paternidad”; en un extremo pueden ser un “peligro” por la “procreación de indeseables con caracteres atávicos” y en el otro lo “peligroso” sería la abstención. Dicha diferenciación entre distintos grados de “calidad” de *población*, y la necesidad de “filtrado” de los potenciales “progenitores” (como terminaría ocurriendo justamente tras la implantación del “certificado médico prenupcial obligatorio”), *circuló* profusamente a través del *discurso* eugenésico argentino, constituyendo un aspecto fundamental de la *formación discursiva* del *objeto* “capital humano”. *Objeto* problemático que requería de la *preocupación* y el *cuidado* por parte del “Estado” como contracara del ejercicio del *gobierno*; en este contexto no podemos dejar citar un sugerente fragmento de la conferencia radial dictada en 1932 por el eugenista argentino Gregorio Aráoz Alfaro:

Mientras nuestros criadores de ganado vienen desde hace muchos lustros seleccionando los padres y las madres, creando planteles puros y constantemente refinados por nuevas adquisiciones de ejemplares magníficos, (...) los hombres de gobierno siguen viendo con la mayor indiferencia que padres y madres defectuosos, viciosos o afectos de enfermedades transmisibles o de graves trastornos nerviosos continúan procreando a su antojo seres desgraciados que sucumben antes de florecer y en parte crecen después para su propia desgracia y para ser una rémora pesada a la sociedad en

44 Bernaldo de Quirós, Carlos, op. cit. p.4

la que viven (...) Pareciera que el capital humano valiera mucho menos que el que tenemos en rebaños y granos.⁴⁵ - ⁴⁶

Retomando nuestra lectura de las intervenciones del Dr. Carlos Bernaldo de Quiros, consideramos sumamente pertinente detenernos en el modo que esboza cierta caracterización de la “sexualidad”, la cual se encuentra íntimamente ligada con el modo en que *problematiza* a la “prostitución”; cuestión que resultará fundamental para luego vincularla con la manera en que, tras la sanción de la mencionada ley 12.331, la abolición de la “prostitución” prevista en dicha ley sería vinculada con el “peligro” de la “homosexualidad”.

Luego de una primera aproximación a la “sexualidad” que se esboza en el contexto de dar cuenta del contagio de “enfermedades venéreas”, en la cual aparece como una de sus causas “el abuso de los placeres genésicos”, la misma es presentada en estrecha vinculación con lo antedicho como una “necesidad biológica” cuya satisfacción puede, en determinadas circunstancias, llevar al “hombre” a apelar a “la prostitución”, en términos del propio Bernaldo de Quirós:

(...) ya que el hombre, impedido materialmente de toda posibilidad económica para llevar sobre sus hombros la pesada carga del sostenimiento de la esposa, de los hijos y de un hogar decentemente constituido, resuelva, “sine die”, **su**⁴⁷ problema sexual apelando derechamente al problema de la

45 Discurso cuya procedencia galtoniana no puede ser soslayada, ya que el mismo se encuentra atravesado por el modo de problematización que caracteriza a la discursividad eugenésica desde los fundacionales trabajos de Galton publicados en 1865, en los cuales por ejemplo, introdujo la siguiente exclamación: “If a twentieth part of the cost and pains were spent in measures of the improvement of the human race that is spent on the improvement of the breed of horses and cattle, what a galaxy of genius might we not create!” (Galton, 1865b, p. 167).

46 Gregorio Aráoz Alfaron, citado en: Vallejo, Gustavo, “La coerción disimulada: la propaganda radial de la eugenesia de la Argentina de entre guerras”; en: Miranda, Marisa; Girón Sierra, Álvaro (coordinadores), *Cuerpo, Biopolítica y Control Social. América Latina y Europa en los siglos XIX y XX*, Buenos Aires, 2009.

47 En negrita en el original.

prostitución, esté o no autorizada o reglamentada por el Estado, pues para conseguir la satisfacción de sus necesidades biológicas, ha de vencer todos los impedimentos, ha de salvar todos los obstáculos, aún a riesgo de perder su propia vida.⁴⁸

Es decir, que por medio de la ligazón entre “miseria económica”, imposibilidad de formar – mantener “una familia y un hogar decentes”, y la “sexualidad” entendida como “necesidad biológica” en cierto modo irrefrenable, la “prostitución” resulta *naturalizada*. De hecho, unas líneas antes, había presentado “al problema de la prostitución” como una “institución universal” inherente, ya desde la “prehistoria”, a la existencia de las “sociedades humanas”. Sin embargo, como sostuvo en un artículo publicado en los Anales unos meses antes, “la prostitución”- a la cual presentaba como “foco de contagio de enfermedades venéreas”- no debía ser considerada un “mal menor”; sino que en franca oposición al “reglamentarismo vigente” pugnaba por la abolición de la misma. En este sentido, erigiendo como interlocutor de su artículo al Congreso Nacional, entre otras cuestiones propuso:

(...) combatir el proxenetismo en todas sus formas; imponer el tratamiento obligatorio para todos los enfermos venéreos en estado peligroso; hacer obligatorias la denuncia médica, farmacéutica, obstétrica, hospitalaria, etc., y declarar por verdaderas leyes penales, tutelares, previsoras, humanas (porque las actuales no sirven para nada), el delito de contagio venéreo, tanto sexual como nutricio (...)⁴⁹

Por lo tanto, resulta profundamente relevante el centrarnos con detenimiento en el modo en que se presenta a la “prostitución” en tanto “foco de contagio de

48 Bernaldo de Quirós, Carlos, op. cit., p. 8.

49 Bernaldo de Quirós, Carlos, “A un paso del Abolicionismo Nacional”, en: Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social, Año 3, N° 62, Buenos Aires, 1936, p. 4.

enfermedades venéreas” y su *criminalización*. Intentado aproximarnos al *discurso* eugenésico en términos *estratégicos*, no podemos dejar de mencionar entonces que desde este *prisma discursivo medicalizador*, “la prostitución” era erigida como una amenaza para la “salud” de la *población*, es decir que constituía un problema *biopolítico*. Como “solución” a dicho “problema” se propuso que desde el “Estado” se instrumentasen un arco de políticas que básicamente implicasen una transformación de su andamiaje legal en materia de “salud pública” al tiempo que se modificasen sus códigos en materia penal. Ambas aristas de la propuesta política quedaban vinculadas íntimamente no sólo en la construcción de la figura de la “delincuencia venérea”⁵⁰ sino además en el carácter obligatorio de la *denuncia* por parte de médicos, farmacéuticos, etc. Por lo tanto, podemos decir entonces, que se buscaba constituir un complejo *mecanismo* de *vigilancia*, ya que al circular por cualquiera de los ámbitos vinculados al *dispositivo médico – sanitario*, desde el hospital hasta las farmacias, si un “cuerpo enfermo” era *detectado* no sólo se pretendía que fuese sometido compulsivamente a tratamiento sino que su *existencia* en cuanto tal fuese *denunciada*; y que eventualmente, al “contagiar a otros” se convirtiese en *objeto* de *punición*.

A su vez, debemos remarcar que así como “no había escapatoria” para los potenciales “enfermos”, el hecho de que médicos y farmacéuticos tuviesen la obligación de *denunciar* constituye un aspecto *táctico* fundamental, ya que por un lado instaura un *sistema de vigilancia jerárquica*, potencialmente todo médico o farmacéutico puede convertirse en cómplice de la “delincuencia venérea” (si no denuncia al paciente); y por otro lado, por medio de la denuncia obligatoria queda asegurada la articulación entre el *dispositivo sanitario* y el *dispositivo penal*, erigiéndose una suerte de *régimen sanitario – policial*. Restará decir entonces, que además dicha *práctica* de la *denuncia*, con la imbricación *médico – policial* que trae

50 A modo de ejemplo, remitimos al lector a los siguientes trabajos: Beltrán, Juan Ramón, “El delito del contagio venéreo en la legislación argentina”, *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, Año 2, N° 22, Buenos Aires, 1934. Bernaldo de Quirós, Carlos, *Delincuencia venérea. Estudio eugenésico – jurídico*, s/e, Buenos Aires, 1934. Bernaldo de Quirós, Carlos, “El delito del contagio venéreo”, *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, Año 2, N° 21, Buenos Aires, 1934.

aparejada, garantizaría la *efectivización* del tratamiento compulsivo en caso de “ser necesario”.

Por lo tanto, podemos señalar que buscando dar cuenta de la *emergencia* de *problematizaciones* de corte *biopolítico*, vemos *aparecer* en relación a las mismas al “Estado” como interlocutor; en este sentido, sostenemos nuevamente que poniendo en suspenso una perspectiva universalista que conciba al “Estado” como “entelequia preexistente”, podemos situar su *emergencia* y sus *mutaciones* en los *peripecias de la gubernamentalidad*, es decir como un *pliegue del gobierno*.

En lo que respecta al texto de la ley finalmente inscripta en el Boletín oficial el 11 de Enero de 1937, siendo reglamentada por medio del decreto 102.466/37, cuya entrada en vigencia se produjo a partir del día 15 de Junio de 1937, no podemos dejar de citar los siguientes artículos, por medio de los cuales se torna patente la *circulación* del *discurso eugenésico*, y de las propuesta mencionadas, a través del articulado de la ley:

Artículo 7: Toda persona que padezca enfermedad venérea en período contagioso, está obligada a hacerse tratar por un médico, ya privadamente, ya en un establecimiento público. Los padres o tutores de un menor que padezca enfermedad venérea, están obligados a cuidar el tratamiento de su hijo o pupilo.

Artículo 9: Las autoridades sanitarias podrán decretar la hospitalización forzosa para todo individuo contagioso que, agotados los recursos persuasivos no se someta con regularidad a la cura y para aquellos cuyo tratamiento ambulante durante la fase de máximo contagio, pueda constituir un peligro social.

Artículo 18: Será reprimido con la pena establecida en el artículo 202 del Código Penal, quien, sabiéndose afectado de una enfermedad venérea transmisible, la contagia a otra persona.⁵¹

A su vez, por medio de dicha de ley se convirtió en obligatoria la realización del “certificado médico prenupcial” (para “varones”) y la abolición de las “casas de tolerancia”; cuestiones que se encuentran reglamentadas en artículos erigidos a partir de una *matriz discursiva* eugenésica:

Artículo 13: Las autoridades sanitarias deberán propiciar y facilitar la realización de exámenes médicos prenupciales. Los jefes de los servicios médicos nacionales y los médicos que las autoridades sanitarias determinen, estarán facultados para expedir certificados a los futuros contrayentes que los soliciten. Estos certificados, que deberán expedirse gratuitamente, serán obligatorios para los varones que hayan de contraer matrimonio. No podrán contraer matrimonio las personas afectadas de enfermedades venéreas en período de contagio.

Artículo 17: Los que sostengan, administren o regenteen, ostensibles o encubiertamente casas de tolerancia, serán castigados con una multa de DOCE MIL QUINIENTOS a VEINTICINCO MIL PESOS. En caso de reincidencia sufrirán prisión de 1 a 3 años, la que no podrá aplicarse en calidad de condicional. Si fuesen ciudadanos por naturalización, la pena tendrá la accesoria de pérdida de la carta de ciudadanía y expulsión del país una vez cumplida la condena, expulsión que se aplicará, asimismo, si el penado fuese extranjero.⁵²

51 Ley 12.331, Boletín Oficial, año 1937.

52 *Ibíd.*

Vemos aparecer entonces al “mal venéreo” como *cifra reguladora* de las relaciones sociales entre “los sexos”; es en torno suyo que “las casas de tolerancia” deben ser abolidas, como así también su presencia o ausencia determinará la posibilidad de ejercicio de un derecho civil como el matrimonio. Por otra lado, la forma en que se *criminaliza* al “portador” de dicho “mal”, habilitando la punición en el caso del “consabido enfermo” que contagiase a otros, puede ser considerada como una *táctica gubernamental* que pretende incidir en el modo en que los *sujetos se vinculan consigo mismos y con los otros* a partir de *reconocerse* como “sanos” o “enfermos”, y las eventuales relaciones que pueden entablarse o que quedan prohibidas - bajo *riesgo* de punición dependiendo del caso -.

Por último, como señalara la investigadora argentina Marisa Miranda⁵³, la ley abolicionista de 1936, la citada ley 12.331, fue puesta en cuestión desde una perspectiva fuertemente homofóbica. En este sentido, consideramos que la *problematización* de la “sexualidad” en términos “biológicos” que *circulaba* a través de los citados *enunciados* de los trabajos de Bernaldo de Quirós, se encuentran entre las *condiciones que hicieron posible* que fuese planteado que frente al cierre de las “casas de tolerancia” los “hombres” deviniesen potencialmente en “homosexuales”, al buscar satisfacer sus “apetencias”. O sea, dicho modo de *problematizar* la “sexualidad” permeó cierto *orden del discurso* desde el que se erigieron tanto los citados planteos favorables al abolicionismo como sus cuestionamientos.

A partir de dicha *matriz discursiva emergerá* el decreto 10.638 de 1944, por medio del cual se relativizaban las restricciones impuestas por la ley 12.331, dando lugar a la posibilidad de instalación de “casas de tolerancia”; reforma decretada tras el “escándalo” suscitado en torno al descubrimiento de cadetes del Ejército teniendo “relaciones homosexuales” con “hombres de la alta sociedad”.⁵⁴ De lo que se trataba, entonces, era de posibilitar la instauración de las mismas en localidades aledañas a la locación de batallones militares, buscando prevenir así el “peligro” de que la

53 Miranda, Marisa, Controlar lo incontrolable. Una historia de la sexualidad en la Argentina, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2011.

54 Ver: sitio web de la Agencia Nacional de Noticias, Télam: <http://www.telam.com.ar/?codProg=imprimir-nota-suplemento&supplementId=6®istryId=1899>).

“homosexualidad” proliferase entre los miembros del “cuerpo viril de la Nación”. Por medio del decreto 10.638 se buscó que dichos soldados tuviesen a su disposición “cuerpos de mujeres” con los cuales “satisfacer sus necesidades biológicas”, por medio de la apertura de “casas de tolerancia” en determinados contextos (previa aprobación del Ministerio del Interior), evitando así el riesgo de su “desviación”.

Finalmente, restará decir que esta “puesta en disposición” de los “cuerpos de mujeres” trajo aparejada la necesidad de *vigilancia sanitaria* periódica sobre los mismos como modo de evitar que reapareciese el “peligro” que había motivado previamente la sanción de la mencionada ley 12.331. Razón por la cual, sostenemos que ambas disposiciones legales pueden ser consideradas como dos *tácticas* cuya *emergencia* trajo aparejado el esbozo de una *estrategia de gestión de los riesgos* que “amenazaban” a la *población*; *práctica* clave para el *cuidado* del “capital humano”.

Consideraciones finales

*“Sin duda el problema filosófico más infalible es el del presente, de lo que somos en este preciso momento. Sin duda el objetivo principal en estos días no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos.”*⁵⁵

A lo largo de las líneas que constituyen el primer párrafo del artículo al que estamos intentando dar un cierre, hemos circunscripto nuestro abordaje de cierta problemática en la *discursividad* foucaultea a los análisis realizados por Foucault en la clase dictada en el Collège de France el día 17 de marzo de 1976. Puede decirse entonces, que hemos dejado de lado no sólo una importante cantidad de textos en los cuales Foucault se ocupa de la *biopolítica*, sino que incluso no hemos abordado muchas aristas que atraviesan a dicha lección. Sin embargo, no pretendimos llevar a cabo un abordaje de todas y cada una de las líneas desde las cuales puede ser

55 Foucault, Michel, “El sujeto y el poder”, en: Revista Mexicana de Sociología, México, Volumen 50, Número 3, 1988, p. 11.

abordada la misma. Una única pregunta atravesó nuestra lectura; ¿estamos en condiciones de ensayar algún tipo de respuesta?

Básicamente, consideramos que el modo en que Foucault presenta al “poder sobre la vida” y a la *soberanía* como modos de ejercicio del poder diferentes, remitiendo la radicalidad de su diferencia a que se ocupan de *objetos* diferentes poniendo en juego *técnicas* y *saberes* diversos, nos permite arriesgar, más que una conclusión, algún tipo de reflexión final, por supuesto de carácter abierto – debido a la brevedad del trabajo que hemos realizado. En este sentido, sostenemos que la distinción entre “hacer morir – dejar vivir” y “hacer vivir – dejar morir”, no consiste en una mera inversión de términos, sino que nos encontramos frente a una *discontinuidad* mucho más profunda: “vida” y “muerte” carecen de existencia al margen de los modos de ejercicio del poder que los constituyen. No pueden considerarse términos intercambiables a la “vida” del *súbdito* que el *soberano* deja transcurrir en tanto no pone en práctica su derecho de matarla, nos encontramos frente a “la vida” y “la muerte” como *objetos* constitutivos de - y atravesados por - una dinámica jurídica, y a “la vida biológica” de la *población*, los índices de *mortalidad* de la misma, y el dar muerte / exponer a la muerte a un grupo de *población* biológicamente considerados – *objetos* de *saberes científicos* y *técnicas de control* que no se configuran a partir de una lógica jurídica.

En la segunda parte – específicamente en los párrafos 2, 3 y 4 - del presente trabajo nos hemos enfocado en la *proliferación* del *discurso* eugenésico en las sociedad argentina durante los años `30 del siglo XX como un modo de abordaje de una problemática más vasta, a saber: ¿en qué medida la *emergencia* y *circulación* del *discurso de las ciencias humanas* se encuentra profundamente *imbricado* con la constitución de *técnicas biopolíticas* y *tecnologías de gobierno de la población*? A partir de nuestro trabajo en clave foucaultea sobre los *documentos*, consideramos que dicha interrelación no puede ser soslayada, puesto que, por ejemplo, el modo en que los mismos construyen *discursivamente* *objetos* tales como “sexualidad”, “población”, “capital humano”, “ley”, “delincuencia venérea”, “prostitución”, se

encuentra atravesado por una *estrategia* por medio de la cual “el ser mismo” de dichos *objetos* requiere el establecimiento de *técnicas de gobierno*.

Sin embargo, habiendo partido metodológicamente de una *puesta en cuestión de los universales*, no pretendemos haber abordado “un caso particular” de ese “universal” que sería la relación entre “ciencias humanas y biopolítica”, sino que por el contrario, a través del abordaje específico del *objeto* de estudio que hemos construido, pretendemos simplemente haber aportado a la formulación de meras hipótesis de trabajo.

Por lo tanto, no podemos dejar de enunciar los siguientes interrogantes: ¿puede plantearse la existencia de *prácticas* de carácter *biopolítico* más allá de la modernidad? Es decir, ¿podemos hablar de *biopolítica* prescindiendo de la *emergencia* de las *ciencias humanas* y de las *técnicas médico – sanitarias* modernas? Dicho de otra manera, ¿puede haber *biopolítica* al margen de la existencia de su *blanco de intervención*, es decir la *población*? Virando el eje de interrogación, ¿puede plantearse la existencia de una “biopolítica afirmativa” como un modo de resistencia? ¿Es susceptible de ser pensada la “vida en sí misma”? ¿Podemos encontrar en ella una “potencialidad resistente”? En cuyo caso, ¿no estaríamos tomando como punto de partida justamente aquello que hay que desanudar? Ahora bien, una última interrogación resulta ineludible, ¿en qué medida el abordaje en clave epistemológico – política de los *saberes* resulta una labor fundamental en el marco de la constitución de una *ontología histórica de nosotros mismos*? Dicho de otra manera, ¿en qué lugar queda nuestro “sí mismo”?

Bibliografía

- Álvarez Peláez, Raquel, *Sir Francis Galton, Padre de la Eugenesia*, Madrid, Oficina de Publicaciones del CSIC, 1985.
- Álvarez Peláez, Raquel, *Herencia y Eugenesia. Francis Galton*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Beltrán, Juan Ramón, “El delito del contagio venéreo en la legislación argentina”, *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, Año 2, N° 22, Buenos Aires, 1934.
- Bernaldo de Quirós, Carlos, *Delincuencia venérea. Estudio eugénico – jurídico, s/e*, Buenos Aires, 1934.
- Bernaldo de Quirós, Carlos, “El delito del contagio venéreo”, *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, Año 2, N° 21, Buenos Aires, 1934.
- Bernaldo de Quirós, Carlos, “El Determinismo Económico en la Fenomenología Eugénico – Social”, en: *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, Año 3, N° 67, Buenos Aires, 1936.
- Bernaldo de Quirós, Carlos, “A un paso del Abolicionismo Nacional”, en: *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, Año 3, N° 62, Buenos Aires, 1936.
- Boccia, Donato, “La ciencia de los tipos humanos según la escuela Italiana”, en: *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, Año 1, N° 1, Buenos Aires, 1933.
- Castro, Edgardo, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Buenos Aires, Unipe: editorial universitaria, 2011.
- Dalmau, Iván Gabriel, “¿Hacia una nueva eugenesia liberal? Aproximaciones desde una perspectiva foucaultea”, trabajo presentado en: *IV Workshop Internacional sobre Darwinismo Social y Eugenesia en el mundo latino*, IIB – Intech UNSAM, Chascomús, 2012.
- Darwin, Charles, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, disponible en *The complete works of Charles Darwin online*, Cambridge University Press (<http://darwin-online.org.uk>), 1859.

- Darwin, Charles, *The Descent of Man and Selection in relation to Sex*, disponible en *The complete works of Charles Darwin online*, Cambridge University Press (<http://darwin-online.org.uk>), 1871.
- Escobar Sáenz, Julio, “Biotipología y Eugenesia en la organización del Estado”, en: *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, Año 1, N° 8 Buenos Aires, 1933.
- Foucault, Michel, *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1985.
- Foucault, Michel, “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Volumen 50, Número 3, México, 1988.
- Foucault, Michel, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1990.
- Foucault, Michel, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en FOUCAULT, Michel: *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992.
- Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2009.
- Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002.
- Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Foucault, Michel, *Nacimiento de la Biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Foucault, Michel, *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad volumen 1*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2008.
- Foucault, Michel, *Obras esenciales*, España, Editorial Paidós, 2010.
- Galera, Andrés, “Hacia una fisiología del delito. El modelo biotipológico de Nicola Pende”, en: MIRANDA, Marisa; VALLEJO, Gustavo, (Editores), *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005.

- Galton, Francis, “Hereditary Talent and Character. Second paper”, en: *Macmillan`s Magazine*, N° 12, London, 1865.
- Galton, Francis, “Hereditary Talent and Character. Part one”, en: *Macmillan`s Magazine*, N° 12, London, 1865.
- Girón Sierra, Álvaro, “Darwinismo, darwinismo social e izquierda política (1859 – 1914). Reflexiones de carácter general”, en: MIRANDA, Marisa; VALLEJO, Gustavo (Editores), *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005.
- Gómez de Vincenzo, José Antonio, “*Biotipificar al soberano*”. *Biotipología, psiotecnia, educación y prescripción de roles sociales en Argentina (1930 – 1943)*, Buenos Aires, Editorial Rthesis, 2013.
- Gould, Stephen Jay, *La falsa medida del hombre*, Barcelona, Crítica, 2003.
- León López, Arturo, “Eugenesia”, en: *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, Año 1, N° 4, Buenos Aires, 1933.
- López, Cristina, ““Pensar el sexo sin la ley, y el poder sin el rey”. Las claves del planteo ontológico de M. Foucault”; en: *Revista Tópicos*, N° 13, Santa Fé, 2005.
- López, Cristina, “Entre el humanismo y la animalización: La cuestión de la vida en el pensamiento de M. Foucault”, en: *Cuadernos del sur. Filosofía*, N° 36, Bahía Blanca, 2007.
- López, Cristina, *Población, público, pueblo; las declinaciones del sujeto en la era de la biopolítica*, mimeo, Buenos Aires, (s/f).
- López, Cristina, ““Dejar morir”, a propósito del estatuto de la muerte en las investigaciones sobre biopolítica de Michel Foucault”, trabajo presentado en: *VII Jornadas internacionales de Ética “no matarás”*, USAL, Buenos Aires, (s/f).
- Lozano, Nicolás, “Educación y la doctrina constitucional”, en: *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, Año 1, N°1, Buenos Aires, 1933.
- Miranda, Marisa; GIRÓN SIERRA, Álvaro, (coordinadores), *Cuerpo, Biopolítica y Control Social. América Latina y Europa en los siglo XIX y XX*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2009.
- Miranda, Marisa; VALLEJO, Gustavo, (Editores), *Darwinismo social y eugenesia*

- en el mundo latino*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005.
- Miranda, Marisa; VALLEJO, Gustavo, “Los saberes del poder: eugenesia y biotipología en la Argentina del siglo XX”, *Revista de Indias*, Vol. LXIV, núm. 231, Madrid, 2004.
 - Miranda, Marisa, “La antorcha de Cupido: eugenesia, biotipología y eugamia en Argentina, 1930 – 1970”, *Asclepio*, Vol. LV (2), Madrid, 2003.
 - Palma, Héctor, “*Gobernar es seleccionar*”. *Historia y reflexiones sobre el mejoramiento genético en seres humanos*, Buenos Aires, Baudino Ediciones, 2005.
 - Palma, Héctor, *Darwin en Argentina*, Buenos Aires, UNSAM Edita, 2009.
 - Palma, Héctor, “El problema Darwin”, en: Palma, H. (compilador), *Darwin y el darwinismo /150 años después*, Buenos Aires, UNSAM Edita, 2012.
 - Raffin, Marcelo, *La experiencia del horror. Subjetividad y derechos humanos en las dictaduras y posdictaduras del Cono Sur*, Buenos Aires, Ediciones del Puerto, 2006
 - Raffin, Marcelo, “Metaphysics, Politics, Truth: Genocide practices as a way of deploying the modern paradigm”, *Rutgers Law Review*, Vol: 1, N°1, Rutgers Center for the Study of Genocide and Human Rights, Newark, New Jersey, 2008.
 - Raffin, Marcelo, *Formaciones discursivas y relaciones de poder – saber: Michel Foucault y la hermenéutica en cuestión*, Buenos Aires, 2009.
 - Sauquillo, Julián, *Para leer a Foucault*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
 - Stephan, Nancy Leys, *The hour of eugenics: race, gender and nation in Latin America*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
 - Vallejo, Gustavo, MIRANDA, Marisa; (Editores), *Políticas del cuerpo. Estrategias modernas de normalización del individuo y la sociedad*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008.
 - Vallejo, Gustavo “La coerción disimulada: la propaganda racial de la eugenesia de la Argentina de entre guerras”; en: MIRANDA, Marisa; GIRÓN SIERRA, Álvaro (coordinadores), *Cuerpo, Biopolítica y Control Social. América Latina y Europa en los siglos XIX y XX*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2009.

El dispositivo biopolítico escolar en la génesis del Estado-nación argentino (1880-1910/20).¹

The School Biopolitical Device at the Genesis of the Argentine Nation-State (1880-1910/20).

Cintia Daiana Garrido.*

Fecha de Recepción: 30 de septiembre de 2013
Fecha de Aceptación: 13 de noviembre de 2013

Resumen: *El siguiente trabajo se propone rastrear las modalidades que la escuela primaria, como dispositivo biopolítico, asumió en la producción performativa de una subjetividad individual y, especialmente, colectiva, esto es, una población nacional, durante el período de organización y consolidación del Estado argentino (1880-1910/20). Es posible sostener que la escuela primaria, como campo en construcción simultánea a la conformación política nacional, sirvió de mecanismo de nacionalidad, vale decir, ocupó un lugar privilegiado en la producción, circulación y apropiación –por aceptación o no– de los discursos sobre lo argentino. La escuela primaria funcionó como un operador clave en la producción de los imaginarios sociales, simbólicos y materiales, en torno al Estado-nación; no fue el único mecanismo pero sí uno privilegiado cuya eficacia en su rol aglutinador de argentinidad todavía podemos constatar en los imaginarios actuales.*

1. El siguiente trabajo se desprende de la tesis Trayectorias de sujeción, ficciones de una nación: Biopolítica y educación en la génesis del Estado argentino moderno (1880-1910/20) dirigida por Gustavo Varela y evaluada por Pablo E. Rodríguez, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. La misma se encuentra en proceso de publicación (libro)

* Licenciada en Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Cursó la carrera de Especialización de posgrado en Filosofía política, Instituto de Desarrollo Humano (IDH) de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Maestranda en Comunicación y cultura, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Jefe de Trabajos Prácticos "Pensamiento contemporáneo I", Fundación Universidad del Cine. Integrante del Proyecto de investigación en Derecho 2012-2014 "El derecho y el poder en y desde Michel Foucault". Programa de Acreditación Institucional (Código DECyT 1207). Director: Dr. Mauro Benente Entidad acreditante: Facultad de Derecho (UBA). Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja", Facultad de Derecho). Correo electrónico: daianagarrido@gmail.com

Palabras**clave:**

escuela, Estado-nación, inmigración, población, biopolítica..

Abstract:

The purpose of this study is to identify the role assumed by Argentine primary school as a biopolitical device in the performative production of an individual and collective subjectivity or, in other words, a national population during the process of organization and consolidation of our Nation-State (1880-1910/20). It can be argued that primary school, established simultaneously to the political organization of the country, worked as a privileged mechanism of nationality in the production, circulation and appropriation – by acceptance or rejection – of those discourses on “the Argentine”. Primary school was a key technology in the production of symbolic and material social imageries of the Argentine Nation-State. It was not the only mechanism but indeed an exceptional one whose effectiveness as a unifier of the Argentine identity can still be found in current imageries.

Keywords:

education, modern Nation-State, immigration, population, biopolitics.

Los “enigmas” que nuestro siglo ha propuesto a la razón histórica y que siguen siendo actuales sólo podrán revelarse en el ámbito –la biopolítica– en que se forjaron.

Giorgio Agamben

Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida

Biopolítica. Definiciones, tensiones

La biopolítica refiere a un poder-saber sobre la vida que cifra el ingreso de los fenómenos de lo viviente al cálculo racional de las técnicas y mecanismos de adiestramiento, regulación, administración, disciplinamiento y control de los individuos en tanto organismos singulares y también como cuerpo-especie.

Se trata de una tecnología de doble faz que opera sobre la vida a través de dos mecanismos, los cuales trazan un arco de relaciones en el que el poder se materializa. Por un lado, la anatomopolítica, mecanismo que se centra en el cuerpo en tanto máquina, esto es, un poder de disciplinamiento y adoctrinamiento del individuo como cuerpo dócil. El otro mecanismo es el biopoder que actúa sobre el cuerpo colectivo, es decir, se trata del conjunto de políticas que regulan la vida de la especie, definida como población, según una economía de control y gestión de lo viviente en escala superlativa. La conjunción de estas dos instancias –la anatomopolítica del cuerpo-uno y el biopoder del cuerpo-especie– se refleja en el dispositivo biopolítico de sexualidad al que Michel Foucault considera la gran tecnología del poder en el siglo XIX. Pero también lo es el racismo, que es la forma moderna, estatal y biologizante que, como el dispositivo de la sexualidad, se encuentra simultáneamente pendiente del cuerpo y de sus fenómenos. Si el primer dispositivo descrito, el dispositivo de la sexualidad, tiende a *hacer vivir*, el otro, el de racismo, llevado a sus extremos, puede *hacer morir*. Por lo tanto, sexualidad y racismo describen los dos efectos o anversos posibles, en algún punto adversos y extremos pero irreductiblemente complementarios, de la biopolítica.

Ahora bien, ¿cuáles son los efectos de la biopolítica? Siguiendo la propuesta de Roberto Esposito, podemos afirmar que el planteo de Foucault describe dos trayectorias divergentes en las que, como origen y destino de toda práctica biopolítica, se inscriben las definiciones posibles del concepto de bíos, esto es, o subjetivación o muerte. ¿Qué significa, pues, que la vida quede ceñida por la racionalidad biopolítica, vale decir, que sea politizada? Lo viviente es un exceso que desborda lo biológico y también lo histórico, en todo caso, es el margen móvil, nuevamente según Esposito, donde naturaleza e historia se acercan y se alejan, se cruzan y se atraviesan, sin dejarse atrapar completamente, en el violento juego de alternancias “que al mismo tiempo hace de cada una matriz y resultado provisional de la otra y, a la vez, una mirada sagital que hiende y destituye la pretendida plenitud de la otra”². La vida es el presupuesto y destino de toda práctica biopolítica; es aquello sobre lo que se ejerce un poder que insiste en gobernarla, formarla, conjurarla. Entonces, ¿cómo se apropia la política de la vida? En y a través del cuerpo: sólo se puede *hacer vivir o morir* al cuerpo. El cuerpo es la geografía de la

² Esposito, R. “El enigma de la biopolítica” en *Bíos. Biopolítica y filosofía* Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006.

biopolítica, el punto donde se encuentran vida y política, el cuerpo individual y el cuerpo especie, lo *en común* de los sujetos de una población. Ahora bien, ¿es posible pensar este proceso en los márgenes de la producción de una identidad nacional tal como ocurrió en el período de 1880-1910, período de conformación y consolidación del moderno Estado-nación argentino? Podemos afirmar que para que la vida y la política coincidan con un cuerpo sujeto-sujetado del uno-y-múltiple de la población en un cuerpo nacional, fue necesaria la intervención performativa de la biopolítica en el orden simbólico y material. ¿Cómo ocurre este proceso? ¿Qué significa hacer advenir de una comunidad heterogénea de individuos, otra de subjetividades homogéneas que encarnen ciertas ficciones identitarias en términos de nacionalidad a partir de la población definida como cuerpo-especie? Sostengo que fue necesario que la vida-especie fuera producida –apropiada y atrapada material y simbólicamente– por la biopolítica para hacer surgir de ella una forma de ser y estar sujeto a un modo particular de identidad nacional definida como argentina. La población fue, en este proceso, el pasaje o, en todo caso, el intervalo en el que tuvo lugar esta producción biopolítica y la escuela primaria, especialmente, uno de los dispositivos privilegiado y funcional a este fin. Veamos cómo.

Otros que no son Nos. El problema de lo nacional (1880-1910)

A la organización gubernamental en la forma de Estado después de décadas de enfrentamientos facciosos, le sigue un período donde, quizás como nunca antes, la pregunta por la nación, y más específicamente, por la nacionalidad argentina, acapara el centro de la escena política. Los años comprendidos entre 1880 y 1910/1920 implican el desarrollo de un conjunto de prácticas y mecanismos que consolidan el nuevo ordenamiento del Estado-nación argentino y, al mismo tiempo, intentan ubicarlo diferencialmente en el mercado global. La cuestión de y por la nacionalidad, de la argentinidad, no aparece casualmente: la estrategia económica que definió la inclusión de la Argentina como país agroexportador en el mapa económico mundial hizo necesarias por lo menos dos instancias: por un lado, el espacio a explotar por la actividad agropecuaria y mercantil; por el otro, la necesidad de más y nueva mano de obra para llevar adelante este proyecto. Este papel fue asumido por la inmigración

aluvional que comenzó a llegar a nuestro país. La novedad que este movimiento inaugura en la etapa iniciada en 1880 refiere tanto sus aspectos cuanti como cualitativos. La urgencia por crear nacionalidad, esto es, homogeneidad ante la disparidad heterogénea que inaugura la presencia extranjera (muchas veces acusada de portar ideologías y prácticas disruptivas con el ordenamiento deseable), demandará de la élite en el gobierno numerosos y diversos esfuerzos, no necesariamente coherentes entre sí, que intentaran (re)asignar los sentidos de lo nacional, pero cuya interpretación no puede agotarse en los esfuerzos de integración por medios jurídicos-institucionales.

Por lo tanto, el problema de la inmigración y la cuestión de la nacionalidad –es decir, la cuestión del Otros que no es Nosotros– son indiscernibles en este período: el proyecto del '80 necesita crear una población nacional argentina que encarne, en el cuerpo individual y colectivo, esas formas de identidad, esas ficciones narrativas que definieron los modos que el ser argentino debía asumir no sólo material e institucionalmente, sino también como prácticas y modalidades, corpóreamente ancladas, que llenaran territorial y simbólicamente el vacío (espacial y poblacional) que, como principio axiomático, definía el rumbo de las políticas gubernamentales. Dentro de este proceso, la escuela pública, gratuita, laica e higiénica, según lo establecido por la ley 1420 promulgada en 1884, ocupará un lugar central.

¿Otro nosotros? La escuela: dispositivo biopolítico

El dispositivo escolar ligado a la educación primaria durante el período analizado ocupó un lugar predominante en las trayectorias políticas de la élite conservadora-liberal en el gobierno en función de una particularidad que, en algún punto, excede pero también coincide con la racionalidad biopolítica. A diferencia de otros mecanismos biopolíticos, el dispositivo escolar asegura, en cierta manera, su *efectividad*: en la oposición público-privado según la concibe la modernidad, la escuela parece emerger como el primer eslabón que, del lado de lo público, se inscribe dentro del entramado de las técnicas de sujeción que configuran el mapa de disciplinamiento y regulación de la población. De allí se desprende entonces la primera pista de la interpretación biopolítica: parecería que la escuela podía empezar de cero los procesos de sujeción que se plasmarían corporalmente en los educandos, es decir, no sólo debía

administrar y regular, sino también producir y producir *como si fuera la primera vez*. Esta posibilidad es la que ubica a la escuela en un lugar privilegiado dentro del proyecto biopolítico de producción de la nación. Era necesario, pues:

(...) Conquistar al extranjero por sus hijos, por la escuela. Conmover, en una palabra, toda la masa espiritual del pueblo para robustecer la Nación por la unidad de sentimiento de sus hijos, y realizar la amalgama necesaria, para la verdadera argentinización de un país esencialmente cosmopolita como el nuestro.³

La racionalidad de la asimilación del inmigrante-adulto a partir la retórica corporal biopolítica ligada al problema de la identidad nacional argentina que se estaba proponiendo resultaba, muchas veces, bastante compleja. Todo haría indicar que debía resolverse en el debate entre una anomalía que podía ser corregida –su cuerpo y sus conductas, su habilidad y su utilidad, su (in)docilidad y obediencia– si era encerrada –en la fábrica, el ejército, el hospital, la cárcel– cuando no directamente expulsada (Ley de Residencia, de Defensa Social, entre otras). En algún punto, el extranjero-adulto seguía siendo lo impropriadamente inasimilable, una ajenidad que llegaba de lejos y no dejaba de llegar, no dejaba de inquietar. Pero para *hacer vivir* esa población que sería nacional no alcanzaba con corregir sino que, principalmente, era necesario prevenir y la niñez era, por definición, el sitio primordial de la sujeción como prevención:

Uno de los signos más marcados de la civilización actual, es el que se descubre en las instituciones de todo orden creadas para el cuidado, la salud, el placer ó la instrucción del niño.⁴

La urgencia terapéutica del dispositivo escolar como la forma de producir sujeción nacional a partir de la disparidad heterogénea-extranjera es comprensible a partir de la articulación de una lógica doble y simultánea de exclusión-incluyente e inclusión-excluyente que define las modalidades de despolitización y re-politización

³ Ramos Mejía, J. M. *La Educación Común en la República Argentina*. Años 1909-1910, presidencia del doctor don José María Ramos. Consejo Nacional de Educación. Buenos Aires: Penitenciaría Nacional, 1913.

⁴ de Vedia, Agustín. “Carta” en *Los niños*. Buenos Aires: Patronato de la infancia, 1892.

según las cuales se desplegó la propuesta biopolítica. Veamos, pues, algunos aspectos que definen las modalidades en que esto tuvo lugar.

Inclusión que excluye; exclusión que incluye: la apuesta biopolítica

Durante el período que este análisis privilegia para su estudio, es posible sostener que la estrategia biopolítica escolar resulta inseparable de las interpretaciones organicistas de la sociedad ligadas a las corrientes positivistas exacerbadas, especialmente, con las posibilidades explicativas ofrecidas por el darwinismo en su versión social, combinadas, al mismo tiempo, con las interpretaciones y aplicaciones de los principios médico-higienistas que, a fines del siglo XIX, se esparcían a lo largo de la red de instituciones estatales y para-estatales. Son estas propuestas las que permiten, de algún modo, visualizar los modos en que los dispositivos de poder se apropiaban de la vida articulando lo biológico con lo histórico, estableciendo así técnicas de sujeción que tenían por objeto lo viviente y sus funciones biológicas. Los discursos positivo-evolucionista-médico-biológico-criminológico-higienista, entre otros, habilitaban el desarrollo de disciplinas somato-sociales que configuraban un mapa conceptual de *ciencias de la vida*, las cuales, por un lado, operaban y se referían conjuntamente unas a las otras (pero no por ello resultaban reemplazables entre sí) y, por el otro, habilitaban modos de acceso al cuerpo material y viviente de la población. Se trata, entonces, de entenderlas como modos de intervención biopolítica, irreductibles a una reconstrucción teórica en términos de simples mentalidades o paradigmas.

Determinismo, evolución, adaptación y lucha por la vida configuraban, pues, el esquema interpretativo provisto por las ciencias de lo viviente que describían los modos en los que la vida iba siendo capturada biopolíticamente por el juego de articulaciones performativas raza-herencia-medio. Así, la distinción entre razas superiores, más fuertes y evolucionadas con respecto a otras inferiores, más débiles y menos evolucionadas, no era sólo aplicable como principio explicativo de la desigualdad social entre los diferentes Estados nacionales sino también, y en particular, entre los individuos y capas de una comunidad: las multitudes inmigrantes, en su etapa de sospecha, incurrían en esta inferioridad que amenazaba con resquebrajar la organización social local de la élite autodenominada superior. La raza marcaba el umbral biológico

que segmentaba la organización del organismo social: se trataba de un origen invariable y determinante que debía rastrearse de manera ascendente –padres, abuelos, y así sucesivamente– pero cuyas consecuencias descendentes –hijos–, mediante esfuerzos en la modificación del medio y la selección natural, podían ser dotados de mejores herramientas para ganar mayor adaptabilidad al ambiente y también robustecerse, *mejorarse*, siendo los más favorecidos aquellos que resultasen más aptos en los procesos de la lucha por la supervivencia.

Depurar, seleccionar los elementos autóctonos de los exóticos, denunciar los elementos de simulación en la lucha por la vida, y entonces sí, regular, disciplinar, corregir para prevenir. El dispositivo escolar emergía nuevamente como la respuesta ortopédica de sujeción social:

La escuela pública, llena positivas necesidades sociales, satisface el progreso (...) Es lo científico, lo positivamente necesario, aquí y en todas partes. Así la escuela es evolucionista: como la sociedad, como la naturaleza. Así la escuela será un alto y verdadero factor de nuestro progreso.⁵

El problema del niño y la necesidad de su incorporación en la mecánica escolar como modo biopolítico de sujeción –asimilación– nacional implicaban un derrotero que buscaba en el origen –ascendente y biológico– las causas de inadaptabilidad de los extranjeros en general pero también, y especialmente, la posibilidad de desviar esa mala herencia. El dispositivo escolar era entonces encomendado en la producción de hábitos morales conformes a los estándares de civilidad definidos desde el ordenamiento liberal-conservador de la época. Los factores biológicos y sociológicos participaban en la performatividad de la sujeción del niño-escolar en términos de un proceso evolutivo hacia *lo nacional*, cuyo éxito o fracaso dependería no sólo de su combinación acertada –o no– en la definición de los caracteres del adulto que se estaba gestando sino también del modo en que, especialmente el carácter hereditario, resultase contrarrestado cuando no directamente neutralizado.

⁵ *Escuela No. 12 de varones, Distrito No. 7. Su concurrencia á la exposición nacional de 1898.* Argentina: Imprenta La Nueva Central, 1898.

Siendo ineludible la acción de la herencia, el maestro tratará de penetrar todo lo que le sea posible en el hogar, á fin de conocer lo que al alumno le atañe; observaremos á cual de sus padres se asemejan las facciones del hijo, para estudiar en aquél los actos morales que se determinarán en el segundo. El niño en los primeros años va acumulando en el hogar y en la escuela, impresiones que dan crecimiento á su carácter. (...) Es generalmente en malas condiciones que no se nos entrega á los maestros tan dificultoso trabajo y, mucho influye lo que hace el hogar, la acción de la escuela no es menos poderosa; no solamente ayuda á su formación, sino que le corrige cuando esta desviado.⁶

La combinación de lo escolar conjuntamente con los factores ambientales, biológicos y sociales, permitían reconstruir la trayectoria evolutiva que la ajenidad del inmigrante iniciaba en su etapa de asimilación bio-social, según la performatividad que lo producía biopolíticamente en sujeto nacional:

En nuestro país, en plena actividad formativa, la primera generación del inmigrante, la más genuina hija de su medio, comienza a ser, aunque con cierta vaguedad, la depositaria del sentimiento futuro de la nacionalidad, en su concepción naturalmente (...) El pilluelo, el hijo a medias *argentinizado* por el ambiente y la herencia, es el vector de este cariño en su nacer.⁷

Se trataba de un despliegue biopolítico que fisuraba el orden que se quería establecer, que quebraba la continuidad que se quería alcanzar. Por un lado, paralelamente a la configuración de una continuidad significativa entre (niño)-inmigrante- extranjero-viviente-raza inferior como objeto de las relaciones de poder-saber, se establecían lugares y discursos de autolegitimación de los intelectuales. Precisamente, esta autolegitimación era posible en la medida que la estrategia biopolítica introducía una fisura en el *continuum* biológico de la especie, a partir de la

⁶ De la Vega, María Mercedes. “Carta dirigida al Señor C.N.Vergara, presidente de las conferencias de maestros del 10° distrito escolar. 9 de agosto de 1900” en *El Monitor de la Educación Común*, Año XIX, Tomo XVII, Número 321-340 (1899-1901). Buenos Aires: Consejo Nacional de Educación, diciembre 1899.

⁷ Ramos Mejía, J. M., “La multitud en los tiempos modernos” en *Las multitudes argentinas* Buenos Aires: Editorial Rosso, 1934.

cual el poder podía atrapar la vida como un exceso en la dispersión de lo diferente y, en este sentido, el dispositivo escolar resultaba funcional a esta intervención. El discurso de las ciencias de la vida vinculadas al problema de las razas significó la posibilidad de establecer modos de distinción, clasificación, calificación y jerarquización del cuerpo biológico de la especie extendido al cuerpo político. Fragmentar esa continuidad viviente es lo que a la lógica del dispositivo del racismo le permite fijar una cesura en lo que se presenta como propio de lo biológico. El dispositivo escolar parece acercarse, pues, peligrosamente al ordenamiento propuesto por el racismo y, sin embargo, no es esa su especificidad.

El presupuesto moderno-ilustrado de la educación parece invertirse en la articulación biopolítica. La definición del niño como *tabula rasa* en cuanto a sus conocimientos, esto es, un cuerpo en blanco donde toda experiencia de un saber anterior era tachada o directamente ignorada por el dispositivo escolar, hacía su ingreso biopolíticamente a la escuela cargado de raza, de herencia, de pura vida pero no sólo en un sentido afirmativo –lo viviente– sino, en especial, negativo. El poder atrapaba el cuerpo del niño positivamente en esa negatividad encarnada: a la no completitud del presente que cifraba la acción educativa como destino, pero también ante la peligrosidad siempre latente en el presente, se sumaba toda una valoración negativa determinista y heredada de un origen impuro que, sin embargo, era potencialmente corregible por la acción profiláctica y terapéutica de la escuela. Entonces, el inmigrante en general, pero el niño-escolar en particular, cuya vida quedaba en suspenso por la regulación del biopoder, se definía en su negatividad que era, simultáneamente, posibilidad: primero fue necesario afirmar su potencialidad en términos de orgánicamente viviente, regulada por el instinto y las pasiones pues todavía no era sino un cachorro de humanidad incompleto, prematuro, abierto, cultural y biológicamente indefinido; una fuerza vital irreflexiva, vaciada de inteligencia y razón, reducida a funciones vegetativas. La operación biopolítica se apropiaba de la vida a través de toda una serie de recursos –técnicas e imágenes– que se enlazan como equivalencias y diferencias significantes en un juego de representaciones del cual la vida resultaba material y simbólicamente definida en lo orgánico. En este encadenamiento discursivo biopolítico, la vida era reducida a una pura *zôé* que actualizaba la figura del individuo niño –pero también del extranjero en general– como un *nadie*, algo similar a una nuda vida animal o vegetal. En

función de esa exclusión era entonces posible (re)incluirlo corporalmente en las narrativas identitarias de una asimilación homogénea y sustantiva del Estado-nación que se estaba consolidando. Entonces sí, lo viviente-(niño)-no-nacional podía ser seleccionado, corregido y jerarquizado. Sólo entonces podía advenir en humanidad política porque primero había sido el individuo-organismo de una especie: primero tuvo que ser pura zóé, hiperadjetivada en la performatividad biopolítica productiva, cargada material y simbólicamente de tanta política, para que el resultado de esta hiperpoliticización no fuera sino su vaciamiento; primero tuvo que ser hiper-cualificado, hiper-calificado para ser despolitizado, esto es, afirmado performativamente en tanto negatividad que debía rechazar su particularidad –biológica y simbólica– de origen, para entonces ser incorporado como probabilidad en transición de bíos, esto es, como un tipo de humanidad *hecha gente*⁸.

El discurso biopolítico articulado con el dispositivo escolar permitía instaurar esas cesuras desequilibrantes pero fundantes, al mismo tiempo, de un nuevo orden sobre el cual operar:

La educación imprime su carácter propio á estos hábitos marcando diferencias notables en el temperamento y la constitución física del individuo y de la raza, acentuando y facilitando su mayor adaptación á las variadas influencias del medio exterior.⁹

Lo viviente como orgánico racial, entonces, rasgaba en la heterogeneidad de los individuos-cuerpos para hallar en la disparidad impropia y propia el cuerpo-especie como un punto de intersección donde unos y otros, superiores e inferiores, coincidían en términos de población, y, a partir de ahí, trazar una nueva cesura sobre la cual desplegar sus técnicas y mecanismos orientados a la producción de un nuevo *en común* desde *lo más en común*. Es decir, si la cesura fundante de la operación biopolítica que el dispositivo escolar replicaba y amplificaba suponía hiperpoliticizar, llenar, aunque negativamente, lo extranjero en general y al niño-escolar en particular, para vaciarlo en

⁸ Ramos Mejía, J.M., “Biología de la multitud” en *Las multitudes argentinas*. Argentina: Secretaría de Cultura de la Nación y Marymar Ediciones, s.d

⁹ López Cabanillas, Vicente. *Sobre la higiene corporal del escolar. Conferencia dada por el Dr. Vicente López Cabanillas. 25 de agosto de 1894*” en *El Monitor de la Educación Común*, Año 31, n° 341-360, Buenos Aires, 1901- 1903.

esa afirmación viviente y peyorativa de la que resultaba pura vida orgánicamente adjetivada, debía, al mismo tiempo, ofrecer otras ficciones identitarias que permitieran a esa nuda vida advenir como vida política posible. Era necesario, pues, resemantizar la vacuidad orgánica, hacerla inclusiva en las trayectorias de una identidad adecuada a lo propio-y-nacional. No bastaba, pues, con que la comunidad fuera una población compuesta por una(s) especie(s) viviente(s) sino que, además, era necesario que fuera homogénea y gobernable, esto es, nacional. La salida simbólica y material que el discurso biopolítico propuso a la articulación significativa de la vida-especie alcanzando niveles insospechados durante el revisionismo conservador nacionalista entre mediados y fines de la primera década del siglo XX, resultaría de la producción del cuerpo no sólo dócil sino también, y en especial, *sano* de la Patria.

La moral cívica (...) Hace al ciudadano apto 'para gobernar y ser gobernado' (...) Un pueblo forma una patria, cuando todo él siente uniformemente la existencia y la fuerza de la nacionalidad común (...) Con todos estos elementos y actividades, la educación cumplirá su alto fin de formar la más completa solidaridad patriótica y la mejor disciplina social en las costumbres y las ideas de los ciudadanos. Se llegará entonces á destruir en la psiquis de los argentinos ese fermento de indisciplina que tanto perjudica aún nuestras instituciones y nuestro desenvolvimiento progresivo. El ciudadano no sólo amará á la patria sino que también sabrá, en cada caso y cada circunstancia, cuál sea la más eficiente manera de demostrarle su amor, aunque sea sacrificándole sus más caros intereses personales y sus íntimos egoísmos y pasiones.¹⁰

La patria, como discurso aglutinador y producente de lo propio-nacional, no agotaba su eficacia plena únicamente en las luchas simbólicas que intentaban determinar sus sentidos posibles como modalidades *naturalmente* configurativas de lo identitario nacional, pero tampoco en la adquisición jurídica de un estatus cívico afirmado en la incorporación y adhesión a la simbología patriótica. La patria como instancia funcional a la estrategia biopolítica, respondía a una moralidad dócil y

¹⁰ Bunge, C. O., "La educación y la disciplina social" en *El Monitor de la Educación Común*. Buenos Aires: Consejo Nacional de Educación. Mayo 1910.

producente, vivenciada como *esencia* local propia, corroborada en sus manifestaciones actuantes, esto es, un *ejercicio en ejercicio* que la escuela, como mecanismo de disciplinamiento y regulación somato-social, proponía y reponía en la iteración constante de la liturgia antiséptica escolar. La ritualización de las prácticas patrióticas, pues, no se extinguía únicamente en el disciplinamiento individual que inauguraba los procesos de sujeción de las corporeidades infantiles y, a partir del cual, tales subjetividades quedaban fijadas en el tiempo y el espacio de la regulación escolar y social en general. La apelación a una construcción simbólica de una patria *nacional y en común* suponía la puesta en funcionamiento de toda una ingeniería bio-social que no se limitaba a las modalidades disciplinares de formación institucional del dispositivo escolar, sino que se instalaba corpóreamente en los subjetividades escolarizadas a partir de las prácticas higiénico-terapéuticas vinculantes a la moral gobernante y, así, daba performativamente inicio y continuidad –también corporalmente– a los imaginarios políticos nacionales vinculados a lo que el Estado argentino en construcción era o, mejor aún, debía advenir.

(...) Porque una escuela nacional, es decir, argentina, es parte integrante de nuestra nacionalidad. Quiero decir, que para organizar definitivamente el país, el estado necesita para todo grupo de cuarenta niños, un maestro argentino, que enseñe en el idioma nacional la historia y la geografía de la Patria; que predique el significado de la bandera, del escudo y del himno nacional; que instruya a los niños extranjeros y argentinos en todos los conocimientos que necesite un ciudadano y ame y haga amar esta tierra que tantas veces regó la sangre generosa de nuestros héroes; y que, en fin, eduque a sus alumnos en el culto del honor y del bien privado y público.¹¹

Lo patriótico ocurría como la respuesta anátomo y bio-política que reconciliaba el proyecto terapéutico de intervención escolar como apropiación en sujeción del cuerpo especie, heterogéneo y extranjero, de la población. En cualquier caso, las perspectivas conceptuales de las ciencias de la vida no creaban a la patria sino que servían de bisagra

¹¹ Batallada, Felisa A. Hogar y patria. Libro de lectura para grados elementales y superiores. Buenos Aires: Editor Alberto Vidueiro, 1916.

en la articulación bio-regulativa y bio-disciplinaria que atrapaban lo viviente como una singularidad proyectada en la multitud de la población.

La patria, como constructo simbólico-material, ofrecía narraciones identitarias que eran instaladas en el cuerpo infantil-individual por el accionar ortopédico de la escuela. A partir de las discursividades que configuraban las correlaciones significativas entre nacional-raza-pureza-salud-normal-docilidad productiva y política, se determinaba la manera en que el discurso médico-organicista validaba su intervención como fácticamente necesario para el ordenamiento homogéneo del Estado-nación argentino. Es decir, lo patriótico introducía a la nación como lo *en común* ausente en el vacío poblacional dejado por el primer gesto biopolítico de asimilación por exclusión durante el proceso de construcción de una identidad colectiva general. Así, la sujeción nacional no se definía únicamente a partir del nacimiento en suelo argentino o por adscripción al estatus jurídico de ciudadanía, sino que penetraba en el cuerpo de la especie, como resultado de una operación biopolítica, que apelaba a las prácticas y símbolos patrios y, de esta manera, completaba la performatividad política y social de la heterogeneidad extranjera en homogeneidad nacional. Por lo tanto, lo patriótico era la oferta propuesta por la gestión gubernamental de la vida que proponía un nuevo y propio *en común* con el que se re-llenaban a las corporeidades extranjeras, a partir de las narrativas nacionales expresadas en su simbología y en sus prácticas.

Para servir el patriotismo es forzoso ser moral y observar una conducta regular: no olvidemos en ningún momento de nuestra vida que en el acto más insignificante que realicemos, aun los más íntimos, deben orientarse hacia la Patria, y que su excelsitud ó bajeza á ella levanta ó á ella hieren.¹²

El discurso patriótico resultaba entonces el punto de inflexión e intersección, en todo caso, de indiferenciación, de las prácticas gubernamentales de producción y regulación de lo nacional, en tanto completaba el primer gesto de la mecánica biopolítica que apresaba la heterogeneidad social como nuda vida en la conformación de

¹² Beltrán, Juan G. *Patria y nacionalidad. Dos conferencias á los conscriptos militares. Consejo Nacional de Educación, presidencia del Dr. José M. Ramos Mejía*. Buenos Aires: Talleres de la Casa Jaboco Peuser, s/d.

una población local. La patria-médica-higiénica-virtuosa-nacional configuraba entonces, un cuerpo individual que podía ser fijado, afirmativa y dócilmente, en las exigencias productivas del modelo liberal-conservador llevado adelante por el proyecto económico y político del Estado-nación en formación. La escuela era el mecanismo de somatopoder que auspiciaba las inscripciones corporales identitarias y subjetivantes a ese *en común* concentrado en la patria nacional y que, de este modo, *hacía vivir*. Pero, al tratarse de un concepto irreductible al ámbito institucional de formación educativa-escolar, la patria también era una modalidad que signaba a la nacionalidad como una nueva virtualidad en las corporeidades que eran apresadas biopolítica y performativamente por la escuela. Es decir, la inscripción de lo patriótico como poiésis de una subjetividad nacional y, en este sentido también, toda la artillería de símbolos y prácticas que caían bajo esta conceptualización significativa, hacían posible la capacidad biopolítica de demandar la muerte de aquellas subjetividades que la escuela había colaborado para producir. En todo caso, la escuela no *haría morir* a esas subjetividades nacionales que había producido sino que instalaba, también corporalmente, esa posibilidad como nueva virtualidad siempre posible. Los cuerpos sanos y aptos del trabajo también eran, aunque virtual y potencialmente, los cuerpos a los que la patria demandaría el último y gran gesto de su eficacia productiva: la misma vida. La rotación significativa entre lo individual y lo social, pero también la exigencia de este glorioso y virtuoso gesto patriótico –y, vale insistir, también nacional–, no era solicitado sino propiciado por la escuela. Las prácticas antisépticas y correctivas de la higiene escolar engarzaban en el cuerpo individual lo patriótico-nacional que, así, también resultaba una fisura abierta en el cuerpo uno-y-especie de lo viviente que, eventualmente, podía *hacer morir*.

Ofrenda a la Patria

(...) Lo que soy y lo que tengo, te lo debo, Patria mía; de mi vida te hice ofrenda, ¡usa, Patria, de mi vida!¹³

Máximas morales: La patria te dió la vida; dásela cuando te la pida.¹⁴

¹³ Bunge, C.O. “La tradición y la historia del pueblo argentino” en *Nuestra Patria. Libro de lectura para la educación nacional. Lecturas para 5° y 6° grados de las escuelas primarias. Temas para los cursos de maestros normales*. Buenos Aires: Ángel Estrada Editores, 1910.

Conclusión

La escuela, como primera forma de socialización pública, se ubicaba, durante el período comprendido entre 1880 y 1910/20, en un lugar privilegiado dentro del proyecto de crear una identidad nacional homogénea a partir de la heterogeneidad extranjera. La urgencia por darse una nacionalidad dio lugar a la pregunta política por la argentinidad que no podía, de ningún modo, agotarse en disposiciones del tipo jurídico-legal; eran necesarias, pues, otras formas de incorporación para las cuales la performatividad de la estrategia biopolítica resultó funcional.

En la etapa de consolidación del Estado-nación argentino, el dispositivo biopolítico escolar inauguró una serie de instancias para actuar en la producción y promoción de una población nacional, esto es, un bíos político argentino. La lógica de una homogenización nacional implicaba procesos de excluir lo impropio-particular-extranjero para incluirlo en una mismidad nacional. Este proceso suponía, pues, modos de sustracción y reasignación de la vida que, mediante la acción biopolítica simultánea de inclusión excluyente y exclusión incluyente o, como desarrollé anteriormente, modos de des y re- politización, establecía cadenas significantes en las que bíos y zóé advenían en un espacio de indiferenciación. Lo viviente y lo político constituían instancias necesarias para producir y, especialmente, gobernar, esto es, hacer vivir, a la población argentina que, como subjetividad en común, era performativa y biopolíticamente atrapada y regulada. El discurso patriótico-nacional, presente desde los inicios de la organización del sistema escolar pero exacerbado a partir del revisionismo consecuente con el primer Centenario, organizó modos de re-poner una dinámica de contigüidad y continuidad, metonímica y metafóricamente, entre el cuerpo-uno y el cuerpo-especie y, de este modo, plantear la posibilidad, nuevamente como virtualidad hacia el futuro, de hacer morir a esa población que antes hiciera vivir. La posibilidad introducida por el dispositivo escolar permitía fijar corporalmente estos emplazamientos significantes en la performatividad de lo nacional como modalidades de conjurar la heterogeneidad

¹⁴ Figueira, José Henriques. Un buen amigo- Nuevo método directo de lectura escritura corriente y ortografía corriente- Libro tercero. Observar, sentir, pensar, hablar, escribir, leer. Libertad, autoridad, interés, acción, originalidad, poder. Lecciones y ejercicios de lectura corriente. Buenos Aires: Cabaut & Cía. Editores, 1917.

inmigratoria. Un NosOtros argentino tenía lugar en tanto la escuela, especialmente, permitía el despliegue de los mecanismos de introspección y observación constante que definían el accionar de las técnicas de disciplinamiento y regulación somato-social, a partir de las cuales se legitimaba la producción de una población nacional.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer I,II y III*. Madrid: Editora Nacional, 2002.
- _____ *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2006.
- Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006.
- Bertoni, Lilia Ana. *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Biagini, Hugo E. *La generación del ochenta*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1995.
- Botana, Natalio. *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1816*. Buenos Aires: Convenio editorial entre Editorial sudamericana y la Universidad Torcuato Di Tella, segunda edición, 1985.
- Butler, Judith, "Introducción" en *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la mujer, 2001.
- _____ *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid: Editorial Síntesis, 2004.
- Carli, Sandra. *Niñez, pedagogía y política. Transformaciones en los discursos acerca de la infancia en la historia de la educación argentina entre 1880 y 1955*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2002.
- Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*. La Plata: Editorial Altamira, 1996.- La voluntad de saber.
- _____ *Historia de la sexualidad I*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 1992.
- _____ *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La piqueta, 1992.
- _____ *La vida de los hombres infames*, La Plata: Editorial Altamira, 1996.

_____ *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Editorial Siglo XXI, 2006.

_____ *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009. Foucault, Michel. - *Genealogía del racismo*. La Plata: Editorial Altamira, 1996.

- Gagliano, Rafael. “Nacionalismo, inmigración y pluralismo cultural. Polémicas educativas en torno al Centenario” en Puiggrós, Adriana (ed.) *Sociedad civil y estado en los orígenes del sistema educativo argentino*. Buenos Aires: Editorial Galerna.

- Halperin Donghi, Tulio. -“¿Para qué de la inmigración? Ideología y política migratoria en la Argentina (1810-1914)” en *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas hispanoamericanas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1987.

- Kohl, Alejandro. *Higienismo argentino. Historia de una utopía. La salud en el imaginario colectivo de una época*. Buenos Aires: Editorial Dunken, 2006.

- Palti, Elías. *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006

- Pineau, Pablo. -“La escuela en el paisaje moderno. Consideraciones sobre el proceso de escolarización” en Cucuzza, Héctor (comp.) *Historia de la educación en debate*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 1996.

- Puiggrós, Adriana. *Historia de la educación en la Argentina I. Sujetos, disciplina y currículo en los orígenes del sistema educativo argentino (1885-1916)*. Buenos Aires: Editorial Galerna, 2006.

- Varela, Gustavo. *Mal de tango. Historia y genealogía moral de la música ciudadana*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2005.

- Villavicencio, Susana (editora). *Los contornos de la ciudadanía. Nacionales y extranjeros en la Argentina del Centenario*. Buenos Aires: Editorial Eudeba, 2003.

Corpus de análisis

Observación: las citas incluidas en el cuerpo central de este trabajo respetan la ortografía y sintaxis de los textos originales.

- Batallada, Felisa A. Hogar y patria. Libro de lectura para grados elementales y superiores. Buenos Aires: Editor Alberto Vidueiro, 1916.
- Beltrán, Juan G. *Patria y nacionalidad. Dos conferencias á los conscriptos militares. Consejo Nacional de Educación, presidencia del Dr. José M. Ramos Mejía*. Buenos Aires: Talleres de la Casa Jaboco Peuser, s/d.
- Bunge, C. O., “La educación y la disciplina social” en *El Monitor de la Educación Común*. Buenos Aires: Consejo Nacional de Educación. Mayo 1910.
- _____ “La tradición y la historia del pueblo argentino” en *Nuestra Patria. Libro de lectura para la educación nacional. Lecturas para 5° y 6° grados de las escuelas primarias. Temas para los cursos de maestros normales*. Buenos Aires: Ángel Estrada Editores, 1910.
- De la Vega, María Mercedes. “Carta dirigida al Señor C.N.Vergara, presidente de las conferencias de maestros del 10° distrito escolar. 9 de agosto de 1900” en *El Monitor de la Educación Común*, Año XIX, Tomo XVII, Número 321-340 (1899-1901). Buenos Aires: Consejo Nacional de Educación, diciembre 1899.
- de Vedia, Agustín. “Carta” en *Los niños*. Buenos Aires: Patronato de la infancia, 1892.
- *Escuela No. 12 de varones, Distrito No. 7. Su concurrencia á la exposición nacional de 1898*. Argentina: Imprenta La Nueva Central, 1898.
- Figueira, José Henriques. Un buen amigo- Nuevo método directo de lectura escritura corriente y ortografía corriente- Libro tercero. Observar, sentir, pensar, hablar, escribir, leer. Libertad, autoridad, interés, acción, originalidad, poder. Lecciones y ejercicios de lectura corriente. Buenos Aires: Cabaut & Cía. Editores, 1917.
- López Cabanillas, Vicente. *Sobre la higiene corporal del escolar. Conferencia dada por el Dr. Vicente López Cabanillas. 25 de agosto de 1894” en El Monitor de la Educación Común*, Año 31, n° 341-360, Buenos Aires, 1901- 1903
- Ramos Mejía, J. M. *La Educación Común en la República Argentina*. Años 1909-1910, presidencia del doctor don José María Ramos. Consejo Nacional de Educación. Buenos Aires: Penitenciaría Nacional, 1913.
- _____ “La multitud en los tiempos modernos” en *Las multitudes argentinas* Buenos Aires: Editorial Rosso, 1934.

Biopolítica: entre el homo œconomicus neoliberal y la “sociedad del espectáculo”.

Biopolitics: Between the Neoliberal Homo œconomicus and the “Society of the Spectacle”.

Omar Darío Heffes.*

Fecha de Recepción: 14 de octubre de 2013
Fecha de Aceptación: 20 de noviembre de 2013

Resumen: *Este artículo intenta mostrar las diferencias entre los desarrollos sobre el capitalismo tardío desde los análisis biopolíticos de Michel Foucault y Giorgio Agamben. Ambos tratan de explicar la problemática desde el liberalismo. Giorgio Agamben parte de las conceptualizaciones de Walter Benjamin y Guy Debord sobre la cuestión de la representación y del espectáculo. Por el contrario, Michel Foucault toma como punto de partida la construcción de la subjetividad a partir del neoliberalismo comprendido como gubernamentalidad, lo que implica dejar de lado el problema de la representación. De esta manera es posible entender las diferencias entre ambos pensadores en el campo de la biopolítica.*

Palabras clave: *biopolítica – representación – espectáculo – homo œconomicus – neoliberalismo.*

Abstract: *This article attempts to show the differences between the developments about late capitalism from the biopolitical analysis of Michel Foucault and Giorgio Agamben. Both philosophers try to explain the problem from the perspective of liberalism. Giorgio Agamben follows the conceptualizations of Walter Benjamin and Guy Debord on the issue of representation and spectacle. By contrast, Michel Foucault takes as starting point, the construction of subjectivity from neoliberalism understood as governmentality, which involves setting aside the problem of representation. Therefore it is possible to understand the differences between the two thinkers in the field of biopolitics..*

Keywords: *biopolitics – representation – spectacle – homo œconomicus – neoliberalism.*

* Doctor en Filosofía del Derecho (Facultad de Derecho – UBA). Doctorando en Ciencias Sociales, Área Filosofía (Facultad de Ciencias Sociales – UBA). Investigador (UNLa y UBA). Profesor de Derecho Penal e Investigador del Departamento de Planificación y Políticas Públicas (DPPP-UNLa), Docente en Filosofía e Investigador (Facultad de Ciencias Sociales/IIGG – UBA). Correo electrónico: omarheffes@gmail.com

1. Introducción

Desde 1976, año del curso Hay que defender la sociedad y del primer volumen de Historia de la sexualidad, Foucault acuñó el término biopoder para dar cuenta de la importancia de la vida en la modernidad y su entrada como preocupación política. Foucault se cuestiona acerca de esa relevancia y argumenta que a partir del siglo XVIII, con la aparición concreta de la población como objetivo específico del gobierno, la vida se transforma en un dato político por antonomasia. El andamiaje conceptual que utiliza el filósofo francés intenta comprender cómo se produce esa transformación a partir de la existencia del "bio-poder" o "poder sobre la vida" que toma a su cargo la producción, reproducción y administración de esta, concepto que complementa y despliega con el de "gubernamentalidad" como ejercicio de prácticas gubernamentales sobre la vida que permitirá su desarrollo.

De esta manera, a partir de esa conceptualización se podrá entender al biopoder como matriz de inteligibilidad del gobierno de las personas. Con el desarrollo del capitalismo, a partir del siglo XVII, pero especialmente en el siglo XVIII, se verifica un ejercicio del poder a través de técnicas de individualización, un poder que toma a su cargo la gestión de la vida, pero no sólo ha sido necesario el trabajo sobre los cuerpos de los individuos, sino que el total de la población también será objeto de diferentes técnicas que transformarán a la vida del conjunto en un problema político por excelencia, es decir, transformando el cuerpo de la especie como una preocupación que hará que la política tome la vida a su cargo y se transforme en biopolítica. Vale decir, el biopoder está compuesto por dos tipos de tecnologías, las tecnologías dirigidas hacia la docilización de los cuerpos individuales denominada anátomo-política y las tecnologías o mecanismos que tienen al cuerpo de la población o de la especie como objetivo que es denominada biopolítica por Foucault.

Foucault luego de los desarrollos primigenios sobre el biopoder parece utilizar en reemplazo de ese término, en forma directa, el término biopolítica² y para su estudio intenta investigar el problema de la racionalidad del gobierno de las personas. Para ello, Foucault en su curso *Nacimiento de la biopolítica* considera necesario el estudio del liberalismo clásico como doctrina económica y política de los siglos XVII y XVIII. Pero, en ese estudio, no comprende al liberalismo simplemente “como una doctrina política o una ideología preocupada por la maximización de la libertad individual y, en particular, con la defensa de esa libertad contra el Estado”³ o una forma en que la sociedad se representa a sí misma, sino, tal y como sostiene Foucault, como una práctica, como una manera de actuar, como una forma de ejercer una racionalidad en el gobierno de la sociedad y de los individuos⁴. El liberalismo para Foucault, entonces, se presenta como el marco general de la biopolítica⁵.

Ahora bien, el problema que surge a partir del capitalismo tardío, es decir el capitalismo que existe desde mitad del siglo XX⁶, se puede resumir, a grandes rasgos, básicamente en dos posturas que parecieran ser contrarias. La primera de ellas que surge de los análisis foucaultianos que tiene como objetivo principal el estudio del neoliberalismo como modulación de la gubernamentalidad liberal que es un análisis que implica la preponderancia de una subjetividad construida a partir del modelo de la empresa o de la competencia. Modelo que en definitiva implica una ruptura con el modelo de la representación del liberalismo clásico. Por el contrario, el otro análisis respecto del capitalismo, desde la biopolítica, se puede encontrar en los desarrollos de Giorgio Agamben, filósofo italiano que abreva en parte de la teoría del alemán Walter Benjamin y retoma los análisis del francés Guy Debord sobre el problema de la representación, el espectáculo y el fetichismo. Se puede encontrar, aunque no

² Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica*. Curso en el Collège de France (1978-1979), Buenos Aires: FCE, 2007.

³ “Liberalism is commonly understood as a political doctrine or ideology concerned with the maximization of individual liberty and, in particular, with the defence of that liberty against the State” Hindess, B., “Liberalism, Socialism and Democracy: Variations on a Governmental Theme” en Barry, A., Osborne, Th., Rose, N. (eds.), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-liberalism and Rationalities of Government*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996, p. 65.

⁴ Cfr. Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica*. Curso en el Collège de France (1978-1979), cit., p. 360.

⁵ *Ibidem*, p. 40n.

⁶ Cfr. Mandel, E., *El capitalismo tardío*, México: Era, 1972.

solamente, en el libro que Agamben publicó en 2007, *El reino y la gloria*, un análisis sobre el problema del liberalismo y del capitalismo desde las ideas mencionadas⁷.

En cierto sentido, aparece como importante compendiar estas críticas que surgen desde la biopolítica y comprender, aunque sea de manera mínima, las diferentes visiones que se pueden tener del capitalismo desde la ausencia o presencia de la representación como la base del análisis. Es por ello que se partirá del problema de la representación y se esbozará brevemente esas diversas formas de comprender el problema y cómo esas posturas implican una diferente noción de la biopolítica misma.

2. Representación, espectáculo y regulación económica de lo social

Hobbes sostiene que “una persona es lo mismo que un actor, tanto en el escenario, como en la conversación ordinaria. Y personificar es un *actuar* o *representarse* a uno mismo o a otro”⁸. En cierto sentido, se puede entender que, a partir de Hobbes, comienza una representación que debe ser comprendida como una singular presentación en un espectáculo político. Este espectáculo es la creación de una instancia inseparable de la modernidad, desde ya la metáfora del teatro en Hobbes no es para nada menor, ya que está transida y cruzada por el barroco de la época. Pero este espectáculo en el caso hobbesiano se transforma en central para resolver un problema de gobierno, ya que a través de él surge la teoría de la representación política y también la teoría de la autoridad estatal. Además, este problema de gobierno tiene su fuente en una moderación de las pasiones, pasiones que son la expresión de lo que se cede en el momento en que se realiza el contrato. De esta manera, se puede entender que la política se instituye como un espectáculo en donde se desarrolla una representación de nuestras pasiones dado que “es inconcebible pensar el orden social por fuera de esta ciencia de las pasiones”⁹.

⁷ Agamben, G., *El reino y la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Homo sacer, II, 2, Vicenza: Neri Pozza Editore, 2007.

⁸ Hobbes, Th., *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Barcelona: Altaya, 1994, 134.

⁹ Rosanvallon, P., *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*, Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 2006, p. 23.

Pasiones y espectáculo se transforman en la clave de la representación. En realidad, la representación debe concebirse, no sólo como una representación político-jurídica, sino que se debe tener en cuenta que se complementa con una representación del tipo económico, vale decir, el juego de pasiones será la guía y la base de nuestro accionar económico en la sociedad. Estos planteos “puede[n] concebirse como una forma de completar la filosofía política y la filosofía moral de los siglos XVII y XVIII”¹⁰.

En esta línea, Adam Smith, algunos años después, desarrolla sus ideas sobre la simpatía en *La teoría de los sentimientos morales*, hablando de un escenario con espectadores y protagonistas. Ponerse en el lugar del otro es posible a través de una representación de “lo que serían nuestras propias sensaciones si nos halláramos en [el] lugar [del protagonista]”¹¹. Estos desarrollos serán fundamentales dentro de la teoría smithiana para la conceptualización del *homo œconomicus* liberal. Dado que el artilugio de la simpatía le permite sostener una teoría de la frugalidad que “es un instrumento de moderación de las pasiones y de regulación de la vida social”¹². Esta combinación permite, entre otras cosas, la institución y la regularización de lo social, en donde, la asistencia y la cooperación entre los miembros de la sociedad aparece y puede ser directamente expresada con la división del trabajo¹³.

El intercambio, de esta manera, se transforma en la base del mercado, y aparece no por una diagramación, en sentido estricto, de lo social, sino por una armonización que recuerda a la descripción del ser monádico realizada por Leibniz, es decir, lo social podría ser descrito como estos individuos aislados que no tienen conexión entre sí pero conviven por una armonía preestablecida. Por eso, el intercambio tiene como origen el egoísmo de cada uno de los contratantes:

¹⁰ Ibidem, p. 40.

¹¹ Smith, A., *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid: Alianza Editorial, 2004, p.50.

¹² Rosanvallon, P., *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*, cit., p. 45.

¹³ Smith, A., *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México: FCE, 2006, p. 15.

Quien propone a otro un trato le está haciendo una de esas proposiciones. Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas, es el sentido de cualquier clase de oferta, y así obtenemos de los demás la mayor parte de los servicios que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, del cervercero o del panadero lo que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés¹⁴.

La defensa de los intereses se da por la libre competencia que significa la forma más económica posible de actuar, y, de esta manera, el gobierno de lo social se da por un actuar económico de cada uno de sus integrantes¹⁵.

Competencia, interés y simpatía surgen, entonces, en un diagrama de representación económica, en un diagrama espectacular de la sociedad, en donde todo debe funcionar en un "como sí". Y el "como sí" es una estetización y regulación de la realidad que realiza en un propio espectáculo el intercambio del mercado. El hombre de la economía liberal será un socio del intercambio, requiriendo la presencia de otro para poder realizar sus necesidades. En palabras de Smith, el otro se vuelve necesario como espectador/protagonista para que el intercambio a través de la simpatía/egoísmo sea posible. Más aún, para decirlo en términos económicos, el intercambio requiere de otro productor/consumidor enfrente.

Pero además, el "como sí" en la filosofía occidental está claramente receptado en el imperativo categórico kantiano: "Obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza"¹⁶. Asimismo, la formulación del imperativo práctico es un desarrollo del "como sí": "Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio". Es decir, podríamos retraducirlo de la siguiente manera: toma al otro y a ti mismo no sólo como medio sino como si fueran un fin en sí mismo.

¹⁴ Ibidem, p. 17.

¹⁵ Cfr. Idem, p. 143.

¹⁶ Kant, I., Fundamentación metafísica de las costumbres, Barcelona: Ariel, 1999, p. 173.

La primera interpretación es clara, para poder intercambiar es necesario ser un productor/consumidor al mismo tiempo, es necesario ser fin y es necesario ser medio. Sabemos que en la economía política, producción y consumo se hallan en una cadena que funcionan alternativamente como si fueran medios y fines que cambian todo el tiempo. De cierta manera, el imperativo kantiano se puede tomar como un consejo básico que permite el desarrollo de lo social y su gobierno. Así se puede volver a la filosofía moral, es decir a la simpatía smithiana, que pasando por lo económico y a su representación dan un marco de contención al egoísmo, permite el desarrollo concreto de lo social.

3. La crítica de la representación

En La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, Walter Benjamin sostiene que “la humanidad, que antaño, en Homero, era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden”¹⁷.

Por otro lado, en *Para una crítica de la violencia*, Benjamin sostiene la distinción entre la violencia fundadora y la violencia conservadora del derecho. En esta distinción, lo que se juega es la representación de la violencia fundadora por la violencia conservadora, es así que la “violencia fundadora no tiene por qué estar inmediatamente presente en el momento de su formulación, está representada (...) bajo forma del poder que lo garantiza y que es su origen violento”¹⁸.

El análisis de Benjamin sobre la cuestión del derecho se podría resumir como una crítica al espectáculo, y más precisamente a la representación. Representación que

¹⁷ Benjamin, W., *Ensayos* (Tomo I), Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 68.

¹⁸ Benjamin, W., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus, 2001, p. 33. Derrida desarrolla esta lectura en *Nombre de pila de Benjamin*, en donde argumenta que “la violencia llamada fundadora está a veces ‘representada’, y necesariamente repetida por la violencia conservadora” (Derrida, J., *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid: Tecnos 2002, p. 72).

por un lado es una ausencia de la obra de arte reproducida y representación que políticamente “refleja la crisis del modelo europeo de la democracia burguesa, liberal, y parlamentaria, y en consecuencia del concepto de derecho que es inseparable de aquella”¹⁹.

Es aquí donde se puede enlazar la crítica de Guy Debord, dado que para él, el espectáculo es “el dominio autocrático de la economía mercantil que había alcanzado un *status* de soberanía irresponsable y el conjunto de las nuevas técnicas de gobierno que acompañan ese dominio”²⁰. El espectáculo para Debord funciona como “una relación social entre personas, mediatizada por las imágenes”²¹. Es decir, se puede entender a Debord inscripto en una línea de crítica a la representación, en tanto ausencia/presencia, en tanto separación unitaria²² que conforma el proceso productivo y de enajenación que conlleva el sometimiento de “los hombres vivientes en la medida en que la economía, los ya ha totalmente sometido. No hay nada más que la economía desarrollándose por sí misma”²³.

La lectura agambeniana sobre el fetichismo, se conjuga con esta crítica de la representación, en tanto fantasmagoría que aparece en la mercancía. Para ello toma el ejemplo de la Exposición comercial e industrial que se realizó en Londres en el año 1851, argumentando que se puede definir como uno de los “lugares de peregrinación al fetiche-mercancía”²⁴. Agamben cita el catálogo de la Exposición y trata de enlazar el espectáculo de la Exposición con la teoría marxiana del carácter de fetiche de la mercancía²⁵, vale decir, el espectáculo es la propia realización del fetichismo. Éste

¹⁹ Ibidem, p. 78-79. “Valgan los parlamentos como ejemplos de ello en nuestros días. Ofrecen el lamentable espectáculo que todos conocemos porque no han sabido conservar la conciencia de las fuerzas revolucionarias a que deben su existencia” (Benjamin, W., Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV, op. cit., p. 33).

²⁰ Debord, G., Comentarios sobre la sociedad del espectáculo seguido de Prólogo a la cuarta edición italiana de "La sociedad del espectáculo", Barcelona: Anagrama, 1999, p. 14.

²¹ Debord, G., La sociedad del espectáculo, Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 15.

²² Cfr. Ibidem, p. 29.

²³ Idem, p. 21.

²⁴ Agamben, G., Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental, Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 63.

²⁵ Cfr. Ibidem, p. 65.

impuesto por el capitalismo alcanza su lugar supremo, en tanto y en cuanto, se transforma en espectáculo. Es por ello que según Agamben,

el 'devenir imagen' del capital no es más que la última metamorfosis de la mercancía, en la que el valor de cambio ha eclipsado ya por completo al valor de uso y, después de haber falsificado toda la producción social, puede ya acceder a una posición de soberanía absoluta e irresponsable sobre la vida entera²⁶.

4. *Il regno e la gloria*

En el año 2007, aparece publicado el libro que integra la saga *Homo sacer, Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*. En este texto, el autor desarrolla su arqueología sobre el gobierno tratando de explicar el origen teológico de la economía, rastreando en "el dispositivo de la *oikonomía* trinitaria [que] puede construir un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la articulación – en conjunto interna y externa – de la máquina gubernamental"²⁷. En ese análisis intenta buscar un sentido paradigmático para esa máquina sin pretender hallar una jerarquía de la causa que coloque a la teología cristiana en el lugar del originario.

Los límites del estudio agambeniano se encuentran demarcados claramente, sin embargo, también es cierto que la pretensión agambeniana es intentar analizar, en definitiva, como el gobierno se transforma en la preocupación fundamental de Occidente, y, a su vez, como la gestión de la vida, que se halla inscrita en la teología *oikonomica*, moldea también nuestra actualidad. Pareciera ser entonces, una pregunta sobre la implicancia acerca de la persistencia de ese origen teológico de la economía con todas sus implicancias.

²⁶ Agamben, G., *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia: Pre-Textos, 2001, p. 65.

²⁷ Agamben, G., *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Vicenza: Neri Pozza Editore, 2007, p. 9, traducción propia.

Claramente en *Il regno e la gloria* se reafirman algunos postulados que surgen de los textos anteriores del propio Agamben, como, por ejemplo, el lugar de la sociedad del espectáculo como concepto fundamental para poder explicar el movimiento de la democracia en nuestro presente. Vale aclarar que dicha utilización está enmarcada en el desarrollo teórico del concepto "aclamación" que es parte integrante y necesaria de la gloria en un sentido teológico y que se traslada a la democracia moderna pero también a los regímenes totalitarios.

La inmensa acumulación de espectáculos de la que habla Debord termina formando parte de la democracia que está "integralmente fundada sobre la gloria, es [decir,] sobre la eficacia de la aclamación, multiplicada y diseminada por los medios más allá de lo imaginable (que el termino griego para gloria – *doxa* – sea el mismo que designa hoy la opinión pública es, desde este punto de vista, cualquier cosa más que una coincidencia)"²⁸.

La democracia consensual, para Agamben, está representada por la "sociedad del espectáculo", ya que "es una democracia gloriosa, en la cual la *oikonomia* está integralmente resuelta en la gloria y la función doxológica, emancipándose de la liturgia y del ceremonial, se absolutiza en medida inaudita y penetra en todos los ámbitos de la vida social"²⁹. Es decir, la propia democracia se integra a la máquina de gobierno económica y conlleva la penetración de la economía en cada uno de los aspectos de la vida.

Es así, que Agamben se pliega en el mismo tipo de crítica relacionada con la destitución de la representación y del espectáculo como escena primordial de la vida moderna, pero a través de una arqueología del gobierno en donde puede explicar que la división entre Reino y Gobierno funciona por una *oikonomia*. En el gobierno divino del mundo lo que surge es una armonización preestablecida en el mejor de los mundos posibles³⁰ que como vimos es un rasgo distintivo del mercado smithiano.

²⁸ Ibidem, p. 280, traducción propia.

²⁹ Idem, p. 283, traducción propia.

³⁰ Cfr. Idem, p. 297.

A su vez, el mecanismo de la “mano invisible” que funciona al estilo del gobierno divino del mundo, es, además, un principio inmanente económico que no puede ser entendido sin la correlación con el principio trascendente político. La economía política moderna establece una economía dentro de la economía, es decir una esfera que “asumiendo en si misma una soberanía separada de su origen divino mantiene en realidad el modelo teológico del gobierno del mundo”³¹.

5. El nacimiento de la biopolítica

Foucault, durante la clase del 14 de febrero de 1979, argumenta que

Adam Smith, Marx, Solzhenitsyn, *laissez-faire*, sociedad mercantil y del espectáculo, universo concentracionario y gulag: he aquí, a grandes rasgos las tres matrices analíticas y críticas con las que suele abordarse el problema del neoliberalismo, lo cual, en la práctica, no permite hacer nada en absoluto con él, como no sea prorrogar una y otra vez el mismo tipo de crítica desde hace doscientos años, cien años, diez años³².

Esta afirmación puede servir para establecer una crítica al intento agambeniano, no sólo a su genealogía sobre el gobierno, sino también al primer volumen de *Homo sacer*³³ cuestión, esta última, que excede al presente trabajo.

Foucault sigue argumentando

el neoliberalismo es, justamente, otra cosa. Gran cosa o no, no sé, pero sin duda es algo. Y lo que querría tratar de aprehender es ese algo en su singularidad (...). Esa transferencia de los efectos políticos de un análisis histórico bajo la forma de una simple repetición es sin duda lo que hay que

³¹ Idem, p. 313, traducción propia.

³² Foucault, M., Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France, cit., p. 156.

³³ Agamben, G., Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, Valencia: Pre-textos, 1998.

evitar a cualquier precio, y por eso insisto en ese problema del neoliberalismo para intentar desembarazarlo de las críticas que se plantearon a partir de matrices históricas lisa y llanamente traspuestas. El neoliberalismo no es Adam Smith; el neoliberalismo no es la sociedad mercantil; el neoliberalismo no es el gulag en la escala insidiosa del capitalismo³⁴.

Más allá de esta clara postura, debemos recordar, brevemente, algunas cuestiones que tienen que ver con el problema de la representación para Foucault. A lo largo de *Vigilar y Castigar*, recalca la desaparición del castigo en sentido espectacular³⁵, pero esta desaparición va en la misma dirección del cambio epistemológico-jurídico que conlleva el nacimiento de la prisión. Es decir, el espectáculo del castigo se acaba, en tanto y en cuanto, desaparece un régimen de verdad para la aparición de otro totalmente diferente que está relacionado con "situar la tecnología de poder en el principio tanto de la humanización de la penalidad como del conocimiento del hombre"³⁶. De esta manera, el espectáculo del teatro es invertido y retransformado en un espacio de vigilancia³⁷.

También, adquiere relevancia la tarea de la problematización que pretende realizar Foucault, en contra de cualquier tipo de afirmación o negación de la representación:

La noción que sirve de soporte común a los estudios que he realizado después de la *Historia de la locura* es la de *problematización*, pese a que yo no había entonces aislado suficientemente esta noción. (...) En la *Historia de la locura* la cuestión consistiría en saber cómo y por qué la locura, en un momento dado, ha sido problematizada a través de una determinada práctica institucional y de un peculiar aparato conceptual. De igual modo en *Vigilar y castigar* se trataba

³⁴ Foucault, M., El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), cit., p. 157.

³⁵ Cfr. Foucault, M., *Vigilar y castigar*. Nacimiento de la prisión, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1989, p. 16 y ss.

³⁶ *Ibidem*, p. 30.

³⁷ Cfr. Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 1991, p. 120.

de analizar los cambios de la problematización de las relaciones entre delincuencia y castigo a través de las prácticas penales y las instituciones penitenciarias de finales del XVIII y principios del XIX (...). Problematización no quiere decir representación de un objeto pre-existente, ni tampoco creación por medio del discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de prácticas discursivas y no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo construye como objeto de pensamiento (ya sea bajo la forma de reflexión moral, del conocimiento científico, de análisis político, etc.)³⁸.

Entonces, Foucault desarrolla sus preocupaciones por fuera del espectáculo, es decir, el problema de la representación y del espectáculo está colocado por fuera de la cuestión de la sociedad disciplinaria. Aun cuando existan encabalgamientos en los mecanismos de poder, esto no implica que la importancia de la problematización deba estar en el espectáculo. Además, la representación o su crítica no entran como problematización posible.

Es en ese punto, el neoliberalismo es algo absolutamente diferente a la sociedad liberal, en la cual, como había pretendido Smith y había criticado Benjamin, la representación podía encontrarse como un problema central que la definía. La representación, entonces, es una problemática que pertenece a un modelo que no funciona. Perdurar con la crítica sobre la representación implica seguir criticando una sociedad que no existe más, una sociedad que era la utopía liberal del siglo XVIII y XIX.

6. *Homo oeconomicus*

La mirada de Foucault sobre el neoliberalismo está dirigida, casi completamente, hacia el *homo oeconomicus*. Este hombre de la economía no siempre,

³⁸ Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1991, p. 231-232.

en la teoría liberal, fue concebido de la misma manera. Es por ello que Foucault rastrea, de manera directa, las diferencias que existen en cada una de sus formulaciones. En forma concreta, además, toma al liberalismo, como ya se dijo, no simplemente como una ideología o una forma en la que la sociedad se representa a sí misma, sino como una práctica, como una manera de actuar, como una forma de ejercer una racionalidad en el gobierno de la sociedad y de los individuos. El liberalismo surge, según esta intelección, como una gubernamentalidad, en el sentido en el que Foucault acuñó este término a lo largo de su obra. Por ello, y a fin de clarificar, se desarrollaran los conceptos de *homo œconomicus* en su variante liberal y en su variante neoliberal para poder facilitar la comprensión de sus diferencias.

I - La teoría liberal clásica sostiene que el *homo œconomicus* es el hombre del intercambio y está relacionado con la utilidad en pos de la satisfacción de sus necesidades³⁹. El *homo œconomicus* está definido por su propio interés, es un sujeto de interés⁴⁰, en tanto y en cuanto, sea un socio del intercambio⁴¹.

Este individuo, sin embargo, importa por sí mismo.

En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de sus lazos naturales (...). A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo (...) se les aparece como un ideal (...). Al llegar al siglo XVIII, con la 'sociedad civil', las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados⁴².

O para decirlo con palabras de Smith:

³⁹ Cfr. Foucault, M., Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), cit., p. 264.

⁴⁰ Cfr. Mandeville, B., La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública, México: FCE, 2001, p. 605.

⁴¹ Cfr. Foucault, M., Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), cit., p. 264.

⁴² Marx, C., Contribución a la crítica de la economía política, México: Siglo XXI Editores, 2003, pp. 282-283.

Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta que punto. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piense en su ganancia propia⁴³.

Esta conjunción de interés e intercambio estaría dado porque el hombre, como ya vimos,

reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide. Quien propone a otro un trato le está haciendo una esas proposiciones. Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas, es el sentido de cualquier clase de oferta⁴⁴.

Las necesidades pueden verse, según Locke, en que “los hombres, una vez nacidos, tienen derecho a su propia conservación y, en consecuencia, a comer, beber y a todo aquello que la naturaleza les ofrece para su subsistencia”⁴⁵. Para decirlo utilizando las palabras de Mandeville: “la sociedad civil (...) se halla enteramente edificada sobre la variedad de nuestras necesidades”⁴⁶.

Por ello, para Foucault, el liberalismo debe entenderse “como principio y método de racionalización del ejercicio del gobierno: una racionalización que obedece – y esta es su especificidad – a la regla interna de su economía máxima”⁴⁷. Esta

⁴³ Smith, A., Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones, cit., p. 402.

⁴⁴ Ibidem, p. 17.

⁴⁵ Locke, J., Segundo ensayo sobre el gobierno civil, Buenos Aires: Losada, 2002, p. 222.

⁴⁶ Mandeville, B., La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública, cit., p. 605. Pierre Rosanvallon cita a Mandeville de esta manera: “las bases de la sociedad civil residen en el hecho de que cada cual está obligado a beber y a comer” (Rosanvallon, El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado, Buenos Aires: Editorial Nueva Visión 2006, p. 53).

⁴⁷ Foucault, M., Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), cit., p. 360.

economía es la propia economía política que “reflexiona sobre las mismas prácticas gubernamentales”⁴⁸.

En este punto, el liberalismo clásico necesita una sociedad construida en base a la mercancía para poder formar un intercambio, vale decir, la sociedad mercantil necesita para su desarrollo de esa potencia externa que crea el trabajador y lo objetualiza. Extendiendo estos análisis, nos damos cuenta que el trabajador es un productor de espectáculos que invaden absolutamente todo el arco de lo social, pero, a su vez, la representación económica de este tipo social está dada por el espectáculo, el espectáculo que es el quiebre de la representación es también su afirmación.

II- La teoría neoliberal trabaja con el concepto *homo œconomicus* pero de manera diferente al liberalismo clásico.

El neoliberalismo parte de una noción de la economía más amplia que aumenta el espacio en donde puede ser aplicada.

Existe un problema económico siempre que se usan medios *escasos* para satisfacer fines *alternativos*. (...) Esta concepción del problema económico es muy amplia y llega mucho más allá del ámbito que se puede considerar como propio de la economía. Por ejemplo, según ese concepto, cuando una persona decide cómo distribuir su tiempo libre entre diversos usos alternativos, se enfrenta con un problema económico⁴⁹.

Como afirma Milton Friedman, es una mirada extensiva que alcanza fenómenos que no son económicos propiamente dichos.

La mirada económica se traslada a todas las actividades humanas. Por ejemplo, se

trata al sistema político de un modo simétrico al económico. Ambos se consideran mercados en los que el resultado se determina a través de la

⁴⁸ Ibidem, p. 32.

⁴⁹ Friedman, M., Teoría de los precios, Barcelona: Altaya, 1993, pp. 15-16.

interacción de personas que persiguen sus propios intereses individuales (entendidos con un criterio amplio) en vez de los objetivos sociales que los participantes juzgan ventajoso enunciar⁵⁰.

El problema de los neoliberales radica en la eficiencia. Así, por ejemplo, un ex ministro de economía, ha sostenido que:

La eficiencia global del país depende de que el esfuerzo se concentre en aquellas actividades con mayor productividad relativa, ya sean industriales, primarios y de servicios, lo que implica un aumento de la productividad media de la economía y, por lo tanto, del nivel general de vida⁵¹.

Ante esto, se ve claramente que un sistema como el propuesto por el liberalismo clásico tiene falencias:

El egoísmo hará que los vendedores engañen a sus consumidores. Se aprovecharán de su inocencia e ignorancia para cobrarles un precio excesivo y para darles gato por liebre. Los engañarán para que compren las mercancías que ellos no quieren (...). Estas críticas de la mano invisible son válidas⁵².

Pero además, la actuación estatal no sirve para dirimir y evitar estos abusos. Como afirma Alvaro Alsogaray:

No se trata sólo de un problema económico: es la forma de vida de todos los habitantes del país lo que está en juego. El énfasis que generalmente ponemos en lo económico proviene de que el manejo dirigista, por no decir dictatorial,

⁵⁰ Friedman, M., Friedman, R., *Libertad de elegir*, Madrid: Orbis, 1983, p. 10.

⁵¹ Martínez De Hoz, J. A., *Bases para una Argentina moderna. 1976-80*, Buenos Aires: Edición del autor, 1981, p. 19.

⁵² Friedman, M., Friedman, R., *Libertad de elegir*, cit., pp. 265-266.

de la economía, influye y condiciona prácticamente todos los aspectos de la vida diaria (...) restringiendo (...) derechos y libertades individuales⁵³.

Los neoliberales intentan, en última instancia, posibilitar el progreso económico sin que la sociedad sea una sociedad de embustes y, para eso, se debe establecer una dinámica social que esté basada en fundar "un correcto ordenamiento social"⁵⁴. Para ello se debe utilizar algo que ya está inserto en Adam Smith pero con leves diferencias: "En conjunto, la competencia de mercado, si se la deja funcionar, protege al consumidor mucho mejor que la alternativa ofrecida por los mecanismos gubernamentales que de forma creciente se han sobrepuesto al mercado"⁵⁵.

La diferencia fundamental entre el proyecto del liberalismo y el del neoliberalismo, es que ya

(...) no es la sociedad mercantil la que está en juego en ese nuevo arte de gobernar. No es eso lo que se trata de reconstruir. La sociedad regulada según el mercado en la que piensan los neoliberales es una sociedad en la cual el principio regulador no debe ser tanto el intercambio de mercancías como los mecanismos de competencia. Estos mecanismos deben tener la mayor superficie y espesor posibles. Es decir que lo que se procura obtener no es una sociedad sometida al efecto mercancía, sino una sociedad sometida a la dinámica competitiva. No una sociedad de supermercado: una sociedad de empresa. El *homo œconomicus* que se intenta reconstituir no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de empresa y la producción⁵⁶.

⁵³ Alsogaray, A. C., Bases liberales para un programa de gobierno (1989-1995), Buenos Aires: Planeta, 1989, p. 14.

⁵⁴ Mises, L. von, Liberalismo, Madrid: Unión Editorial, 1982, p. 19.

⁵⁵ Friedman, M., Friedman, R., Libertad de elegir, cit., p. 308.

⁵⁶ Foucault, M., Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), cit., p. 182.

El consumo, el intercambio y las necesidades se dan por supuestos, pero para los neoliberales la mirada está puesta en el plano de la constitución de una “sociedad de productores”. Aunque es obvio que no existe la producción sin el consumo, por eso:

El destinatario de la producción económica es el consumidor en todos sus aspectos, no solamente como promotor de la demanda sino como agente de selección de la misma y dueño del mercado (...) reconocer esta libertad es un elemento fundamental de la dignidad del hombre en su aspecto económico⁵⁷.

El consumidor no es simplemente una de las puntas del proceso, sino que es ante todo un productor. La constitución de una sociedad de productores precisa pensar toda la actividad humana, incluido el consumo, como producción. Es así que: “el consumidor no es sólo un ser que consume; es un agente económico que ‘produce’”⁵⁸.

Por un lado, para comprender mejor la variación de grillas de inteligibilidad, debemos entender que el hombre de la economía del liberalismo estaba basado en una sociedad en donde existía una condición salarial estable, o estabilizada, y el Estado social tenía un poder integrador⁵⁹. Era un tipo de sociedad donde existía algunas formas de propiedad social que permitió a “los no-propietarios el acceso a la propiedad de sí[, a través de] (...) su inscripción en colectivos que los hicieron sujetos de derecho y beneficiarios de seguridad generales”⁶⁰. Para ello, “durante la mayor parte de la historia moderna (vale decir, la era de las gigantes plantas industriales y los multitudinarios ejércitos de conscriptos), la sociedad ‘interpelaba’ a casi la mitad masculina de sus integrantes en tanto productores y soldados, y a casi toda la otra mitad (femenina) primordialmente como proveedora de servicios por encargo”⁶¹.

⁵⁷ Martínez De Hoz, J. A., Bases para una Argentina moderna. 1976-80, cit., p. 121.

⁵⁸ Foucault, M., Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), cit., p. 265n.

⁵⁹ Cfr. Castel, R., Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado, Buenos Aires: Paidós, 2004, p. 23.

⁶⁰ Castel, R., Haroche, C., Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí mismo. Conversaciones sobre la construcción del individuo moderno, Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2003, p. 53.

⁶¹ Bauman, Z., Vida de consumo, Buenos Aires: FCE, 2007, p. 79.

Sin embargo, una sociedad planificada desde la grilla de inteligibilidad del neoliberalismo, desde cierto punto de vista crítico se la nombra como “sociedad de consumidores”, y eso

implica un tipo de sociedad que promueve, alienta o refuerza la elección de un estilo y una estrategia de vida consumista, y que desaprueba toda opción cultural alternativa; una sociedad en la cual amoldarse a los preceptos de la cultura de consumo y ceñirse estrictamente a ellos es, a todos los efectos prácticos, la única elección unánimemente aprobada: una opción viable y por lo tanto plausible, y un requisito de pertenencia⁶².

Pero esto ocurre para el neoliberalismo, en tanto y en cuanto, el consumidor sea considerado como realizador de una actividad productiva. “En la medida en que consume, el hombre del consumo es un productor: ¿Y qué produce? Pues bien, produce simplemente su propia satisfacción”⁶³.

El *homo œconomicus* deja de ser el socio del intercambio para pasar a ser un empresario de sí mismo. Empresario que se autoproduce, que se “mejora”, que se hace más competitivo, en suma, y en términos foucaultianos, que realiza un gobierno de sí. Las necesidades no desaparecen, el intercambio no desaparece, sino que la mirada está centrada en la construcción de un individuo gubernamentalizable⁶⁴.

De esta manera, lo que se quiebra, es la representación económica entendida como una posibilidad de pertenencia en un arco de actividades, ora el consumidor, ora el productor. En el neoliberalismo no hay que representar nada, es sólo el gobierno del individuo que adquiere centralidad, y, por ello, se tiene que entender que no hay sociedad mercantil, no hay creación de una potencia exterior que objetualice al trabajador, sino que el trabajador se objetualiza a sí mismo al convertirse en una empresa de la cual es su empresario.

⁶² Ibidem, p. 78.

⁶³ Foucault, M., Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), cit., p. 265.

⁶⁴ Ibidem, p. 292. En cierta forma, el auge y el avance de formas inclusivas dentro de la sociedad (reconocimiento de derechos, etc.) deben ser entendidas como la inclusión dentro del mercado económico y sólo por reflejo dentro del mercado político/jurídico. Por consiguiente, el disciplinamiento de estos nuevos consumidores debe llevarse a cabo y cada uno es productor de su propio disciplinamiento porque está interpelado de esa manera.

7. Pequeñas conclusiones

De esta manera, no se presenta, dentro del neoliberalismo, el problema de la mercancía como una imposibilidad de usar o de apropiarse, tal como resalta Agamben al hablar del fetichismo. Esto es, principalmente así, porque el trabajador deja de ser el productor de una potencia independiente. El trabajo se produce a sí mismo porque el *homo oeconomicus* se produce a sí mismo. Es decir, la problematización que nos plantea el capitalismo tardío no nos habla de un espectáculo en donde todo será un "como sí", sino, y muy por el contrario, de un "como no"⁶⁵, ya que no existe posibilidad de que el sujeto/empresa salga de sí mismo y encuentre/necesite a otro. Es a todas luces innecesario el intercambio y el otro, entonces, si se intercambia se realiza "como no" intercambiando.

Si según Benjamin, el fascismo proponía una estetización de la política, es justamente, el fascismo el punto de auge y definitiva caída de la representación y del espectáculo. Más aún, Adorno advirtió sobre el problema de la representación de la Shoá, pero debemos saber que este problema no es una simple imposibilidad de relatar algo sobre el campo de concentración, sino, y, justamente, la imposibilidad que la representación siga siendo un problema. La crítica desde la sociedad del espectáculo, la crítica desde la mercancía, la crítica desde el problema de la democracia, es perpetuar la crítica desde el lugar del liberalismo, y es, justamente, no percatarse del cambio de la fábrica a la empresa que fuera destacado por Deleuze.

La Revolución Industrial metió al capitalismo en un ciclo permanente de producción y consumo. Este ciclo no cambia pero se juega en el propio individuo que es lo que permite transformar, en palabras de Foucault, "a todo vigilante en un camarada y a todo camarada en un vigilante" pero en el propio individuo, en la propia subjetividad.

⁶⁵ Se debe recordar el desarrollo de Giorgio Agamben sobre Pablo en donde argumenta que el "como no" es fundamental como ejemplo de la violencia divina benjaminiana, es decir, como una suspensión de la ley que permitiría, en cierto sentido, el estado de excepción verdadero. Claramente, se debe tener en cuenta que si el signo del neoliberalismo es el "como no" el estado de excepción verdadero se ha transformado en lo único existente (Cfr. Agamben, G., *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid: Trotta, 2006).

Entonces, las diferencias entre las distintas formas de construir la biopolítica serán notorias a partir de la centralidad de la representación y del espectáculo para comprender al capitalismo tardío. En suma, las diferencias entre Foucault y Agamben, más allá de ser metodológicas, son diferencias de intereses respecto de cómo debe pensarse la realización del gobierno. Diferencia que es la misma que puede aparecer entre representación y problematización, entre sociedad mercantil y sociedad de la empresa.

Bibliografía

Agamben, G., *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos, 1998.

_____ *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia: Pre-Textos, 2001.

_____ *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Madrid: Editora Nacional, 2002.

_____ *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid: Trotta, 2006.

_____ *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Vicenza: Neri Pozza Editore, 2007.

Alsogaray, A. C., *Bases liberales para un programa de gobierno (1989-1995)*, Buenos Aires: Planeta, 1989.

Bauman, Z., *Vida de consumo*, Buenos Aires: FCE, 2007.

Castel, R., *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Buenos Aires: Paidós, 2004.

Castel, R., Haroche, C., *Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí mismo. Conversaciones sobre la construcción del individuo moderno*, Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2003.

Barry, A., Osborne, Th., Rose, N. (eds.), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-liberalism and Rationalities of Government*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

- Benjamin, W., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus, 2001
- _____ *Ensayos (Tomo I)*, Madrid: Editora Nacional, 2002.
- Debord, G., *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo seguido de Prólogo a la cuarta edición italiana de "La sociedad del espectáculo"*, Barcelona: Anagrama, 1999.
- _____ *La sociedad del espectáculo*, Madrid: Editora Nacional, 2002.
- Derrida, J., *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid: Tecnos, 2002.
- Foucault, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1989.
- _____ *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 1991.
- _____ *Saber y verdad*, Madrid: La Piqueta, 1991.
- _____ *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires: FCE, 2000.
- _____ *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003.
- _____ *Nacimiento de la Biopolítica. Curso al Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires: FCE, 2007.
- Friedman, M., *Teoría de los precios*, Barcelona: Altaya, 1993.
- Friedman, M., Friedman, R., *Libertad de elegir*, Madrid: Orbis, 1983.
- Hobbes, T., *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Barcelona: Altaya, 1994.
- Kant, I., *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel, 1999.
- Locke, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Buenos Aires: Losada, 2002.
- Mandeville, B., *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México: FCE, 2001.
- Martínez de Hoz, J. A., *Bases para una Argentina moderna. 1976-80*, Buenos Aires: Edición del autor, 1981.

Marx, C., *Contribución a la crítica de la economía política*, México: Siglo XXI Editores, 2003.

Mises, L. von, *Liberalismo*, Madrid: Unión Editorial, 1982.

Rosanvallon, P., *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*, Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 2006.

Smith, A., *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid: Alianza Editorial, 2004.

_____ *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México: FCE, 2006.

La biopolítica: problematizaciones en torno a la articulación teórico-empírica.

Biopolitics: Problematizations about the Theoretical and Empirical Articulation.

Federico Luis Abiuso* y Darío Lanzetta,†

Fecha de Recepción: 30 de septiembre de 2013
Fecha de Aceptación: 20 de noviembre de 2013

Resumen: Tomando como punto de partida los desarrollos teóricos de Michel Foucault en relación con la noción de biopolítica (y su profundización en la de dispositivos de seguridad), muchos han sido los autores que, desde diferentes tradiciones y enfoques conceptuales, han recuperado la cuestión de la relación entre política y vida, o más precisamente, del ejercicio del poder sobre la vida. El presente artículo tiene como propósito hacer un aporte a dicha reflexión a través de aplicar esta noción a una problemática empírica nacional, de explorar un modo posible de articulación teórico-empírica, tomando como objeto para tal finalidad el accionar del Ministerio Público Fiscal. Esto partiendo del supuesto de que el concepto de biopolítica tiene múltiples dominios de objetivación, tales como la sexualidad, la familia, la escuela, etc., y campos de saberes desde los que ha sido abordado.

Palabras clave: biopolítica - Ministerio Público Fiscal - grupo productor de riesgo – control – migrantes

Abstract: Taking as a starting point Michel Foucault's theoretical developments in relation to the notion of biopolitics (and his theorization of safety devices), many have been the authors from different traditions and conceptual perspectives, who have worked on the question of the relationship between politics and life, or more precisely on the exercise of power over life. This article aims at contributing to that debate through the application of this notion to a national empirical question: the role and action of the Public Prosecution Office considering that the concept of biopolitics has multiple domains of objectification, such as sexuality, the family, the school, etc., and fields of knowledge from which it has been approached.

Keywords: biopolitics - Public Prosecution Office – risk producing group – control – migrants.

* Carrera de Sociología. Instituto de Investigaciones Gino Germani - Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de Buenos Aires (UBA). Correo electrónico: abiusofederico@yahoo.com.ar

† Licenciado en Sociología. Instituto de Investigaciones Gino Germani - Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de Buenos Aires (UBA). Correo electrónico: dario_lanzetta@hotmail

Algunas aproximaciones teóricas a la noción de biopolítica: Michel Foucault, Gilles Deleuze y Alessandro De Giorgi

Las reflexiones suscitadas por Michel Foucault en torno a la noción de biopolítica se encuentran enmarcadas teóricamente dentro de las modalidades mediante las cuales se ejerce el poder. Tomando como eje que “la discursividad foucaultea ha planteado alternativa y simultáneamente tres problemas: del *saber*, *el del poder* y *el de la gobernabilidad*”³, en el presente artículo nos centraremos sobre todo en el problema (o mejor aún, en la problematización) acerca del ejercicio del poder.

Si entendemos que “el poder transita por los individuos”⁴, lo relevante es ver por donde ha transitado históricamente y por donde transita actualmente.

Si bien en *Defender la sociedad*, Foucault brinda varios elementos de las relaciones (de poder) de soberanía, en el presente escrito enfocaremos nuestro interés en relación al poder que se ejerce hacia el disciplinamiento de los cuerpos (*anatomopolítica*) y/o hacia la regulación de la población (a partir de lo que él denomina *biopolítica* o *dispositivos de seguridad*).

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, y en gran parte acorde a la génesis y al desarrollo del modo de producción capitalista, se dieron una serie de importantes cambios en las instituciones, así como en los reglamentos y en las tecnologías. Dichos cambios ubicaban al *cuerpo* como centro del ejercicio del poder. De lo que se trataba era de controlarlo y adiestrarlo, para sacar de ese cuerpo el grado máximo de eficacia posible; conforme a la necesidad de producir más, “es un mecanismo que permite extraer cuerpos, tiempo y trabajo más que bienes y riqueza”⁵. Esta modalidad de ejercicio de poder tenía como blanco de su intervención al cuerpo. Perseguía, apoyándose en instituciones tales como las escuelas, los cuarteles, e incluso, la

³ Murillo, Susana. *El discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. Buenos Aires, UBA CBC, 1996, p. 27.

⁴ Foucault, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 38.

⁵ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 43.

prisión, la finalidad de fabricar *cuerpos dóciles*⁶; se orientaba hacia “un conjunto de prácticas y conocimientos destinados a producir individuos renovados, reeducados, adiestrados, en suma, disciplinados”⁷. Para ello se basaba en un amplio conjunto de técnicas o procedimientos mediante las cuales se ejercía el poder; procedimientos que intervenían en el cuerpo a nivel minucioso y extremadamente detallista⁸. Entre ellos podemos mencionar el principio de clausura, la división en zonas, la regla de los emplazamientos funcionales, el rango como forma de distribución de los individuos, el empleo del tiempo, la elaboración temporal del acto, la puesta en correlación del cuerpo y el gesto, la articulación cuerpo-objeto, la utilización exhaustiva, la vigilancia jerárquica, la sanción normalizadora y el examen. Si bien la mayoría fueron procedimientos que respondieron a exigencias coyunturales, llegaron a convertirse en modos de dominación.

Así como algunas instituciones tenían a su cargo el hombre-cuerpo, hacia el siglo XIX el Estado puso en su poder la vida, al hombre viviente. Y esto a partir de las condiciones de posibilidad que se abrieron con la introducción de la noción de la población “como sujeto político, como nuevo sujeto colectivo absolutamente ajeno al pensamiento jurídico y político de los siglos previos (y como constituyente del) nivel pertinente para la acción económico política del gobierno”⁹. Acción que sería más bien, regulación. Aparece un poder de regulación de la vida que consiste en hacer vivir y dejar morir, de lo que se trata es de la bio-regulación a través del Estado: “una tecnología que no se centra en el cuerpo sino en la vida”¹⁰. De ahí que se lograran mecanismos de planificación que buscaran regular, controlar, proteger la salud desde el nacimiento hasta la muerte, esto a partir del control de fenómenos colectivos tales como la natalidad, mortalidad, etc. Este mecanismo regulador no se excluye frente al

6 Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

7 De Giorgi, Alessandro. *Tolerancia cero. Estrategias y prácticas de la sociedad de control*. Barcelona, Virus editorial, 2005, p. 51.

8 “La disciplina es una anatomía política del detalle” (Foucault, *op. cit.*, p. 161).

9 Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France (1977-1978)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 63.

10 Foucault, Michel. *Defender la sociedad*, *cit.* p. 225.

mecanismo disciplinario, sino que ambos se articulan uno con el otro¹¹ y en ocasiones, uno sobre el otro. A pesar de ello, hay un cambio profundo en las técnicas. La técnica biopolítica “no suprime la técnica disciplinaria, simplemente porque es de otro nivel, de otra escala, tienen otra superficie de sustentación y se vale de instrumentos completamente distintos”¹². Estos instrumentos son utilizados con la finalidad de lograr la seguridad del conjunto con respecto a sus *peligros* internos; de ahí que Foucault modifique, en el curso que dicta en el ciclo lectivo 1977-78 en el College de France, la denominación *biopolítica* por *dispositivo de seguridad*. Así como hay un cambio en la tecnología del poder, existe asimismo una transformación en los soportes de saber de los que se vale el ejercicio del poder y viceversa. La técnica eminentemente biopolítica, aquella que se utiliza para regular la población, es la estadística; así lo demuestra Foucault en *Seguridad, territorio, población* a partir de la distinción que realiza entre *normacion* disciplinaria y *normalización* de los dispositivos de seguridad.

En la normacion disciplinaria se parte de la norma; esta es la que permite “el señalamiento de lo normal y lo anormal”¹³. La operación de normacion consiste en intentar que los individuos, los gestos y los actos se ajusten a esa norma o modelo: “lo normal es, precisamente, lo que es capaz de adecuarse a esa norma, y lo anormal, lo que es incapaz de hacerlo”¹⁴. Bastante diferente es la secuencia que sigue la normalización de los dispositivos de seguridad: en ella se parte de un señalamiento de lo normal y lo anormal, de una distribución de las normalidades para luego “hacer interactuar esas diferentes atribuciones de normalidad y procurar que las más desfavorables se asimilen a las más favorables”¹⁵. El ejemplo fundamental de esta operación es la técnica estadística de la curva normal, con cada una de sus desviaciones estándar a sus costados.

¹¹ Tal es el caso, por ejemplo, de la sexualidad: “La sexualidad esta exactamente en la encrucijada del cuerpo y la población. Compete, por tanto, a la disciplina pero también a la regularización” (Foucault, *op. cit.*, p. 227).

¹² Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 219.

¹³ Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*, cit. p.76.

¹⁴ Foucault, Michel, *op. cit.*, p.75-76.

¹⁵ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 83.

Asimismo, la emergencia de los dispositivos de seguridad o de los mecanismos biopolíticos, apoyado históricamente en la variolización y en la vacunación de los siglos XVIII y XIX, vino acompañada por una serie de *novedosas nociones*. Entre ellas podemos destacar la de *caso* (una manera de individualizar todo fenómeno colectivo, como por ejemplo, la enfermedad), la de *riesgo* y la de *peligro* (no todos los riesgos son iguales para todos; existen *riesgos diferenciales*¹⁶) y la de *crisis* (esta consiste en fenómenos de escalada, de multiplicación de casos, que a su vez, multiplicarían más casos, desencadenando así un proceso en espiral).

Aunque consideramos que los aportes de Foucault son fundamentales para el tema de nuestro artículo, existen otros autores que se enfocaron en la misma problemática y que nos resultan igualmente relevantes para pensar en la cuestión de la biopolítica: Gilles Deleuze, Alessandro De Giorgi, Michael Hardt y Antonio Negri.

Deleuze define la biopolítica en términos del nacimiento, entre fines del siglo XVIII y principios del XIX, de una nueva articulación entre la forma del poder que Foucault llamó disciplinaria –la cual, a diferencia del poder de las sociedades de soberanía que consistía en castigar al cuerpo, ésta procuraba corregirlo y adiestrarlo como unidad productiva- y la gestión a escala masificada de lo que denominó población. Se trata de una articulación entre individuación y masificación con capacidad de asegurar a la vez una gestión más dúctil y eficaz, en donde la norma pasa a ser el eje para la gestión de estas poblaciones. Ahora será la regla que toma a la vida misma de los hombres como fundamento político, es decir que tanto la sexualidad, la salud, la alimentación, etc., pasan a ser consideradas desde un punto de vista político. Aquí el poder hace de la vida su objeto, un poder sobre la vida, un biopoder. En este sentido, la biopolítica se trata de esta nueva tecnología de poder hecha efectiva.

En *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, Deleuze sigue el recorrido trazado por Foucault comparando sintéticamente lo característico de cada modelo de sociedad. Las sociedades disciplinarias son las que proceden a la organización de los

¹⁶ “Determinados comportamientos suponen más riesgo que otros” (De Giorgi, *op. cit.*, p. 61).

grandes espacios de encierro, cada uno con sus leyes. En estas sociedades el individuo va transitando de un espacio cerrado a otro: la familia, la escuela, el cuartel, la fábrica, el hospital, y eventualmente la prisión, siendo esta última la que le sirve de modelo analógico. Será la fábrica, sin embargo, la que le permitirá analizar y visibilizar el proyecto ideal de los lugares de encierro: concentrar, repartir en el espacio, ordenar en el tiempo, componer en el espacio-tiempo una fuerza productiva cuyo efecto debe ser superior a la suma de las fuerzas tomadas estas individualmente. Diferentes eran las funciones de las sociedades de soberanía que la precedían y que tenían como objetivo recaudar y decidir sobre la muerte, antes que organizar la producción y administrar la vida. Sin embargo, también las disciplinas, luego de la segunda guerra mundial, evidenciarían una crisis generalizada de los espacios de clausura en beneficio de nuevas fuerzas, operando una conversión hacia otro tipo de sociedad. Las sociedades de control reemplazan a las disciplinarias. Cada uno de los lugares de encierro es un “interior” en crisis: prisión, hospital, fábrica, escuela, familia. El “control al aire libre” o “control a cielo abierto” son el reemplazo de las viejas disciplinas que operan en la duración de un sistema cerrado¹⁷.

En esta sociedad de control los controles constituyen, ya no un molde, sino una modulación que va mutando continuamente, lo que lo hace más difícil de percibir. Esto significa que la cárcel ya no puede proveer el modelo de las instituciones propias de las sociedades de control, pues la vigilancia se desprende de la necesidad del encierro. De modo que si los cuerpos ya no son la sede de un moldeado, la cárcel tampoco puede ofrecer un modelo de tecnologías corporales. Vale decir, que si el encierro pretendía que el sujeto fuera una masa inerte dispuesta a adquirir forma, una sustancia maleable a la que un molde le da su consistencia final, la modulación propia de las sociedades de control, en cambio, es una suerte de molde que va cambiando de forma y va dando a la sustancia nuevas configuraciones, con frecuencia variable. Esta diferencia que Deleuze toma de Simondon es acentuada por Hardt y Negri. En Imperio (Hardt, M. y Negri, A., 2000), estos últimos hablarán de “subjetividades

¹⁷ Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. Madrid, Editora Nacional, 2002.

híbridas” que acumulan funciones (alumno, docente, enfermo, etcétera) y que al abandonar unas incorporan otras, sin que sea necesario que haya una institución identificable (escuela, hospital) que sostengan estas nuevas incorporaciones. “En las sociedades de disciplina siempre se estaba empezando de nuevo (de la escuela al cuartel, del cuartel a la fábrica), mientras que en las sociedades de control nunca se termina nada: la empresa, la formación, el servicio son los estados metastables y coexistentes de una misma modulación, como un deformador universal”¹⁸. Desde este ángulo, la crisis de las instituciones de encierro se manifiesta en la incapacidad para formar subjetividades o identidades fijas. La secuencialidad relativamente estable de las sociedades disciplinarias ayudaba a la formación de los sujetos dentro de los objetivos de cada institución, y estos objetivos permitían el paso de esos sujetos a la institución siguiente. El resquebrajamiento de ese sistema de postas genera en el nivel social de las sociedades de control llamados incesantes a la formación permanente.

En cuanto a la lógica de los modelos que el autor pone en comparación, encuentra por un lado, que las sociedades disciplinarias tienen dos polos compatibles: la firma, que indica el individuo, y el número de matrícula, que indica su posición en una masa, siendo el poder al tiempo masificador e individualizador; por otro lado, en las sociedades de control, no importa la firma ni el número, sino la cifra, la contraseña de acceso o rechazo a la información. En palabras del propio Deleuze “No es necesaria la ciencia ficción para concebir un mecanismo de control que señale a cada instante la posición de un elemento en un lugar abierto, animal en una reserva, hombre en una empresa (collar electrónico). Félix Guattari imaginaba una ciudad en la que cada uno podía salir de su departamento, su calle, su barrio, gracias a su tarjeta electrónica (dividual) que abría tal o cual barrera; pero también la tarjeta podía no ser aceptada tal día, o entre determinadas horas: lo que importa no es la barrera, sino el ordenador que señala la posición de cada uno, lícita o ilícita, y opera una modulación universal.”¹⁹. La idea acerca de un ordenador que señala la posición de cada uno se puede rastrear sencillamente en las nuevas modalidades de control como las cámaras

¹⁸ Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 197.

¹⁹ Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 200.

de vigilancia o la georeferenciación del conflicto (la construcción de mapas del conflicto, esto es, de delitos y/o contravenciones).

Otro de los autores que nos resulta fundamentales es Alessandro De Giorgi. Inscribiéndose desde una tradición de la criminología y de la sociología jurídica de la pena, designada como criminología crítica, ha venido analizando las mutaciones de la pena en vinculación con las mutaciones socioeconómicas, aunque no ya como una modificación interna del continuo keynesianismo-welfare-fordismo, sino en términos de un cambio de paradigma. En este sentido, comparte con Deleuze la reflexión acerca de un agotamiento de la racionalidad de las sociedades disciplinarias hacia unas de nuevo estilo, las sociedades de control. Su explicación sobre este pasaje, a través de la atención del tránsito del fordismo al postfordismo, enmarca la transición experimentada por las tecnologías de control. Por una parte, postula que el control deja de ser un instrumento disciplinador (es decir, de transformación de los sujetos), pues encuentra que éste abandona a la prisión como lugar específico, para difundirse en el ambiente urbano y metropolitano, aunque reservando para la prisión la función de neutralizar a sujetos peligrosos. Es en este sentido, tornándose difícil individualizar y definir un lugar y un tiempo, el control y la vigilancia se despliegan sobre el espacio indefinido de las metrópolis, extendiéndose de un modo difuso, a lo largo de líneas espacio-temporales que atraviesan los muros de las instituciones totales o de encierro, las típicas instituciones disciplinarias de las que hablaba Deleuze (hospitales, fábricas, escuelas, etc.).

Lo que sobreviene para De Giorgi es una crisis del modelo correccional de la pena que deja atrás el ideal rehabilitador – reformador, para dar paso a una nueva racionalidad basada en la lógica de la penalidad intimidatoria, segregadora y neutralizante. Y ello debido a insuficiencias teóricas y prácticas en la lucha contra la criminalidad, pero sobre todo por la incapacidad para adaptarse a las nuevas racionalidades políticas, sociales y productivas. Así, una de las claves que el autor encuentra para su análisis se deriva de la evolución de unas políticas de gobierno que deben pasar de disciplinar la carencia, en términos productivos, de aquellas subjetividades, a limitar externamente (controlar) su excedencia.

Pero quizás el principal aporte de De Giorgi con respecto a la noción de biopolítica lo encontramos en *Tolerancia cero. Estrategias y prácticas de la sociedad de control*. En ese escrito encontramos la muy interesante tesis de que el control social se dirige a la gestión de categorías enteras de individuos, a grupos. Creemos que este es el núcleo central de la profundización que realiza De Giorgi a partir de las reflexiones suscitadas por Foucault: la biopolítica (o los dispositivos de seguridad) *regulan* a la población, *regulando, gestionando* los *grupos* (en términos conceptuales, las categorías colectivas) que circulan en ese marco, y que son considerados institucionalmente como *grupos de riesgo*.

De esta manera se asistiría a un control sobre grupos que adopta la forma de *cálculo y gestión de riesgo*. Es decir, éste viene a asumir una lógica de redistribución, o más bien de regulación, antes que de reducción del riesgo, que era propia de la etapa anterior, *normalizando* la existencia de segmentos sociales permanentemente marginalizados, excedentarios, los cuales son cada vez más objeto de políticas de control excluyente y cada vez menos de políticas de inclusión. En este sentido son, para este autor, las estrategias y prácticas de control social identificadas en términos de pensamiento actuarial, aquellas que mejor expresan esta lógica de redistribución de riesgos en materia de criminalidad y conflictividad social.

Retomando la conceptualización respecto a la proyección del espacio de control más allá de los muros de las instituciones de encierro, habría que decir que, en consonancia con la naturaleza de unos grupos de riesgo tan difusos, las estrategias y prácticas de control siguen en este punto los procesos de desterritorialización y reterritorialización difusa de las articulaciones productivas. Cobra sentido así el rediseño del cual son objeto los espacios por los cuales transitan los individuos, tendientes a impedir la realización de comportamientos conflictivos o criminales (tales como cámaras de vigilancia, luces que se encienden a través de sensores de movimiento, etc.) dentro del marco general del rediseño de las cartografías urbanas orientadas de manera progresiva hacia una mercantilización de los espacios públicos.

Es en esta lógica paradigmática de intervención sobre el ambiente²⁰ en donde se inscriben las prácticas de prevención situacional (De Giorgi) orientadas a reducir las oportunidades de delinquir.

Antes de meternos de lleno con estos temas a partir del ejemplo del Ministerio Público Fiscal, quisiéramos destacar un elemento que, a nuestro juicio, no es de menor importancia.

Desde donde escribe De Giorgi, este se encuentra inserto en el debate acerca de si estamos o no ante el pasaje de una sociedad disciplinaria a una de control, del sistema fordista a la cultura postfordista, de una sociedad de productos a una sociedad de consumo. Son varios los autores que compartieron o comparten esta condición: entre algunos de ellos podemos mencionar a Gilles Deleuze y a Toni Negri²¹. Nuestra postura se acerca más bien a la representada por De Giorgi, al “intentar individualizar alguna tendencia”²². En el caso concreto y particular de nuestro país, nos inclinamos a pensar en un contexto en que los procedimientos disciplinarios no cesaron de existir y en que los procedimientos biopolíticos (de seguridad o de control) no ocuparon todavía el lugar hegemónico que están llamados a ocupar. Lo que si consideramos que podemos ver en esta transición es “una historia que va a ser la historia de las técnicas propiamente dichas”²³. De un lado, las técnicas disciplinarias que se basaban en crear un cuerpo dócil. Ya mencionamos alguna de ellas en el comienzo de este apartado. Del otro, las técnicas biopolíticas que se dirigen a la regulación de la población o de los grupos que forman parte de ella. Si en el primer caso se trata de encerrar a los individuos, de organizar una distribución rigurosa en el empleo del tiempo, de fabricar lugares para cada individuo desde donde se haga posible vigilarlos sin cesar, entre otras técnicas; en el segundo, se ejerce el poder a partir de un instrumento fundamental: la estadística y todas sus derivaciones. Si cambian las técnicas

²⁰ Foucault, Michel. *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France (1979-80)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

²¹ Tal como lo demuestra con claridad en el Prefacio que escribe para el libro de De Giorgi cuando hace referencia a la zona de indeterminación existente entre la época fordista y la época postfordista; de inmediato afirma que “esta indeterminación se convierte en campo de interferencias biopolíticas, de gestión de las poblaciones” (De Giorgi, *op. cit.*, p. 28).

²² De Giorgi, Alessandro, *op. cit.*, p. 39.

²³ Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*, cit. p. 23.

mediantes las cuales se ejerce el poder, cambian las definiciones de los sujetos: la noción de *individuo peligroso* es desplazada por la del *grupo productor de riesgo*, aquel que es institucionalmente tratado como tal.

Una vez realizado este recorrido teórico por la noción de biopolítica, el objetivo del presente artículo es utilizarlo como una grilla de interpretación, como una manera de interpelar a la realidad en lo tocante al accionar del Ministerio Público Fiscal, considerando que esta, en tanto constituye una institución biopolítica, o un mecanismo o dispositivo de seguridad, regula a la población; o mejor aún, a los grupos que allí existen. En este sentido, engloba las siguientes preguntas-problemas: ¿Cómo regula? ¿A partir de que técnicas regula? ¿Quiénes son los grupos *regulados*? ¿Son los denominados por De Giorgi, grupos productores de riesgo? Estos y otros interrogantes son hacia los cuales nos aproximaremos en el siguiente apartado.

Aproximaciones empíricas: el caso del Ministerio Público Fiscal”

A lo largo de este apartado desarrollaremos los conceptos a los que aludimos anteriormente, aplicándolos al caso concreto de una problemática nacional, a saber: el accionar del Ministerio Público Fiscal como mecanismo regulador de la población. Lo vamos desarrollar en torno a una serie de ejes para clarificar la exposición.

En el primer eje procederemos a dar cuenta de la clasificación a la que refiere el Ministerio Público Fiscal para caracterizar los diferentes tipos de delitos y contravenciones, y de la cual se vale dicha institución para administrar justicia. La misma tiene su correlato en la construcción de mapas del conflicto, es decir, a partir de una clasificación geográfica de los delitos y las contravenciones. Paralelamente, a partir de las representaciones sociales de los actores pertenecientes al Poder Judicial, nos interesa conocer de qué manera dicha clasificación es asociada con determinados grupos a los cuales se define como peligrosos.

Siguiendo a De Giorgi, el control social está relacionado con los saberes, poderes, estrategias, prácticas e instituciones a partir de los un cuales las *elites* del poder preservan un determinado orden social: “una específica “geografía” de los

recursos, de las posibilidades, de las aspiraciones”²⁴. Una determinada geografía del conflicto que encontramos en nuestra indagación, y viene definida en el marco del Ministerio Público Fiscal.

Para los fines del presente escrito basta con que consideremos aquí que el Ministerio Público Fiscal cuenta con la construcción de mapas de localización por zonas de los diferentes tipos de delitos o contravenciones. Así, son varios aquellos sobre los que interviene la Justicia de la Ciudad de Buenos Aires, de los cuales concluye en señalar diferentes focos de concentración de conflictividad delictiva en la zona conformada por barrios tales como, a modo de ejemplo, San Nicolás (microcentro), Montserrat y Balvanera. A su vez, estos delitos se encuentran clasificados en diferentes tipos y agrupados según los *casos*²⁵ de cada tipo. Algunos de estos son delitos de amenazas, de daños, de usurpación y de violación de domicilio, entre otros, y son los que se encuentran en los mapas del delito²⁶ del Segundo Informe de Conflictividad.

A estos tipos de delitos les corresponde una determinada localización en los diferentes barrios según una mayor concentración o dispersión de casos, esto es: localización del delito de amenazas, localización del delito de daños, localización de los inmuebles con denuncia de usurpación, y localización del delito de violación de domicilio.

De la lectura de estos mapas del delito se podría llegar a concluir que los mismos comparten un conjunto de zonas o de barrios, aquellos que en términos estadísticos se presentan como los más desviados del parámetro normal o ideal²⁷.

Así como esta institución clasifica diferentes tipos de delitos, lo mismo ocurre en materia de contravenciones, como por ejemplo: uso del espacio público con fines lucrativos sin autorización, oferta y demanda de sexo en espacios públicos, ruidos

²⁴ De Giorgi, Alessandro. *Tolerancia cero*, cit. p. 37.

²⁵ La idea de caso es algo propio de los dispositivos de seguridad o mecanismos biopolíticos. En este sentido, resulta elocuente que desde los mismos documentos del Ministerio Público Fiscal se haga mención a la noción de “casos”.

²⁶ Según el Segundo Informe Anual de Gestión, estos mapas permiten focalizar no solo las zonas más vulnerables, sino además determinar el tipo de conflicto más frecuente en ellas.

²⁷ Entendemos que el ideal que persigue esta institución es la ausencia de delitos, o si los hubiere, reducir su frecuencia.

molestos, ensuciar bienes, exigir retribución por el cuidado de vehículos en la vía pública sin autorización, conducir con un nivel de alcohol en sangre superior al permitido, entre otras. Las cuales también tienen su correlato geográfico, en donde se señalan, focos de conflicto relacionados con el uso del espacio público sin autorización para el ejercicio de actividades lucrativas, focos relacionados con la contravención de provocar ruidos molestos, o focos relacionados con la oferta y demanda ostensible de sexo en espacios públicos no autorizados.

Por otra parte, a pesar de que en los documentos no se hace referencia directa a la relación migrantes / delitos o contravenciones, del cruce de los mismos, es decir, complementando estos documentos con algunas entrevistas²⁸ realizadas a miembros del Poder Judicial, estamos en condiciones de poner a prueba la hipótesis según la cual postulamos la presencia de un estrecho vínculo entre tipos de delitos/contravenciones, y ciertos grupos los cuales son señalados como peligrosos. Esto, en términos de las clasificaciones de los ilegalismos de que se vale el Ministerio Público Fiscal para administrar justicia, focalizando selectivamente su accionar sobre determinados grupos, cuestión que veremos sustentada a partir de la evidencia empírica que ofrecen las representaciones sociales que miembros del Poder Judicial producen respecto de la diversidad cultural y socioeconómica que se le presenta, y que han surgido como resultado de las entrevistas arriba mencionadas. En este sentido, entendemos al Ministerio Público Fiscal como una de las instituciones del Estado que tiene como una de sus finalidades administrar la diversidad, en tanto “el Estado desempeña un rol muy activo y determinante como constituyente del tratamiento de la diversidad étnica”²⁹. Una de las formas que tiene de tratar o de administrar tal diversidad es a partir de definir la penalidad, que no es otra cosa que

²⁸ Nos referimos al material empírico producido dentro del marco del Proyecto UBACyT S007 – Programación Científica 2008-2010, titulado “Exclusión, control social y diversidad articulando la relación entre el migrante externo y las instituciones educativa y judicial”. Se trata de entrevistas individuales cualitativas semiestructuradas, que nos posibilitan acceder a las representaciones, percepciones y actitudes hacia el sujeto migrante. Si bien en el proyecto UBACyT se trabajó con dos universos de estudio bien delimitados: la institución educativa y la institución judicial, en el presente artículo trabajamos con los datos producidos sobre este último universo.

²⁹ Cohen, Néstor. *Representaciones de la diversidad: trabajo, escuela y juventud*. Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, 2009, p. 20.

“una manera de administrar los ilegalismos, de trazar límites de tolerancia, de dar cierto campo de libertad a algunos y hacer presión sobre otros, de excluir a una parte y hacer útil a otra; de neutralizar a éstos, de sacar provecho de aquellos”³⁰. Definir la penalidad sería entonces una manera de actuar sobre los ilegalismos y de diferenciarlos entre sí; en este sentido entendemos que “hay que concebir un sistema penal como un aparato para administrar diferencialmente los ilegalismos, y no, en modo alguno, para suprimirlos todos”³¹.

Asimismo, interpretamos las representaciones sociales en términos de cómo los sujetos entienden los acontecimientos de la vida diaria y a las personas que forman parte del entorno social. Siguiendo a Jodelet, las representaciones sociales se constituyen como “una manera de interpretar y de pensar nuestra realidad cotidiana, una forma de conocimiento social”³², y que en la mayoría de los casos involucra a un “otro” al cual se lo trata de definir. En este sentido, aparecen en los discursos de los miembros del Poder Judicial representaciones diferenciales que relacionan diferentes tipos de ilegalismos en vinculación con las distintas comunidades de origen de los migrantes, las cuales además vienen atravesadas por representaciones que hacen referencia a su condición de vulnerabilidad socioeconómica.

Así aparece expresado en los siguientes fragmentos de entrevistas:

“En...yo no sé a lo largo de los 150, pero si..., por mi experiencia, sí. Hay ciertas comunidades que son más proclives a un tipo de delitos, y otras comunidades que son más proclives a otros tipos de delitos.” (Secretaria 1era instancia, CABA)

“El paraguayo se asocia mucho con delitos de índole familiar. Es muy violento con su cónyuge o su pareja.” (Secretario Instrucción de Fiscalía, GBA)

“Hay, los, por ejemplo, los paraguayos, son delitos muy sanguinolientos. Muy violentos. Eh, hay delitos que, que, que cometen, por ejemplo, la gente, los bolivianos, siempre en estado de ebriedad.” (Prosecretario Coayudante, CABA)

³⁰ Foucault, Michel. *Vigilar y Castigar.*, cit. p. 317.

³¹ Foucault, Michel. *Vigilar y Castigar.*, cit. p. 103.

³² Moscovici, Serge. *Psicología Social*. Barcelona: Paidós, 1986, p. 473.

“Bolivianos lo que nosotros podemos llegar a tener es mucho de esta conflictividad que te contaba al principio, de vecindad, que se pelean y termina habiendo amenazas.” (Oficial Prosecretario Administrativo, CABA)

“Sí, vos lo ves mucho. Bueno, por ejemplo, que sé yo, acá vos ves mucho que... que... ves que la comunidad boliviana es una comunidad que en general, vos la persecución penal que tenés acá está dirigida a gente que trabaja y que ha buscado formas no legales de incluirse en el mercado laboral. En cambio, no quiero discriminar, pero en general lo que pasa es que el peruano está relacionado con estupefacientes, con la venta de droga, con la venta de lo ilegal, digamos, en términos más groseros. En cambio vos tenés al boliviano, que el boliviano trabaja, trabaja y trabaja. Trabaja en taller clandestino, trabaja en condiciones ilegales, trabaja y trabaja y trabaja. Es una clara diferenciación que yo te podría hacer.” (Secretaria, Federal)

“Y en ese tipo de contravenciones la estadística nos refleja que puede estar direccionado hacia grupos étnicos o nacionales bien diferenciados, por ejemplo, tenemos una comunidad muy fuerte boliviana en el sur de la ciudad de Buenos Aires, de donde extraemos gran cantidad de hechos con connotación contravencional, de esta de venta que hablábamos de venta ambulante.” (Fiscal Interino, CABA)

Por otra parte, cuando se le pidió a uno de los entrevistados que justifique la razón por la que creía que existe asociación entre delito y grupo migratorio, vemos que su respuesta apela a la condición social por la cual estos últimos están atravesando:

“Y pienso que se da esa asociación porque es gente que está mal económicamente, que viene acá y ellos sí, seguramente, en su país, también harían lo mismo, no se venderán, como factor que los determina porque vienen huyendo porque los agarren allá, pero vienen acá, roban, hacen lo que estaban haciendo allá, la falta de cultura y de medios, no tienen plata y bueno, es lo que pueden hacer, por eso te digo tampoco cometen delitos mayores, me parece que es eso.” (Auxiliar 4°, GBA)

Hemos así dado cuenta de la caracterización de los diferentes tipos de delitos y contravenciones de los que se vale el Ministerio Público Fiscal para administrar los ilegalismos, pero también de la construcción de mapas que señalan diferentes tipos de delitos distribuidos de manera localizada en diferentes zona según el número de casos. Hemos podido comprobar también de qué manera son representados los diferentes grupos migratorios vinculándolos con los diferentes tipos de delitos o contravenciones.

Por medio de estos mecanismos vemos surgir, por ejemplo, la construcción de la figura del boliviano como *vendedor ambulante* o como un sujeto que se asocia a las peleas entre vecinos en las cuales termina habiendo *amenazas*. De acuerdo a lo que aparece en el Segundo Informe de Conflictividad, el boliviano se asocia a una *especie de contravención* y a un *tipo de delito*. Tomamos este ejemplo como figura paradigmática del proceso por el cual se define a un grupo migrante como “peligroso”. Más aún, la conflictividad a la que serían proclives estos grupos migrantes está asociada a una condición de vulnerabilidad por la que atraviesan los sujetos (cuyas características pueden ser desigualdad, desempleo, subempleo, déficit en materia de educación, entre otras). Ya hemos dado cuenta de esta idea a partir de algunos fragmentos de entrevistas; en ellas emergen nociones tales como que el migrante limítrofe es gente que está mal económicamente, que vienen en condiciones bastante precarias, etc.

Podríamos entonces, a partir de analizar conjuntamente los documentos y las entrevistas, afirmar que los sujetos pertenecientes a las comunidades de migrantes limítrofes son representados en términos de aquellos grupos que tienen más *probabilidad* de delinquir que otros sujetos, puesto que esto sería una consecuencia de su posición social.

En la medida en que la *geo-referenciación*, como técnica biopolítica o de los dispositivos de seguridad, define una zona como “peligrosa”, constituye asimismo una definición de los delitos que en esa zona se cometen y, por tanto, de los sujetos que los cometen. Si las técnicas disciplinarias mediante las cuales se ejercía el poder

involucraban una definición de los *sujetos* como *dóciles*; las técnicas biopolíticas involucran una definición de los *grupos* señalándolos como *peligrosos* o *desviados*.

El segundo eje o dimensión que creemos necesario abordar refiere a dar cuenta del uso de las nociones que surgen en el marco del Ministerio Público Fiscal, las cuales coinciden con aquellas desarrolladas por Foucault en “Seguridad, territorio y población” (Foucault, 2011), lo que viene a reforzar la idea de que el Ministerio Público Fiscal opera con la lógica de un mecanismo biopolítico. Ya habíamos hecho mención de ellas en la primera parte del presente trabajo. Así, la técnica eminentemente biopolítica, aquella que se utiliza para regular la población, es la estadística, tal como lo demuestra Foucault a partir de la distinción que realiza entre *normación* disciplinaria y *normalización* de los dispositivos de seguridad. En la normación disciplinaria el punto de partida es la norma que permite “el señalamiento de lo normal y lo anormal”³³. La operación de normación consiste en intentar que los individuos, los gestos y los actos se ajusten a esa norma o modelo: “lo normal es, precisamente, lo que es capaz de adecuarse a esa norma, y lo anormal, lo que es incapaz de hacerlo”³⁴. Pero la secuencia que sigue la normalización de los dispositivos de seguridad es diferente: se parte de un señalamiento de lo normal y lo anormal, de una distribución de las normalidades para luego “hacer interactuar esas diferentes atribuciones de normalidad y procurar que las más desfavorables se asimilen a las más favorables”³⁵. El ejemplo fundamental de esta operación es la técnica estadística de la curva normal, con cada una de sus desviaciones estándar a sus costados. Es esta misma operación, técnica eminentemente biopolítica, la que podemos ver en los documentos a partir de la *geo-referenciación del conflicto*.

Dicho esto, una de las ideas que aparece como centrales en los documentos que analizamos es aquella que da cuenta de que vivimos en un ámbito (la ciudad) en el que cada vez hay mayor conflictividad³⁶. Una de las recetas que se sigue para

³³ Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*, cit. p. 76.

³⁴ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 75-76.

³⁵ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 83.

³⁶ Aludiendo, desde el Segundo Informe de Conflictividad, a la información de que en el 2009 se recibieron 57921 casos, elevándose en un 75% en solo dos años (2007-08).

intentar disminuirla es apelando a esta idea de geo-referenciación del conflicto, más comúnmente conocido como la construcción de mapas del conflicto. Esta operación, tal como se encuentra ejemplificada en el Segundo Informe de Conflictividad, parte de la utilización de casos (de contravenciones, de delitos) que tenían registrada correctamente una dirección postal. Según como se afirma en el mismo documento, esta fue una *normalización*³⁷, a partir de la cual se procedió a la geocodificación, proceso que desde el documento se define como la conversión de direcciones postales en coordenadas geográficas; de esa manera los casos se visualizan en un mapa.

Aún más, cabe destacar la idea de que la noción de *caso* es uno de los elementos centrales de los dispositivos de seguridad, ya que constituye “una manera de individualizar el fenómeno colectivo”³⁸, es decir, el conflicto, el cual puede ser definido como el conjunto de contravenciones y/o delitos. Esto no hace otra cosa que corroborar, aunque sea parcialmente, el tratamiento que aquí proponemos del Ministerio Público Fiscal como mecanismo biopolítico de regulación de las poblaciones, en la medida en que se apoya tanto en sus técnicas estadísticas (*curva normal, geo-referenciación*) como así también en algunas de sus nociones, tal como la de *caso*.

Por otra parte, pero vinculado a lo anterior, el tercer eje o dimensión que creemos central destacar remite a hacer hincapié en la idea que, aunque lejos de desaparecer la lógica de vigilancia disciplinaria propia de las instituciones de encierro, el modelo de vigilancia a cielo abierto es la que más se adecúa con la construcción de los mapas del conflicto, que a través de su accionar produce el Ministerio Público Fiscal, en correspondencia con la modalidad de ejercicio de poder biopolítico. El propio Deleuze, en *Post-scriptum sobre las sociedades de control* da cuenta de la crisis generalizada por la cual atraviesan las sociedades disciplinarias y el pasaje hacia las sociedades de control que vendrían a instalarse en lugar de aquellas.

³⁷ Consideramos que la utilización de tal noción no es azarosa, pues remite al mismo proceso que vislumbra Foucault al referirse a normalización de los dispositivos de seguridad. Es decir, a partir de unir los casos (los delitos y contravenciones), se construye una curva normal en la que algunas zonas se desvían más que otras. De ahí que sea una *distribución* territorial de casos.

³⁸ Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*, cit. p. 80.

Circunscribiendo este fenómeno a su desarrollo en el plano local, al caso concreto y particular de nuestro país, vemos sin embargo, la coexistencia propia de un proceso en transición en donde los procedimientos disciplinarios no cesaron de existir y los procedimientos biopolíticos o de control no han cubierto aún el lugar hegemónico que están llamados a ocupar. A pesar de ello, esto no debe ser un impedimento para ver en dicha transición “una historia que va a ser la historia de las técnicas propiamente dichas”³⁹. Es decir, de un lado están las técnicas disciplinarias basadas en crear un cuerpo dócil, en donde de lo que se trata es de encerrar a los individuos, de organizar una distribución rigurosa en el empleo del tiempo, de fabricar lugares (de encierro) para cada individuo desde donde se haga posible vigilarlos sin cesar. Del otro lado, las técnicas biopolíticas orientadas a la regulación de la población o de los grupos que forman parte de ella, en donde el poder se ejerce a partir de un instrumento fundamental al cual ya nos hemos referido: la estadística y todas sus derivaciones. Lo que nos interesa resaltar en este punto, es que así como las técnicas o procedimientos disciplinarios tienen por objeto *disciplinar un cuerpo que se encuentra encerrado*, las técnicas biopolíticas, entre ellas la geo-referenciación, se dirigen a *regular una población que circula a cielo abierto*. De ahí que el modelo de vigilancia en correspondencia con la modalidad de ejercicio de poder biopolítico o de control, sea aquel modelo de *control al aire libre* (Deleuze, 2002). La transición de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control marca el pliegue en el que se desplaza del encierro al aire libre, del cuerpo a la población, del individuo al grupo. Y cada uno de estos desplazamientos constituye, asimismo, un corrimiento del eje de las máquinas predominantes: estas últimas expresarían “las formaciones sociales que las han originado y que las utilizan”⁴⁰. Lo que significa que a las sociedades de control, de biopolítica, o de seguridad, les corresponderían *máquinas informáticas y ordenadores*, pues son aquellas desde las cuales se producen las técnicas de regulación de la población y gestión del espacio público permitiendo así un control de la población y sus flujos de circulación (Wacquant, 2010). En este sentido Wacquant afirma: “la

³⁹ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁰ Deleuze, Gilles. *Conversaciones*, cit. p. 198.

autoridad del sistema penal se amplió considerablemente gracias a la proliferación de bancos de datos de criminales”⁴¹. Y esto no refiere a otra cosa que a la apertura de un registro de *observación*, de fichaje criminal, que se apoya en las nuevas tecnologías, pero que no se limita al mero registro del criminal sino que va aún más allá: “Su circulación pone no solo a los delincuentes y los meros sospechosos de delito, sino también sus familias, sus amigos, sus vecinos y sus barrios en el punto de mira del aparato policial y penal”⁴². Hay un registro de los criminales constituido en términos de grupos, que luego se extiende a sus grupos allegados. Wacquant refiere a ello con el término de *social-panoptismo*. Un estado de vigilancia generalizado en el que la estadística y las nuevas tecnologías (genética, informática) cumplen un papel central en la criminalización de la *underclass*: la clase baja.

No caben dudas, entonces, quiénes van a asumir el lugar de grupos productores de riesgo, quienes van a ser georeferenciados en términos de grupos peligrosos. Aquellos que viven en condiciones de pobreza, la clase baja, los migrantes, y más aún si estas condiciones se presentan y/o representan combinadas. De ahí la necesidad de establecer barreras sociales, territoriales y físicas, de fijarles la circulación, de buscar la manera de detenerlos para mantener el orden público.

En último término, y para concluir, luego de haber profundizado en las conceptualizaciones que inaugurara Foucault acerca de la biopolítica, y desarrollaron con diferentes aportes autores tales como Deleuze, De Giorgi, Negri, entre otros, creemos estar en condiciones -sin caer en la elaboración de un diagnóstico aventurado, sino basándonos en el andamiaje teórico-empírico desarrollado en las páginas precedentes-, de esbozar alguna línea de tendencia acerca de la evolución de los mecanismos biopolíticos.

La emergencia de nuevas tecnologías que impactan en la vida cotidiana del grueso de la población nos coloca frente a la tensión libertad-control. Por una parte, si a partir de la técnica de los mapas del conflicto se aspira a *controlar* las circulaciones, parecería que es cada vez menos el dominio que tienen los individuos de moverse

⁴¹ Wacquant, Loic. *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 97.

⁴² Wacquant, Loic, *op. cit.*, p. 98.

libremente. Pero por otro lado, en la medida en que la vigilancia pasa a ser, con las nuevas tecnologías, propiamente informática, al aire libre, podría dar a pensar que se está más libre ante esos controles. Creemos que deberíamos encender una luz de alarma ante esta situación, puesto que el hecho de que el control sea al aire libre no lo hace mejor que el control en contexto de encierro, sino simplemente se basa en otra superficie de sustentación. Asistimos a un momento en que las sociedades no funcionan ya mediante el encierro sino mediante un control continuo y de comunicación instantánea. Frente a esto, vemos distribuirse entre los ciudadanos la responsabilidad de la garantía de la seguridad y lucha contra el crimen. Una dinámica que De Giorgi vislumbrara como privatización de la gestión de la seguridad frente al delito, y que consistiría, a grandes rasgos, en el desarrollo de la industria de la seguridad privada, y por el otro, en una cierta “comunitarización” de la gestión de la seguridad, una autogestión, en donde los individuos son llamados a velar por la seguridad en la lucha contra la criminalidad.

Bibliografía

- Cohen, Néstor. *Representaciones de la diversidad: trabajo, escuela y juventud*. Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, 2009.
- De Giorgi, Alessandro. *Tolerancia cero. Estrategias y prácticas de la sociedad de control*. Barcelona: Virus editorial, 2005
- De Giorgi, Alessandro. *El gobierno de la excedencia: postfordismo y control de la multitud*. Madrid: Traficante de sueños, 2006.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. Madrid: Editora Nacional, 2002.
- Foucault, Michel. *Vigilar y Castigar: El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

Foucault, Michel. *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France (1978-79)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Hardt, Michael y Negri, Antonio. *Empire*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 2000.

Moscovici, Serge. *Psicología Social*. Barcelona: Paidós, 1986.

Murillo, Susana. *El discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. Buenos Aires: UBA CBC, 1996.

Segundo informe de conflictividad. Ministerio Público Fiscal de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Secretaría general de política criminal y planificación estratégica. 2010.

Wacquant, Loic. *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires: Manantial, 2010.

La biopolítica según la óptica de Michel Foucault. Alcances, potencialidades y limitaciones de una perspectiva de análisis.

Biopolitics according to Michel Foucault's

Approach. Scope, Potentialities and Limits of a Perspective of Analysis.

Cristina López.*

Fecha de Recepción: 10 de octubre de 2013

Fecha de Aceptación: 20 de noviembre de 2013

Resumen: *Las distintas historias conceptuales de la noción de biopolítica con las que contamos actualmente ponen en evidencia que si bien Michel Foucault no acuñó el concepto, ha renovado completamente su significado. Ahora bien, si como precisa Roberto Esposito en Bíos, la complejidad y radicalidad del enfoque de Michel Foucault no admite equiparación con los usos previos, resta entonces por esclarecer y delimitar los alcances, potencialidades y limitaciones de su perspectiva de análisis. De allí que, en este artículo, se intente precisar el significado, las estrategias que comprende y el marco de racionalidad política en la que el pensador francés emplazó el dispositivo biopolítico.*

Palabras clave: *biopolítica, vida, muerte, gubernamentalidad.*

Abstract: *The different conceptual histories of the notion of biopolitics that we have at present, agree on pointing that while Michel Foucault did not invent the concept, he has completely renewed its meaning. Now as stated by Roberto Esposito in Bios, if the complexity and radicalism of Michel Foucault's approach cannot be compared to previous uses, we need to clarify and define the scope, potentialities and limits of his perspective of analysis. Hence, in this article, we will attempt to clarify the meaning, the strategies it implies and the framework of political rationality in which the French thinker conceived the biopolitical device.*

Keywords: *biopolitics, life, death, governmentality.*

* Directora del Centro de Estudios Filosóficos (CEFILO) de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), donde también se desempeña como investigadora y profesora de Filosofía Contemporánea de la Carrera de Filosofía y del Doctorado en Filosofía. Profesora Titular de Historia de la Filosofía Contemporánea, Carrera de Filosofía, Facultad de Filosofía, Historia y Letras de la Universidad del Salvador (USAL). Doctora en Filosofía por la USAL. Argentina. Correo electrónico: c-lopez@live.com.ar

Introducción

Las distintas historias conceptuales de la noción de biopolítica con las que contamos actualmente ponen en evidencia que si bien Michel Foucault no acuñó el concepto ha renovado completamente su significado. De hecho, según Roberto Esposito², fue el sueco Rudolph Kjellen el primero en emplear el término a principios del siglo XX para dar cuenta del Estado como una forma viviente inaugurando así una concepción organicista de la política.

En el contexto de la filosofía francesa, Antonella Cutro³ refiere como primer antecedente el uso por parte de Auguste Comte del término biocracia en el sentido de gobierno de los vivientes en su texto de 1851 titulado *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*. Hacia mediados del siglo XX, la autora italiana reseña el empleo de la noción con un sentido humanista por parte de diversos pensadores entre los cuales se cuentan Aaron Starobinski para quien la biopolítica constituía una tentativa de explicar la historia de la civilización tomando como base las leyes de la vida biológica, Edgar Morin quien la empleó para referirse a las condiciones de supervivencia dados los desequilibrios económicos producidos por el capitalismo y los colaboradores de la revista *Cahiers de la biopolitique* quienes con idéntico sesgo crítico la emplearon para reflejar el fracaso del intento del socialismo occidental para ofrecer una alternativa válida al capitalismo en la resolución de los problemas económicos que afectan las condiciones de vida.

A mediados de la década del '60, como documenta Esposito, se inició en el ámbito anglosajón un enfoque naturalista aún en vigencia del discurso biopolítico caracterizado por una "...referencia directa y persistente a la esfera de la naturaleza como parámetro privilegiado de determinación política."⁴

² Esposito, Roberto, "El enigma de la biopolítica" en *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Bs. As., Amorrortu, 2006, p. 28.

³ Cutro, Antonella; "Bio-politique. Histoire d'un mot" en *Technique et vie. Biopolitique et philosophie du du bios dans la pensée de Michel Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 59-66.

⁴ Esposito, R.; op. cit. p. 37.

Por su parte, Edgardo Castro amplió el registro de esta historia conceptual al indagar la matriz de la noción remontando sus análisis a las distinciones griegas entre bíos y zoé, phoné y logos, soberanía y gobierno que, a su juicio, delimitan el espacio de significación y aplicación de la biopolítica. Su lectura del *Aristóteles* de Werner Jaeger le permitió advertir la importancia que tiene el libro IV de *Política* para completar esta matriz pues allí el filósofo griego comparaba la forma de los Estados y de las sociedades con la morfología de los animales y elaboraba su teoría sobre la enfermedad y curación de los Estados sobre la base del modelo de la patología y la terapéutica médica. De esto último, Castro infiere que "...si el contenido del concepto de biopolítica se redujese a sostener que el estudio del Estado puede o debe abordarse a partir de la analogía con los organismos vivos y a pensar la acción política a partir de la comparación con la actividad del médico, entonces, sus orígenes se remontarían a los de la teoría política occidental."⁵ Con todo, Castro hace lugar a la reconstrucción del surgimiento y desarrollo de la categoría en el siglo XX y aporta un dato faltante en las otras historias: el tratado *Fundamentos de Biopolítica* publicado en Argentina en 1968 cuyo autor, Jacques Marie de Mahieu, pretendía saldar las insuficiencias del tratamiento de la cuestión de la raza desarrollando una genopolítica que explicitara las diferencias biopsíquicas existentes en una misma comunidad étnica.

Ahora bien, si como precisa Esposito⁶, la complejidad y radicalidad del enfoque de Michel Foucault no admite equiparación con los abordajes reseñados, resta entonces por esclarecer y delimitar los alcances, potencialidades y limitaciones de su perspectiva de análisis. De allí que, en lo que sigue, intente precisar el significado, las estrategias que comprende y el marco de racionalidad política en la que el pensador francés emplazó el dispositivo biopolítico. Al respecto, la hipótesis que quisiera poner en consideración a lo largo del artículo sostiene que, la peculiaridad de la perspectiva foucaultiana de abordaje del biopoder consiste en que le atribuye una significación y unos alcances ontológicos que ponen al descubierto el potencial normalizador y mortífero de la gubernamentalidad liberal y neoliberal.

⁵ Castro, Edgardo; "Raíces conceptuales y surgimiento de la categoría de biopolítica" en *Lecturas foucaultianas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Bs. As., Unipe, 2011, p. 27.

⁶ Esposito, R.; op. cit. p. 41.

1. De la biopolítica como poder de hacer vivir y dejar morir.

Las primeras y esporádicas apariciones del concepto en la obra de M. Foucault se remontan al ciclo de conferencias dictadas en 1974 en la Universidad Estadual de Río de Janeiro. En aquel momento, el pensador inscribía la biopolítica en el marco de la sociedad capitalista para la cual "...lo que importa ante todo, [es] lo biológico, lo somático, lo corporal."⁷ Ya entonces advertía el rol estratégico de la medicina y analizaba en términos de bio-historia la incidencia de su intervención sobre la especie humana. A su entender, "...la historia de la especie humana no permanece indiferente a la medicalización."⁸ Con estas expresiones dejaba constancia de su convicción respecto de la imposibilidad de que la existencia, la conducta, el comportamiento, el cuerpo humano se sustrajeran a la estrecha red de intervenciones médicas que empezó a tejerse a partir del siglo XVIII cuestión que ya había sido objeto de su tratamiento en *Naissance de la Clinique*.

Recién en el contexto de sus exposiciones más sistemáticas de la cuestión en 1976⁹, Foucault acuñó la fórmula "hacer vivir, dejar morir" para especificar la modalidad propia de ejercicio del biopoder. A pesar de que en aquel momento nuestro pensador parecía no tener claridad respecto de las relaciones que guardan entre sí los distintos dispositivos –de hecho en un mismo párrafo¹⁰ de la última clase del curso 'Il faut défendre la société' sostuvo que la biopolítica vino a transformar, substituir, completar, penetrar, atravesar, modificar e invertir, al modelo soberano de ejercicio del poder- es indudable que a través de esta expresión buscó establecer un

⁷ Foucault, Michel; "La naissance de la médecine sociale », segunda conferencia del ciclo publicada en *Revista centroamericana de Ciencias de la Salud Nro. 6*, enero/abril 1977, pp. 89-108. Ahora en *Dits et écrits*, Vol. III, Paris, Gallimard, p. 210: "Pour la société capitaliste, c'est le bio-politique qui importait avant tout, la biologique, le somatique, le corporal."

⁸ *Ibíd.* p. 207 : « ...l'histoire de l'espèce humaine ne reste pas indifférente à la médicalisation. »

⁹ Me refiero a Foucault, Michel; "Cours du 17 mars 1976" en '*Il faut défendre la société*' *Cours au Collège de France*. 1976, Paris, Gallimard, 1997, pp. 213-235 y "Droit de mort et pouvoir sur la vie" en *Histoire de la sexualité I. La volonté du savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 177-211.

¹⁰ Me refiero al párrafo de '*Il faut défendre la société*', *op. cit.* p. 214, en el que el autor afirmó que "Et je crois que, justement, une des plus massives transformations du droit politique au XIX siècle a consisté, je ne dis pas exactement à substituer, mais à compléter, ce vieux droit de souveraineté- faire mourir ou laisser vivre –par un autre droit nouveau, qui ne va pas effacer le premier, mais qui va le pénétrer, le traverser, le modifier et qui va être un droit, ou plutôt un pouvoir exactement inverse..."

contrapunto especular con la soberanía. En efecto, a ésta última la describió como un derecho de “hacer morir o dejar vivir”. Siguiendo los dictados de la teoría clásica, con esta expresión, el pensador francés intentaba destacar que el soberano ejercía su poder condenando a muerte a quienes desafiaran su poder o exponiendo a sus súbditos a la eventualidad de morir en una guerra toda vez que fuera necesario defenderlo de sus enemigos. De la vida se ocupaba excepcionalmente cuando, haciendo uso de su prerrogativa eximía del castigo a algún reo. Según esto, “el derecho de vida y de muerte no se ejerce sino de una manera desequilibrada, y siempre del lado de la muerte.”¹¹ Pero, en cualquier caso, esto es tanto para hacer morir como para dejar vivir, el soberano requería de la legitimación del derecho. En otras palabras, su poder era al mismo tiempo justificado y delimitado por el derecho. En el extremo, podría decirse que su poder residía y se ejercía bajo la forma del derecho. En ese sentido, como bien lo especificaba Foucault, para la soberanía, “...la vida y la muerte no son esos fenómenos naturales, inmediatos, de algún modo originarios o radicales, que caerían fuera del campo del poder político.”¹² Ciertamente, la vida y la muerte no ingresan al campo del poder político de la soberanía sino a través de la interposición de la ley cuya intervención cualifica estos fenómenos como derechos.

Según la fórmula acuñada por Foucault, a partir del siglo XVIII, la biopolítica, en cambio, se ejerce de forma positiva sobre la vida, vale decir, sin reprimirla ni anonadarla sino, por el contrario, haciéndola consistir, dándole entidad, optimizándola. Pero, ¿de qué vida se trata? ¿De la misma que resultaba exceptuada del ejercicio del derecho soberano de matar? Evidentemente, la vida que toma a su cargo la biopolítica no se iguala a aquella que, haciendo uso de su derecho, el soberano eximía de la muerte. Efectivamente, tal como explicaba el autor en su curso, a diferencia de la soberanía, el dispositivo biopolítico la emprende con la vida biológica misma, esto es, con el hombre como ser viviente o, mejor, con la especie en tanto comprende a la totalidad y multiplicidad humana. Nada se interpone entre sus

¹¹ *Ibíd.* : « Le droit de vie et de mort ne s'exerce que d'une façon déséquilibrée, et toujours du côté de la mort. »

¹² *Ibíd.*: “...la vie et la mort ne sont pas ces phénomènes naturels, immédiats, en quelque sorte originaires ou radicaux, qui tomberaient hors du champ du pouvoir politique. »

tecnologías y este fenómeno natural. En efecto, el derecho ha depuesto su primacía en beneficio de la norma. Esta, lejos de interponerse en resguardo de la vida, actúa como una herramienta al servicio del biopoder. De modo que la vida que concierne a este dispositivo es aquella natural cuya reciente aparición, según la arqueología trazada por el autor en *Les mots et les choses*, data del momento en que la clasificación de los seres según sus caracteres llevada a cabo en el ámbito de la historia natural cedió su lugar al estudio -en el contexto de disciplinas como la anatomía comparada o la zoología- de la organización interna y la especificidad de los seres vivos¹³ recurriendo a “...leyes puramente biológicas”¹⁴. En pocas palabras, la vida sobre la cual actúa este dispositivo es aquella que desde G. Cuvier en adelante es objeto de estudio de la biología. No es casual que, a la hora de referir el umbral de aparición de esta disciplina, Foucault haya privilegiado su obra por sobre la de Lamarck: como explicó posteriormente¹⁵, el aporte de Cuvier fue la incorporación de la noción de especie como realidad originariamente primera y analíticamente última bajo la cual se considera la posición del individuo y de las variaciones individuales. Incorporación importante no sólo por las repercusiones que nuestro autor le asignó en la obra de Darwin sino por la importancia biopolítica que le adjudicara a esta óptica en su curso de 1978 en donde sostuvo “A partir del momento en que el género humano aparece como especie en el campo de determinación de todas las especies vivientes, puede decirse que el hombre se presentará en su inserción biológica primordial.”¹⁶ Vista desde esta inserción, la vida era concebida por Cuvier como “...un torbellino continuo cuya dirección, por complicada que sea, permanece constante, al igual que la especie de moléculas que son arrastradas allí, pero no las moléculas individuales mismas; al contrario la materia actual del cuerpo viviente pronto no estará más, y no

¹³ Al respecto Cfr. Foucault, M. ; *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp.275-292.

¹⁴ *Ibíd.* p. 250 : « ...lois purement biologiques »

¹⁵ Cfr. Foucault, M. ; « La situation de Cuvier dans l’histoire de la biologie » conferencia leída en las *Journées Cuvier, Institut d’histoire des sciences*, 30-31 de mayo 1969. Ahora en *Dits et écrits*, op. cit., Vol. II, pp. 30-66.

¹⁶ Foucault, M. ; *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Gallimard, 2004, p. 77 : « À partir du moment où le genre humain apparaît comme espèce, dans le champ de détermination de toutes les espèces vivantes, du coup on peut dire que l’homme apparaîtra dans son insertion biologique première »

obstante es depositaria de la fuerza que obligará a la materia futura a encaminarse en el mismo sentido que ella. Así la forma de estos cuerpos les es más esencial que su materia, puesto que aquella cambia sin cesar mientras que la otra se conserva.”¹⁷ Salta a la vista la tensión entre el individuo y la especie que se manifiesta en la dirección de uno y la otra: mientras que a nivel de la especie, el torbellino molecular se orienta siempre hacia la vida, a nivel del individuo, la materia necesariamente recalca en la muerte, aunque sea portadora de una fuerza que la impulsa a orientarse nuevamente hacia la vida. Pero, más evidente e importante aún es el carácter netamente biológico de la concepción de vida que se manifiesta en la definición a través de la composición molecular que Cuvier le asignaba. Huelga decir cuanto difiere esta concepción de vida con la que lidió inicialmente la biopolítica de aquella que Aristóteles denominó ‘bíos’ para referirse al hombre en cuanto animal que posee logos, cuanto de la que denominó ‘zoe’ para referirse a lo viviente en cuanto tal.

De lo expuesto pareciera seguirse que la biopolítica también se ejerce de forma desequilibrada, en su caso, a favor de la vida. Después de todo, según la fórmula, de la muerte se encargaría cuando ya no hay más remedio que ‘dejar morir’. Y, aún así, la muerte no le concerniría más que como un punto de fuga a través del cual la vida se pone fuera de su alcance. Con sus dichos, el propio autor parecía avalar esta indiferencia, o mejor, esta descalificación del dispositivo de una muerte que al escapar a su poderío haría evidente su límite. En efecto, en la convicción de que a través de la muerte el individuo se pondría a resguardo del biopoder, llegó incluso a decir “El poder no conoce más la muerte. En sentido estricto, el poder deja caer la muerte”¹⁸. No obstante, contrariando sus propias afirmaciones, ya en aquellas

¹⁷ Cuvier, G., *Histoire des progrès des sciences naturelles depuis 1789 jusqu'à ce jour*, citado por Canguilhem, G. en el artículo « Vie » en *Encyclopaedie Universalis*: « La vie est un tourbillon continuel dont la direction, toute compliquée qu'elle est, demeure constante, ainsi que l'espèce des molécules qui y sont entraînées, mais non les molécules individuelles elles-mêmes ; au contraire la matière actuelle du corps vivant n'y sera bientôt plus, et cependant elle est dépositaire de la force qui contraindra la matière future à marcher dans le même sens qu'elle. Ainsi la forme de ces corps leur est plus essentielle que leur matière, puisque celle-ci change sans cesse tandis que l'autre se conserve »

¹⁸ Foucault, M., ‘Il faut défendre la société’ op. cit. p. 221 : « Le pouvoir ne connaît plus la mort. Au sens strict, le pouvoir laisse tomber la mort »

primeras presentaciones del dispositivo, Foucault mismo se encargó de dejar constancia del interés del biopoder por la muerte. De allí que, a lo largo de estos abordajes iniciales, diera varias versiones del ‘dejar morir’ de las que nos ocuparemos en el siguiente punto.

En realidad, si nos atenemos a su exposición durante el curso del ’76, una de las primeras indicaciones que formuló concernió a la especificación de la concepción de muerte que el dispositivo instala. Es que de las observaciones estadísticas y demográficas surge que -a diferencia de lo que ocurría en el medioevo que se las tenía que ver con epidemias que asolaban cada tanto a las ciudades- el objeto de la biopolítica son las endemias, esto es, las enfermedades que en forma regular y constante afectan a la población. De modo que, en lugar de lidiar con “...la muerte multiplicada, con la muerte devenida inminente para todos.”¹⁹, la biopolítica considera a la muerte como un fenómeno que afecta naturalmente a la población. Así, se pasó de la concepción de “...la muerte que se abate brutalmente sobre la vida...”²⁰ como consecuencia de las epidemias a una consideración de la muerte que en forma permanente e imperceptiblemente se desliza en la vida, “...la corroe perpetuamente, la disminuye y la debilita.”²¹

De esta concepción de la muerte, Foucault se había encargado en *Naissance de la Clinique* en el capítulo en el que analizó el aporte de la patología anatómica a la clínica. Aunque en aquel momento todavía no había desplegado la perspectiva genealógica ni utilizaba la categoría biopolítica, no le pasaba desapercibido el rol político²² del médico que en el contexto de la Revolución se convierte en un funcionario del Estado. Según la arqueología trazada en aquel texto, fueron los análisis patológicos de X. Bichat a fines del siglo XVIII los que condujeron a concebir la muerte como “...múltiple y dispersa en el tiempo, [no como] ese punto

¹⁹ *Ibíd.* p. 217: “...la mort multipliée, de la mort devenue imminente pour tous”

²⁰ *Ibíd.* : “...la mort qui s’abat brutalement sur la vie.”

²¹ *Ibíd.* : “...la ronge perpétuellement, la diminue et l’affaiblit. »

²² Al respecto Cfr. Foucault, Michel; “Une conscience politique” en *Naissance de la Clinique*, Paris, PUF, 1963, pp. 21-36.

absoluto y privilegiado, a partir del cual los tiempos se detienen para invertirse, ella tiene como la enfermedad misma una presencia hormigueante...”²³ De allí que sea a ella a la que se interroga en búsqueda de una respuesta sobre el devenir de la enfermedad en la vida. Incluso más, a partir de Bichat, la muerte se volvió la referencia obligada para obtener un conocimiento positivo sobre la vida. En palabras de Foucault, “Con Bichat, la mirada médica gira sobre sí misma y le pide a la muerte que dé cuenta de la vida y de la enfermedad, a su inmovilidad definitiva de su tiempo y de sus movimientos”²⁴ En rigor de verdad, si Bichat le atribuía a la muerte esta potestad era porque concebía a la vida como un conjunto de funciones que se le resistían. Con esta definición, Bichat estaba invirtiendo la relación entre la vida y la muerte convirtiendo a esta última en la referencia ineludible de la primera. Según esto, no es que la muerte alcance en un determinado momento a la vida, es que ésta está continuamente expuesta a los rigores de aquella. Así las cosas, como bien advirtió Foucault en *Naissance...* el naciente vitalismo biopolítico “...apareció sobre el fondo de este ‘mortalismo’”²⁵

En suma, a pesar de la ambigüedad de la fórmula que acuñó, desde sus primeras exposiciones nuestro autor tuvo en claro que la biopolítica se ocupa tanto de la vida como de la muerte tal como se las concibe a partir del siglo XVIII. En efecto, como intentaremos mostrar, de la vida porque al hacer de su naturaleza biológica el objeto de sus estrategias políticas aspira a gestionar a la población; de la muerte, puesto que es gracias al ‘mortalismo’ que, paradójicamente el dispositivo “...ha impulsado tan lejos sus propios límites.”²⁶

²³ Ibíd. p. 144: “La mort est donc multiple et dispersée dans le temps ; elle n’est pas ce point absolu et privilégié, à partir duquel les temps s’arrêtent pour se renverser, elle a comme la maladie elle-même une présence fourmillante...”

²⁴ Ibíd. p. 149: “Avec Bichat, le regard médical pivote sur lui-même et demande à la mort compte de la vie et de la maladie, à son immobilité définitive de leur temps et de leurs mouvements. »

²⁵ Ibíd. p. 148: “Le vitalisme apparaît sur fond de ce ‘mortalisme’”

²⁶ Foucault, M.; “Droit de mort et pouvoir sur la vie” en *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 179 : « ...il a repoussé si loin ses propres limites... »

2. Del estudio de la gubernamentalidad liberal como una etapa de las investigaciones sobre biopolítica.

Ahora bien, ¿Cuáles son las tecnologías de saber/poder de que se sirve el dispositivo para cumplir sus objetivos? ¿En qué economía general del poder se inscriben dichas tecnologías? ¿Cuál es el marco de racionalidad política que las impulsa?

Al respecto, a diferencia de lo que sostiene un autor como Didier Fassin²⁷ para quien, el estudio de los problemas de la población y de la gubernamentalidad supuso un viraje que desvió a Foucault de sus investigaciones sobre biopolítica y, por ende, dejó inexplorado todo lo concerniente a la vida y a la muerte, me propongo demostrar que, por el contrario, sólo a partir del reconocimiento del protagonismo de la población en tanto figura que adopta la vida a partir del siglo XVIII y del análisis de las estrategias puestas en práctica por la razón gubernamental liberal nuestro pensador pudo abordar estas cuestiones. En ese sentido, conviene recordar que desde sus primeros trabajos, se aprecia que su ontología es histórico-crítica lo que, según sus indicaciones²⁸, implicaba tomar en cuenta las condiciones históricas que constituyen y configuran a los sujetos en vistas no a la reificación sino, por el contrario, a la desujeción. Si de condiciones históricas se trata, en el caso de Foucault, resulta ineludible identificar las prácticas discursivas y las tecnologías de poder que integran el dispositivo en vigencia en cada momento histórico²⁹.

²⁷ Cfr. Fassin, Didier; “Otra política de la vida es posible: crítica antropológica del biopoder” en Lemm, Vanessa; *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2010, pp 21-49.

²⁸ Cfr. Foucault, M.; “Qu’est-ce que les Lumières ? » en Rabinow, Paul ; *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50. Ahora en *Dits et écrits*, op. cit. Vol. IV, pp. 562-578.

²⁹ De hecho, fue lo que nuestro autor hizo incluso en un texto como *Histoire de la folie à l’âge classique* en donde, aún sin contar con una perspectiva genealógica ni con las herramientas metodológicas que le permitieran explicar la interacción entre ellas, supo identificar la las prácticas discursivas y las tecnologías de poder operantes en cada época y, por ende, condicionantes de la concepción y del tratamiento de la locura en un cada momento histórico. El capítulo sobre “Le grand renfermement” -que se inicia con un análisis de la “Primera Meditación Metafísica” cuyo objetivo es poner en evidencia que, para Descartes, Ratio y locura no pueden convivir en el sujeto pensante y continúa con la descripción de las prácticas a través de las cuales durante la época clásica se excluyó al loco reclusándolo en el hospital general²⁹ - resulta ilustrativo de esta posición teórica.

En lo que respecta al problema en cuestión aquí, en la clase del 11 de enero de 1978, Foucault dejó en claro que la perspectiva general del curso de ese año sería el estudio del biopoder y después de formular algunas precisiones metodológicas respecto de su enfoque del poder, procedió a caracterizar los dispositivos de seguridad y, por esta vía se encaminó hacia el tratamiento del problema del gobierno de la población y acabó desembocando en la cuestión de la gubernamentalidad.

En rigor de verdad, ya a partir de su exposición en la última clase del curso del '76 quedaba claro que, para nuestro autor, la biopolítica se ejerce sobre procesos naturales como el nacimiento, la muerte, la enfermedad y todos aquellos otros que afectan a la vida pero que interesan al dispositivo en tanto conciernen a la población. En ese sentido, la finalidad de 'la estatización de lo biológico'³⁰ es la gestión de esa masa amorfa y global pero políticamente relevante llamada población. De hecho, promediando la clase, Foucault sostuvo "La biopolítica tiene que ver con la población, y la población como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y como problema de poder [...] aparece en ese momento."³¹ Para incidir sobre ella, cuenta con una serie de recursos discursivos como la estadística, la demografía, la medicina misma que, a juicio de nuestro autor, "...va a ser una técnica política de intervención con efectos de poder propios."³² Con estos recursos, calcula las tasas de nacimiento, de morbilidad, de longevidad. Más importante aún, de estas mismas prácticas y de tecnologías estratégicas como, por ejemplo, las políticas natalistas o la generación de un medio apto para la existencia humana se sirve el dispositivo para modificar los procesos naturales en búsqueda de su adaptación a los requerimientos del momento. Se podrá objetar -como lo hace Fassin- que, en la medida en que Foucault se interesaba por la población se desentendía de la vida. Nada más alejado de lo que se advierte al leer la transcripción de la clase en dónde en más de una oportunidad, en relación al accionar de la biopolítica respecto de la población, Foucault puntualizaba "Será preciso modificar y

³⁰ La expresión « étatisation du biologique » aparece en 'Il faut défendre la société' op. cit. p. 213.

³¹ *Ibid.* p. 218 : « La biopolitique a affaire à la population, et la population comme problème politique, comme problème à la fois scientifique et politique, comme problème biologique et comme problème de pouvoir, [...] apparaît à ce moment-la. »

³² *Ibid.* p. 225: "...va être une technique politique d'intervention avec des effets de pouvoir propres. »

bajar la morbilidad; habrá que alargar la vida; habrá que estimular la natalidad. [...] optimizar, si ustedes quieren un estado de vida...”³³ En el mismo sentido, se refirió a otros campos de intervención biopolítica que indudablemente atañen a la vida de la población como los problemas de la vejez, la invalidez, los accidentes. En suma, lejos de ser una excusa para obviar el tratamiento de la vida, las referencias a la población no hacen sino precisar el modo en que la biopolítica la regula. Por lo demás, durante la clase, aunque en forma esquemática, el pensador anticipó las que serían las líneas de investigación a desplegar en su siguiente curso. En efecto, hizo consideraciones acerca de la relación de los seres vivientes con el medio, aludió al problema del diseño de las ciudades, mencionó el tratamiento de lo aleatorio y encuadró todos estos tópicos bajo la denominación de tecnología de seguridad³⁴, precisamente el nombre que comenzaría a darle al dispositivo en el curso del '78. De hecho, nuestro autor destinó las primeras clases del curso de aquel año a explicitar los rasgos generales de los dispositivos de seguridad a través de una exposición desarrollada y sistemática de la incidencia del medio sobre la vida de la población³⁵; de una descripción pormenorizada del trazado de las ciudades en vistas a favorecer la higiene, la ventilación, la eliminación de los miasmas, la circulación de mercancías y personas³⁶; de un abordaje detallado de lo aleatorio sirviéndose del ejemplo de la escasez³⁷, consideraciones todas ellas que conciernen a la población pero en la medida en que afectan a sus condiciones vitales y, a la inversa, que atañen a la vida de la especie humana pero en cuanto ésta conforma una masa anónima con relevancia política. Basta con referir una de las tantas definiciones de Foucault sobre población según la cual ésta es “...un conjunto de elementos que, por un lado, se inscriben en el régimen general de los seres vivos, y por otro, ofrecen una superficie de amarre a

³³ *Ibíd.* p. 219: “Il va falloir modifier, baisser la morbidité ; il va falloir allonger la vie ; il va falloir stimuler la natalité. [...] d’optimaliser, si vous voulez, un état de vie... »

³⁴ *Ibíd.* pp. 221-225.

³⁵ Cfr. Foucault, M.; *Sécurité, Territoire, Population*, op. cit. pp. 22-25.

³⁶ *Ibíd.* pp. 19-21.

³⁷ *Ibíd.* pp. 31-43.

transformaciones autoritarias pero reflexionadas y calculadas.”³⁸ para advertir la pertinencia de esta circularidad. Con todo, nuestro pensador añadió una precisión más a este respecto cuando sostuvo “La dimensión por la cual la población se incluye entre los demás seres vivos es la que va a ponerse de manifiesto y se sancionará cuando, por primera vez, se deje de llamar a los hombres ‘el género humano’ y se comience a llamarlos ‘la especie humana’”³⁹ Desde esta perspectiva, el descubrimiento de la relevancia de la población constituyó uno de los hallazgos del curso del ’78 en la medida en que contribuyó a determinar el objeto/sujeto de la biopolítica y ello sin dejar de lado en absoluto la cuestión de la vida.

Como se sigue de esta exposición y tal como lo explicitó Foucault durante una de sus clases de aquel curso, la población no es un dato básico. De hecho, no es el resultado de la acumulación de los individuos en determinado territorio ni la consecuencia de la voluntad de reproducirse. Incluso su supuesto carácter natural es resultado de la intervención de los dispositivos de seguridad anteriormente referidos. No son las únicas técnicas que inciden en su conformación. Al respecto, el autor sumó a esa genealogía del poder según la cual la aparición de la población obedeció a “...un juego incesante entre las técnicas de poder y su objeto que poco a poco recortaron en lo real y como campo de realidad la población y sus fenómenos específicos”⁴⁰, otra genealogía según la cual esta aparición fue consecuencia de la conformación de saberes como la economía política, la biología y la filología. En realidad, de acuerdo con la exposición de Foucault entre la población y estos saberes habría una relación de mutua incidencia por la cual la aparición de la primera traería aparejada la constitución de los segundos y, a la inversa, “...como esos saberes recortaban sin cesar nuevos objetos, la población pudo constituirse...”⁴¹.

³⁸ *Ibíd.* pp. 77 : « ...un ensemble d’éléments qui, d’un côté, s’enfoncent dans le régime général des êtres vivants et, d’un autre côté, offrent une surface de prise à des transformations autoritaires, mais réfléchies et calculées. »

³⁹ *Ibíd.* : “La dimension par laquelle la population s’enfonce parmi les autres êtres vivants, c’est celle qui va apparaître et que l’on sanctionnera lorsque, pour la première fois, on cessera d’appeler les hommes ‘le genre humain’ et on commencera à les appeler ‘l’espèce humaine’ »

⁴⁰ *Ibíd.* p. 80 : « ...un jeu incessant entre les techniques de pouvoir et leur objet qui a petit à petit découpé dans le réel et comme champ de réalité la population et ses phénomènes spécifiques. »

⁴¹ *Ibíd.* p. 80 : « ...c’est parce que ces savoirs découpaient sans cesse de nouveaux objets que la population a pu se constituer »

Ahora bien, ¿en qué modelo se inscriben estas tecnologías de saber/poder? ¿A que lógica de ejercicio del poder pertenecen los dispositivos de seguridad? En otros términos, ¿cómo se lidia con una entidad como la población que, por lo demás, se presenta como un proceso cuya naturalidad depende tanto de variables tan diversas como los cambios climáticos, el entorno material, las creencias y las costumbres como de factores regulares tales como las tasas de mortalidad o de nacimientos e incluso de un motor de la acción tan determinante del comportamiento individual como el deseo? Es evidente que, en tanto resultante de este conjunto de procesos, la población no es susceptible ni al imperio de la ley ni a la exigencia de la disciplina. Ello no implica que sea inaccesible o impenetrable. Si bien no puede ser modificada ni a través de la ley ni a través de la exhaución disciplinaria, la población es accesible y factible de ser intervenida. En pocas palabras, inmune al sistema de la ley y a los mecanismos disciplinarios, la vida de la población es permeable a un tipo de acción como la que pone en práctica el gobierno. Ocurre que, a diferencia de los otros modelos de ejercicio del poder referidos, el gobierno opera a través de técnicas que toman en cuenta estos procesos sin pretender subsumirlos o disciplinarlos. Para ello, el gobierno se vale de “...agentes y técnicas de transformación, [...] ilustrados, meditados, analíticos, calculados y calculadores.”⁴² Estos agentes y estas técnicas actúan ‘a distancia’ tanto si se trata de intervenir en la dimensión por la cual la población se inscribe en el régimen de los seres vivos como cuando es cuestión de modelar ‘la superficie de amarre’. Así si se trata de promover la natalidad se abogará a través de campañas, subsidios, en definitiva, regulaciones que no inciden directamente ni sobre la capacidad ni sobre la voluntad reproductiva pero que producen los efectos esperados sobre la vida de la población. Algo similar ocurre cuando se quiere incidir sobre el deseo individual para transformarlo en interés general: no es cuestión de reprimirlo sino de dejarlo fluctuar espontánea y reguladamente en torno de lo que importa convertir en asunto de su atención. Vista desde esta superficie de amarre que es el deseo, la población es considerada como público sobre cuyas opiniones, hábitos,

⁴² *Ibíd.* p. 73: “... des agents et à des techniques de transformation, [...] éclairés, réfléchis, analytiques, calculés, calculateurs. »

temores, prejuicios se podrá incidir. Como ya avizoraba Foucault, los medios juegan a este respecto un rol fundamental y, a veces, hasta controversial al promover tantos y tan dispersos intereses que acaban por generar apatía del público. En todo caso, lo que buscamos al referir estos ejemplos es ilustrar esa técnica de poder denominada gobierno cuyo ejercicio toma en cuenta las variables, las constantes, el deseo, en suma las conductas de la población sin procurar inhibirla sino estableciendo una dinámica entre espontaneidad y regulación. En ese sentido, el gobierno es una técnica cuyo ejercicio requiere de la puesta en juego de la libertad. Es evidente que no es cuestión aquí de la libertad resultante de la atribución de derechos jurídicos sino de la que se patentiza en aquel principio del liberalismo que insta a “dejar hacer, dejar pasar”. Conforme a esto, se la puede caracterizar entonces como, libertad de circulación, de consumo, de opinión pero no como expresión de la autonomía, la emancipación o en términos foucaultianos de la de-sujeción. De allí que el autor se haya encargado de señalar que “Esa libertad, a la vez ideología y técnica de gobierno, debe comprenderse en el interior de las mutaciones y transformaciones de las tecnologías de poder. Y de una manera más precisa y particular, la libertad no es otra cosa que el correlato de la introducción de los dispositivos de seguridad.”⁴³

Ahora bien, desde la primera clase del curso del '78, Foucault se preguntaba por la economía general del poder en la que se inscribirían los dispositivos de seguridad puestos en práctica por el gobierno. No era una pregunta trivial. Por el contrario, estaba orientada a precisar el marco de racionalidad política en el cual pudo gestarse y ponerse en práctica una forma de ejercicio del poder como la llevada a cabo a través de los dispositivos de seguridad, cuestión que lo conduciría también a establecer con mayor claridad el umbral de aparición, conformación y preponderancia del régimen biopolítico. La respuesta empezó a delinearse recién en la clase del 1º de febrero después de haber puesto en evidencia la incidencia de la economía política en el gobierno de la población. En rigor de verdad, si gran parte de la clase de aquel día

⁴³ *Ibíd.* p. 50: “C’est qu’en fait cette liberté, à la fois idéologique et technique du gouvernement, cette liberté doit être comprise à l’intérieur des mutations et transformations des technologies du pouvoir. Et, d’une façon plus précise et particulière, la liberté n’est pas autre chose que le corrélatif de la mise en place des dispositifs de sécurité »

estuvo destinada a demostrar que “La introducción de la economía dentro del ejercicio político será la apuesta esencial del gobierno”⁴⁴ fue porque nuestro autor consideraba que “...el arte de gobernar es precisamente el arte de ejercer el poder en la forma y según el modelo de la economía.”⁴⁵ No le faltaba razón: de hecho, de la economía proceden disciplinas como la estadística y el cálculo -herramientas biopolíticas por excelencia-, en el ámbito de la economía se gestan las medidas y se diseñan las campañas que actuando a distancia regulan las conductas de la población, con criterio economicista se toman las decisiones políticas e incluso se trazan los lineamientos de los proyectos científicos, de la economía provienen categorías como las de homo economicus o la de ‘capital humano’ con las que los gobiernos de cuño neoliberal se refieren a la población cuya vida pretende gestionar. En pocas palabras, “La constitución de un saber de gobierno es por completo indisociable de la constitución de un saber de todos los procesos que giran alrededor de la población en sentido lato, lo que se llama justamente ‘economía’”⁴⁶ La historia también avala su argumentación. Reparemos que en el umbral del siglo XVIII, la expansión demográfica y el surgimiento de técnicas como las que instrumentaron los mercantilistas contribuyeron al establecimiento de un gobierno que, a riesgo de plantear una tautología, es menester caracterizar como económico.

De lo expuesto se infiere que el estudio del biopoder según la perspectiva del curso del 78 comprendía la exposición de los rasgos distintivos de los dispositivos de seguridad, la genealogía de la población, la explicitación de un modelo de gobierno que intenta gestionarla a través de la economía. Precisamente la triada que, a juicio de Foucault, constituye la ‘gubernamentalidad’. Al menos, según la primera definición que brindó en la clase del 1 de febrero de 1978 en la que puntualizó que por ‘gubernamentalidad’ entendía “...el conjunto constituido por las instituciones, los

⁴⁴ *Ibíd.* p. 98: “L’introduction de l’économie à l’intérieur de l’exercice politique, c’est cela, je crois, qui sera l’enjeu essentiel du gouvernement. »

⁴⁵ *Ibíd.* : « ...l’art de gouverner, c’est l’art précisément d’exercer le pouvoir dans la forme et selon le modèle de l’économie. »

⁴⁶ *Ibíd.* p. 109: “La constitution d’un savoir de gouvernement est absolument indissociable de la constitution d’un savoir de tous les processus qui tournent autour de la population au sens large, ce qu’on appelle précisément l’ ‘économie’ »

procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad.”⁴⁷ Y aunque el propio Foucault por momentos era ambiguo como cuando confesaba que “Lo que querría hacer ahora, si tuviera verdadero interés en hacerlo, es algo que llamaría una historia de la gubernamentalidad”⁴⁸, como si se tratara de llevar a cabo una tarea diferente, lo cierto es que el desenvolvimiento de esa tarea terminó conduciéndolo a la genealogía del liberalismo y del neoliberalismo expuesta precisamente en el curso titulado *Naissance de la biopolitique*. De hecho, en el transcurso de la primera clase de aquel curso, Foucault sostuvo “Me parece que el análisis de la biopolítica no puede hacerse sino cuando se ha comprendido el régimen general de esta razón gubernamental de la cual hablo...”⁴⁹ La razón gubernamental que comenzaba a estudiar en aquel momento era la del liberalismo y para que no hubiera dudas de su cometido, en este caso fue lo suficientemente claro como para precisar que “...solo cuando se haya comprendido en qué consistía ese régimen gubernamental llamado liberalismo se podrá, me parece, captar qué es la biopolítica.”⁵⁰ Según estos dichos, en modo alguno, puede interpretarse la genealogía del liberalismo y el neoliberalismo como un viraje en pos de desentenderse de la biopolítica. Por el contrario, no sólo de estas afirmaciones sino de las exposiciones en las clases de los cursos del ‘78 y del ‘79 que el análisis de la biopolítica requería el tratamiento del marco de racionalidad política en la que el dispositivo se conforma. De hecho, las tecnologías de seguridad descriptas, el carácter economicista de los criterios y de las medidas puestas en prácticas, más aún el estatuto

⁴⁷ *Ibíd.* p. 111: “...l’ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d’exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l’économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. »

⁴⁸ *Ibíd.*: “Ce que je voudrais faire maintenant, si vraiment je voulais le faire, ce serait quelque chose que j’appellerais une histoire de la ‘gouvernementalité’ »

⁴⁹ Foucault, M.; *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Gallimard, 2004, p. 24 : « Mais il me semble que l’analyse de la biopolitique ne peut se faire que lorsque l’on a compris le régime général de cette raison gouvernementale dont je vous parle... »

⁵⁰ *Ibíd.* “...c’est une fois qu’on aura su ce que c’était que ce régime gouvernemental appelé libéralisme qu’on pourra, me semble-t-il, saisir ce qu’est la biopolitique. »

y el rol de la economía en las estrategias de las que se sirve el gobierno para regular la vida de la población son efectos de los postulados de ambas corrientes de la economía política. En otras palabras, lejos de representar proyectos diferentes, el análisis de la gubernamentalidad y la investigación de la biopolítica se complementan.

3. De la vida y de la muerte en la era de la gubernamentalidad.

Con todo, en el resumen que redactó al finalizar el curso dictado en 1979, Foucault afirmaba “Lo que debería entonces ser estudiado ahora, es la manera en que los problemas específicos de la vida y de la población han sido planteados al interior de una tecnología de gobierno que, sin haber sido siempre liberal no ha dejado de estar obsesionada desde fines del siglo XVIII por la cuestión del liberalismo.”⁵¹ Con semejante declaración parecía estar avalando las críticas que con bastante posterioridad le reprocharían que “Las cuestiones de la vida en sí –podría decirse: por principio metodológico- no le interesan”⁵² En este caso, cabe darle la razón al comentario crítico y relativizar las afirmaciones del propio autor respecto de los alcances de sus investigaciones sobre biopolítica. En efecto, no falta a la verdad Fassin cuando sostiene que, debido a su posición metodológica, Foucault no podía ocuparse de las cuestiones que concernirían a la ‘vida misma’. En la perspectiva historicizante de nuestro autor, no hay tal cosa como la ‘vida misma’, como si se tratara de una entidad transhistórica. La vida, como cualquier otro objeto epistemológico y político es resultado de un determinado dispositivo de saber/poder, en este caso, la biopolítica vigente a partir del siglo XVIII. Ello no implica que, en el despliegue de sus investigaciones, no haya estudiado –al menos parcialmente- los problemas específicos que afectan a la vida de la población y también a su muerte pero en el contexto en que, en tanto fenómenos naturales, se convierten en

⁵¹ *Ibíd.* p. 329: “Ce qui devrait être étudié maintenant, c’est la manière dont les problèmes spécifiques de la vie et de la population ont été posés à l’intérieur d’une technologie de gouvernement qui, sans avoir, loin de là toujours été libérale, n’a pas cessé d’être hantée depuis la fin du XVIII siècle par la question du libéralisme. »

⁵² Fassin, Didier; *op. cit.* p. 25.

experiencias relevantes, esto es, en la era de la gubernamentalidad. De hecho, es el propio Foucault quien promediando las clases del curso de 1978, afirmaba “Vivimos en la era de la gubernamentalidad, descubierta en el siglo XVIII.”⁵³

Ahora bien, de describir cómo es vivir en la era de la gubernamentalidad se había ocupado nuestro autor desde sus primeras presentaciones del dispositivo biopolítico. En efecto, según el curso del '76, vivir en el marco de este dispositivo implica que factores naturales como la fecundidad, la longevidad, la morbilidad que conciernen a la vida de la especie humana constituida en población cobran interés y son materia de regulación política. En términos de Foucault, “...se trata sobre todo de establecer mecanismos reguladores que, en esta población global con su campo aleatorio, van a poder fijar un equilibrio, mantener una media, establecer una suerte de homeostasis, asegurar sus compensaciones; brevemente, de instalar mecanismos de seguridad en torno de esta aleatoriedad que es inherente a una población de seres vivientes, de optimizar, si se quiere, un estado de vida...”⁵⁴ Tal como se especificó al inicio de este artículo, se trata de establecer una regulación positiva, es decir, no represiva sino normalizadora de la vida. Según explicó el autor en el curso del año '78, a diferencia de la ‘normación’ disciplinaria que establece un modelo previo con carácter prescriptivo al cual debe adaptarse la conducta de los individuos para ser considerados como normales, la normalización biopolítica toma en consideración la media general que se obtiene de medir estadísticamente el comportamiento biológico de la población. La normalización también atañe a las opiniones, elecciones, decisiones, consumos, esto es, el comportamiento de la población considerada como público. De acuerdo con esto, vivir en la era de la gubernamentalidad significa responder biológicamente a la media de fertilidad, de salud, de vitalidad. Por ejemplo, desde hace un tiempo, la medicina ha establecido que la presión media para un adulto

⁵³ Foucault, M.; *Sécurité, Territoire, Population*, op. cit. p. 112 : « Nous vivons dans l'ère de la gouvernementalité, celle qui a été découverte au XVIII siècle. »

⁵⁴ Foucault, M.; *Il faut défendre la société*..., op. cit. p. 219 : « ...il s'agit surtout d'établir des mécanismes régulateurs qui, dans cette population globale avec son champ aléatoire, vont pouvoir fixer un équilibre, maintenir une moyenne, établir une sorte d'homéostasie, assurer des compensations ; bref, d'installer des mécanismes de sécurité autour de cet aléatoire qui est inhérent à une population d'être vivants, d'optimiser, si vous voulez, un état de vie... »

es 12/8, por encima o por debajo de ese parámetro es necesario tomar medidas. Esas medidas comprenden desde la recomendación de un régimen alimentario hasta la prescripción de una medicación específica. Lo importante es obtener por una u otra vía, la regulación, en este ejemplo de la presión. Fácilmente se advierte que en procura de esta regulación, el dispositivo biopolítico se sirve de la medicina que no sólo va a tener como función mayor la higiene pública sino que va a comportarse también como “...una técnica política de intervención, con efectos de poder propios.”⁵⁵ ‘Medicalización’ denomina el autor a esta tendencia a abordar con criterio terapéutico problemas que bien podrían ser considerados como de carácter social. Ante cualquier atisbo de desregulación en materia biológica, las ciencias de la vida interponen sus respectivos arsenales químicos y tecnológicos. Algo similar ocurre en relación con el comportamiento del público en sus múltiples aspectos. Se denomina ‘opinión pública’ al pensamiento que se supone expresa las ideas del público en general. Como sabemos, hoy en día esas convicciones son promovidas por campañas mediáticas de alta incidencia. De suerte que, corremos el riesgo en muchos casos, de pensar como otros quieren que pensemos. Ciertamente, nadie nos impone nada y no obstante todo el tiempo estamos instados a desear, a pensar, a consumir, como determinados medios masivos de comunicación promueven. En términos publicitarios, ese alineamiento hace la diferencia entre ‘pertenecer’ o no pertenecer. Gran parte de las regulaciones puestas en práctica por el dispositivo abarcan ambos tipos de comportamientos. Un ejemplo basta de muestra: hasta hace relativamente muy poco tiempo se consideraba que la familia tipo se componía de cuatro miembros, el padre, la madre y dos hijos, el mayor de ser posible varón, por encima de esa cantidad de hijos se estaba en vías de conformar una familia numerosa, por debajo de ese número se ponía en tela de juicio las condiciones de fertilidad de ambos padres. Se podrá objetar que, actualmente, hay composiciones familiares bien distintas. A mi entender, cabe preguntarse si se trata de puntos de resistencia que ponen a prueba los

⁵⁵ *Ibíd.* p. 225 : « ...une technique politique d’intervention, avec des effets de pouvoir propres. »

alcances normalizadores del dispositivo o si se trata más bien de una muestra de su ductilidad para absorber las conductas aparentemente más transgresoras.

En cualquier caso, lo expuesto evidencia que, vista desde la óptica genealógica de Foucault, la vida es ‘un invento reciente’ cuya aparición obedece a una serie de tecnologías de saber/poder a las que el autor denominó biopolítica. En conexión con esto, vivir en la era de la gubernamentalidad implica llevar a cabo una vida estandarizada por parámetros procedentes tanto de las ciencias de la vida como de la economía política.

La gubernamentalidad, no obstante, no afecta sólo a nuestra vida sino también a nuestra experiencia de la muerte. Como ya fue explicitado al inicio de este artículo, del análisis de las exposiciones de Foucault surge que la biopolítica ‘deja morir’ de múltiples maneras. En efecto, lejos de reducirse a la indiferencia o descalificación de la muerte, el ejercicio mortífero de la biopolítica que describe nuestro autor es mucho más complejo. De hecho, comporta formas paroxísticas como los holocaustos y las masacres y formas tan sigilosas como la situación de abandono, discriminación y marginación. De estas formas, el pensador francés se ocupó tanto en la última clase del curso del año ’76 como en el último capítulo de *Histoire de la sexualité 1*.

En lo que respecta al curso, además de referir la hipótesis según la cual el dispositivo descalificaría la muerte so pretexto de que morir en cierto sentido permitiría ponerse por fuera de los alcances del dispositivo promoviendo de tal suerte que “El poder no conozca más la muerte. En sentido estricto, el poder deje caer la muerte”⁵⁶, y casi contrariándola, el autor refirió cómo en ocasiones la biopolítica es capaz de administrar el momento de la muerte de forma tal de, por conveniencia, hacer vivir hasta cuando ya se debería estar muerto. No es la única referencia de la ingerencia del biopoder en la producción de la muerte. En efecto, en la misma clase, calificó como paradójica la connivencia de un dispositivo que ‘hace vivir’ con la amenaza de exterminio total que representa el desarrollo del poderío atómico con fines bélicos. Por esta vía, era inevitable que acabara preguntándose “¿Cómo en estas

⁵⁶ *Ibíd.* p. 221: “Le pouvoir ne connaît plus la mort. Au sens strict, le pouvoir laisse tomber la mort. »

condiciones, es posible, para un poder político, matar, reclamar la muerte, exigir la muerte, hacer matar, dar la orden de matar, exponer a la muerte no sólo a los enemigos sino a sus propios ciudadanos?”⁵⁷ Según la argumentación del curso, es el racismo la excusa perfecta para introducir una ruptura en el continuum biológico de la vida que permita sacrificar la vida de algunos en beneficio de la conservación e incluso de la purificación de la vida de otros. Dicho en otros términos, “...matar, el imperativo de muerte, sólo es aceptable en el sistema del biopoder cuando tiende no a la victoria sobre los adversarios políticos sino a la eliminación del peligro biológico y al refuerzo, directamente ligado a esta eliminación, de la especie misma o de la raza.”⁵⁸ En el contexto del curso, en pos de justificar el ejercicio mortífero de un dispositivo destinado a hacer vivir, nuestro autor arguyó la reactivación del ‘viejo derecho soberano de matar’. El ejemplo histórico más evidente de esta reactivación ha sido el nazismo. No obstante, nuestro autor no dudó en sostener que tanto los gobiernos capitalistas cuanto los socialistas recurrieron a esta doble estrategia, esto es, aludir al racismo y reactivar el derecho soberano de matar, toda vez que tuvieron que desprenderse de adversarios fácilmente estigmatizables.

En lo que respecta a “Droit de mort et pouvoir sur la vie”, último capítulo de *Histoire de la sexualité I*, el argumento sostenido por el autor fue totalmente diferente y preocupante puesto que puso sobre el tapete no sólo el poder sino la voluntad mortífera del dispositivo. En efecto, después de detallar que, a pesar de la vigencia de un dispositivo cuyo sesgo fundamental es ‘hacer vivir’, las guerras son cada vez más sangrientas, los holocaustos siguen vigentes, las masacres son vitales, Foucault sostuvo que “...ese formidable poder de muerte –y es quizás lo que le da una parte de su fuerza y del cinismo con el cual ha ampliado tanto sus propio límites- se da ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la

⁵⁷ *Ibíd.* p. 226: “Comment dans ces conditions, est-il possible, pour un pouvoir politique, de tuer, de réclamer la mort, de demander la mort, de faire tuer, de donner l’ordre de tuer, d’exposer à la mort non seulement ses ennemis mais même ses propres citoyens ? »

⁵⁸ *Ibíd.* p. 228: “...La mise à mort, l’impératif de mort, n’est recevable, dans le système de bio-pouvoir, que s’il tend non pas à la victoire sur les adversaires politiques, mais à l’élimination du danger biologique et au renforcement, directement lié à cette élimination, de l’espèce elle-même ou de la race. »

vida...”⁵⁹ Según esto, no se requiere de la reactualización del poder soberano ni de la excusa del racismo para que el biopoder haga del ‘dejar morir’ un ‘arrojar a la muerte’. En palabras del pensador, “Si el genocidio es el sueño de los poderes modernos, no es por un retorno hoy del viejo poder de matar, es porque el poder se sitúa y se ejerce al nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población.”⁶⁰

No es sólo bajo la forma paroxística de las guerras, los holocaustos, las masacres, la amenaza de guerra atómica que la biopolítica ejerce su poder mortífero. El neoliberalismo y por lo que se puede ver actualmente el socialismo y la social democracia se dan estrategias mucho más sutiles para desprenderse de esa parte de la población que le resulta excedente o inconducente para alcanzar sus metas. Me refiero a una serie de estrategias de las que se ha ocupado, entre otros, Pierre Rosanvallon quien describió cómo las formas de gubernamentalidad liberal socavaron por ejemplo el paradigma asegurador que en el modelo de Estado providencia se basaba en la solidaridad mutua y que en la actualidad, debido incluso a los avances del conocimiento científico, adquiere una visión a la vez más individualista y más determinista de lo social⁶¹. De acuerdo con estos nuevos criterios, la carga hereditaria, las indagaciones genéticas pasan de ser considerados ‘riesgos potenciales’ a ser ‘previsiones’ a atender para aceptar o rechazar la incorporación al seguro de un individuo. Por medio de esta estrategia y de tantas otras como la declinación del paritarismo, la exclusión social, etc., solapadamente el dispositivo también ejerce su poder de muerte con igual o mayor eficacia. En efecto, para condenar a la miseria a miles, para desamparar de a uno a millones no necesita recurrir a las armas, le basta

⁵⁹ Foucault, M.; “Droit de mort et pouvoir sur la vie” en *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 179 : « ...ce formidable pouvoir de mort –et c’est peut-être ce qui lui donne une part de sa force et du cynisme avec lequel il a repoussé si loin ses propres limites –se donne maintenant comme le complémentaire d’un pouvoir qui s’exerce positivement sur la vie... »

⁶⁰ *Ibíd.* p. 180: “Si le génocide est bien le rêve des pouvoirs modernes, ce n’est pas par un retour aujourd’hui du vieux droit de tuer ; c’est parce que le pouvoir se situe et s’exerce au niveau de la vie, de l’espèce, de la race et des phénomènes de population. »

⁶¹ Cfr. Rosanvallon, Pierre; *La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia*, Buenos Aires, Manantial, 2004.

con decretos de gobierno y medidas económicas sustentadas por discursos que defienden a ultranza la autorregulación del mercado.

Así las cosas, es evidente que el concepto de biopolítica en Foucault abarca tanto una consideración de las tecnologías que hacen vivir como de aquellas que dejan morir.

Conclusión

A la luz de lo expuesto se advierte que Esposito no se equivocaba cuando afirmaba que la complejidad y radicalidad del enfoque de Michel Foucault sobre la biopolítica no admite equiparación con el planteo de otros autores. Difiere incluso del abordaje de autores que, como Agamben y el propio Esposito, refieren a sus investigaciones. En efecto, a pesar de pretender inscribir su planteo en la senda del pensador francés con la supuesta intención de abordar el punto ciego que obnubila sus investigaciones, Agamben remontó la aparición de la biopolítica hasta los orígenes de la política occidental y por la vía de la interposición de una figura del derecho romano- el homo sacer- la hizo coincidir con el ejercicio del poder soberano⁶². Por lo demás, al igual que Esposito, centró sus análisis en lo ocurrido durante el nazismo en los campos de concentración. Esposito, por su parte, intentó resolver lo que denominó ‘incertidumbre epistemológica’ generada por el abordaje de Foucault a través de la interposición del paradigma de inmunización que vendría a esclarecer la relación entre biopolítica y modernidad habida cuenta que “...sólo la modernidad hace de la conservación del individuo el presupuesto de las restantes categorías políticas, desde la de soberanía hasta la de libertad.”⁶³ Como intentamos mostrar a lo largo de este trabajo, para nuestro autor, en cambio, la biopolítica se inscribe en el marco de racionalidad política instituido por la gubernamentalidad primero liberal y luego neoliberal. De hecho, son las tecnologías implementadas por estas dos formas

⁶² Cfr. Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2003.

⁶³ Esposito, R.; op. cit. p. 17.

de gubernamentalidad las que hacen consistir como objeto de relevancia política a la vida de la especie humana conformada como población. No se trata de ejercer sobre ella un poder represivo. Por el contrario, las investigaciones de Foucault dan cuenta de la biopolítica como un poder que se ejerce positivamente sobre la vida. Su objetivo no es anonadar la vida sino regularla de manera de extraer de ella un rédito. Para lograrlo, precisa normalizarla, es decir, establecer la media general que permite estandarizar su rendimiento. Ello comporta que vivir en la era de la gubernamentalidad es sobrellevar una vida estandarizada. Pero, como vimos, estas tecnologías no se ocupan únicamente de hacer vivir. De hecho, a la par, ‘dejan morir’, es decir, ejercen una función mortífera que, lejos de ser incongruente con el dispositivo, es intrínseco a su lógica de expansión. De lo que se infiere que, lejos de pasarle desapercibido, Foucault puso de relevancia el poder mortífero, paroxístico o acallado, del liberalismo y del neoliberalismo. De allí que, en lugar de pugnar por el restablecimiento de una cultura tanática como forma de resistencia al biopoder como sugiere F. Adorno⁶⁴, sin proponer ninguna receta, Foucault se permitiera señalar “Y contra este poder aún nuevo en el siglo XIX, las fuerzas que resisten han tomado apoyo sobre aquello mismo que aquel mismo apresaba –es decir sobre la vida y el hombre en tanto que es viviente. [...] Es la vida mucho más que el derecho lo que devino entonces el desafío de las luchas políticas, incluso si estas se formulan a través de afirmaciones de derecho. El ‘derecho’ a la vida, al cuerpo, a la salud, al bienestar, a la satisfacción de las necesidades, el ‘derecho’, más allá de todas las opresiones o ‘alienaciones’, a encontrar lo que somos y todo lo que podemos ser...”⁶⁵

⁶⁴ Cfr. Adorno, Francesco Paolo, “Poder sobre la vida, política de la muerte: sobre las formas de resistencia al biopoder en Foucault” en Lemm, Vanessa, op. cit. pp. 433-452.

⁶⁵ Foucault, M. “Droit de mort...”, op. cit. p. 190 : « Et contre ce pouvoir encore nouveau au XIXe siècle, les forces qui résistent ont pris appui sur cela même qu’il investit, -c’est-à-dire sur la vie et l’homme en tant qu’il est vivant. [...] C’est la vie beaucoup plus que le droit qui est devenue alors l’enjeu des luttes politiques, même si celles-ci se formulent à travers des affirmations de droit. Le ‘droit’ à la vie, au corps, à la santé, au bonheur, à la satisfaction des besoins, le ‘droit’, par-delà toutes les oppressions ou ‘aliénations’, à retrouver ce qu’on est et tout ce qu’on peut être... »

Bibliografía

Adorno, Francesco Paolo, “Poder sobre la vida, política de la muerte: sobre las formas de resistencia al biopoder en Foucault” en Lemm, Vanessa, op. cit. pp. 433-452.

Agamben, Giorgio; *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pretextos, 2003.

Esposito, Roberto; *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

Castro, Edgardo; “Raíces conceptuales y surgimiento de la categoría de biopolítica” en *Lecturas foucaultianas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Bs. As., Unipe, 2011.

Cutro, Antonella; *Technique et vie. Biopolitique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault*, Paris, L’Harmattan, 2010.

Fassin, Didier ; “Otra política de la vida es posible: crítica antropológica del biopoder” en Lemm, Vanessa; *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2010, pp 21-49.

Foucault, Michel; “Une conscience politique” en *Naissance de la Clinique*, Paris, PUF, 1963, pp. 21-36.

Foucault, M. ; « La situation de Cuvier dans l’histoire de la biologie » conferencia leída en las *Journées Cuvier, Institut d’histoire des sciences*, 30-31 de mayo 1969. Ahora en *Dits et écrits*, op. cit., Vol. II, pp. 30-66.

Foucault, Michel; “La naissance de la médecine sociale », segunda conferencia pronunciada en 1974 en el marco del curso de medicina social en la Universidad del Estado de Río de Janeiro publicada en *Dits et écrits*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1994, pp. 207-228.

Foucault, Michel; *‘Il faut défendre la société’*. *Cours au Collège de France*. 1976, Paris, Gallimard, 1997.

Foucault, Michel ; « Droit de mort et pouvoir sur la vie » en *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

Foucault, Michel ; *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Gallimard, 2004.

Foucault, Michel ; *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1979*, Paris, Gallimard, 2004.

Foucault, M.; “Qu’est-ce que les Lumières ? » en Rabinow, Paul ; *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50. Ahora en *Dits et écrits*, op. cit. Vol. IV, pp. 562-578.

Rosanvallon, Pierre; *La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia*, Buenos Aires, Manantial, 2004.

La disputa de la soberanía y el control de la población. Una mirada al conflicto social y armado en Colombia.

The Dispute between Sovereignty and Control over the Population.
An Approach to Armed and Social Conflict in Colombia.

Laura Juliana Soto Moreno,¹

Fecha de Recepción: 30 de septiembre de 2013

Fecha de Aceptación: 10 de noviembre de 2013

Resumen: *Este artículo tiene como objetivo analizar si un contexto de conflicto armado puede considerarse como un estado de excepción en los términos en que lo expone Giorgio Agamben² y, cómo en medio de esta situación particular, actúan técnicas políticas³ del Estado sobre la población y el territorio. Por lo tanto, a lo largo del escrito, se relacionarán conceptos como conflicto armado, estado de excepción y dispositivos de control para observar de qué manera actúan las técnicas políticas del Estado sobre la población. Se parte de la idea de que la situación extrema de violencia en un contexto de conflicto armado puede considerarse un estado de excepción y que, en medio de este, la disputa que involucra a los actores del conflicto en torno de la soberanía puede llevar a violaciones del Derecho Internacional Humanitario lo que implicaría una permanente excepcionalidad en las formas de vida de los habitantes de estas regiones. La principal conclusión del artículo es que la situación de conflicto armado en cualquier contexto, lleva inevitablemente a la alteración de la soberanía pues el interés central de los grupos en disputa es tener control en un territorio y sobre la población que lo habita.*

Palabras clave: *estado de excepción, dispositivos de control, soberanía, técnicas políticas, conflicto armado.*

* Universidad Nacional de La Plata - Licenciada en Ciencia Política de la Universidad Javeriana de Bogotá. Candidata a magíster en Derechos Humanos, Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Argentina. Correo electrónico: ljsotom@gmail.com

² Agamben, Giorgio. *Estado de Excepción*. Argentina: Adriana Hidalgo editora, 2010.

³ Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1990.

Abstract: *This article aims at analyzing whether an armed conflict context can be considered as a state of exception according to Giorgio Agamben and, how in this particular situation, state political techniques act on population and territory. Throughout this article, we will relate concepts such as armed conflict, state of exception and political techniques to observe how state political techniques may act on the population. As a starting point, we hold that the extremely violent context of an armed conflict can be considered a state of exception and that the struggle of the parties in conflict regarding sovereignty can lead to violations of International Humanitarian Law. This would imply a permanent exceptionality in everyday life of the inhabitants of these regions. The main conclusion of the article is that every armed conflict context inevitably leads to sovereignty alterations because the central interest of the groups in dispute is to have control over a territory and its population.*

Keywords: *state of exception, control devices, sovereignty, political techniques, armed conflict.*

Este artículo enfatiza en el análisis del conflicto armado en Colombia como un Estado de Excepción en los términos en que lo expone Agamben para analizar cómo en medio de esta situación particular, actúan técnicas políticas del Estado sobre la población y el territorio. Para comprender cómo se desarrollan esas técnicas de poder y cómo se configura el estado de excepción, es necesario aclarar esos conceptos y relacionarlos con el D.I.H., como un ordenamiento jurídico especial que se aplica en casos de conflictos. Teniendo claros estos conceptos se analizará la responsabilidad que atañe al Estado en cuanto a la protección de la población y el control territorial en medio del conflicto discutiendo si esta situación de extrema violencia podría considerarse como un “Estado de Excepción” (a partir de G. Agamben). Finalmente, se pretende analizar si hay un mínimo cumplimiento de los estándares del D.I.H. para concluir de qué manera la acción estatal y el mantenimiento de una situación extrema de violencia influye en la población que habita las zonas en conflicto.

De esta forma, el eje central del artículo es intentar establecer la relación entre el Estado de Excepción, técnicas de poder y conflicto armado. Para desarrollar ese objetivo se intentará analizar la responsabilidad del Estado en relación al cumplimiento efectivo del D.I.H. en contexto de Conflicto Armado, estudiar algunas características conceptuales y prácticas que componen la noción de dispositivos de seguridad y establecer si el contexto de Conflicto Armado puede considerarse como una situación de Estado de Excepción.

I Parte

Derecho Internacional Humanitario como una excepción jurídica permanente.

La modernidad como experiencia histórica (generalmente se inscribe entre los siglos XVII y XVIII) trajo consigo la transformación de la vida en comunidad considerada como un todo indisoluble y único, pues entonces las vivencias de las personas comenzaron a cobrar sentido individualmente a partir de un tiempo presente propio y único, que solamente cada sujeto podía experimentar. A partir de las experiencias vitales, la importancia que la academia y las ciencias le dieron al individuo y la subvaloración de la comunidad como eje de la sociedad, se desarrolló la categoría de sujeto e individuo que posteriormente, sería la base de las teorías sobre biopolítica y biopoder, así Agamben afirma que “...el acontecimiento de la modernidad es la politización de la nuda vida”⁴. Al cambiar la percepción de lo humano, cambió así mismo el fundamento de la vida en comunidad pues el sujeto moderno terminó autodefiniéndose como una parte separada del todo, su propia identidad se construye desde las experiencias individuales. La comunidad ya no es una categoría indisoluble sino que se divide en varios individuos que conforman la vida en sociedad. Este cambio es lo que permite desarrollar toda la base de pensamiento que ahora se conoce como biopolítica y biopoder, justamente la división entre sujeto- comunidad facilita la emergencia primero, de la idea de gobierno y

4 Agamben, Giorgio. *Homo Sacer I*. España: Editorial Nacional, 2002, p. 12.

posteriormente su desarrollo sobre la población, esto es *Estado de población*: “Hay una población cuya naturaleza es tal que dentro y con la ayuda de ésta, así como con referencia a ella, el soberano debe desplegar procedimientos meditados de gobierno.”⁵ Esto implicó entonces repensar el concepto de soberanía ya no como un soberano que decide unilateralmente sobre el estado de excepción sino pensarla como el arte de gobernar a los humanos como especie, integrando a la administración el cuidado de la vida natural (*zoé*), este mismo individuo que está contenido en el reconocimiento de los Derechos Humanos y en los sistemas de protección internacionales (D.I.H., Derecho Internacional de los DDHH) es, al mismo tiempo, objeto de la manipulación técnica del estado quien, administra y experimenta tomándolo como una vida desnuda.

Justamente el desarrollo de los DDHH fue de la mano con el desarrollo del estado de población y el cambio en la forma de funcionamiento de la soberanía. A partir de la independencia holandesa y la de los países bajos, junto con las revoluciones burguesas americana y francesa, se logró el desarrollo de los derechos del hombre. En estos procesos revolucionarios se proclamaba la defensa del hombre, de manera excluyente ya que estos hacían referencia a la relación entre el ciudadano (grupo con características específicas, como por ejemplo ser hombre y dueño de tierras) y el Estado únicamente, por lo que no podían considerarse universales. El hecho de que esta sea una categoría propia del derecho internacional moderno e inherente a todas las personas implica que el directamente responsable de garantizarlos es el Estado, ya que este es la base jurídica del funcionamiento del sistema internacional y es la figura legal y política que cobija a las personas como parte de una sociedad. Tal como los instrumentos internacionales de DDHH lo dictan, el Estado debe garantizar sin discriminación alguna y hasta el máximo de los recursos disponibles los derechos a todas las personas. Así la Declaración Universal de Derechos Humanos en el Art. 28 reza que “Toda persona tiene derecho a que se

5 Foucault, Michel. *Seguridad, territorio y población*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 100

establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.” Estas obligaciones internacionales de los estados implican la paradoja descrita por Agamben; el reconocimiento de los derechos y las libertades implicaría, al mismo tiempo, una figura del individuo como insaclicable al que se le debe garantizar su vida y que, por el accionar del estado expone su vida constantemente.⁶ Y es en los sistemas internacionales de derecho donde se puede encontrar un claro ejemplo de una excepción continuada, esto es, que no requiere de la decisión del soberano para mantenerse como el ordenamiento jurídico permanente, esto es el Derecho Internacional Humanitario pues su aplicación se da en contextos de excepcionalidad (conflictos armados internacionales y no internacionales) y es aplicable hasta tanto permanezcan las hostilidades.⁷

La aplicación del D.I.H. funciona a partir de la pareja fundamental *zoé- bíos*, exclusión- inclusión pues, si bien está hecho para garantizar la vida y la protección de las personas que están en medio del conflicto, al interior mismo se contempla la posibilidad de que los Estados no puedan dar garantía de todos los derechos debido a condiciones económicas, políticas o de seguridad especiales; serían casos en que se ve amenazada la seguridad del Estado o situaciones que ponen en peligro la vida de la nación⁸. Al mismo tiempo que se aplica este marco normativo para garantizar los derechos de las personas, se limita el goce de los mismos si es que el Estado no puede garantizarlos en concordancia a lo que contempla el PIDCP y la CADH, en estos se hace referencia a la limitación del pleno goce de algunos derechos ya que el Estado ha expresado su imposibilidad de garantizar efectivamente todos ellos como consecuencia de una situación excepcional.

6 Agamben, Giorgio. op. cit. P, 18.

7 En el caso de un conflicto armado no internacional las normas del D.I.H. aplicables están consignadas en el artículo 3 común de los Convenios de Ginebra de 1949 y en el Protocolo Adicional II.

8 Organización de Estados Americanos OEA. *Convención Americana de los DD del Hombre. CADH* [en línea] En: <http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/b-32.html> (1969) - Naciones Unidas ONU. *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos PIDCP.* [en línea] En:<http://www.cinu.org.mx/onu/documentos/pidcp.htm>, art.27 (1966)

El D.I.H. sería, a partir de esas ideas, el ejemplo claro sobre la excepcionalidad permanente en tiempos de crisis pues, funciona al mismo tiempo como una realidad jurídica que se aplica en casos especiales y que es un complemento del ordenamiento legal permanente esto es, el Derecho Internacional de los Derechos Humanos (D.I.DD.HH.). El D.I.H. permite fortalecer la protección de ese “núcleo duro” de DDHH que no pueden ser suspendidos ni siquiera en casos de conflicto⁹, y así funciona la relación de excepción: para que sea explícita la existencia de esos derechos insuspendibles es necesario listarlos como una excepción dentro de la propia particularidad de la ley, con lo cual está adentro de la excepcionalidad poniendo en claro su pertenencia a esta entonces, “La afirmación según la cual 'la regla vive de la excepción' debe ser tomada pues literalmente. El derecho no tiene otra vida que la que consigue integrar dentro de sí a través de la exclusión inclusiva de la *exceptio*: se nutre de ésta y sin ella es letra muerta”.¹⁰ El D.I.H. es complementario al D.I.DD.HH también porque mientras este obliga únicamente al Estado, aquel contempla la posibilidad de responsabilizar a grupos armados no estatales. Si bien el D.I.H. es temporal y el Derecho de los DDHH es permanente, en casos de conflicto armado interno, tensiones y cualquier otra situación que ponga en riesgo la seguridad jurídica del Estado es necesaria la aplicación del D.I.H. sin abandonar la garantía del núcleo duro de los DD.HH., además porque será el D.I. DD.HH. el que facilite y legitime una transición del conflicto a una situación de paz.

Esta complementariedad se ve más clara en los artículos 3 común de los cuatro Convenios de Ginebra y sus Protocolos Adicionales, en donde se enumeran una serie de DD. que hacen parte del nombrado núcleo duro, que no pueden ser violados en ningún caso, estos son el derecho a la vida, la libertad, la seguridad de la persona, y el derecho a no ser sometido a torturas. El artículo 3 común brinda una mínima

9 El “núcleo duro de derechos humanos es: 1. Derecho a la vida, 2. Derecho a la integridad personal, 3. La prohibición de la esclavitud o servidumbre, 4. La prohibición de discriminación, 5. Derecho a la personalidad jurídica, 6. Derecho a la nacionalidad, 7. Los derechos políticos, 8. Prohibición de prisión por deuda contractual, 9. Principio de legalidad y no retroactividad, 10. Libertades de conciencia y religión, 11. Protección a la familia, 12. Los derechos del niño y 13. Garantías judiciales indispensables para la protección de esos derechos. OEA *op.cit.* art. 27 y ONU *op.cit.* art. 4.

10 Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. cit.* Pág. 39.

protección a los civiles y a las personas que deciden no participar en las hostilidades, y se complementa de igual forma con el Protocolo Adicional II a los Convenios de Ginebra, ingresando a la lista de estas herramientas jurídicas excepcionales que se aplican en casos particulares. Sin embargo, las dificultades en cuanto a la aplicación de las normas del D.I.H radican en establecer primero, si existe un Conflicto Armado teniendo en cuenta que ni los Convenios de Ginebra, ni sus Protocolos adicionales dan una definición y segundo, en la forma cómo los Estados pueden intervenir en una situación de conflicto no convencional sin alterar la soberanía estatal, lo que implica el desafío de evaluar la situación de conflicto armado a partir de los hechos y de las acciones que se llevan a cabo en ese territorio.

Para el caso colombiano permanece la discusión acerca de si se puede caracterizar o no como un Conflicto Armado No Internacional (en adelante CANI). Para el desarrollo de este trabajo vamos a argumentar que sí se puede considerar la situación de Colombia como un caso de CANI. Siguiendo a Daniel Cahen¹¹ se requieren dos condiciones mínimas: “(...) *por un lado, las partes deben contar con un nivel mínimo de organización y, por otro, las hostilidades en que las partes están implicadas deben tener un mínimo de intensidad*”. En definitiva, un CA se da por la persistencia de la acción violenta entre dos o más partes en el conflicto con intención hostil. Además se pueden incluir otras características, generalmente en los CANI se enfrentan grupos de oposición con un gobierno consolidado que tengan diferentes motivaciones, es decir, no es condición que sus reivindicaciones sean independentistas. Estos elementos fundamentan la existencia de un Conflicto Armado en Colombia ya que:

- Desde 1950 existen enfrentamientos entre la guerrilla de las FARC y el gobierno colombiano, sin contar las guerrillas del ELN, EPL, entre otras que también han hecho parte de las confrontaciones.
- Las FARC tienen una estructura de mando fácilmente identificable y

11 Cahen, Daniel. “Principios, mecanismos e instrumentos a tener en cuenta en el caso colombiano”. *Colombia: conflicto y Derecho Internacional Humanitario. Seminario Internacional*. Coord. Plataforma Justicia por Colombia. Madrid: Ediciones GPS., 2009. Pág. 81

una organización económica que le ha permitido mantenerse activa por más de 40 años.

- Hay que incluir en la fórmula a los paramilitares que también participan activamente en las hostilidades aunque no tengan una forma organizativa tan clara como las guerrillas.

Siguiendo a Villasante¹² el CA colombiano puede caracterizarse como un CANI o Conflicto Armado Interno generalizado que se destaca por el enfrentamiento al interior del territorio de un Estado de fuerzas armadas gubernamentales con grupos disidentes organizados bajo un mando responsable. En este tipo de conflictos los grupos disidentes deben ejercer un control en parte del territorio, lo suficiente para realizar acciones militares permanentes y aplicar las normas humanitarias. Este factor es importante para el posterior desarrollo que haremos acerca de la soberanía del Estado y la permanencia del estado de excepción. Aclarando entonces por qué se considera la existencia de un CANI en Colombia, se pasa a ahondar en la forma cómo interviene el D.I.H. en esta situación para, posteriormente explicar la relación entre la estructura jurídica del Estado en medio del Conflicto Armado y la acción de técnicas políticas del Estado para controlar el territorio y la población.

En esta primera parte del trabajo se quisieron establecer los derechos que, aún en situaciones excepcionales como un Conflicto Armado, se deben garantizar, lo que implica una inclusión exclusiva. Lo que se pretende hacer es un análisis deductivo del CA, es decir, comenzar por las normas que cubren a todos los Estados sin importar sus condiciones particulares, esto es el D.I. DD.HH para pasar a las normas que regulan el CA como una situación particular, esto es el D.I.H. como forma jurídica excepcional. Era importante establecer la relación entre DD.HH y D.I.H. para poder analizar la doble condición de una excepción que se convierte en regla a partir de la continuidad del D.I.H. por más de 60 años en el conflicto armado colombiano. La

12 Villasante Rodríguez, Jorge Luis. "Partes contendientes, beligerancia y contextos." *Colombia: conflicto y Derecho Internacional Humanitario. Seminario Internacional*. Coord. Plataforma Justicia por Colombia. Madrid: Ediciones GPS, 2009. Pág., 133.

relación entre el CANI y la aplicación del D.I.H. nos permitirá apreciar más adelante si el Conflicto Armado en Colombia es una situación de “Estado de Excepción” como la caracteriza Agamben, pues es a partir de esta figura que se puede analizar el control biopolítico que el gobierno realiza sobre la población, justificando sus actuaciones en la necesidad de proteger a la nación y evitar la permanencia del conflicto. Siendo el D.I.H. el derecho aplicable en estas situaciones, comprendemos que es este el marco jurídico en el que debemos analizar las prácticas biopolíticas que se presentan.

II Parte Conflicto Armado Interno y división de la soberanía

En esta segunda parte nos vamos a adentrar en las características del CANI en Colombia, esto nos permitirá dilucidar cómo funciona el Estado de Derecho en el país y comenzar a observar las diferentes prácticas biopolíticas que se presentan en un contexto complejo como el de la guerra.

En materia de DD.HH. y D.I.H. Colombia ha suscrito los cuatro Convenios de Ginebra y sus dos Protocolos adicionales estos, junto a la Declaración Universal de Derechos Humanos, tienen carácter constitucional gracias a la Constitución de 1991 que incluyó estas normas dentro del “bloque de constitucionalidad”. Esto significa que tienen plena vigencia en el país y que la responsabilidad frente a la violación de los DD.HH. y el D.I.H. le compete al Estado como sujeto de Derecho Internacional. Sin embargo, en el caso de Conflicto Armado o de alguna situación que ponga en peligro el orden jurídico existente, el Estado de Derecho se altera y la soberanía estatal entra en disputa por lo que se pone en riesgo la garantía de los DD.HH.

Como se dijo anteriormente el caso colombiano es un conflicto armado interno generalizado en el que un grupo disidente se enfrenta al Estado. La evolución del conflicto ha hecho que entren al juego otros actores armados como las bandas de narcotráfico o los grupos paramilitares que también tienen interés en controlar un territorio. Al analizar las características de la guerra es importante tener en cuenta las

“dinámicas regionales de violencia”¹³ pues cada región del país tiene particularidades políticas, geográficas, económicas y sociales que transforman el ejercicio de la violencia por lo que es fundamental, para el estudio de la violencia en Colombia, establecer las características de cada región y los actores violentos que están asentados en cada zona. Esto también significa que el control territorial que ejercen las estructuras armadas de la guerrilla y el narcotráfico, varían en todo el país y permite manejar la hipótesis de una soberanía escindida que cambia a partir del grado de violencia en las regiones. Esto implica tener en cuenta tanto a los actores armados como a la población civil, ya que el conflicto envuelve una interacción constante entre ambas partes en un territorio determinado y, según como se desarrolle esta relación, los actores armados tendrán diferentes grados de soberanía sobre las zonas del conflicto.

Para Agamben la soberanía en la modernidad está en cabeza del Estado-Nación, este es el orden jurídico-político que controla la vida. Cuando se observa que en un Conflicto Armado la soberanía está en disputa se puede pensar que, así mismo, las prácticas biopolíticas no las lidera un único soberano (el Estado) sino que, otros grupos organizados empiezan a tener poder sobre la vida. Este es el punto que se quiere desarrollar cuando se habla de las formas de control que ejercen los diferentes actores del conflicto en el territorio. Para desarrollar esta idea será necesario adentrarnos en la división de la soberanía del Estado colombiano en medio del conflicto armado.

En la actualidad el conflicto armado en Colombia se puede caracterizar como una “guerra multipolar” en donde se mezclan las reivindicaciones políticas de los grupos insurgentes con el boom de las drogas ilícitas que alimentan la guerra¹⁴. Es multipolar también porque en ella intervienen diferentes actores por un lado las guerrillas caracterizadas por ser movimientos predominantemente político y militares,

13 Uribe, María Teresa. “Violencia regional en Colombia”, *Debats Edicions Alfons El Magnanim*, España v.60, (1997): 38-44

14 Chernick, Mark. “Economic Resources and internal armed conflicts: lessons from the Colombian case.” *Rethinking the economics of war*. Comp. Arnson, Cynthia. Y Zartman, William. Washington: JHU Press, Woodrow Wilson Center Press, 2005. 40-68.

con raíces profundas en las condiciones económicas y políticas del país. Por el otro lado, los paramilitares relacionados directamente con la lucha antiterrorista y el control del narcotráfico. También se podría incluir a las llamadas “bandas emergentes” definidas por las NNUU como “(...) *grupos armados ilegales surgidos de la desmovilización de organizaciones paramilitares, cuyo principal móvil es la obtención del lucro económico, principalmente de actividades ilícitas*”¹⁵ y, por último el Estado representado por las Fuerzas Armadas quien es el que tiene el legítimo uso de la fuerza. Según la distribución territorial del conflicto, se dan distintas relaciones entre el Estado y los grupos al margen de la ley, en algunos casos existen menos garantías de cumplimiento del Estado de Derecho y en otras zonas las autoridades locales tienen plena soberanía sobre el territorio.

La característica fundamental de un conflicto irregular en medio de una guerra civil, según Kalyvas¹⁶ es que la naturaleza de la soberanía se altera, en este sentido el Estado no es el único actor que ejerce soberanía por lo que el cumplimiento del Estado de Derecho se ve afectado por la competencia de este con actores armados irregulares. Entonces, la población civil es el eje de la competencia por el poder porque, a partir del dominio de las comunidades se ejerce soberanía en el territorio. En medio del conflicto, las personas se ven desprovistas de su existencia política y comunitaria en este sentido, la vida es únicamente *zoé*¹⁷ y la preocupación primera de los habitantes de estas zonas en conflicto es la supervivencia. Aquí entra a jugar la lucha por la soberanía, las poblaciones son manejadas para mantener el control territorial y así la vida queda desnuda mostrando solo su lado biológico, desprovista de sentido político y de comunidad.¹⁸

15 BBC noticias. *Las Bacrim, nuevas responsables de las masacres en Colombia*, [En línea], En: http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/02/110224_colombia_informe_onu_en.sht (febrero 2011)

16 Kalyvas, Stathis. *The logic of violence in civil war*. [En Línea] En: <http://www.yale.edu/macmillan/ocvprogram/licepl/1/kalyvas/kalyvaspaper.pdf>, 1-41 (marzo 2000)

17 *Zoé*: en términos de Agamben sería la mera existencia física, la vida expuesta a la muerte. Para él este es el elemento político originario de la soberanía del Estado moderno. En esta figura estatal la vida es solo *zoe*, nuda vida.

18 En este sentido valdría la pena analizar las comunidades de paz organizadas para mantener su vida política y social en comunidad, en medio del conflicto armado. Estos casos serían un reto para el control biopolítico que ejercen los diferentes actores del conflicto en un territorio. Por ejemplo, ver la Comunidad de paz de San José de Apartadó, ACIN Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del

El Estado, representado por las autoridades locales de seguridad y los gobernantes regionales, es el adversario directo de esos grupos, por lo que debe emplear diversas formas de acción para disputar el control de algunos municipios. Sin embargo, la presencia de estructuras armadas ilegales en todo el país crea una paradoja de cooperación y conflicto entre el poder político local y esas estructuras: los líderes políticos deben implementar medidas en contra de esos grupos (conflicto) pero, al mismo tiempo, para mantener el poder en el departamento muchas veces cuentan con el apoyo, aceptado o no, de los grupos armados ilegales que operan en los municipios (cooperación). Esto hace más confusa la soberanía del Estado en algunas regiones pues aunque existan autoridades estatales en los municipios, muchos de estos están sitiados y permanecen dominados por grupos al margen de la ley (sea insurgencia, paramilitares o bandas emergentes).

Kalyvas¹⁹ define la soberanía fragmentada como la situación en la que dos actores políticos o más ejercen soberanía limitada sobre la misma parte del territorio de un Estado. Para este autor la fragmentación de la soberanía depende del grado de control ejercido por los actores políticos (determinado por el acceso a la información y los recursos militares) que influye en la intensidad de la violencia y los mecanismos que estos actores utilizarán para mantener u obtener el poder. La poca soberanía de los actores estatales sobre el territorio, refleja la escasa efectividad del Estado de Derecho en el departamento. El hecho de que el control esté en disputa crea condiciones para que los grupos violentos influyan, intencionalmente o no, sobre el poder político local. En estas condiciones los ciudadanos reciben presiones por parte de las estructuras armadas para elegir sus gobernantes, expresarse políticamente o no denunciar hechos de corrupción y de violencia. El gobierno en este contexto no es efectivo pues está atravesado por la estrategia de la violencia implementada por los grupos ilegales, y que da lugar a la permanencia de situaciones características del “Estado de Excepción”. Es así como los grupos al margen de ley y el Estado, necesitan de la colaboración de la población civil para mantener el control. Esa

Cauca, CHOCAGUÁN - Comité de Cacaoteros de Remolino del Caguán y Suncillas, entre otros.
19 Kalyvas, Stathis. *op. cit.* Pág.10

cooperación se puede dar a partir del interés de la población o se puede forzar mediante estrategias de terror.

El uso de la población en el CANI ha sido analizado por Kalyvas y es la clave de la relación entre división de la soberanía y control biopolítico. Como hemos señalado, en un conflicto armado la soberanía está en disputa por lo que la violencia no se ejerce de manera unilateral (como en los casos de las dictaduras o de los campos de concentración), en la guerra civil la violencia es practicada por lo menos por dos actores que tienen segmentado el monopolio de la violencia. Siguiendo la línea argumentativa del autor, la población es objeto de control porque cada actor necesita obtener mayores lealtades en el territorio y más recursos que su oponente para cambiar el resultado del conflicto. Los casos de CANI se caracterizan porque se relacionan en un triángulo tres actores por lo menos: el Estado, la insurgencia y la población civil en donde *“La pelea debe ser conducida a través de la gente”*. Lo principal entonces para la población en medio del conflicto es la supervivencia y este interés es lo que lleva a colaborar con uno u otro actor del conflicto (recordar la idea de “guerra multipolar”) guerrilla, Fuerzas Armadas estatales, paramilitares o BACRIM.

Esta es la conexión entre soberanía y control biopolítico que se desarrollará en la tercera parte del trabajo, para mantener o ganar la soberanía en un territorio los grupos en disputa deben ganar recursos y confianza de la población. Así mismo, es a partir del grado de soberanía que tienen en un territorio que cambian las estrategias de control de la población, si tienen más soberanía las acciones serán más selectivas, pero entre menos soberanía tenga un actor más masivas y temerarias serán las estrategias de terror. Esto incluye tanto a los grupos al margen de la ley como a las Fuerzas Armadas que representan al Estado pues, al mismo tiempo que las guerrillas y los paramilitares modifican sus estrategias de control, el gobierno replantea sus políticas con el objetivo de mantener la soberanía por eso muchas de las estrategias impulsadas por los gobiernos para enfrentar a sus adversarios se pueden conceptualizar bajo la idea de estado de excepción. Es un estatus jurídico en el que se suspenden algunas garantías de derechos y se practican ciertas herramientas de control

biopolítico que en otros contextos no se darían, prácticas que se salen del orden jurídico existente pero al mismo tiempo existen gracias a que el sistema jurídico lo permite.

III Parte Estado de Excepción y control de la población.

Como se decía anteriormente, la soberanía del Estado colombiano está escindida y esto implica que las Fuerzas Armadas y demás representantes del poder estatal deben emplear diferentes estrategias para recuperar o mantener el control territorial en las regiones. Estas estrategias cambian según: a) el grado de control sobre la población b) la cantidad de actores que se disputan el territorio c) las herramientas jurídicas con las que dispone el gobierno para enfrentar a los grupos al margen de la ley.

En este punto del escrito se intentarán cruzar estas tres variables que ayudan a explicar cómo se pueden presentar las estrategias de biopoder en el conflicto armado. Ya adelantaba en los puntos anteriores que el Estado tiene diferente grados de control sobre la población del país, así por ejemplo en algunas zonas como el Valle del Cauca, Antioquia y el Magdalena Medio el Estado comparte (comparte porque justamente al ser grupos paramilitares los que están en la zona se presume que hay colaboración entre las Fuerzas Armadas estatales y estos grupos al margen de la ley, aunque en algunos casos también hay disputa de soberanía) la soberanía con actores no estatales como las BACRIM y los paramilitares; y en otras regiones como Cauca y Norte de Santander los representantes estatales disputan el control con la insurgencia, en este caso lo disputan porque es sabido que el interés de las guerrillas es obtener el control militar y político en un territorio como oposición al Estado.

En cuanto a la cantidad de grupos que disputan el territorio, un CANI se caracteriza porque están en permanente interacción la población civil, el Estado y la insurgencia, los últimos buscando controlar a la población. En el caso colombiano se afirmó anteriormente que se trataba de un CANI ya que se vienen presentando durante

un tiempo prolongado (más de cincuenta años) enfrentamientos entre la insurgencia que pretende obtener el poder, y el Estado como legítimo soberano. Recordando a Chernick²⁰ ahora existe una guerra multipolar pues los actores han variado incluyendo entonces al Estado, a la guerrilla, a los paramilitares, grupos de narcotráfico y más recientemente las llamadas BACRIM²¹. Esto da lugar a que en muchas zonas del país la situación de conflicto sea más intensa y por lo tanto, la población civil esté en un mayor riesgo, como el caso de las provincias de Cauca, Antioquia, Chocó y Magdalena donde en el 2012 se presentó el mayor índice de desplazamiento forzado por causa del conflicto armado y zonas en las cuales hacen presencia paramilitares, ahora BACRIM y las FARC.

Para mantener el statu quo y hacer frente a las organizaciones al margen de la ley, el Estado cuenta no solo con el monopolio legítimo de la fuerza sino también con una serie de herramientas jurídicas excepcionales, para casos de CANI. Es así como en el derecho internacional se contempla la posibilidad de que los Estados no puedan dar garantía de todos los derechos debido a condiciones económicas, políticas o de seguridad especiales (Convención Americana de los DD. del Hombre, CADH: 1969, art. 27 y Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, PIDCP: 1966, art. 4). Aquí aparece el D.I.H. como un Derecho excepcional que permite proteger los derechos fundamentales aún en casos de conflicto armado, estas son las herramientas que el Estado tiene para proteger a la población civil y que, como desarrollaremos, muchas veces no se cumplen por querer mantener o retomar el control de cualquier modo.

El D.I.H. se creó con la intención de limitar el uso de la fuerza por parte de los Estados en casos de guerra. En este sentido, “El Estado tiene el derecho y el deber de garantizar la seguridad de los ciudadanos y ello legitima el uso de la fuerza letal,

20 Chernick, Marck. *op. cit.*

21 En este artículo se toma la idea de que las BACRIM son los mismos grupos paramilitares en asocio con el narcotráfico. Sencillamente como una estrategia comunicacional el gobierno colombiano les cambia el nombre para negar la conexión que desde los inicios de las autodefensas existía entre autoridades estatales, Fuerzas Armadas y autodefensas (AUC), como su nombre lo indica paramilitares. Ver el mapa de las BACRIM comparado con el de los paramilitares en: La Silla Vacía, “Las Bacrim de hoy coinciden con los paras de ayer”, [En Línea], En: <http://lasillavacia.com/historia/las-bacrim-de-hoy-coinciden-con-los-paras-de-ayer-22374>, (marzo de 2011).

aunque esta potestad es limitada y sometida a las normas jurídicas. Esta precisión no significa que el derecho a la vida sea absoluto según los DDHH pero el uso de la fuerza letal está estrictamente limitado por la prohibición de la privación “arbitraria” de la vida. (Villasante, p. 143: 2009)

Esto es claro para casos de CAI, pero los límites son difusos en los conflictos internos debido al carácter clandestino de las organizaciones que participan en este. En Colombia, las estrategias estatales para enfrentar a los grupos al margen de la ley han variado según cada gobierno, algunos han intentado terminar el conflicto por vía de negociación, otros lo intentaron declarando la guerra directa y otros han mezclado ambas opciones. En cualquiera de los casos es permanente la existencia de “zonas de indiferencia” que en términos de Agamben es el lugar en donde se encuentran las técnicas de individualización y los procedimientos totalizantes²² para el caso que se está tratando estas zonas serían aquellas regiones en donde el conflicto armado es permanente y la vida de las personas está en constante riesgo por lo que es difusa la diferencia entre *zoé* y *bíos*. Estos son lugares en donde la vida es *nuda vida*²³, el soberano o los grupos que se disputan la soberanía ejercen poder sobre la existencia para mantener el control y la seguridad sobre el territorio. Lo anterior es más claro cuando analizamos el rol de las Fuerzas Armadas en las regiones de conflicto, este actor es el representante del Estado y como tal, tiene el uso legítimo de la fuerza, por lo tanto puede usarla para mantener el control. La población que está en medio del conflicto es al mismo tiempo víctima y victimaria y, aunque tiene los mismos derechos que las demás personas bajo el territorio de un Estado, la garantía de estos se desdibuja por el hecho de estar en una zona de enfrentamientos o zona de indiferencia para ponerlo en el lenguaje de Agamben.

El Estado justifica sus actuaciones, muchas veces desbordadas, con el discurso del control y la seguridad. “Sacrifica” una parte de sus ciudadanos y ciudadanas para

22 Agamben, Giorgio. Estado. *cit.*

23 La nuda vida es la vida desprovista de cualquier cualidad adicional a lo biológico. No sería distinta entonces a la de cualquier ser vivo. Esta era conocida para Grecia como *zoé* diferenciada claramente del *bíos* (o formas de vida) y pasa a ser para los Estados modernos el fundamento oculto de su soberanía.

satisfacer las demandas de otro sector de la población, aunque este “sacrificio” no sea explícito. Lo que muestra la indiferencia del Estado por lo que le suceda a una parte de la población en medio de un sistema democrático se puede explicar comprendiendo la forma en que funciona el estado de excepción pues, este “...no es una dictadura (constitucional o inconstitucional, comisarial o soberana), sino un espacio vacío de derecho, una zona de anomía en la cual todas las determinaciones jurídicas- y, sobre todo, la distinción misma entre lo público y lo privado- son desactivadas. (...) Este espacio vacío de derecho parece ser, por alguna razón, tan esencial al orden jurídico que éste debe tratar por todos los medios de asegurarse una relación con él; casi como si para fundarse, debiera mantenerse necesariamente en relación con una anomia. Por un lado, el vacío jurídico que está en cuestión en el estado de excepción parece absolutamente impensable para el derecho; por el otro, este impensable reviste sin embargo para el orden jurídico una importancia estratégica tan decisiva que se trata a cualquier costo de no dejarlo escapar.”²⁴

La forma de hacer la guerra implica administrar la vida, experimentar con una población para controlar un territorio. El control se logra y se mantiene, según Kalyvas, por medio de las estrategias de terror estas, además de sembrar miedo, ayudan a crear lealtades que permitirán mantener la soberanía en la región. Cada actor del conflicto tiene mecanismos de terror que lo caracterizan, por ejemplo la insurgencia tiene como modo de operación el secuestro o los atentados con explosivos, los paramilitares (maestros en terror según las estrategias que utilizan) son conocidos por actos de genocidio, masacres y torturas. Las Bandas emergentes, así como otros grupos de narcotráfico utilizan también la tortura, la exposición de los cadáveres en lugares públicos para que “sirva de escarmiento”, entre otros. Y por su parte, las Fuerzas Armadas que, si bien deberían ser quienes más respetaran las normas del D.I.H. y protegieran a la población civil, también utilizan estrategias para “dar una lección”. En este sentido, son conocidos los casos de ejecuciones extrajudiciales (conocidos como “falsos positivos”), torturas, capturas ilegales,

24 Agamben, Giorgio. Estado. Cit. Pág. 99-100

homicidios selectivos. Todos los mecanismos nombrados anteriormente tienen como interés controlar la vida de las personas y dejar la vida biológica desnuda, “(...) este poder que administra la vida, lo hace a través de una exposición a la muerte, ya sea de sectores de la población, ya sea de poblaciones ajenas, para, justamente, propiciar la existencia de la población entera o de algún sector de la misma”²⁵.

Para ilustrar los mecanismos que utiliza el Estado en el momento de enfrentar a los grupos al margen de la ley podemos recordar el conocido caso “Guerrero contra Colombia” evaluado por el Comité de DDHH de las Naciones Unidas en este:

*“(...) se examina la práctica del Gobierno de Colombia en relación con los bombardeos habituales de los campos de insurgencia de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), especialmente cuando los rebeldes no desarrollan las hostilidades activamente. El caso se refiere a la sospecha del gobierno colombiano de que la “organización guerrillera” ha secuestrado a un antiguo embajador y le ha tomado como rehén en una casa. Cuando las fuerzas gubernamentales visitaron el edificio no encontraron al rehén, pero esperaron el regreso de los rebeldes y dispararon contra ellos aun cuando estaban desarmados. El Comité reafirmó que el estado de emergencia existente en Colombia no ha derogado el derecho a la vida, violado por el uso de la fuerza cuando era posible el arresto en tales circunstancias.”*²⁶

La pieza fundamental para comprender la administración de los cuerpos en medio del conflicto armado radica en el rol que juega el Estado. Como se dijo en la primera parte del trabajo, el Estado detenta el uso legítimo de la fuerza por ser el soberano en términos jurídicos. Esta situación lleva a que, gran parte de la responsabilidad por cómo se desarrolla la guerra, recaiga en el aparato estatal. Al mismo tiempo de que debe mantener el control territorial frente a los demás actores del conflicto, debe mantenerse dentro de los parámetros jurídicos establecidos a nivel

25 Heffes, Omar Darío. “Foucault y Agamben o las diferentes formas de poner en juego la vida.” *Revista Aulas*, [En Línea] N° 3, En: http://www.academia.edu/1377836/Foucault_e_Agamben_ou_as_diferentes_formas_de_por_em_jogo_a_vida_Foucault_and_Agamben_or_the_different_ways_of_put_in_question_the_life_Foucault_y_Agamben_1-22 (diciembre 2006- marzo 2007) Pág. 5.

26 Villasante Rodríguez, Jose Luis. *op. cit.* Pág. 144

interno y por la comunidad internacional. Esto es, respetar los lineamientos constitucionales así como el Derecho Internacional de los DD.HH. y el D.I.H.

En este juego de mantener el control atendiendo el marco jurídico, se puede observar que el discurso y las acciones mediante las cuales se quiere hacer frente a la guerra ha llevado a la militarización de la sociedad que ve como única alternativa de solución al conflicto la guerra frontal legitimando acciones por parte de las Fuerzas Armadas que salen del orden jurídico establecido, pero que siempre encuentran cabida a través de leyes excepcionales. Por ejemplo, la creación de los llamados “soldados campesinos”²⁷, la red de informantes, la declaratoria de los teatros de operación y las zonas de rehabilitación, detenciones masivas de presuntos colaboradores de la guerrilla, entre otros. Estas son estrategias de combate que tiene el Estado y que, analizando a partir de Agamben, crean un marco indiferenciado entre lo que está dentro y lo que está afuera del ordenamiento jurídico. Las formas cómo se manipulan los cuerpos mediante estas tácticas legales, crean una incertidumbre acerca de la vida de la población civil y desdibuja la línea entre *zoé* y *bíos* pues las personas se encuentran en una zona indeterminada en donde el orden jurídico se altera con la aplicación del estado de excepción (D.I.H.) “En verdad, el estado de excepción no es ni externo ni interno al ordenamiento jurídico, y el problema de su definición concierne precisamente a un umbral, o una zona de indeferenciación, en el cual dentro y fuera no se excluyen sino que se indeterminan.”²⁸

En estas estrategias de guerra del Estado contra los grupos al margen de la ley la población civil juega un rol fundamental. Por un lado, muchas personas cooperan con las autoridades y por el otro, algunas son señaladas de victimarias y ayudantes de la insurgencia. La estrategia de muchos gobiernos (por lo que se podría señalar como una política de Estado más que de gobiernos) desde el período presidencial de Turbay

27 El programa soldados campesinos fue implementado por el gobierno de Uribe Vélez con la idea de que jóvenes entre los 18 y 24 años cumplan su servicio militar obligatorio en sus zonas de residencia. Se ha criticado mucho el programa pues involucra de manera directa a jóvenes de comunidades campesinas en el conflicto armado y pone en riesgo la vida de estos en sus zonas de origen.

28 Agamben, Giorgio. Estado. *Cit.* Pág. 59.

Ayala y el controvertido “Estatuto de Seguridad” (1978) pasando por Álvaro Uribe y su política de Seguridad Democrática, hasta al actual presidente Juan Manuel Santos, ha sido la de involucrar activamente a la población civil en la lucha contra la insurgencia y la inseguridad a través de diferentes formas. Una de ellas fue lo que se llamó durante la presidencia de Uribe, los “soldados campesinos”²⁹, programa que se mantiene y tiene como objetivo que los campesinos presten el servicio militar en las mismas zonas donde residen. En teoría esto implicaría una mejora en las operaciones militares pues las FFAA tendrían la ventaja de conocer el terreno y de que los soldados tengan un sentido de pertenencia hacia las zonas y las personas que están protegiendo. Este programa es un ejemplo de cómo la política de seguridad se centra en involucrar a la población civil que vive en las áreas de conflicto, lo cual muestra la contradicción: mientras el Estado debe proteger a sus nacionales, los pone a actuar en medio del conflicto. A través de estas políticas, el gobierno decide la vida de las personas y pone en jaque su supervivencia en medio de las áreas de conflicto, esto es una forma de administración estatal sobre la nuda vida.

Bajo el mismo sentido de involucrar a la población en el conflicto podemos analizar la estrategia de la red de informantes³⁰ lanzada por Uribe Vélez y que se mantiene en el actual gobierno. Esta red consiste en un grupo de personas, civiles, ajenas al conflicto armado, que podrían dar información acerca de posibles ataques de la insurgencia o sobre el paradero de personas buscadas, algunas veces a cambio de un pago. Esta iniciativa termina involucrando directamente en el conflicto a personas que antes no tenían nada que ver, por lo que la gestión del conflicto por parte del gobierno termina decidiendo la suerte de la vida de estas personas que comienzan a hacer parte de la guerra.

29 Esta política fue creada partiendo de la ley 48 de 1993, la ley dice “los soldados campesinos prestarán su servicio militar obligatorio en la zona geográfica en donde residen”. Las tareas de estos soldados son: atender los requerimientos de alistamiento y formación como soldados regulares, recibir entrenamiento militar, manejo de armas, apoyar con acciones de inteligencia, la lucha contra ejércitos irregulares, y en algunos casos reforzar las labores de patrullaje y vigilancia militar en sus respectivas áreas.

30 La primera red se lanzó en el 2002 y contó en un principio con 600 personas en la provincia, departamento de César.

Estos ejemplos solo nos dan una idea de lo contradictorias que parecen las políticas para combatir el conflicto armado y la inseguridad pues, se quiere salvaguardar la vida de la nación pero sacrificando a las personas que se encuentran en medio de las zonas más conflictivas. Para comprender cómo funciona en Colombia la figura de Estado de Excepción, que permite ejercer determinados controles sobre una parte de la población, tenemos que ir a la Ley 137 de 1994 que regula los Estados de Excepción. En el texto de la ley encontramos la paradoja propia del Estado de Excepción explicada ya por Carl Schmitt y estudiada luego por Agamben esto es, la contradicción de que la excepción en sí misma es un “régimen de legalidad”³¹ Para explicar esta disyuntiva Agamben recuerda a Schmitt con la siguiente idea, “La contribución específica de la teoría schmittiana es precisamente la de hacer posible tal articulación entre estado de excepción y orden jurídico. Se trata de una articulación paradójica, porque aquello que debe ser inscripto en el derecho es algo esencialmente exterior a él, esto es, nada menos que la suspensión del propio orden jurídico (de aquí la fórmula aporética “En sentido jurídico (...) existe todavía un orden, aun si no es un orden jurídico”)”³²

En la citada ley se prevén tres tipos de estados de excepción interpretando a Agamben, estado de guerra exterior, estado de conmoción interior y, emergencia económica, social y ecológica. El estado de conmoción interior ha sido decretado varias veces en Colombia con el objetivo de enfrentar a la delincuencia y a las guerrillas. Según lo que dicta la ley, el gobierno podrá “suspender las leyes incompatibles con dicho estado y tendrá las facultades estrictamente necesarias para conjurar las causas de la perturbación e impedir la extensión de sus efectos.”³³ Las medidas que el gobierno puede tomar bajo el estado de conmoción interior implican un control sobre partes específicas de la población, en virtud de la ley el presidente puede restringir el derecho de circulación y residencia, limitar la locomoción de

31 Congreso de la República de Colombia. *Ley 137 de 1994. Por la cual se reglamentan los estados de excepción en Colombia*, [En línea] En:http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley/1994/ley_0137_1994.html (junio de 1994) Art. 7

32 Agamben, Giorgio. *Estado*. Cit. p. 73

33 Congreso de la República de Colombia, *op. cit.* Art. 36

personas en lugares que puedan obstruir la acción de la fuerza pública, puede restringir las transmisiones radiales y televisivas y además, puede exigir un permiso previo o impedir reuniones y manifestaciones que puedan alterar el orden. Bajo esta figura se han realizado capturas sin ninguna orden judicial porque el texto permite a la fuerza pública aprehender, de “manera preventiva” y con una orden judicial transmitida de manera verbal, sin necesidad de orden escrita, a personas de “...quienes se tenga indicio sobre su participación o sobre sus planes de participar en la comisión de delitos relacionados con las causas de la perturbación del orden público.”³⁴

En Colombia se ha proclamado el estado de conmoción interior en varios momentos. Podemos recordar que durante la presidencia de Ernesto Samper Pizano la Corte Constitucional aprobó el decreto 1901 de 1995 limitando la garantía de algunos derechos consagrados en la Constitución Política: se permitió la interceptación de comunicaciones sin orden escrita y solo con orden verbal, las inspecciones domiciliarias con orden verbal o sin ella, y la captura de personas sin orden judicial. Estas limitaciones aunque estaban amparadas por un marco legal, están totalmente supeditadas a la decisión del soberano, del presidente.³⁵

Empezando su mandato Álvaro Uribe decretó el estado de conmoción interior y justamente amparó su decisión en la permanencia del conflicto armado interno. Explicó que lo hacía para garantizar la seguridad del país “ante la escalada de violencias cometidas por las FARC”³⁶ Esto se presentó como una medida totalmente salida de los parámetros judiciales y que, sin embargo, tiene sustento legal por la Constitución Política y la Ley 137 que lo reglamenta. La “importancia” de tomar esta decisión fue explicada en su momento por el ministro del interior, Fernando Londoño “...es simplemente el reconocimiento de unas condiciones objetivas que son de

34 Congreso de la República de Colombia. *op.cit.* Art. 38, parágrafo f.

35 Presidencia de la República de Colombia. *Decreto 1901 de 1995. Por el cual se dictan normas en materia de orden público en todo el territorio nacional*, [En línea]. En:http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/decreto/1995/decreto_1901_1995.html (noviembre 1995)

36 Diario del Pueblo. *Gobierno colombiano decreta "estado de conmoción interior"*, [En Línea] En:http://spanish.peopledaily.com.cn/spanish/200208/13/sp20020813_56771.html (agosto 2002)

conocimiento público e indiscutibles. A la vista de las circunstancias, el Gobierno ha tomado esta decisión, que se explica desde el punto de vista jurídico por la insuficiencia de los recursos y de los medios de que el país dispone por las leyes ordinarias previstas para tiempos de calma en estos momentos excepcionales”³⁷

Lo que mantiene entonces al estado de excepción como un orden jurídico es la aplicación constante del D.I.H. y de otros mecanismos jurídicos excepcionales para “proteger” a la población de los beligerantes. La Constitución Política de Colombia se mantiene para todo el territorio, sin embargo en medio de los lugares de conflicto y en las regiones donde opera el estado de conmoción interior, hay una zona de indistinción entre derecho y hecho, ley y vida biológica; el estado constitucional funciona de manera parcial mientras que otras leyes y decretos especiales se dictan para estas zonas en este sentido, “... si tomamos los mecanismos de seguridad tal como se intenta desarrollarlos en la época contemporánea, es absolutamente evidente que la actitud no constituye en modo alguno una puesta entre paréntesis o una anulación de las estructuras jurídico legales o de los mecanismos disciplinarios. Al contrario, consideren lo que pasa en nuestros días, siempre en el orden penal, en ese orden de la seguridad. El conjunto de medidas legislativas, decretos, reglamentos, circulares que permiten introducir mecanismos de seguridad es cada vez más gigantesco”.³⁸ El estado de Excepción es la característica de los estados modernos pues permite controlar gran parte de la población bajo la excusa de la seguridad de la nación o de los avances tecnológicos o del saber científico o del progreso del país. Esto es lo que intenta demostrar Agamben y lo que se intentó graficar en el ejemplo del conflicto armado interno, que hay un paralelo entre los estados totalitarios de la primera mitad del siglo XX y los actuales estados democráticos: “El totalitarismo moderno puede ser definido, en este sentido, como la instauración, a través del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no sólo de

37 EFE. *El 'estado de conmoción interior' decretado en Colombia implica la supresión de algunos derechos,* [En línea] En:<http://www.elmundo.es/elmundo/2002/08/12/internacional/1029120997.html> (agosto 2002)

38 Foucault, Michel. *Seguridad, Territorio y Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)* Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2006.

los adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político. Desde entonces, la creación voluntaria de un estado de emergencia permanente (aunque eventualmente no declarado en sentido técnico) devino en una de las prácticas esenciales de los Estados contemporáneos, aún en aquellos así llamados democráticos.”³⁹

La figura de la conmoción interior en Colombia ha servido muchas veces para cubrir y justificar acciones desbordadas de las Fuerzas Armadas en el desarrollo del CANI. Con la intención de evitar los excesos en el uso de la fuerza se aplica el D.I.H. en casos de guerra interna, por eso se sostiene a lo largo del texto que el D.I.H. es el sistema jurídico que se aplica en casos donde el Estado de Derecho se ve sobrepasado, lo cual implica que funciona como un régimen jurídico excepcional. Es claro, según las normas de la guerra, que aún bajo la figura de Estado de Excepción la violencia dirigida hacia objetivos militares no está prohibida independientemente de si es ejercida por el Estado o por la parte no estatal en un conflicto armado. Sin embargo, los actos de violencia contra las personas civiles y los bienes de carácter civil son, en cambio, ilícitos, porque una de las finalidades del D.I.H. es preservarlas de los efectos de las hostilidades.

Las normas fundamentales sobre la conducción de las hostilidades fueron elaboradas cuidadosamente para que reflejaran la realidad de un conflicto armado. La primera es el principio de distinción, según el cual las partes en un conflicto armado deben hacer distinción, en todo momento, entre población civil y bienes de carácter civil y objetivos militares y dirigir los ataques únicamente contra estos últimos. Basándose en el principio de distinción, el D.I.H. también prohíbe, entre otros, los ataques indiscriminados, así como los ataques desproporcionados, y obliga a las partes a observar una serie de normas de precaución en el ataque para evitar o reducir todo lo posible las lesiones y los daños a las personas civiles y los bienes de carácter civil.

39 Agamben, Giorgio. Estado. *Cit.* Pág. 25

Si recordamos las acciones militares llevadas a cabo para hacer frente a la insurgencia y a la delincuencia en general (soldados campesinos, red de informantes, declaratoria de teatros de operación, entre otros) bajo la figura de la conmoción interior se puede dilucidar que esta era usada para “legalizar” instrumentos que, desde su concepción, violaban claramente los DDHH y el D.I.H.. El estado de conmoción interior sería una situación que no puede ser definida “(...) ni como una situación de hecho ni como una situación de derecho, sino que introduce entre ambas un paradójico umbral de indiferencia.”⁴⁰ Estas acciones se publicitaron más durante las presidencias de Álvaro Uribe Vélez y su política de “Seguridad Democrática” que, con algunas diferencias, fue continuada por el actual presidente Juan Manuel Santos. Sin embargo, la falta de control en la forma como se implementan estas políticas ha llevado a que se presenten varios casos que ponen en duda la efectividad del Estado de Derecho, entendido como un Estado que garantiza la aplicación de las normas jurídicas y que protege a sus habitantes.

Actualmente, la administración del conflicto en Colombia se basa en la consigna de proteger a la nación luchando contra el enemigo aunque esto signifique violar el D.I.H. y los DD.HH., y sacrificar a una parte de la sociedad. En esta estrategia no hay lugar para la negociación y todos los esfuerzos del Estado van encaminados a ganar la guerra con acciones militares que involucran a la sociedad civil⁴¹. Durante las presidencias de Uribe Vélez (2002-2006/ 2006-2010) y la actual de Juan Manuel Santos, se exige constantemente a los mandatarios locales y autoridades de seguridad de los departamentos (provincias) y municipios, resultados eficaces contra las estructuras armadas ilegales presiones que, en los peores casos, llevan a la inoperancia del Estado de Derecho y a la transformación del Estado en victimario.

40 Agamben, Giorgio. *Homo sacer. cit.* Pág. 29

41 Esto muestra las contradicciones en el discurso y el accionar del actual gobierno de J. M. Santos pues, a pesar de que en términos militares continua la guerra y mantiene la situación excepcional en algunas regiones del país, al mismo tiempo adelanta conversaciones de paz con la guerrilla de las FARC en Cuba desde febrero de 2012.

Conclusiones

El Estado- Nación, como paradigma jurídico de la modernidad, es el que adquiere el compromiso a nivel internacional de respetar los DDHH ya que este es la base del funcionamiento del sistema internacional y es la figura legal y política que cobija a las personas como parte de una sociedad. Aún en situaciones excepcionales el Estado debe garantizar el goce del “núcleo duro” de estos Derechos. En el caso de un Conflicto Armado No Internacional como el que se presenta en Colombia, la protección a la vida a y los demás derechos del llamado “núcleo duro” está regulada por el D.I.H. que reglamenta y establece las normas de la guerra.

Sin embargo como se planteó en la primera parte de este trabajo, las dificultades en cuanto a la aplicación de las normas del D.I.H. radican en establecer primero, si existe un Conflicto Armado teniendo en cuenta que ni los Convenios de Ginebra, ni sus Protocolos adicionales dan una definición y segundo, en la forma cómo los Estados pueden intervenir en una situación de conflicto no convencional sin alterar la soberanía estatal. En cuanto al primer punto, vale recordar que en este artículo sí se consideró el caso de Colombia como un Conflicto Armado teniendo en cuenta la intensidad de la confrontación, el grado de organización de los grupos disidentes y la relación tripartita entre la población civil, la insurgencia y el Estado. El segundo punto justamente es el centro del trabajo: la situación de Conflicto Armado lleva inevitablemente a la alteración de la soberanía pues el interés central de los grupos al margen de la ley es tener control en un territorio y sobre la población que lo habita. La intervención del Estado colombiano en las zonas de conflicto es un ejemplo de la permanencia de los estados de excepción, en medio de estos lugares el derecho se altera y las prácticas del estado violan la constitución y ponen en un lugar de indefinición la estructura jurídica, en las estrategias que el Estado tiene para enfrentar a la insurgencia se observa el control biopolítico de la población pues esta es el eje de la competencia por el poder: a través del dominio de las comunidades se ejerce soberanía en el territorio o como diría Kalyvas “la pelea debe ser conducida a través de la gente”⁴².

42 Kalyvas, Stathis. *op. Cit.* Pág. 25

Este artículo quiso centrarse en el control que ejerce el Estado sobre la población en medio de un permanente estado de excepción como lo es el conflicto armado. Para mantener el control, los presidentes de Colombia han gobernado muchas veces bajo la figura de conmoción interior y donde opera esta figura hay una zona de indistinción entre derecho y hecho, ley y vida biológica. Esto porque cada vez más, la figura de conmoción interior o estado de sitio es el recurso de los gobiernos para administrar el conflicto en los casos en que este se sale de “sus cauces normales”.

La avidez del biopoder está en simplificar la vida humana, desproveerla de cualquier otra cualidad diferente a la biológica. En medio de un conflicto armado la forma de vida se desliga de la nuda vida pues lo más importante para la población civil en medio de la guerra es la supervivencia, el Estado por su parte, sacrifica a esta sección de sus habitantes para mantener el control sobre el total de la nación. Las víctimas de desplazamiento forzado, de ejecuciones extrajudiciales, de encarcelaciones masivas y sin juicio, de desaparición forzada, entre otras, son grupos marginales que le permiten al estado mantener la unidad social y proteger a los demás de la amenaza insurgente. Los expulsa a un afuera del sistema pero siempre dentro de los parámetros legales, de tal forma que están siendo abandonados aun perteneciendo al Estado- Nación, en esto consiste la relación de excepción, en el abandono: “El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es *abandonado* por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden.”⁴³

Según Agamben el modelo jurídico- institucional no se puede separar del modelo biopolítico de poder, porque en el control de la nuda vida radica el poder del soberano. El modelo jurídico en este caso sería la figura de estado de excepción (D.I.H.) a través de la cual el estado moderno implementa diferentes estrategias de control sobre la población, este poder estatal que controla los cuerpos relaciona íntimamente la *zoé* y el *bíos*, “(...) las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario –aunque oculto- del poder soberano”.⁴⁴

43 Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. cit.* Pág. 41

44 Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. cit.* Pág.14

Las personas excluidas por el estigma de vivir en una zona de conflicto son sobre quienes recae el aparato estatal con sus estrategias de lucha contra la subversión, ellas hacen parte de un segmento de la población que hay que sacrificar aunque eso implique violar las normas del D.I. DD.HH. y del D.I.H. El aparato de control emplea diferentes técnicas políticas para controlar y normalizar a esta población para que estas puedan estar así dentro del marco jurídico institucional existente. Esta es la naturaleza del Estado moderno, administrar la nuda vida.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Madrid: Editorial Nacional, 2002.
- Estado de Excepción. Homo Sacer, II,1*. Argentina: Adriana Hidalgo editora, 2010.
- Amaya Villareal, Álvaro Francisco. Y Hernández Rodríguez, Javier. *El núcleo duro de los Derechos Humanos: práctica jurídica en Colombia 1991- 2004*. Tesis de grado [En línea] <http://www.javeriana.edu.co/biblos/tesis/derecho/dere6/paginas/tesis73.htm> (2004)
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2005.
- BBC Noticias. *Las Bacrim, nuevas responsables de las masacres en Colombia*. [En Línea], En: http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/02/110224_colombia_informe_onu_en.sht (febrero 2011)
- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. España: Taurus, 1998-
- Chernick, Mark. "Economic Resources and internal armed conflicts: lessons from the Colombian case." *Rethinking the economics of war*. Comp. Arnson, Cynthia. Y Zartman, William. Washington: JHU Press, Woodrow Wilson Center Press, 2005. 40-68.
- Comité Internacional de la Cruz Roja . (1949). *Los Convenios de Ginebra de 1949 y sus Protocolos adicionales*, [En Línea] En: <http://www.icrc.org/spa/war-and-law/treaties-customary-law/geneva-conventions/index.jsp> (1949)

- Congreso de la República de Colombia. *Constitución Política de Colombia 1991*. [En Línea] En: <http://www.banrep.gov.co/regimen/resoluciones/cp91.pdf> (1991)
----- *Ley 137 de 1994. Por la cual se reglamentan los estados de excepción en Colombia*, [En línea]
En:http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley/1994/ley_0137_1994.html (junio de 1994)
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. *El Hábeas Corpus Bajo Suspensión de Garantías (arts. 27.2, 25.1 y 7.6 Convención Americana sobre Derechos Humanos). Opinión Consultiva OC-8/87*, [En Línea] En: <http://www.corteidh.or.cr/opiniones.cfm> (enero 1987)
- Diario del Pueblo. *Gobierno colombiano decreta "estado de conmoción interior"*, [En Línea] En: http://spanish.peopledaily.com.cn/spanish/200208/13/sp20020813_56771.html (agosto 2002)
- EFE. *El 'estado de conmoción interior' decretado en Colombia implica la supresión de algunos derechos*, [En línea] En: <http://www.elmundo.es/elmundo/2002/08/12/internacional/1029120997.html> (agosto 2002)
- Esposito, Roberto. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. España: Ediciones Paidós S.A., 1990.
- *Seguridad, Territorio y Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires: F.C.E., 2007.
- Heffes, Omar Darío. “Foucault y Agamben o las diferentes formas de poner en juego la vida.” *Revista Aulas*, [En Línea] N° 3, En: http://www.academia.edu/1377836/Foucault_e_Agamben_ou_as_diferentes_formas_de_por_em_jogo_a_vida_Foucault_and_Agamben_or_the_different_ways_of_put_in_question_the_life_Foucault_y_Agamben_1-22 (diciembre 2006- marzo 2007)
- Kalyvas, Stathis. *The logic of violence in civil war*. [En Línea] En: <http://www.yale.edu/macmillan/ocvprogram/licep/1/kalyvas/kalyvaspaper.pdf>, 1-41 (marzo 2000)

- La Silla Vacía “Las Bacrim de hoy coinciden con los paras de ayer”, [En Línea], En: <http://lasillavacia.com/historia/las-bacrim-de-hoy-coinciden-con-los-paras-de-ayer-22374>, (marzo de 2011).
- Naciones Unidas. *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. [En Línea] En: <http://www.un.org/es/documents/udhr/> (1948)
- *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, [En Línea] En: <http://www.cinu.org.mx/onu/documentos/pidcp.htm> (diciembre 1966)
- Organización de Estados Americanos. *Convención Americana Sobre Derechos Humanos*. [En Línea] En: <http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/b-32.html> (1969)
- Presidencia de la República de Colombia. *Decreto 1901 de 1995. Por el cual se dictan normas en materia de orden público en todo el territorio nacional*, [En línea]. En:http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/decreto/1995/decreto_1901_1995.html (noviembre 1995)
- Raffin, Marcelo. “*La experiencia del horror. Subjetividad y Derechos Humanos en las dictaduras y posdictaduras del Cono Sur*”. Buenos Aires : Editores del Puerto, 2006.
- Schmitt, Carl. “Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”. *Carl Schmitt, teólogo de la política*. Comp. Orestes Aguilar, H. México: F.C.E., 2001.
- Uribe, María Teresa. “Violencia regional en Colombia”, *Debats Edicions Alfons El Magnanim*, España v.60, (1997): 38-44
- Cahen, Daniel. “Principios, mecanismos e instrumentos a tener en cuenta en el caso colombiano”. *Colombia: conflicto y Derecho Internacional Humanitario. Seminario Internacional*. Coord. Plataforma Justicia por Colombia. Madrid: Ediciones GPS., 2009. 77-90
- Villasante Rodríguez, José Luis. “Partes contendientes, beligerancia y contextos”. *Colombia: conflicto y Derecho Internacional Humanitario. Seminario Internacional*. Comp. Plataforma Justicia por Colombia. Madrid: Ediciones GPS, 2009. 133-162

La legibilidad de la biopolítica en Rodolfo Walsh.

The Readability of Biopolitics in Rodolfo Walsh.

Davidson de Oliveira Diniz.*

Fecha de Recepción: 30 de septiembre de 2013

Fecha de Aceptación: 20 de noviembre de 2013

Resumen: *Este artículo pretende señalar en la escritura de Rodolfo Walsh una intuición conceptual respecto de la declinación de la biopolítica hacia la tanatopolítica en la Argentina. En este sentido, cotejamos el cuento "Esa mujer" y algunos trechos elegidos de la "Carta abierta de un escritor a la Junta Militar" con los planteos teóricos de Michel Foucault y, especialmente, las definiciones de Giorgio Agamben respecto de la praxis biopolítica y tanatopolítica en el Estado moderno. No se trata de endosar la teoría con la ficción sino más bien de apuntar en Walsh algunos términos que posteriormente vendrían a ser sistematizados por los teóricos de este ejercicio específico del poder sobre la vida y la muerte.*

Palabras clave: *Rodolfo Walsh – biopolítica – tanatopolítica - dictadura military - literatura argentina.*

Abstract: *This article intends to point out in Rodolfo Walsh's writings a conceptual intuition about the declination of biopolitics toward tanatopolitics in Argentina. Accordingly, we compare the short story "Esa mujer" and selected excerpts from "Carta abierta de un escritor a la Junta Militar" with Michel Foucault's formulation and, especially, Giorgio Agamben's formulations about the praxis of biopolitics and tanatopolitics. This is not an endorsement of the theory with fiction, but to make readable in Walsh some terms which later came to be systematized by the theorists of that specific exercise of power over life and death..*

Keywords: *Rodolfo Walsh – biopolitics – tanatopolitics - military dictatorship - Argentine literature.*

* Máster en Teoría de la Literatura del curso de postgrado en Estudios Literarios de la Facultad de Letras de la Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil. Finaliza actualmente su doctorado en Literatura Comparada en la misma institución. Ha realizado su pasantía doctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, durante 2012 y 2013. Correo electrónico: davis.diniz@gmail.com

I. Ficción, biopolítica & tanatopolítica

*Porque nadie puede vivir con los muertos, es preciso matarlos
adentro de uno, reducirlos a imagen inocua, para siempre
segura en la neutra memoria.*²

*En lo preciso de esta ausencia
En lo que raya esa palabra
En su divina presencia
Comandante, en su raya
Hay Cadáveres*³

Una de la huellas capitales del primer Peronismo es la producción de cuerpos altamente simbólicos – la movilización de lo particular en lo general – a través de las imágenes políticas y de los cuerpos del general Juan Domingo Perón y, principalmente, de Eva Duarte de Perón. Vida y muerte, ambas, pasan a ser deliberadamente inscritas en los cálculos del Estado con vistas a una totalidad de la gestión humana en la sociedad argentina de modo a sellar la unidad nacional, una “comunidad política”. Pero esa característica no se restringe al peronismo. Todo lo contrario, tornase una práctica del poder ejercido durante el golpe militar antiperonista de 1955 y su agravamiento viene con el último golpe de 1976.

El escritor Rodolfo Walsh estuvo atento a los indicios de ese *modus operandi* del Estado argentino hacia la mitad del siglo XX. Su cuento “Esa mujer” – originalmente publicado en 1963 y, dos años después, sumado a los relatos del libro *Los oficios terrestres* – está compuesto de una serie de cuestiones que problematizan la emergencia del tanatopoder en el país. El tema tratado allí tiene fuertes relaciones con lo que Michel Foucault plantea como uno de los rasgos específicos del Estado

² Walsh. *Nota al pie*, p. 421.

³ Perlongher. *Cadáveres*, p. 111.

moderno el seminario dictado en el *Collège de France* entre los años 1978 y 1979: la decisión – o al menos la pretensión de decidir – respecto la totalidad de la vida de la población.⁴ Según él, esa sería una de las condiciones cruciales para la emergencia del biopoder en occidente. Posteriormente, Giorgio Agamben recupera la tesis seminal de Foucault y agrega que la decisión sobre la totalidad de la vida humana se extiende también sobre la muerte, designando, asimismo, la práctica de una *tanatopolítica*.⁵ Justamente por eso es que podemos hablar de una decisión total de parte del Estado moderno a propósito de la vida, dado que aquel nombra, incluso, un campo de ausencia de la vida al fundirla y confundirla con la muerte. De suerte que dicha inscripción excede la especificidad de las configuraciones políticas en la tradición del mundo occidental. De ahí Agamben sugiere que una de las consecuencias de la inscripción de la vida sobre la muerte es la ampliación del concepto más general de Estado moderno, con vistas a describir una línea de continuidad entre las Democracias burguesas y los Estado totalitarios.

La praxis de la biopolítica y, principalmente, de su movimiento hacia a la tanatopolítica es, de alguna manera, entrevista por Rodolfo Walsh, aunque esa aprehensión incipiente no le alcanza para una definición sistemática de aquellos conceptos que vendrían a ser debidamente formulados por Foucault hacia fines de la década de 1970 y, en la década de 1990, por Agamben. Hay una serie de elementos narrativos presentes en “Esa mujer” – los cuales pueden ser suplementados con otros parpadeos del pensamiento desarrollado en “Carta abierta de un Escritor a la Junta Militar” – que presienten la composición de un dispositivo estatal a través del cual se nos revela un uso muy peculiar del poder a propósito de la inclusiones, de las excepciones y, aun, de las interdicciones que se extienden sobre la vida y la muerte. He ahí precisamente lo que viene a discutir el presente artículo.

⁴ Foucault. *Nascimento da biopolítica*, pp. 264-265.

⁵ Agamben. *Homo sacer*, pp. 16-167-172.

1. La ficción walshiana y sus particularidades

(...) creo que gente más joven va aceptar con más facilidad la idea de que el testimonio y la denuncia son categorías artísticas por lo menos equivalentes y merecedoras de los mismos trabajos y esfuerzos que le dedican a la ficción, y que en un futuro inclusive se inviertan los términos: que lo que realmente sea apreciado en cuanto a arte sea la elaboración del testimonio o del documento, que como todo el mundo sabe admite cualquier grado de perfección. Es decir evidentemente en el montaje, en la compaginación, en la selección, en el trabajo de investigación se abren inmensas posibilidades artísticas.⁶

La forma con que Walsh obra su concepción de literatura remite la lectura de la misma a un contexto deliberadamente elegido en la política argentina. Todo allí parece girar en torno al peronismo, a la deposición de ese régimen por la instauración del poder golpista en 1955, al posterior retorno del Perón al poder en 1956 y 1957, y, aun, a las conturbadas décadas del 1960 y del 1970, época antecesora del período de completo y total cierre democrático en la Argentina. Pero la remisión a los eventos históricos no se convierte en reducción de la ficción en reflejo mecánico de aquellos episodios. Lo literario y lo político se comunican en el sistema de registro narrativo de Walsh con mucha sutileza. La obra de éste escritor se inscribe más allá de la cartilla partidaria o del panfleto político, dado que, superando la dicotomía simplista entre realidad y su representación, genera matices y vaivenes que potencian la escritura. La porosidad de la escritura walshiana es más bien un ejercicio de la memoria y, sobre todo, una irradiación de las subjetividades posibles a través de la actividad

⁶ Walsh. “Hoy es imposible en la Argentina hacer literatura desvinculada de la política”, pp. 62-63.

mnemónica. Exactamente esto es lo que le permitió minar los cálculos estatales oriundos del regimiento de la vida sobre la muerte de que trataremos aquí.

Pero antes de seguir quisiera denominar estos usos de lo literario en Walsh a partir de aquello que Juan José Saer ha definido como “antropología especulativa” luego de proponer un concepto de ficción que, según el escritor rosarino, implica una relación singular entre los imperativos de un saber metódico, un conocimiento objetivo, y las turbulencias de la subjetividad, la producción asistemática de conocimientos.⁷ A esto se asemeja mucho el empleo de lo literario en la obra walshiana.

2. “Esa mujer”, o el movimiento del biopoder hacia el tanatopoder en la Argentina.

El cuento titulado “Esa mujer” se refiere, desde luego, a un episodio histórico que todos en la Argentina recuerdan.⁸

El episodio aludido por Walsh en la cita contextualiza el secuestro y ocultación del cuerpo de Eva Perón, cuerpo que hacia diciembre de 1955 se encontraba en el edificio de la sede de la CGT. La trama de la historia se desarrolla a través del encuentro entre un periodista (que busca datos sobre el cadáver de una mujer cuya identidad nunca es revelada de manera clara) y un viejo coronel de nombre alemán (que tiene informaciones sobre el cuerpo desaparecido y, de su parte, interés relacionado a algunos documentos supuestamente guardados por el periodista con el cual se reúne para una entrevista).

Inicialmente, quisiera subrayar el momento en que periodista-narrador del cuento describe las búsquedas del cuerpo desaparecido. Sutiles alusiones anagramáticas y la típica homonimia fonética del español entre las letras *v* e *b* (la cifra del nombre de Eva podría estar en el imperativo de “Beba” sobrescrito estratégicamente en el texto) inducen a la analogía entre el cuerpo de esa mujer y el

⁷ Saer. “El concepto de ficción”, p. 16.

⁸ Walsh *apud* FERRO. “La literatura en el banquillo. Walsh y la fuerza del testimonio”, p. 140.

cuerpo de Eva. Pero la identidad precisa del cuerpo importa menos aquí que el significado de su búsqueda:

Yo busco una muerta, un lugar en el mapa. Aún no es una búsqueda, es apenas una fantasía, la clase de fantasía perversa que algunos sospechan que podría ocurrírseme.

Algún día (pienso en momentos de ira) iré a buscarla. Ella no significa nada para mí, y sin embargo iré tras el misterio de su muerte, detrás de sus restos que se pudren lentamente en algún remoto cementerio. Si la encuentro, frescas altas olas de cólera, miedo y frustrado amor se alzarán, poderosas vengativas olas, y por un momento ya no me sentiré solo, ya no me sentiré como una arrastrada, amarga, olvidada sombra.⁹

Ausente, el cuerpo de Eva Perón ha desencadenado el vaciamiento del escenario político argentino compuesto por Estado y sociedad civil. Esto pasa en razón de la ya mencionada operación simbólica del cuerpo de Eva con el fin de sostener una particular relación entre Estado y deseos colectivos de la esfera civil argentina, sobre todo los deseos originarios de las clases obreras. El periodista, a pesar de simular su indiferencia, es afligido por la falta del cuerpo que, más bien, es un corpus político, declarándose un hombre solo a pesar de la indiferencia inicial, una sombra olvidada a partir de la desaparición de ese *corpus*. No obstante muerta, según John Kraniauskas, “quedaba claro que Eva Perón todavía constituía un organizador de deseos políticos, una poderosa ‘fuente de producción simbólica’ peronista”.¹⁰ No es por otro motivo que la disputa acerca del cuerpo de Eva tiene amplia repercusión en la escena política argentina de aquellos años apenas iniciada la segunda mitad del siglo pasado.

Son millones los argentinos y argentinas que dan adiós al cadáver de Eva en el año 1952. El Estado (cuyo poder en dicho momento es todavía ejercido por el peronismo) había planeado exponerla en público a manera de un monumento histórico

⁹ Walsh. “Esa mujer”, p. 163.

¹⁰ Kraniauskas. *Rodolfo Walsh y Eva Perón: “Esa mujer”*, p. 109

en su cripta, situándola delante de una estatua del dirigente mayor del partido peronista. Sin embargo, el golpe de 1955 ha obligado a Perón irse de Argentina. De suerte que no tuvo éxito el proyecto de exhibir públicamente el cuerpo de Eva como un símbolo eterno del nacionalismo peronista. El cuerpo de la señora de Perón (lo mismo debería suceder al cuerpo del estadista según sus deseos *post mortem*) había sido embalsamado por un anatomista español, Pedro Ara, mediante una técnica que le concedería al cuerpo la apariencia de los vivos y el frescor de un rostro disfrutando de su reposo eterno. Aquel mismo año de 1955 una Junta Militar desbancó el peronismo y, por ende, se apoderó del cuerpo de Eva, anteriormente escondido por Ara en el antiguo edificio del sindicato de los trabajadores. Tras distintas tentativas de esconderlo en la Central de Servicios Secretos, la Junta Militar decidió enviarlo a Europa, continente donde el cuerpo quedaría “perdido” más de dos décadas hasta por fin ganar un mausoleo definitivo a lado de Perón en el elegante cementerio de la Recoleta en 1976.

En “Esa mujer” asoma una serie señales que revelan lo que verdaderamente está detrás la disputa del cadáver secuestrado: la producción simbólica de un imaginario político encarnado en ese cuerpo que debe ser eliminado o mantenido de acuerdo con las partes involucradas en la disputa. Profundamente operado con los signos del nacionalismo, el cuerpo en cuestión aloja las claves de una disputa política en curso entre los peronistas y la Junta Militar que, en dicha ocasión, poseía el cadáver:

- Esa mujer – le oigo murmurar –. **Estaba desnuda en el ataúd y parecía una virgen. La piel se le había vuelto transparente.** Se veían las metástasis del cáncer como esos dibujitos que uno hace en una ventanilla mojada.

(...)

- **Desnuda** – dice –. Éramos cuatro o cinco y no queríamos mirarnos. Estaba ese capitán de navío, y el gallego que la embalsamó, y no me acuerdo quién más. Y cuando la

sacamos del ataúd (...), cuando la sacamos, ese gallego asqueroso...

(...)

– se le tiró encima, ese gallego asqueroso. Estaba enamorado del cadáver, la tocaba, le manoseaba los pezones. Le di una trompada, mire (...), que lo tiré contra la pared. **Está todo podrido, no respetan ni a la muerte.**¹¹

Este pasaje del cuento permite una lectura respecto del proceso de santificación de lo humano, de la circularidad de lo profano hacia lo sagrado, es decir, del retoque de todo aquello que revela la vida pretérita de una mujer que, entre otras cosas, ha actuado en el cabaret, ha sido musa de la radio, etc. – histórico, por lo pronto, altamente condenable en una estadista, en un cuerpo santo. Se trata más bien de un maquillaje de los rasgos subjetivos que sobrescriben en aquel cuerpo la vida mundana y representativa de las subjetividades de Evita antes de que ella viniera a ser la mujer del gobernante Juan Domingo Perón. Evita (ahora en su condición nominal de Eva Duarte Perón) es convertida en “una virgen”. Dado el carácter no laico del Estado argentino, o más grave, cristiano, llevándose en consideración que la Constitución argentina prescribe que todo gobernante deberá reconocer su fe en la religión de Cristo, tornase imprescindible santificar ese cuerpo durante el proceso de modernización conservadora llevado a cabo por el peronismo.

Ese pasaje ha suscitado una suerte de lecturas orientadas por el entretejimiento de Pólis y Eros,¹² es decir, las infiltraciones comunicantes entre el deseo erótico y el deseo político de los partidarios y no partidarios del peronismo, a juzgar por el relato del coronel. De mi parte, empero, quisiera leerlo desde otro punto de vista. Importa aquí discutir la transformación de Evita en una “mujer de Estado” – no exactamente en el sentido de un cargo político que, históricamente, es algo explícito, sino más bien

¹¹ Walsh. *Op. cit.*, pp. 166-167.

¹² KRraniauskas. *Op.cit.*

en la acepción de algo poseído, la posesión de la mujer y, sobre todo, del cuerpo de esa mujer que es convertido por fin en un cuerpo *del* Estado: un dominio en que se inscribe la influencia y la fuerza estatal y cuya emanación simbólica ya no es exclusividad peronista, dado que dicho cuerpo viene a ser atrapado por otros dispositivos estatales a partir del golpe de 1955. *Posesión* por de pronto como sujeción a una causa ajena, como encarnación de un espíritu o de una fuerza exógena que obra sobre algo e, sobre todo, como una discursividad exterior que no resulta verdaderamente de la tensión entre el sujeto y la conciencia de su corporalidad. Orientado en este sentido el abordaje quizá nos permitirá discutir el modo a través del cual la perpetuación *post mortem* del cuerpo de Eva lleva hacia un borramiento de la frontera entre la vida y la muerte. De este modo se nos revelan las alusiones a la emergencia de la práctica biopolítica y aun su inflexión tanatopolítica posibles en la ficción walshiana.

Subrayo ahora una imagen presente en “Esa mujer” que abre algo muy similar a un cajón de la morgue con vistas a plantear el funcionamiento de la maquinaria del Estado argentino respecto de la decisión del concepto de vida, de muerte. La escena reúne tanto los representantes del derrocado peronismo como oficiales de la Junta Militar, de modo que el procedimiento corresponde a ambos y revela una verdadera lucha entre distintos modos de producir memorias. He aquí el pasaje elegido:

-Tuve que buscar ayuda para cambiarla de ataúd. Llamé a unos obreros que había por ahí. Figúrese cómo se quedaron. Para ellos era una diosa, qué sé yo las cosas que les meten en la cabeza, pobre gente.

-¿Pobre gente?

-Sí, pobre gente. – El coronel lucha contra una escurridiza cólera interior-. Yo también soy argentino.

-Yo también, coronel, yo también. Somos todos argentinos.¹³

¹³ Walsh. *Op. cit.*, p.167.

Y prosigue el coronel tras recurrir a unos “cabecitas negras” para cambiar el cuerpo de ataúd:

- Le cortamos un dedo.

(...)

- ¿Era necesario? (...) ¿No sabían quién era?

- Sabíamos, sí. Las cosas tienen que ser legales. Era un acto histórico, ¿comprende?

- Comprendo.

- **La impresión digital no agarra si el dedo está muerto. Hay que hidratarlo. Más tarde se lo pegamos.**

- ¿Y?

- Era Ella. Esa mujer era Ella.

- ¿Muy cambiada?

- **No, no, usted no me entiende. Igualita. Parecía que iba a hablar, que iba a... Lo del dedo es para que todo fuera legal.** El profesor R. controló todo, hasta le saco radiografías.

-¿El profesor R.?

- **Si. Eso no lo podía hacer cualquiera. Hacía falta alguien con autoridad científica, moral.** ¹⁴

El cadáver no ha sufrido ninguna alteración considerable, al menos no en cuanto a su semblante, en cuanto al significante en que es convertido, de suerte que está aparentemente intacto, incluso con un aire virginal. La decisión es por la hidratación del cuerpo muerto con el fin de mantenerlo con algunas funciones características de un organismo vivo de modo a tomar la impresión digital y la averiguación legal. Hay énfasis en el hecho de que todo sea realizado desde el punto de vista de la ley, que sea algo en acuerdo con una legitimación. Esto sucede porque

¹⁴ Walsh. *Op. cit.*, pp.168-169.

es necesario indicar que el curso de la vida hacia la muerte ha sido interrumpido de un modo oficial. Eva está “igualita” a punto de parecer que “iba a hablar, que iba...”.

La mujer del cuento de Walsh o, de otro modo, el cadáver femenino ha recobrado sus funciones vocálicas, le falta poquito para hablar. Uno de los presentes incluso dice: “le oigo murmurar”. Ella está *desnuda* en su ataúd y tiene algo de angelical, su piel es translúcida. *Desnuda* – condición de la mujer, del cuerpo que es reiterada distintas veces, incluso ocupa un párrafo completo con la elocuencia de una palabra aislada de las demás. Es una palabra performativa, es decir, una expresión que ya no revela nada más sino una ontología, la materialidad puramente biológica. *Desnuda* ya no designa más la condición de la mujer, sino puramente la mujer, su cuerpo y su vida sin fuerzas capaces de irradiar subjetivación. Y por fin concluye el coronel: “*Está todo podrido, no respetan ni la muerte*”.

Hemos dicho que es posible apuntar una relación directa y expresiva entre los sintagmas elegidos por Walsh y el campo conceptual a cerca de la indecibilidad entre el biopoder y el tanatopoder como característica del Estado Moderno, algo que, según la tesis revisionista de Agamben, permite una coalición entre las democracias burguesas y los regímenes políticos totalitarios del siglo XX. ¿Pero cómo y de qué modo se procesa la relación conjeturada aquí?

Antes que otra cosa, una aclaración crucial. El peronismo ha iniciado el proceso de producción simbólica de cuerpos y de la vida en la política argentina. En este sentido es que planteamos la emergencia (no exactamente el inicio, sino la potencialidad de algo en curso) de la biopolítica con la confirmación del ejercicio del poder estatal. Pero el movimiento de la biopolítica hacia la violencia tanatopolítica, en el sentido de la eliminación de cuerpos, “frecuentemente destruyéndolos, desapareciéndolos, o abandonándolos”, como ha cuestionado Gabriel Giorgi,¹⁵ ha sido una práctica únicamente característica del Estado militarizado que asciende al poder primeramente el 1955 y regresa con pretensiones declaradamente totalitarias en 1976. Lo que permite una línea de indistinción, por lo pronto, es *solo* el proceso de

¹⁵ Giorgi. “Lo que queda de una vida: cadáver, anonimia, comunidad.”, s/d.

producción simbólica de los cuerpos y de la gestión de la vida sobre la muerte. En esta supuesta indiferenciabilidad entre peronismo y dictadura militar se inscribe la distinción siguiente: el primer, simboliza la vida a través de la producción del cuerpo de unificación de la comunidad, del grupo político, mientras que el segundo simboliza la falacia de la protección de la vida mediante la profusión de la muerte, mediante la violencia del tanatopoder y la eliminación de cuerpos que deben ser excluidos de lo común, en el sentido recurrente de propiedad. *Únicamente* a partir de esta especificación es que se sostiene la tesis agambeniana en cuanto a una continuidad posible entre el Estado de derecho y régimen totalitario.

Ahora bien. En “Esa mujer” la falta de respeto por la muerte es algo espantoso, condenable. Esto porque la muerte es signo de un estado de mudez según una tradición de emergencia medieval, de modo que el cuerpo es algo inviolable, espacio y temporalidad de lo sagrado. Sin embargo, esa característica es gradualmente abandonada en la modernidad. De ahí que tanto el cuerpo vivo como el cuerpo muerto, mudo, pueden ser convertidos en un texto y sobre ellos podrán ser escritos enunciados variados y de distinto significados. A partir de este giro es posible una política de totalidad respecto de la vida humana. De sagrada (*sacrae*) la vida pasar a ser leída como una conjunción de dos aspectos que se presentan a través de la estructura de una *sacratio*: la impunidad de la matanza y, a la vez, la exclusión de la “matabilidad” de la vida de una lógica del sacrificio. La vida es puesta afuera tanto de la circunscripción de lo que es sagrado como lo que es profano. Desde el punto de vista de la ley eso es lo que permite anular o interrumpir el proceso natural de la muerte – de ahí el caso singular de “Esa mujer”, el tránsito de la biopolítica hacia la tanatopolítica.

Lo específico de dicho movimiento es la constitución de una “zona de indistinción”, es decir, una excepción originaria de indiferenciabilidad. Justo ahí se inscribe la condición del *homo sacer*, o sea, la condición del sujeto cuya vida, según Agamben,¹⁶ es absolutamente “matable”, de la vida que viene a ser objeto de una

¹⁶ Agamben. *Op. cit.*, pp. 87-93.

violencia que excede la esfera del derecho y la esfera del sacrificio a la vez. De ahí podemos concluir que una cosa tal como la vida no existe por sí. La vida es – como ha propuesto William Watkin,¹⁷ un comentarista de la teoría agambeniana – no más que un constructo discursivo permitido y legitimado por las estructuras de poder con el fin de sancionar diferentes formas de comportamiento. La vida, por lo tanto, no pasa de una *signatura* inteligible, y no es más una cosa como tal.

La desconstrucción de la vida y la construcción de la muerte es uno de los pilares de edificación del *estado de excepción*. Éste suspende la ley para rescribirla (aunque no alterando la esencia de la escritura de la ley, pero sí su aplicabilidad) ya otra y, de ese modo, situase afuera de los alcances de la ley rescrita. Se trata de un blindaje legal, legitimado por el derecho, de modo a convertirse en un estado de reglamento que ya no tiene nada más que ver con la lógica de excepción pretendida falsamente con el término calificativo.

Se arma así una táctica tácita de inscripción de la “vida desnuda” – lo que Agamben ha definido como *zoé*, instancia de la vida natural, no exclusivamente la vida animal o vegetal, sino lo que designa la vida privada de la mujer en algunas ciudades griegas, también del esclavo y de todo lo que en la época clásica había sido excluido de los dominios de la *polis*, espacio éste que, a su vez, sería habitado únicamente por la *bíos*, la vida en “estado de cultura” y productora del regimiento social, del grupo – de los ciudadanos en el orden estatal. La estrategia que inscribe la “vida natural” en la “vida social” permite al poder soberano entrar en simbiosis cada vez más íntima no solo con el jurista, sino con el médico, con el científico, con el perito, con el sacerdote.¹⁸

Este mismo desplazamiento, esta misma progresiva dilatación que nos lleva más allá de los límites del estado de excepción, eliminando la frontera y la distinción entre la “vida natural” y la “vida social” con el fin de instaurar una franja de indistinción, atrapando ambas, nosotros los encontramos revelados en la ficción de Walsh. ¿Qué otra cosa más podríamos decir respecto de esto que ocurre cuando el

¹⁷ Watkin. *Agamben e a indiferença*, p. 41.

¹⁸ Agamben. *Op. cit.*, p. 16-17-128.

poder ejercido por el Estado argentino convoca una reciprocidad mutua entre ideología y discurso médico, el discurso del embalsamador y, posteriormente, el discurso del perito que toma la digital del cadáver? La convocatoria de los discursos de expertos viene a dar legibilidad a la conversión de la muerte en sobrevida, o sea, la inscripción de la vida natural (de marcada mudez ideológica) en la vida social (la elocuencia y la extensión simbólica del Estado sobre los individuos en su totalidad). La decisión de Perón en el sentido de embalsamar el cuerpo de Eva ha desencadenado el curso de ese movimiento de la biopolítica hacia la tanatopolítica que, discutiremos a continuación, resultará potenciada con el cierre democrático desencadenado ya en 1955.

Desnuda, Eva – su cuerpo y su vida – es depuesta de la condición de muerte. Mediante intervención directa del poder soberano la vida se reimprime en el cuerpo muerto. La muerte debería ser un retorno a la condición de *zoé*, de un afuera del grupo. No obstante, no es lo que sucede. Es negada al cuerpo de Eva la dimensión de la “*desnudez*”, espesura productora de subjetividades a parte de la *res publica*. Tras la muerte (el retorno de la *zoé*) ella es reincorporada a la *bíos*, de modo que aquella otra dimensión, antes destinada a la singularidad, a la individualidad del sujeto, de la mujer, ahora se encuentra obligatoriamente poseída por el Estado y sociedad civil.

Además, la condición de la *desnudez* del femenino en “Esa mujer” viene a ser elaborada de modo a sugerir una problemática analogía entre la condición de “*vida desnuda*” del cuerpo de la mujer y la muerte masculina:

- Pero esa mujer estaba desnuda – dice, argumenta contra un invisible contradictor –. **Tuve que taparle el monte de Venus, le puse una mortaja y el cinturón franciscano.**

(...)

- ¿La vieron así?

- Sí, ya le dije que **esa mujer estaba desnuda. Una diosa, y desnuda, y muerta.** Con toda la muerte al aire, ¿sabe?, Con todo, con todo.

(...)

-Para mí no es nada – dice el coronel –. **Yo estoy acostumbrado a ver mujeres desnudas en mi vida. Y hombres muertos.** Muchos en Polonia, el 39. Yo era agregado militar, dese cuenta.

Quiero darme cuenta, sumo mujeres desnudas más hombres muertos, pero el resultado no me da, no me da, no me da....¹⁹

La vida allí está desvestida; el cuerpo desabrigado. Por ello, es una vida que debe ser vestida – en el caso, un ropaje especialmente alegórico, la mortaja y el cinturón franciscano – para entonces ser *desnudada*. Dicho proceso describe no exactamente que la *bíos* precede la *zoé*, sino que ésta está fundida por aquella, es decir, que la invención de la primera es lo que permite postular la segunda y, aun, firmar la superioridad de la *bíos* sobre la *zoé*.

Para que la vida se nos presente su *desnudez* es necesario retirar los derechos de los ciudadanos. Así, resulta anulada toda la economía de la vida natural, esto es, la vida como producción de alteridad constitutiva. Bajo la condición de *desnudez*, el cuerpo de “Esa mujer” pierde incluso la identidad de un cuerpo femenino: “-¡Está parada! – grita el coronel –. ¡La enterraré parada, como Facundo, porque era un macho!”²⁰ Lo que es femenino es instrumentalizado (pasa de la naturaleza a la técnica) de modo a configurar un soporte textual capaz de encarnar el discurso dirigido a otros hombres que así sabrán decodificar la inscripción del tanatopoder en los cuerpos como un mensaje de dominación. Por ello, el periodista del cuento intenta sumar sin éxitos las mujeres desnudas y los hombres muertos mencionados por el coronel. No se trata de un cálculo matemático donde el orden de los factores no interviene en la suma. Todo lo contrario, es un cómputo de géneros. De modo que el orden interfiere. El género femenino debe ser destruido allí. El género implica una dramaturgia del origen, del génesis, de la filiación del nombre y de la alteridad.²¹ Si

¹⁹ Walsh. *Op. cit.*, pp. 167-168.

²⁰ Walsh. *Op. cit.*, p.170.

²¹ Derrida. *Gêneses, genealogias, gêneros e o gênio*, p. 12.

permitido, el género femenino evidencia la heterogeneidad que es deseable interrumpir con el fin de anular el retorno de la “vida natural”. Dado que el poder del Estado tiene que ser ejercido de manera soberana, la mujer ni siquiera podrá morir como mujer. Su cuerpo no podrá ser sepultado como un cuerpo femenino. Su genealogía ahora pertenece a la genealogía del macho mayor de la barbarie argentina, el caudillo Facundo Quiroga. Trágicamente Eva – ese nombre sacado del libro del *Génesis* y que, por lo tanto, implica el Origen de todos los orígenes. Justo a ese cuerpo de nombre sugestivo le toca la negativa del regreso la vida natural, la salida de la *bíos*, el retorno a ese punto más próximo a la tensión entre *kaos* y *kosmos* donde toda la subjetividad se asoma como algo propio, inalienable, constituyendo una forma necesaria para la conservación de la vida individual y a la vez colectiva.

La vida de “Esa mujer” está vestida de este simbolismo. Queda claro porque es inaceptable que esté muerta. Las fuerzas que disputan el poder estatal firman su sobrevida. Años después del fallecimiento, ella está tan viva cuanto pueden estar las demás personas que la rodean. Ella puede hablar – aunque emprestando sus labios a una voz que no le pertenece sino que la posee y le penetra con un discurso que ya no encarna un sujeto. En este sentido nada más parecido con una máquina fantasmagórica capaz de proyectar el vínculo entre régimen político e industria cultural: transmisiones radiofónicas, cine, los medios de manera general.²² De hecho, cuando el coronel tiene que mentir a uno sobre el cuerpo secuestrado él no tiene dudas en designarlo bajo la forma de “*un transmisor de Córdoba, la Voz de la Libertad*”.

En el artículo “*As vozes dos cadáveres na Argentina*” Hans U. Gumbrecht ha comentado algo cuyo sentido tiene proximidades con dicho punto:

A realidade e a época do peronismo constituem um mundo da reencarnação. Como *realidade*, a reencarnação é a presença ou a ausência de corpos; como *tempo*, ela é a presença desses corpos, sem que os respectivos presentes estejam mediados com os seguintes intervalos de desenvolvimento teleológico

²² Kraniauskas. *Op.cit.*, passim.

ou separados por uma distância histórica. A presença dos corpos é uma função da proximidade espacial. Por isso a retórica do peronismo não presentifica nada ausente e não estende nenhuma linha de distinção na dimensão do passado, mas mostra exclusivamente a plenitude do presente e da proximidade. Ela é descomprometida na sua semântica, para que possa interessar-se, em vez desta, pela densidade de suas repetições.²³

Gumbrecht discute el procedimiento de transmitir la voz de Eva vía radio desde los tiempo en que ella había sido presentadora en la estación Belgrano. La transmisión del sonido emitido por la voz, según él, permite al cuerpo humano vencer las distancias y actuar de manera igual sobre otros cuerpos como se estuviese en proximidad espacial con los demás.²⁴ El cuerpo de Eva resulta así menos cadáver que fantasmal. Retorna desde la muerte. Posee algo de la persona, aunque dicho retorno viene desde más allá de cadáver, de modo que es un discurso que no encarna una individualidad, es la palabra sin cuerpo.

Esto nos sirve para entender el peronismo desde punto de vista de la encarnación del grupo en vez de *comunidad*, esto es, de una propiedad o de una pertenencia de sus miembros, del empeño donativo del uno al otro, pero sin exonerar, como propone Roberto Espósito, ese peso que, a la vez, salvaguarda el cuerpo individual, social, político, e impide su desarrollo.²⁵ Pero la tesis del crítico alemán

²³ Gumbrecht. “As vozes dos cadáveres na Argentina”, p. 244.

²⁴ Gumbrecht. *Op. cit.*, p. 224.

²⁵ Roberto Espósito propone una acepción de comunidad [*communitas*] en el sentido de *inmunidad*, es decir, un “dispositivo inmunitario [que] deviene el síndrome, a la vez defensivo y ofensivo, de nuestro tiempo, la comunidad se presenta como el lugar destinado, la forma real y simbólica, a la resistencia frente al exceso de inmunización que nos captura sin cesar. Si la inmunidad tiende a encerrar nuestra existencia en círculos, o recintos, no comunicados entre sí, la comunidad, más que ser un cerco mayor que el que los comprende, es el pasaje que, cortando las líneas del confín, vuelve a mezclar la experiencia humana liberándola de su obsesión por la seguridad”. Así, sugiere la tensión de la forma dialéctica necesaria *Comunidad-Inmunidad* para la conservación de la vida individual y colectiva. En cuanto al concepto de biopolítica, además, Espósito propone dos acepciones: de un lado, la *biopolítica negativa*, melancólica, apocalíptica, y, de otro, la *biopolítica positiva*, afirmativa, “de la vida y ya no

debe ser revisada a propósito de lo que plantea como falta de compromiso semántico y de la interrupción teleológica. Dichas características no son una práctica exclusiva del peronismo. Serán también practicadas – y agudizadas, cabe decir – por el Estado dictatorial instaurado durante la década de 1970. Sin dudas es la diacronía lo que rige la explicación del finado dictador Jorge Rafael Videla: “*Los desaparecidos, son eso, desaparecidos. No están*”. El dictador no solo recurre a una semántica sin responsabilidad sino a la ausencia o, más bien, a la esencia de la ausencia con vistas a legitimar la eliminación de toda forma de producción identitaria futura, presente o pretérita. Es una forma de cinismo desganado, una forma de declarar la suspensión de la sincronía de la memoria. No solo pretende un borramiento del terror, sino que inscribe una derrota irreversible (la imposibilidad de identidad, de transformación de la memoria del pasado en una forma de memoria del presente) en los cuerpos desaparecidos. Los “desaparecidos” son reducidos a una insignificancia no solo social sino ontológica. Otro ejemplo posible sería eso que Walsh ha denunciado en la “Carta abierta de un escritor a la Junta Militar” cuando designa una “tortura absoluta, intemporal, metafísica” a propósito de la argumentación del teniente coronel Hugo Ildebrando Pascarelli: “La lucha que libramos no reconoce límites morales ni naturales, se realiza más allá del bien y del mal”.

sobre la vida”. El filósofo italiano entiende que en el mundo post-genocidio, en el mundo después de la Guerra Fría, no ha cesado de producir la violencia tanatopolítica. Sin embargo, la vida vuelve a ser capturada, segundo Esposito, mediante una lógica muy distinta. De ahí la urgencia de una “biopolítica afirmativa” que, según Esposito, viene a inscribirse donde es cada vez mayor “la indistinción entre lo público y lo privado”, donde la única base de legitimación política parece ser la “conservación y la implementación de la vida”, con vistas a discutir el hecho de que “la vida no sería ya objeto sino, de algún modo, sujeto de la política”. Esposito concluye que la “biopolítica afirmativa” y la “comunidad inmunizada” serían paradigmas eficaces con el fin de resolver la fractura que Foucault, oscilado entre las dos semánticas – una biológica y otra política –, no ha llegado nunca a una resolución definitiva. Véase: ESPOSITO. “Comunidad, inmunidad y biopolítica”, pp. 102-104-105-106-107-109. No obstante esta aclaración, el contexto de que hablamos aquí es todavía el contexto del terrorismo de estado, más de la violencia tanatopolítica que de la transformación de la vida en sujeto de la política. La proposición de una “biopolítica afirmativa”, además de los casos que Esposito identifica, presenta, desde mi punto de vista, más coherencia para la discusión de los temas de debatidos en las últimas décadas, a saber, el proyecto “Muerte digna” y la actuales discusiones con respecto a la legalización del aborto en la Argentina.

En presencia del t́mulo – dice Georges Didi-Huberman²⁶ – nosotros obramos o a trav́s de la *creencia* o de la *tautoloǵa* con vistas a rechazar el vaćo impuesto. El aparato tautoĺgico implica el cinismo; es una forma fugaz de evidencia torpe, una banalizaci3n, una afirmaci3n cerrada que deniega la temporalidad y, asimismo, las latencias del objeto, es decir el trabajo de la memoria – o de la obsesi3n – de la mirada. Mientras que la creencia – otro modo posible de saturar la angustia delante de la tumba – consiste del deseo de orientarse ḿs alĺ de la cisi3n abierta en eso que miramos en lo que vemos. Seǵn Didi-Huberman, la *creencia* es equivalente a la producci3n de un “modelo ficticio” mediante el cual todo se reorganiza, se substituye sin ser algo definitivo. De suerte que el imperativo tautoĺgico sería una ontoloǵa del objeto, la esencializaci3n impasible de cambios. De su parte, la creencia sería la asimilaci3n del objeto en cuanto a un acto, un efecto producido entre el sujeto que mira y el objeto que ve, creando, por lo tanto, una mutaci3n recíproca – una verdadera recepci3n, yo diría – entre los dos.

Privada de su *desnudez*, Eva viene a ser descubierta apenas como aparici3n. Su cuerpo ha sido destituido de la gramática que entrecruza las temporalidades, de modo que la memoria es interrumpida en su movimiento. Convertida en objeto de culto solo puede repetir la hegemonía el Estado:

El coronel se ríe.

- La fantasía popular – dice – Vea cómo trabaja. Pero en el fondo no inventan nada. No hace más que repetir.²⁷

Así funciona la ingeniería estatal. Ésta ha parado la memoria mediante un movimiento continuo – por lo tanto, nulo – de la repetic3n. Opera como una “máquina antropológica”, es decir, no produce necesariamente una *b́os*, ni tampoco una *zoé*, “sino solo una vida separada y excluida de sí misma, tan sólo una *vida desnuda*”.²⁸ Es una operaci3n que revela una “zona originaria de indistinci3n”, o sea,

²⁶ Didi-Huberman. “O evitamento do vaziao: crença e tautologia”, pp. 39-49.

²⁷ Walsh. *Op.cit.*, p. 164

²⁸ Agamben. “Máquina antropológica”, p. 76.

la vida – lo mismo para la muerte – no es una cuestión universal y necesaria, algo igualmente disponible para todos los ciudadanos. Es más bien una *asignatura* históricamente construida.

Ahora bien, el cuerpo ausente impone un vacío delante del cual son organizadas las angustias políticas del peronismo y los deseos del estado militarizado. Esa lógica nos ayuda a entender aun el rechazo y las tentativas de eliminar ese cuerpo simbólico por parte de algunos montoneros: el cuerpo irradia tanto el ejercicio del poder peronista como del estado militarizado antiperonista. De modo que algunos radicales de la izquierda guerrillera prefieren la eliminación del cuerpo de Eva. La eliminación del cuerpo, entendieron ellos, quizá pondría fin al simbolismo, así favoreciendo la lucha montonera contra el estado instaurado mediante golpe.

Muerta, pero sin el retorno de su vida natural, la vida de las subjetividades, Eva Perón empieza a manifestarse en la sociedad argentina mediante una producción fantasmagórica. Entiendo por *fantasmagórico* esa reserva de expresión a través de la cual Jacques Derrida ha definido aquello que precisamente nos remonta a lo que no está “ni en la vida, ni en la muerte *solo*”, o sea:

O que se passa entre dois, e entre todos os “dois” que se queiram, como entre vida e morte, só se há-de *valer* de algum fantasma. Seria preciso, então, dar lição aos espíritos. Mesmo e antes de tudo se isto, o espectral, *não existe*. Mesmo e antes de tudo se isto, sem substância nem essência nem existência, *não está jamais presente enquanto tal*. O tempo do “aprender a viver”, um tempo sem presente tutor, consistiria nisto (...): aprender a viver *com* os fantasmas, no encontro, na companhia ou no corporativismo, no comércio sem comércio dos fantasmas. A viver de outro modo, e melhor. Não melhor, mais justamente. Mas *com* eles. Não há *estar-com* o outro, não há *socius* sem este *com* que, para nós, torna o *estar-com* em

geral mais enigmático do que nunca. **E este estar-com os espectros seria também, não somente, mas também, uma política da memória, da herança e das gerações.**²⁹

El espectro, el régimen de lo fantasmagórico, es aquello que está entre dos, ni vivo, ni muerto, ni presencia, ni tampoco ausencia *solo*. Es un *retornante* que nos imposibilita de controlar sus vaivenes. Por lo tanto, lo fantasmagórico es el hábito del recuerdo: lo que aparece sin avisos, no encarnando ni lo ausente ni siquiera lo presente sino la tensión entre ellos. Así que el fantasmal todavía permite el retorno de la persona, de la *comunidad*. El cadáver, no. El régimen de *producción fantasmagórica* del peronismo es, todavía, una política de la memoria, de un retorno aunque meramente simbolizado. El régimen de la violencia dictatorial, no – su producción es un discurso donde la memoria es completamente vetada, donde el recuerdo es una máxima negativa, encarna el discurso del terror, el discurso balbuceante de la muerte.

Walsh ha dicho – “*El cuento titulado ‘Esa mujer’ se refiere, desde luego, a un episodio histórico que todos en la Argentina recuerdan*”. El recuerdo es una manera de *estar-con* un espectro – en otras palabras, es una economía y, sobre todo, un *dispendio* de la memoria, de la herencia cívica a ser gastada por las generaciones en este sentido de no paralizar la memoria a través de un recuerdo *continuum* a manera de “Funes”, como bien ha formulado Martín Kohan.³⁰

La ficción es para Walsh, entre otras cosas, una forma particular de la política de la memoria. Hay un manejo de la información que establece una relación entre los eventos socioculturales y lo literario. Ricardo Piglia designa lo ficcional en Walsh a través de la idea de un “arte de elipsis”.³¹ Según él, los textos walshianos se arman sobre un “vacío enigmático”, de un elemento desconocido que es crucial para la historia narrada, yuxtapone “rastros, datos, signos, hasta armar un grand calidoscopio

²⁹ Derrida. *Espectros de Marx*, pp. 10-11.

³⁰ Kohan. “Las heridas abiertas de la memoria”.

³¹ Piglia. “Rodolfo Walsh y el lugar de la verdad”, pp. 14-15.

que permite captar un fragmento de realidad”. Y Geraldine Rogers habla de un “juego estratégico” implicado en la lectura del escritor rionegrino.³² Estratégico porque lo político “no consiste en el apego realista a criterio de ‘reflejo’ en la representación, sino en el ‘uso’ de la palabra para intervenir en los casos”. Son presentadas informaciones a propósito de una investigación del cotidiano político, pero dichas informaciones se revelan a través de la fuerza de la literatura. El “juego estratégico” es lo que asegura la manera mediante la cual el secreto y la revelación pueden habitar el lenguaje.

De esta articulación entre “revelación y secreto”, entre el “vacío” y la “alusión del no dicho”, lugar del enigmático y que pide ser descifrado, resulta una circunscripción de la inestabilidad propia de la literatura: evidencia la clasificación de los géneros como algo necesariamente arbitrario. La literatura de Walsh está sobreescrita en una tradición capaz de vincular declaradamente el arte y la política privilegiando la renovación formal como único modo de obtener la desautomatización de la lectura al cotejar registros de segundo orden. La ficción se convierte en una fricción de las técnicas periodísticas en contacto con las técnicas narrativas del policial y, también, con el discurso político.³³ Así, destituye los códigos habituales y promueve una verdadera desestabilización de los límites de los géneros narrativos. El tratamiento de las fuentes documentales, de los testimonios nunca es algo incólume allí. De suerte que esa narrativa se encuentra bajo un cuestionamiento constante hacia una destrucción de la verosimilitud. De ahí un escritor que no desea simular la manera como obra una literatura de denuncias. Su *creencia* escritural es un “modelo ficticio”, pero en el sentido de una “antropología especulativa”.

La máquina de la ficción walshiana funciona provocando un vaciamiento de las identidades necesarias de los conceptos, de los registros de la escritura y del relato. Hay una inclinación por el enigma de la no-identidad (una indistinción deliberada) entre lo factible y lo ficticio. Dicha maquinaria es combativa. Ella torna legible las producciones simbólicas del Estado en la Argentina que, en lo que respeta al

³² Rogers. “Revelación y secreto: políticas de la palabra en la escritura de Rodolfo Walsh”, p. 13.

³³ Amar Sánchez. “La propuesta de una escritura. (En homenaje a Rodolfo Walsh)”, p. 438.

tanatopoder, pretende crear la zona de indiferenciabilidades con vistas a convertir la vida y la muerte en un constructo discursivo legitimado por las estructuras del poder de modo a sancionar las diferentes formas de comportamiento, formas con las cuales el escritor no puede estar comprometido cuando el régimen de excepción declina para la regla. A un escritor que entiende la literatura a la manera como Walsh la ha entendido no es posible la simbiosis ni siquiera la intimidad indiferenciada con el poder soberano. Él no obra a través de la tautología, dado que ésta es una esencialización de la ausencia y, de esta forma, la interdicción característica de la política de la memoria. Absolutamente lo contrario, lo suyo es la creencia: un “modelo ficticio” capaz de organizar la angustia delante de la tumba vacía, delante de las ausencias de los cuerpos y de la vida sin que algo sea permanente, paralizado. Escribe con compromiso semántico para revelar identidades vetadas, la operación de un terrorismo de Estado orientado en el sentido de quitar las subjetividades. Exactamente por eso el cuento “Esa mujer” dice mucho al respecto de una práctica que años más tardes vendría a ser sistematizada como una teoría del biopoder.

La percepción del tanatopoder no viene a ser un concepto en Walsh. Cuando mucho, es una *legibilidad*, o sea, la revelación de una praxis que no llega a ser definida en su amplitud epistemológica. El concepto demanda una representación consumada del objeto, toda la escala de lo que es sensiblemente alcanzable a través del lenguaje. Aunque el concepto no tiene el estatuto de objeto, de presencia, él actúa en la constitución de objetos.³⁴ Lo que entendemos aquí por legibilidad, no – ella no es ni presencia del objeto ni tampoco una fuerza que constituye objetos. Pero la legibilidad está presente en el origen del objeto vislumbrado por el concepto – no exactamente como substancia sino como inscripción del sujeto –, de modo que ella, la legibilidad, participa de la inminencia de la revelación de la Verdad conceptual a pesar de no constituir ninguna totalidad. En este sentido, por lo tanto, podemos hablar de una legibilidad del tránsito de la biopolítica hacia la violencia tanatopolítica en la Argentina a partir de la escritura walshiana.

³⁴ Blumemberg. *Teoria da não conceitualidade, passim*.

Pasados algunos meses después del primer aniversario de la completa interrupción democrática argentina Rodolfo Walsh fue víctima de la tanatopolítica cuya praxis él había predicho antes que cualquiera. Luego de poner su cuerpo en la escritura de la “Carta abierta de un escritor a la Junta Militar” – ese texto de balance siniestro a propósito del primer año del régimen militar argentino – su vida fue retirada de manera equivalente aquella denunciada por él en *Operación masacre*, libro compuesto a partir de la investigación de los fusilamientos de civiles en la localidad de José León Suárez, provincia de Buenos Aires. El cuerpo de Walsh fue asesinado, secuestrado y, aun, expuesto a la manera exacta de un castigo, de una punición ejemplar delante de los presos políticos recogidos en la ESMA, obligado a “balbucear el discurso de la muerte” combatido en la “Carta de un escritor...”. No obstante, su cuerpo literario ha escapado a todos los secuestros, a las puniciones, en fin, a la matabilidad. De suerte que ahora está siempre retornando con el fin de producir subjetividades a pesar del relato hegemónico del tanatopoder característico de los años del terrorismo de Estado en la Argentina. Hoy por hoy el retorno de dicho cuerpo solo es posible porque Walsh ha hecho de la escritura una *creencia*. El cuerpo literario walshiano no ha sido silenciado. El horror de la tanatopolítica no ha logrado imputarle otra voz a ese cuerpo, ni tampoco otro discurso sino la subjetividad que la literatura jamás dejará de producir.

Bibliografía:

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.

_____. “Máquina antropológica”. In: _____. *Lo abeirto. E hombre y el animal*. Trad.: Flavia Costa y Edgardo Castro. Adriana Hidalgo: Buenos Aires, 2007, pp.69-76.

Amar Sánchez, Ana María. *La propuesta de una escritura. (En homenaje a Rodolfo Walsh)*. In: _____. *Revista iberoamericana*. Pittsburg, Abril-Sept. 1998, pp. 431-443.

- Blumemberg, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Trad.: Luis Costa-Lima. Editora da UFMG, 2013.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1994.
- _____. *Gêneses, genealogias, gêneros e o gênio*. Trad.: Eliane Lisboa. Editora Sulina, 2005.
- Didi-Huberman, Georges. *O evitamento do vazio: crença e tautologia*. In: _____. *O que vemos, o que nos olha*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1998, pp. 37-48.
- Esposito, Roberto. *Comunidad, inmunidad, biopolítica*. Trad.: Daniel Lesmes. In: *Revista Las Torres de Lucca*. N° 0 (Enero-Junio 2012), pp. 101-114
- Ferro, Roberto. *La literatura en el banquillo. Walsh y la fuerza del testimonio*. In: Cella, Susana (org.); JITRIK, Noé (dir.). *História crítica de la literatura argentina. La irrupción de la crítica*. Tomo 10. Buenos Aires: Emecé, 1999, pp. 125-145.
- Foucault, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- Giorgi, Gabriel. *Lo que queda de una vida: cadáver, anonimia, comunidad*. In: *Revista Diecisiete. Teoría crítica, psicoanálisis, pensamiento, México*, 2012. En *Prensa. Online*. En <http://anormalesoriginales.wordpress.com/articulos-relacionados-2/lo-que-queda-de-una-vida-cadaver-anonimia-comunidad/>
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *As vozes dos cadáveres na Argentina*. In: _____. *Modernização dos sentidos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1998, pp. 239-260.
- Perlongher, Nestor. *Cadáveres*. In: _____. *Poemas completos*. Buenos Aires: Seix Barral, 1997.
- Piglia, Ricardo. *Rodolfo Walsh y el lugar de la verdad*. In: LAFFORGUE, Jorge (dir.). *Nuevo texto crítico*. Año VI, num. 12/13, Julio1993-Junio1994, pp.13-15.
- Kohan, Martín. “Las heridas abiertas de la memoria”. *Revista Ñ, Ideas*: 22/03/13. *Online*. En: http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/heridas-abiertas-memoria_0_887911210.html

- Kraniauskas, John. *Rodolfo Walsh y Eva Perón: "Esa mujer"*. In: LAFFORGUE, Jorge (dir.). *Nuevo texto crítico*. Año VI, num. 12/13. Stanford University, Julio1993-Junio1994, pp.105-118.
- Rogers, Geraldine. *Revelación y secreto: políticas de la palabra en la escritura de Rodolfo Walsh*. In: *El Matadero*. Revista crítica de literatura argentina. Num. 1. Buenos Aires, Sept. 1998, pp.11-18.
- Saer, Juan José. *El concepto de ficción*. In: _____. *El concepto de ficción*. Buenos Aires, Seix Barral, 2013, pp. 9-16.
- Walsh, Rodolfo. *Hoy es imposible en la Argentina hacer literatura desvinculada de la política. Reportaje de Ricardo Piglia (marzo de 1970)*. In: _____. *Un oscuro día de justicia*. Zugzwang. Buenos Aires: Ediciones Flor, 2006, pp.53-69.
- _____. *Esa Mujer*. In: _____. *Obra literaria completa*. México: Siglo XXI, 1981, pp.163-171.
- _____. *Nota al pie*. In: _____. *Obra literaria completa*. México: Siglo XXI, 1981, pp.419-446.
- _____. *Carta abierta de un escritor a la Junta Militar*. Online:
<http://www.tyhturismo.com/data/destinos/argentina/literatura/escritores/Walsh/rw240377.html>
- Watkin, William. *Agamben e a indiferença*. Trad.: Carlos Eduardo Ortolan. In: *Revista Cult*. Num.: 180. Junho de 2013, pp. 39-41

Platón y la biopolítica.

Plato and Biopolitics.

Nicolás Mathov.*

*Fecha de Recepción: 10 de octubre de 2013
Fecha de Aceptación: 20 de noviembre de 2013*

Resumen: *El presente trabajo intenta comprender y analizar el programa bio-zoo-político concebido por Platón a lo largo de su obra. Para ello resulta fundamental entender la compleja noción de paideía y sus implicancias biológico-políticas, en la medida que ella viene a funcionar, sencillamente, como una técnica (política, pedagógica, educativa, cultural, filosófica) de fabricación y cultivo de "animales virtuosos".*

Palabras

clave: *política, cultura, educación, pedagogía.*

Abstract: *This work tries to understand and analyze the bio-zoo-political program conceived by Plato throughout his work. In that sense, it is fundamental to understand the complex notion of paideía and its biological-political implications, as long as it becomes, simply, a political, pedagogical, educative, cultural, philosophical technique of production and cultivation of "virtuous animals"..*

Keywords: *politics – culture – education – pedagogy.*

* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), donde se desempeña como docente de Filosofía. Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), Argentina. Correo electrónico: nicolasmathov@yahoo.com.ar

I.

El *Político* es el diálogo platónico que con mayor *intensidad* tematiza y analiza la *producción y crianza de seres vivos*². El primer pasaje de dicho diálogo hacia el cual es preciso dirigir la atención es aquel en el que el Extranjero dice: “Tratemos de pensar en todos aquellos que para gobernar recurren a directivas. ¿Acaso no hallaremos que sus órdenes tienen por propósito una *producción*?”³. En nota al pie Cordero explica:

Traduzco *génesis* por ‘producción’. El término *génesis* tiene, en griego, un significado amplio, en tanto designa el proceso de hacer entrar en existencia en general y de permitir o favorecer el desarrollo de algo. En el caso de los pastores, ‘producción’ se identifica prácticamente con el proceso de crianza⁴.

Un poco más adelante el Extranjero dirá: “Porque no cabe duda de que la función de la ciencia real [o política] de ningún modo consiste en dirigir a seres inanimados, como hace la arquitectura, sino que es más noble: ella ejerce siempre su autoridad entre los seres vivos y sólo en relación con ellos” (261d), para agregar: “Respecto de la producción y crianza de seres vivos, fácil es advertir que ella es, por un lado, crianza individual, y, por otro, atención que se brinda en común a las crías rebañegas” (261d). De allí surgirá una primera caracterización *tentativa* del político, como pastor que no se dedica a la crianza de un único buey o caballo, sino de caballos o bueyes en general (261d). En 266e se lo caracterizará como “cochero” al que hay que “entregarle las riendas de la ciudad, en la convicción de que le pertenecen y de que esta ciencia es él quien la posee”. En 267d se remarca, volviendo sobre la distinción entre individuos y rebaños efectuada en 261d, que la política “no consiste

² Platón, *Político*, 261d.

³ Platón, *Político*, 261b.

⁴ Cordero, N., en *Político*, op. cit., p. 496.

en la crianza de caballos ni de otras bestias, sino que es ciencia de la crianza colectiva de hombres”: *política* no es entonces la simple cría de un rebaño sino que es preciso que el rebaño en cuestión sea un conjunto de *hombres*. Y es en 268a que aparece la posible discordia entre una serie de pretendientes –agricultores, panaderos, maestros de gimnasia, médicos- que pueden disputarle su lugar a ese pastor de asuntos humanos que es el político, en la medida que ellos también se preocupan por la crianza humana, incluida la del propio político como hombre necesitado de comida, ejercicios, curaciones, etc. El Extranjero resume esta disputa del siguiente modo: “¿Cómo, entonces, podremos considerar correcta e intachable nuestra caracterización del rey, desde el momento en que, al considerarlo pastor y criador del rebaño humano, lo estamos escogiendo sólo a él de entre otros innumerables pretendientes?” (268c). A dicha pregunta la sucede esta otra, que exhibe la voluntad y la necesidad de producir una distinción para hallar lo *puro* dentro de la *mezcla*:

¿No eran así justificados nuestros temores, poco antes, cuando sospechábamos que, si bien habíamos logrado un esbozo del rey, no podíamos presentar con toda exactitud al político, hasta tanto no hubiéramos apartado a cuantos se agitan en su derredor y le disputan el arte de apacentar y, después de haberlo separado de ellos, pudiéramos presentarlo sólo a él en su pureza? (268c).

Ante este problema el Extranjero planteará que hay que dar marcha atrás, tomar otro punto de partida y “encaminarnos por alguna otra vía” (268d). Esa nueva vía que el Extranjero reclama la abre, como tantas otras veces en la obra platónica, la apelación al mito. “Presta, entonces, toda tu atención a mi mito, como los niños. Al fin de cuentas, dada tu edad, tan lejos no estás de los juegos infantiles” (268e), le dice el Extranjero al joven Sócrates. E incluso habría que hacer notar cómo ese breve pasaje es un *caso ejemplar* de lo que es la filosofía platónica, en un doble sentido: por la necesidad pedagógica de apelar al mito como forma de educación y domesticación de infantes, pero, también, por el hecho de que “infante” no es sólo el infante

fenomenológico en términos de edad, sino que el verdadero infante, el ontológico, es la propia multitud de adultos que no están en posesión de ese saber eidético que sí posee el *filósofo*. En el mito, el Extranjero explica que el dios cambia regularmente el sentido en que se mueven los astros (296a), y es entonces que el Extranjero esbozará una *escatología* a partir de una *caída* en estos términos:

En lo que toca a éste, nuestro universo, durante un cierto tiempo dios personalmente guía su marcha y conduce su revolución circular, mientras que, en otros momentos, lo deja librado a sí mismo, cuando sus revoluciones han alcanzado ya la medida de la duración que les corresponde; y es entonces cuando él vuelve a girar, espontáneamente, en sentido contrario, porque es un ser viviente y ha recibido desde el comienzo una inteligencia que le fuera concedida por aquel que lo compuso. Y esa su marcha retrógrada se da en él necesariamente como algo que le es connatural, por la siguiente razón. (...) Comportarse siempre idénticamente y del mismo modo y ser siempre idéntico a sí mismo es algo que conviene sólo a los más divinos de los seres; la naturaleza corpórea, en cambio, no pertenece a ese orden. Ahora bien, aquello a lo que llamamos cielo y mundo ha recibido en lote de quien lo engendró muchos y magníficos dones, pero es también partícipe del cuerpo. De ahí que le resulte imposible estar totalmente exento de cambio y, sin embargo, en la medida de sus fuerzas, se mueve en un mismo lugar, del mismo modo y con un único tipo de desplazamiento. En consecuencia, le ha tocado cumplir un movimiento circular retrógrado, dado que es éste la mínima variación de su propio movimiento. Girar por sí mismo no le es posible a casi ninguno, excepción hecha de aquel que conduce a todo cuanto se mueve. A éste no le ha sido dado el mover ora de un modo e inmediatamente del modo opuesto. Por todo ello, entonces, no debe afirmarse que el mundo gire por sí mismo, ni que tampoco a todo él un dios lo haga girar en dos direcciones opuestas ni, por último, que lo hagan

girar dos dioses con designios entre sí opuestos; lo que debe afirmarse, por el contrario, es precisamente lo que ha poco se dijo y que es lo único que resta, a saber, que en ciertos momentos es guiado en su marcha por una causa divina diferente de él, recuperando la vida y recibiendo de su artífice una inmortalidad renovada, mientras que en otros momentos, cuando ha sido librado a sí mismo, sigue andando por su propio impulso, porque ha sido abandonado a sí mismo en un momento tal que le permite marchar hacia atrás durante muchas miríadas de revoluciones (269c-270b).

El fragmento es notable desde todo punto de vista, especialmente por el tipo de cosmología que dibuja y por una fundamental diferencia con respecto a la cosmología delineada en el *Timeo: la reversión periódica de la rotación*. Si bien en el *Timeo* hay ya una cosmo-teo-antropogonía, es posible sostener que el interés principal se orienta, allí, hacia el polo cosmológico. ¿Por qué? Porque el desplazamiento hacia la necesidad de postular una *reversión periódica de la rotación* es el modo cosmológico (o pseudocosmológico) de moralizar el universo para insertarlo en una narrativa de tipo *caída* o decadentista; y ese es siempre el ritual que inaugura y deja expedita la vía para la reforma pedagógica de los hombres y para una gestión biopolítica de la vida, durante ese período de rotación material *mala* donde el dios se ha ausentado. La tensión que se produce en dicho pasaje es extrema, puesto que Platón está intentando conjugar a un dios con una naturaleza *corpórea* que pertenece a otro orden. La naturaleza corpórea, por su dimensión material, no podría, como el dios, estar exenta de cambio. Pero será preciso ubicarla en una paradójica posición tal que, no pudiendo estar exenta de cambio (no pudiendo ser ella misma *divinidad*), no se vea reducida, por ello, a ser puro cambio, pura imperfección, pura degradación (se imposibilitaría, de ese modo, toda tarea biopolítica de *hacer pastar a los hombres hacia la meta*). No podría girar por sí misma, porque eso sólo lo puede la divinidad. Pero esa declaración de potencia divina, deberá verse inmediatamente limitada, porque para Platón no es posible atribuir al dios mover en un sentido e, inmediatamente, en otro opuesto

(habría en ese caso un dios caprichoso que no prestaría buenos servicios legitimatorios socio-políticos). Por eso sus máximas teológico-políticas ya citadas anteriormente: “no debe afirmarse que el mundo gire por sí mismo, ni tampoco que a todo él un dios lo haga girar en dos direcciones opuestas ni, por último, que lo hagan girar dos dioses con designios entre sí opuestos” (270a). Habrá que afirmar, según Platón, que en algunos momentos es guiado en su marcha por la causa divina y en otros queda librado a *su propio impulso*; estrategia monoteísta recurrente para salvar lo divino: imputar a un *propio impulso* (si se trata de una cosa) o a una *propia libertad* –si es que se opera bajo un relato que postula agentes libres que se autodeterminan– lo que, de otro modo, obligaría a postular una *divinidad mala*. Platón rechaza la duplicidad del dios que haría girar por turnos en un sentido y luego en otro, como así también la oposición de dos dioses que se turnaran para efectuar la rotación. Si uno mismo moviese en los dos sentidos sería difícil decir de él que es “bueno” (sería más bien un dios que juega y se divierte). Mientras que si se salva la bondad del dios –diciendo que él siempre mueve en el sentido bueno– pero se postula un dios otro encargado del movimiento malo, entonces el problema surge por el lado de la *divinización del mal*. Por eso la estrategia cristiano-monoteísta ha sido recurrir con tanta frecuencia a la autonomización y la *producción de libertad* como forma de explicar lo malo y *desresponsabilizar a la divinidad* (que la estrategia es defectuosa es más que evidente, puesto que un pensamiento “consecuente” de la divinidad obligaría a decir que la libertad de los sujetos y las cosas es el repliegue voluntario sobre sí del propio dios que *hace dejando hacer* a los por él creados). Y en el pasaje propiamente escatológico del relato –en el momento de la *reversión*– el Extranjero dice:

Y debe suponerse que, en ese momento, tienen lugar enormes cambios también para nosotros, que habitamos en su interior. (...) Como consecuencia, inevitablemente acontecen entonces cuantiosas destrucciones de los diversos seres vivos, y del género humano en

particular poco es, por cierto, lo que sobrevive. A estos fenómenos se les añaden otros, maravillosos y nuevos, pero hay uno que es el más importante y que es consecuencia del retroceso del curso del universo, en el momento en que se produce la reversión en sentido opuesto a la dirección actualmente establecida. (...) La edad, cualquiera que fuese, que tenía cada ser vivo comenzó en todos ellos por detenerse, y todo cuanto era mortal cesó de presentar rasgos de paulatino envejecimiento, y al cambiar su dirección en sentido opuesto, comenzó a volverse más joven y tierno; los cabellos canos de los ancianos se iban oscureciendo; las mejillas de quienes ya tenían barba poco a poco se suavizaban, restituyendo a cada uno a su pasada edad florida; los cuerpos de los jóvenes aún imberbes, por su parte, haciéndose más suaves y menudos día a día y noche a noche, retornaban al estado natural del niño recién nacido, asimilándose a él tanto en el alma como en el cuerpo. Y, como consecuencia de ello, acababan al fin por desaparecer totalmente. Además, los cadáveres de quienes por aquel tiempo morían de muerte violenta, al sufrir todas estas mismas transformaciones, desaparecían por completo en pocos días sin dejar traza (270c-271a).

En el período de bienaventuranza los seres vivos ya no nacen:

los hijos de la tierra –esa raza que, según se cuenta, existió una vez- eran los que por aquel tiempo resurgían de la tierra; (...) En efecto, la consecuencia de que los ancianos fueran tornándose niños es que de los que estaban muertos, yacentes en la tierra, otros, allí mismo, se reconstituyeran y renacieran, siguiendo la reversión del universo –porque el proceso de nacimiento estaba invertido- y, por esa razón, brotaran necesariamente nacidos de la tierra (271a-c).

Ahora bien, ¿qué significa la inserción platónica de este mito escatológico en medio de una disertación sobre la figura del político? El Extranjero dirá:

Cuando el dios los apacentaba, no había regímenes políticos ni los hombres poseían mujeres ni hijos. Surgiendo de la tierra, en efecto, todos recobraban vida, sin guardar recuerdo alguno de su anterior existencia; y, si bien de todo esto carecían, disponían en compensación de una profusión de frutos que les brindaban los árboles y muchas otras plantas que crecían sin necesidad de cultivo y que la tierra proveía como don espontáneo. Desnudos, sin necesidad de abrigo, vivían la mayor parte del tiempo al aire libre, porque, como las estaciones eran templadas, no les ocasionaban penurias y, además, disponían de blandos lechos de un césped abundante que de la tierra brotaba. Esta vida, Sócrates, de la que te estoy hablando, era, por cierto, la vida de los hombres de la época de Cronos. En cuanto a aquella que, según la tradición, corresponde a la época de Zeus, la actual, la conoces por propia experiencia, ya que vives en ella (271e-272b).

Así se cierra sobre sí una escatología que sólo consigue activar su potencia en la medida que se presenta como *contra-caída*, como movimiento de redención y supresión de las carencias y sufrimientos; en última instancia, un relato del tipo caída-redención sólo puede movilizar libidinalmente a un individuo en la medida que le dice que eso que es preciso esperar es un *ya sido* que yace en el pasado y, en tanto que tal, es absolutamente coherente y racional esperararlo *nuevamente* en un *futuro*. En 272 c el Extranjero dirá que “comparados con los de ahora, los hombres de entonces eran muchísimo más felices”; con sentencias-acicates de ese tipo, toda espera de un tiempo venidero mejor que el presente, cuenta ya con un invalorable crédito psíquico a favor de la sensatez de una tal espera.

Finalizado el relato escatológico, es posible comprender el rol fundamental que desempeña dentro de la organización del *Político*: sin ese relato sería imposible comprender el lugar bien particular que Platón le tenía reservado al hombre político.

Con el mito, es decir, con el relato, el Extranjero puede detectar algunos grandes errores que habían cometido anteriormente al intentar caracterizar al político (274e). Dirá el extranjero sobre el error cometido: “cuando nos preguntamos por el rey y el político del ciclo actual (...), hablamos del que correspondía al ciclo opuesto, pastor del rebaño humano de otrora y, por eso mismo, de un dios en lugar de un mortal y, en tal sentido, nos desviamos por completo de nuestra ruta” (275a). Así, el núcleo de la teología política platónica, para construirse, debe establecer *un juego ambiguo de conexión y desconexión de trascendencia e inmanencia*, pues es preciso que haya un cielo de modelos perfectos y una tierra imperfecta para que se pueda constituir una *mediación* propiamente *política* que venga a conjugar de manera siempre más o menos mística o mágica los dos ámbitos (por eso liquidan el platonismo los que pretenden “resolver” el problema platónico de la “participación”, pues es precisamente de la separación-imposible-de-superar que el platonismo mismo sobrevive como máquina política de gestión de lo ente). Sólo porque el juego *por turnos* de la inmanencia y la trascendencia permite liberar un espacio anómico de caos, es que entonces puede aparecer una *mediación soberana* que se adueñe del caos –o lo controle- en tanto que *gobierno*. Agamben escribe:

La fractura entre ser y praxis y el carácter anárquico de la *oikonomía* divina constituyen el lugar lógico en el que se hace comprensible el nexo esencial que une, en nuestra cultura, el gobierno y la anarquía. No sólo algo así como un gobierno providencial del mundo es posible sólo porque la praxis carece de fundamento en el ser; además, este gobierno, que como veremos tiene su paradigma *en el Hijo y en su oikonomía*, es él mismo íntimamente anárquico. La anarquía es lo que el gobierno debe presuponer y asumir como el origen del que proviene y, a su vez, como la meta hacia la que se sigue dirigiendo⁵.

⁵ Agamben, G., *El reino y la gloria*, op. cit., p. 117.

Sin anarquía, es decir, sin ausencia de fundamento, *las mediaciones estarían completamente liquidadas*, puesto que una mediación sólo puede aparecer o erigirse en la ausencia de una presencia, pero que, gracias al trabajo mediador, se vuelve ahora de algún modo plenamente presente (aunque todavía y siempre ausente); así, sin la noción “física” de “vacío” -o su reverso “metafísico”, la noción de “ausencia”- el problema teológico-político de la representación y de la encarnación estaría completamente liquidado en tanto que no habría *sustitución* posible.

El Extranjero había confundido al político de un ciclo con el del otro: al del tiempo de la bienaventuranza con el de la caída. En una intervención crucial Platón pone en boca del Extranjero:

Pero yo creo, Sócrates, que la figura del pastor divino es demasiado grande para parangonarla al rey y que nuestros políticos actuales son mucho más semejantes por su naturaleza a los hombres por ellos gobernados y que la cultura y la educación de la que tienen parte se aproximan mucho más a las de sus gobernados (275c).

En dicho pasaje Platón acentúa el polo trascendente, es decir, el carácter *imparticipable* de la Idea –del dios- por parte de un hombre de carne y hueso (que en nada se diferenciaría, en principio, de aquellos a los que está llamado a gobernar). Si se exacerbara ese polo entonces no habría posibilidad de comunicar divinidad y humanidad: de producir un Hombre-Dios, un *Mesías*, un *Cristo*, un *Führer*. Y tal como se verá a continuación será forzoso establecer una relación paradójica tal que permita colocar al *político*, en tanto que *dios suplente* o *dios segundo* (en ausencia del *verdadero dios*), en posición de guía supremo pero siempre suplente y, por lo tanto, *provisorio*. Foucault dirá:

si Dios es el pastor de los hombres y el rey también lo es, este último es de alguna manera el pastor subalterno a quien aquel ha confiado el rebaño de los hombres y debe, al término de la jornada y en el anochecer de su reino,

devolver a Dios el rebaño que se le ha entregado. El pastorado es un tipo de relación fundamental entre Dios y los hombres, y el rey participa en cierto modo de esa estructura pastoral de la relación⁶.

De este modo ya es posible comenzar a entender el esquema teopolítico de suplencia o *vicariato* que propone Platón; en ausencia del dios que es el único y verdadero poseedor del *saber*, habrá que confiarle la tarea política de suplencia al más sabio de los ignorantes, que ha de ser, en definitiva, *el mejor de los suplentes posibles* (aunque no por ser necesario dejará de ser, en el fondo, absolutamente malo). Por eso en el período de ausencia del dios –del único que *sabe verdaderamente*- la humanidad ha de regirse *por leyes*. Está claro para Platón que *la ley es el mal*: aunque se trate, naturalmente, del mal menor (puesto que se está en el período de caída-decadencia y a la espera de la vuelta del dios). Sobre el carácter no-bueno del tener que ser regido por leyes el Extranjero dice:

la ley jamás podría abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos a un tiempo y prescribir así lo más útil para todos. Porque las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano –podría decirse- se está quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo. (...) Y la ley, en cambio –eso está claro-, prácticamente pretende lograr esa simplicidad, como haría un hombre fatuo e ignorante que no dejara a nadie hacer nada contra el orden por él establecido, ni a nadie preguntar, ni aun en el caso de que a alguna persona se le ocurriese algo nuevo que fuera mejor, ajeno a las disposiciones que él había tomado. (...) ¿No es, entonces, imposible que se adapte bien a lo que jamás es simple aquello que se mantiene constantemente simple? (...) Pero, entonces, ¿por qué es necesario legislar, dado que la ley no es lo más correcto? (294b-d).

⁶ Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, op. cit., p. 152.

Y la respuesta es que es preciso legislar *porque no es posible ocuparse de cada caso en particular* (294e), es decir, se legisla ante la impotencia y la incapacidad del *tomar a su cargo a cada individualidad en su singularidad* (tarea que sólo podría llevar adelante con éxito el dios, y que, por eso, su venida habría de desactivar inmediatamente todo un andamiaje normativo que se tornaría absolutamente superfluo y *malo* por su vaguedad, indeterminación y, en última instancia, *omisión*, a la hora de conducir la existencia de los vivientes);

¿cómo, Sócrates, podría haber alguien capaz de pasarse la vida sentado junto a cada individuo para poder así ordenarle con exactitud lo que le conviene? Porque, si existiese alguien capaz de tal cosa –según creo-, uno cualquiera de los que poseen en verdad la ciencia real, *difícilmente se pondría trabas a sí mismo escribiendo eso que llamamos leyes*” (295b, el resaltado es nuestro).

La ley es esencialmente mala si comparece ante el sabio: ¿cómo quien posee el saber habría de dictar leyes que podrían obstaculizar o entorpecer su arte (su *téchne*)?; pero sin embargo la ley termina siendo absolutamente buena (o absolutamente lo menos malo), hasta tanto el Gran Sabio (el dios) no se haga presente. Ante aquel que reuniese en sí todo arte y saber (*téchne*) la ley misma sería absolutamente criminal. Pero sería, en tiempos *pre-reversión*, absolutamente no-criminal, siendo el caso que la ley rigiese bajo el gobierno de un *dios suplente*. El Extranjero dirá: “Y, sin embargo, según decíamos, quien posee el saber, que es –recordémoslo- quien es realmente un político, hará en su acción personal una cantidad de cosas en virtud de su arte, sin preocuparse para nada de las normas escritas, cuando le parezcan mejores otras reglas” (300d). El que posee el arte –el saber- no necesita ya leyes; o, más aún, queda eximido de la *carga* de someterse a ellas. La ley es el obstáculo que sirve para *frenar* a la muchedumbre ignorante que nunca habría de entrar en posesión del verdadero arte o saber, y entonces es preciso que se oriente por esas máximas de conducta, semi-buenas y semi-malas, que son las leyes. ¿Cómo producir entonces un *ungido*, cómo

hacer que alguno o algunos abandonen el estadio de *muchedumbre* para de algún modo acercarse y encarnar una posición celestial-terrestre? En 300e el Extranjero, refiriéndose a la muchedumbre, preguntará: “¿Pero no es cierto que, si hicieran algo semejante sin poseer ciencia alguna, tratarían de imitar lo verdadero, pero lo imitarían, sin duda, del todo mal? Pero si, en cambio, son dueños de un arte, ¿no se trata ya de una imitación sino de aquello que es verdadero en sí mismo?”. Mientras que “ninguna muchedumbre es capaz de adquirir un arte” (300e): la muchedumbre es siempre infantil, no-sabia, y, por lo tanto, *objeto legítimo de pedagogía infinita*. La ley le habla de manera no del todo concreta, semi-difusa, pero le habla, al fin y al cabo, al adulto-infante, para intentar orientar o encauzar su decurso de acción a partir de un *saber* –un *arte*- que él no posee y no puede auto-darse. Será entonces a partir de un *saber-verdad* que se producirá la unción de un Hombre-Dios que habrá de ser la mediación entre una muchedumbre absolutamente ignorante y un dios absolutamente sabio *pero ausente, ido*. Platón dirá a través del Extranjero: “Así, pues, tales regímenes políticos, al parecer, para poder imitar lo mejor posible aquel régimen político verdadero –el de un único individuo que gobierna apoyándose en un arte-, cuando han recibido las leyes, no deben actuar jamás contra la letra escrita ni contra las costumbres tradicionales” (301a); dejando, de ese modo, un régimen absolutamente perfecto y trascendente –la monarquía divina del dios, único poseedor del verdadero saber o arte-, por un lado, y toda una serie de regímenes políticos no-divinos, pero semi-divinos, siempre y cuando dirija quien posee la ciencia o el arte en mayor grado (aunque siempre de manera suplente, y por lo tanto semi-falsa, en relación al dios). Pero si Platón oponía en algún momento la “imitación”, por un lado, y “lo verdadero en sí mismo”, por el otro (como en 300e), la cuestión, en 301a, ya se ha redefinido en términos de buena y/o mala imitación: “imitar lo mejor posible aquel régimen verdadero” (301a), pero sin la posibilidad de abandonar la legalidad porque todo saber mundano-humano permanece para siempre en posición de suplencia. Pero si el Dios-Hombre que se encuentra respetando la legalidad decide, de un momento a otro, suspenderla para poner por encima de ella su propio *arte-saber* (configurando de ese modo un *estado de excepción*), entonces, en ese caso, todo puede funcionar

perfectamente como si fuese el propio dios el que estuviera presente (sólo *ex post* podría dirimirse la cuestión acerca de si efectivamente tuvo lugar la reversión o se trata de un simple impostor). Podría ser el caso que estuviese produciéndose, con ese *Cristo*, con ese *Führer*, la *reversión* que estuviera marcando el pasaje caótico del movimiento malo (la decadencia) al movimiento bueno comandado por el dios (la bienaventuranza). Un esquema de producción y unción de un Hombre-Dios funciona en la medida que se vuelve una incógnita para el presente, porque no es posible saber, sino *diferidamente*, si no habrá sido este el caso en que la *reversión* siempre inminente ha tenido efectivamente lugar. Sólo después, al descubrir que se había tratado de un *falso Mesías* –de un *falso Führer*– (a partir de la unción de algún otro que volverá a plantear la cuestión acerca de si es ahora el caso de que haya tenido lugar efectivamente la reversión...) es posible renovar la promesa escatológica que habrá de investir libidinalmente, otra vez, a un otro Hombre-Dios por venir. Y así sucesivamente. Por eso sería lícito decir que este notable esquema teopolítico platónico *triunfa fracasando*. El suplente era ya desde el comienzo malo, no-bueno, porque verdaderamente bueno sólo podría ser el dios que estuviese en posesión del arte-saber (así, el dios humano sería siempre el farsante que se arrogaría un saber que sólo sería propio de un dios). Y entonces el suplente, mientras suplanta, es posible que no sea ya el suplente, puesto que la *reversión* podría ya haber tenido lugar y ser, su saber, en verdad, *el verdadero arte o saber*. Con la sucesión de suplentes el esquema teopolítico platónico cumple su misión produciendo suplentes siempre malos –*pero siempre, también, provisionalmente buenos, divinos*–. El dios ido permanece a salvo, apareciendo en el suplente sólo mientras el suplente no hubiese demostrado ser un farsante (*falsacionismo*: no es posible saber la verdad, sólo puede saberse *que no lo era*, falsándolo). Ahí el dios se retraería, pero para haberse ya siempre retraído. El movimiento mágico-legitimatorio de unción de mediaciones funciona a partir de ese vaivén *transinmanente* que pone siempre en suspenso el momento de la *reversión* e imposibilita para todo presente saber si, efectivamente, la reversión ya ha tenido lugar (sólo la mirada retrospectiva puede permanecer azorada ante el modo en que un suplente-malo, un falso dios, conduce a una comunidad hacia el delirio y los

crímenes: porque conoce el final y tiene la certeza de que ninguna *reversión* había tenido lugar, y que, por lo tanto, se trataba de una verdadera *comedia*; para el actor-inversor que tiene un capital psíquico depositado en dicha espera es sumamente fácil creer que el ciclo de la felicidad ha comenzado...).

Platón decía, entonces, que la diferencia entre regímenes mundanos estaba dada no ya por la oposición entre una imitación forzosamente mala o ilícita y lo verdadero en sí mismo (como en 300e), sino por buenas y malas imitaciones (301a). Pero en definitiva los regímenes políticos posibles, enumerados en 302d (a partir del gobierno de uno, de pocos y de muchos, y de su respeto o no por las leyes), son todos regímenes imperfectos que deberán imitar, de la mejor manera posible, el único régimen perfecto que es el del político-filósofo (el dios venidero) *que está por encima de la ley*. Hasta tanto éste no comparezca, todo deberá quedar sometido al mal menor de la legalidad.

Ya sobre el final del diálogo se torna posible efectuar la discriminación que se anhelaba: la que separa al verdadero político de los falsos pretendientes. Naturalmente es una cuestión atravesada por una insuperable paradoja, dada por el hecho de que este “encontrar al verdadero político” es siempre ya un buscar al suplente, es decir, al segundo, al siempre-ya-malo, porque hasta tanto la *reversión* no tuviese lugar, sólo habrían simuladores. Entonces la “pureza” que se quería encontrar en el político es una pureza dentro de lo no-puro, pero una pureza absolutamente necesaria, desde el momento que sin esa semi-pureza no hay *mediación legítima posible* y, por lo tanto, no habría posibilidad alguna de erigir una *República* que no fuera al mismo tiempo un gran circo o un carnaval pulsional. La unción sería entonces la estrategia que *provisoriamente* sacaría al ungido de la impureza para plantear la pregunta acerca de sí no sería ese el caso en que la *reversión* hubiese efectivamente tenido lugar, y el dios, por su parte, hubiese vuelto a comandar el movimiento cósmico (cuando un discurso plantea la exigencia de “*lo nuevo*” –se trate del “hombre nuevo”, de un “mundo nuevo”, o de lo que fuere- no hace sino captar para sí el poder mágico-*provisional* de una *nueva era*). Y es entonces que la política será el saber *coordinador* del resto de los saberes:

Quien haya considerado el conjunto de las ciencias de las que hablamos debe reconocer que ninguna de ellas se ha revelado como política. Porque la ciencia que es verdaderamente real no debe actuar por sí misma, sino gobernar a las que tienen la capacidad de actuar, ya que ella, en lo que toca a la oportunidad o inoportunidad, conoce el punto de partida y la puesta en marcha de los más importantes asuntos de la ciudad, mientras que las demás deben hacer lo que les ha sido impuesto. (...) Por tal motivo, entonces, las ciencias que acabamos de examinar, dado que no se gobiernan una a otra ni a sí mismas, sino que cada una se ocupa de una cierta y determinada actividad propia, han recibido, con toda justicia, un nombre que les es propio y que responde al carácter particular de sus actividades. (...) Pero a aquella que gobierna a todas éstas y presta atención a las leyes y a todos los asuntos políticos y a todos ellos los entreteje del modo más correcto, creo que, si abarcamos su función con un nombre que indique su poder sobre la comunidad, tendríamos que llamarla, con toda justicia, ‘política’ (305d-e).

Y explicará un poco más adelante el Extranjero:

el arte verdaderamente político jamás constituirá deliberadamente una ciudad con hombres buenos y malos, sino que está bien claro que, en primer lugar, los pondrá a prueba a través del juego y, después de la prueba, los entregará a quienes son capaces de educarlos y de prestar este servicio, pero es ella misma la que impartirá las órdenes y dirigirá, al modo en que el arte de tejer, siguiendo paso a paso a los cardadores y a quienes preparan cuanto se requiere para el tejido que ella realiza, ordena y dirige, indicando a cada uno las tareas que debe cumplir y que él considera necesarias para realizar el entrelazamiento que debe ejecutar. (...) Del mismo modo, creo yo que el arte real, que guarda para sí la función de supervisión, no permitirá, a quienes por ley educan y crían,

ejercitar a sus pupilos sino en aquellos con cuya realización se logre algún carácter que sea conveniente para la mezcla que es su obra, sólo en eso les recomendará impartir educación; y a quienes son incapaces de participar de un carácter valiente y sensato y de todo cuanto tienda a la virtud, y que, por el contrario, debido a la fuerza de su mala naturaleza son arrastrados a la impiedad, a la desmesura y a la injusticia, los elimina con la muerte o el exilio o los castiga con las penas más infamantes. (...) Los que restan – cuyas naturalezas, gracias a la educación recibida, son capaces de elevarse a la nobleza y prestarse a una mezcla mutua operada con arte- de tales naturalezas, las que tienden más a la valentía y que por su carácter duro pueden considerarse semejantes a la urdimbre, y aquellas que, por el contrario, tienden a la mesura y que –para continuar la imagen- son blandas y suaves como las hebras de la trama, a esas naturalezas –digo- que tienen tendencias opuestas entre sí, el arte real trata de combinarlas y entrelazarlas (308d-309c).

Sobre el final del diálogo ya resulta claro en qué consiste efectivamente la actividad *artístico-política*: en instrumentalizar los distintos saberes, todos esos saberes que en algún momento quisieron disputarle el lugar al saber propiamente político, y que es, en definitiva, *el saber que coordina a todos los demás saberes*; a partir de este punto resulta patente que en el pensamiento político platónico el par poder-saber funciona como un dispositivo fundamental en el que la totalidad del saber -y la propia verdad- se vuelven herramientas políticas de gestión de la vida (tanto de la vida individual, como de la propia totalidad socio-política). Así, el saber político maneja al resto de los saberes a los fines de poder producir *buenos individuos* en tanto que productos-efectos de una configuración de saber-poder *maniobrada políticamente*. En 311a:

En efecto, es ésta la única y entera obra del entretejido real: jamás permitir que los caracteres sensatos se alejen de los valientes, sino, por el

contrario, entretejiéndolos en una tela por la comunidad de opiniones, de honores, de glorias, de respetos y por el mutuo intercambio de seguridades, formando con ellos un tejido suave y, como se dice, bien tramado.

Y, para finalizar, 311c:

Éste es –digámoslo- el fin del tejido de la actividad política: la combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y, abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres, los contenga en esa red y, en la medida en que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz, la gobierne y dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito.

De modo que el par poder-saber supone, en verdad, un tercer elemento: el arte, puesto que la producción del tejido político es siempre ya una realización artística que debe conjugar políticamente las partes, pero dándose a sí misma un *suplemento de poder* tal que hiciese que el tejido no sea el resultado de una *téchne* sino de una suerte de *espontaneidad* o *naturaleza* de las cosas (el gran desafío político-pedagógico sería ese: producir un tejido que se autonomice y funcione sólo, *libremente*).

El análisis del poder pastoral es uno de los grandes temas del curso *Seguridad, territorio, población*, dictado por Foucault en 1978. Allí, Foucault intentará diferenciar la tarea del pastor de la del político. Si, tal como se mostró anteriormente, el político es el que posee el saber de los saberes, es decir, el que coordina o entreteje al resto de los conocimientos, será preciso comprender esa suerte de desdoblamiento que se produce entre el político y aquellos que por un momento pretendieron ocupar su posición (el panadero, el médico, el agricultor, etc.). Comprender la distinción

implica, a su vez, poner de manifiesto la ambivalencia que hay en *Político* en torno a la noción de “pastor”. Porque, por un lado, *propiamente pastor* es el dios ausente, pero esa posibilidad de un *verdadero pastor* está más allá del ciclo temporal de decadencia donde todo envejece y marcha hacia su ocaso (ciclo de decadencia pre-reversión y pre-rejuvenecimiento). Por eso la noción de *pastor* tiene ya a partir de esa escisión una doble valencia: propiamente pastor en aquel ciclo y propiamente pastor en *este* ciclo; de un lado el cielo eidético (el ciclo ausente, todavía no venido) y por el otro lado la realidad sensible (este ciclo aún vigente). Sobre el pastor divino no se puede decir más nada: permanece como una Idea absolutamente trascendente, como Modelo que legitima, deslegitima y relegitima a los pastores mundanos. Pero es sobre la figura del pastor mundano que se generará la rivalidad entre el político y los otros pretendientes (el médico, el agricultor, etc.). Foucault dirá:

Para Platón, la cuestión no pasa en absoluto por decir que ese tema debe ser eliminado o abolido por completo [el pastorado]. Se trata en cambio de mostrar justamente que, si hay pastorado, éste sólo puede darse, a su juicio, en actividades menores, sin duda necesarias para la ciudad, pero subordinadas al orden de lo político; dichas actividades son, por ejemplo, la del médico, el agricultor, el gimnasta, el pedagogo. Todos ellos pueden, en efecto compararse a un pastor, pero el político, con sus tareas particulares y específicas, no es un pastor. En el *Político* hay un texto muy claro al respecto, el párrafo 295a, que dice: ¿cabe imaginar, por ejemplo, que el político se rebaje, tenga tiempo simplemente como el pastor, o como el médico, el pedagogo o el gimnasta, para ir a sentarse con cada uno de los ciudadanos a fin de aconsejarlo, alimentarlo y atenderlo? Las actividades pastorales existen y son necesarias. Dejémoslas donde están, donde tienen su valor y eficacia, en manos del médico, el gimnasta y el pedagogo. Y cuidémonos sobre todo de decir que el político es un pastor.

El arte regio de prescribir no puede definirse sobre la base del pastorado.
En sus exigencias, éste es demasiado humilde para convenir a un rey⁷.

El punto es que ese pastorado que, según Foucault, debe darse en “actividades menores” es ya el pastorado *imperfecto y defectuoso* que tiene lugar en *este*, nuestro ciclo de decadencia. El pastorado menor al que están dedicados los asistentes del político –el médico, el gimnasta, el pedagogo, etc.- es tal *sólo porque el pastorado verdadero –que es siempre el del dios- es por el momento imposible. Pero la actividad pastoral propiamente dicha, la verdadera, es, para Platón, siempre la del dios*. Es cierto que el político no es pastor, pero de manera paradójica, puesto que se halla en una zona intermedia entre la sacralidad del dios ausente y la bajeza material del pastor-gimnasta, del pastor-médico, del pastor-agricultor, del pastor-pedagogo, etc. Por eso “pastor” toma una doble valencia: una buena, que es la del dios por el momento ausente (único *verdadero pastor*, cfr. 275a), y otra mala, a partir de la función vil, tan cercana a la materialidad y a los cuerpos, de la asistencia pastoral de los saberes que están al servicio de la política y que operan sobre una multiplicidad⁸. Con respecto al primer sentido de “pastor” está claro que el político no lo es, *pero debería serlo*; con respecto al segundo sentido –y este es el sentido que Foucault está resaltando al subrayar el hecho de que el político no es pastor- el político debe elevarse por sobre esa tarea pastoril centrada sobre la multiplicidad con que lidian el resto de los saberes, para dedicarse a la tarea propiamente real-política de *coordinar y tejer* (el político sería pastor de pastores, el encargado del gran pastoreo, del pastoreo último de aquella multiplicidad de pequeños pastores y hombres). Dice Foucault:

¿cómo se definirá el papel del político, en qué consistirá ese arte de dar órdenes a los otros? Aquí, en reemplazo del modelo del pastor, se va a proponer un modelo celeberrimo en la literatura política, el del tejedor. El político es un tejedor. ¿Por qué es bueno el modelo del tejedor? (...) Ante

⁷ Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, op. cit., p. 175.

⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 158.

todo, al utilizar el modelo del tejido será factible hacer un análisis coherente de las diferentes modalidades de la acción política dentro de la ciudad. (...) [E]l modelo del tejedor nos permitirá elaborar un esquema analítico de las operaciones mismas que se desarrollan en la ciudad en lo concerniente al mando de los hombres. Se podrá poner a un lado, en principio, todo lo que constituye las artes adyuvantes de la política, vale decir las otras formas según las cuales es posible prescribir cosas a los hombres y que no corresponden propiamente a la política. En efecto, el arte de la política es como el arte del tejedor, no algo que se ocupa de todo en general, como el pastor se ocupa supuestamente de todo el rebaño. La política, como el arte del tejedor, sólo puede desarrollarse a partir y con la ayuda de una serie de acciones adyuvantes o preparatorias. Es preciso tundir la lana y trenzar el hilo y que la carda haya actuado para que el tejedor pueda trabajar. De la misma manera, toda una serie de artes auxiliares deben ayudar al político. (...) ¿Cuál será entonces la actividad política propiamente dicha, la esencia o, mejor, la acción del político? La de unir, como el tejedor une la cadena y la trama. El político une los elementos, los buenos elementos formados por la educación, y unirá las virtudes, las diferentes formas de virtudes que son distintas entre sí y a veces incluso opuestas, como ocurre por ejemplo con los hombres fogosos y los hombres moderados, y *los tejerá gracias a la lanzadera de una opinión común que los hombres comparten*. El arte real, por lo tanto, no es en modo alguno el arte del pastor, es el arte del tejedor, un arte consistente en reunir las existencias ‘en una comunidad basada en la concordia y la amistad’. Así, el tejedor político, el político tejedor, forma con su arte específico, muy diferente de los demás, el más magnífico de los tejidos⁹.

⁹ Idem, pp. 174-175 (el resaltado es nuestro).

Interpretado en términos de subjetividad habría que prestar especial atención a esa referencia de Foucault a las “artes adyuvantes de la política” que son las que en definitiva preparan la materia prima *subjetiva* sobre la cual la política vendrá a operar. Esas acciones adyuvantes o preparatorias resultan ser fundamentales y, aunque las realicen los “auxiliares” del político, el propio trabajo político de trenzado y mezcla jamás podría funcionar si el pedagogo, el médico, el gimnasta y el agricultor –entre otros- no hubieran generado un buen *engrudo subjetivo* ya dispuesto a tomar la *forma* que el trenzado socio-político requiriese (esas *operaciones auxiliares* pedagógico-moldeadoras, que preparan e instituyen un sujeto *plástico*, dispuesto a entrar en *confecciones* políticas siempre renovadas, son esenciales en tanto que aportan *la materia prima misma de lo político*). Por eso no era del todo correcto definir al político como pastor dedicado a la *cría*, puesto que su actividad era más bien relativa a un cierto *cuidado* (*Político* 276d); mientras que los auxiliares se encargan de una *cría* centrada sobre la materialidad de los cuerpos y las necesidades cotidianas, y que debe generar buenos individuos (es decir, una buena *materia prima*) para los trenzados socio-políticos, el *cuidado*, en cambio, hace a la operación política misma de *enlace y combinación* de aquella *materia prima subjetiva*.

En *Normas para el parque humano*, Peter Sloterdijk se refiere al *Político* de Platón como “la carta magna de una politología pastoral europea”¹⁰ orientada a una domesticación y cría de hombres: una *antropotécnica*¹¹. Sloterdijk dirá:

de lo que allí se trataba era de seleccionar a un hombre de Estado que no existe en aquella Atenas y de criar a un pueblo para ese Estado imposible todavía de encontrar en ninguna ciudad empírica. Así pues, el extranjero y su parte contraria, Sócrates junior, se dedican al capcioso intento de someter a unas normas racionales claras y diáfanas la futura política, o el

¹⁰ Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2008, p. 74.

¹¹ *Ibidem*, p. 66.

futuro arte del pastoreo-urbano. Con este proyecto Platón testifica la presencia en el parque humano de una inquietud intelectual que ya nunca más podría calmarse del todo. Desde el *Politikos* y desde la *Politeia* hay en el mundo discursos que hablan de la comunidad humana como si se tratara de un parque zoológico que al mismo tiempo fuese un parque temático. A partir de entonces, el sostenimiento de hombre en parques o en ciudades se revela como una tarea zoopolítica. Aquello que se presenta como una reflexión política es, en realidad, una declaración de principios sobre las normas para la gestión empresarial de parques humanos¹².

Y específicamente sobre el *Político* de Platón dirá:

Oculto bajo la forma lógica de un grotesco ejercicio de definición, el diálogo del político desarrolla los preámbulos de una *antropotécnica política* cuyo objeto no es sólo dirigir por el camino de la mansedumbre a un rebaño manso de por sí, sino emprender *una nueva crianza sistemática de ejemplares humanos más próximos al arquetipo*¹³.

Por eso, refiriéndose a la actividad tejedora del político, dirá:

El gobernante platónico sólo encuentra la razón de ser de su gobierno en un saber propio de reyes en materia de crianza, es decir, en un saber experto de lo más inusual y de lo más juicioso. Aquí surge el fantasma de una monarquía de los expertos cuyo fundamento jurídico sea el conocimiento acerca de cómo se puede organizar y agrupar a los hombres de la mejor manera –sin dañar jamás su libre voluntad-. La antropotécnica real requiere que el político sepa entretejer del modo más efectivo las

¹² Idem, pp. 74-75.

¹³ Idem, p. 77 (el resaltado es nuestro).

propiedades de los hombres voluntariamente gobernables que resulten más favorables a los intereses públicos, de manera que bajo su mando el parque humano alcance la homeostasis óptima. Esto sucede cuando los dos extremos relativos propios de la especie humana, la fortaleza guerrera, por una parte, y la prudencia filosófico-humana, por la otra, son introducidos en el tejido del interés público con la misma fuerza. Pero como cuando se poseen de forma unilateral ambas virtudes pueden provocar degeneraciones específicas (la primera, la tendencia militarista a la guerra, con todas sus consecuencias devastadoras de patrias, y la segunda, la privacidad de quienes se las ingenian para llevar una vida tranquila, espiritualmente intensa, en el campo, la cual puede llegar a ser tan indiferente y lejana a las ciudades que, sin darse cuenta, termine por convertirlos en esclavos), el hombre de Estado tiene que desenmarañar y excluir a las naturalezas inadecuadas antes de comenzar a tejer el Estado con las adecuadas¹⁴.

El filósofo alemán sí resalta el carácter de *suplente* del sabio (del político):

No hay que olvidar que también para Platón el dios es el único e indiscutible guardián y criador originario de los hombres. Pero como ahora, después de la revolución (*metabole*) y bajo el nuevo gobierno de Zeus, los dioses se han retirado dejando en manos del hombre la preocupación de custodiarse a sí mismo, el sabio queda como el más digno guardián y criador, pues él es quien tiene más vivo el recuerdo de las celestes visiones de lo mejor¹⁵.

¹⁴ Idem, pp. 80-82.

¹⁵ Idem, p. 83.

2.

En su diálogo *Leyes* Platón esboza un minucioso proyecto socio-político de ordenación de la vida. Habría que preguntarse, hoy, más de dos milenios después de Platón, cuál es el influjo que este aristócrata, admirador de la disciplina espartana, ha tenido sobre la cultura y el pensamiento de Occidente: o bien, cuál es su legado socio-filosófico-político. Para ello, para medir la “influencia” o la “vigencia” del pensamiento platónico, tal vez resulte útil retomar algunos pasajes de *República* y *Leyes* para, a partir de allí, comprender los alcances del proyecto platónico, como así también, naturalmente, la estrecha conexión existente entre algo así como la “estética” y la “política”. Así las cosas, la presente exposición pretende resaltar, del pensamiento platónico, la siguiente cuestión: la estrecha ligazón entre vida y poder en su pensamiento socio-político, haciendo especial hincapié en el hecho de que, para Platón, la filosofía no es sino el gran arte del *paidagogeio* (es decir, de conducción de infantes, de *infantes adultos*), y donde la pedagogía filosófica, retomando a Werner Jaeger, es una actividad *antropoplástica*¹⁶. A partir de esta noción que Jaeger aplica a los griegos –calificándolo de *pueblo antropoplástico*–, toda la cuestión filosófica, socio-política, estética, adquiere una nueva “profundidad”. Y se trata, en definitiva, de poder comprender, a partir de Platón o *en* Platón, esta cuestión: el *alcance* de la noción de *ley*, del *imperio de la ley*, del imperio del *nómos*. Es desplazando la pregunta hacia una *antropoplástica*, y partiendo de una adecuada comprensión del término “*nómos*”, que el proyecto socio-político platónico puede llegar a ser comprendido como un verdadero proyecto *biopolítico* o *zoopolítico* de organización e institución de *animales urbanos*. La *antropoplástica* es sencillamente eso: la acuñación de hombres a partir de ciertos modelos eidéticos que han de inducir una serie de *identificaciones miméticas*. Que la noción de “*nómos*”, para Platón, excede ampliamente eso que hoy en día alguien podría entender como una “mera ley formal”, es algo a todas luces evidente: el *nómos* platónico sólo puede ser comprendido en tanto que actividad artístico-plástica de producción de *lo humano* (de un cierto *hábitat* y, junto a él, de ciertas *formas de vida*).

¹⁶ Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 2010, p. 11

Sobre el término *nómos*, Francisco Lisi, en su Introducción a *Leyes*, anota:

El término *nómos*, que en su forma plural da el título al tratado, tiene en griego un campo semántico que supera en mucho a nuestra palabra ‘ley’. Originariamente significa ‘división’, ‘distribución’ y su uso se encuentra atestiguado a partir de Hesíodo (*Los trabajos y los días*). Abarca significados tan diversos como ‘hábito’, ‘costumbre’, ‘ley’ y ‘aire musical’, ‘norma de conducta’, ‘regla para la acción’, etc. Todas estas significaciones están presentes en el uso de esta palabra en la obra de Platón y todas están entrelazadas entre sí para formar un conjunto coherente que estructura la obra de un extremo al otro. La noción de *nómos* adquiere una dimensión trascendente, religiosa, que hay que tener en cuenta al momento de analizar su proyecto político¹⁷

El amplio espectro semántico de la noción de “*nómos*” obliga de algún modo al intérprete que se mide con los diálogos platónicos a más de dos milenios de distancia, a efectuar una suerte de *deconstrucción* sobre la compartimentalización de los saberes. Por un lado, cuestiones “estéticas”, “éticas” y “políticas”, se dan como fenómenos híbridos, donde las “representaciones artísticas” que golpean los sistemas nerviosos de los ciudadanos, tienen inmediatas consecuencias e implicancias ético-políticas. Es decir: relatos, imágenes y músicas pueden funcionar, ético-políticamente, por turnos, como *aceleradores o desaceleradores pulsionales*. El problema de la expulsión-inclusión del poeta en *República* sólo resulta comprensible a partir de allí. Desde una concepción meramente “formal” o “abstracta” de la ley, el problema de los poetas-artistas sólo puede generar cierta perplejidad. Sin embargo, desde el momento en que se comprende la dimensión omniabarcante –*biopolítica*– del *nómos* (en tanto que ordena y espacia toda una serie de formas de vida a lo largo y ancho de un

¹⁷ Lisi, F., *Diálogos VII*, Madrid, Gredos, 2007, p. 69

territorio), entonces el encono platónico hacia determinadas prácticas artísticas deviene completamente razonable: *en ellas está en juego la propia legalidad*, en ellas se pone en juego –para Platón- la vida misma y la subsistencia del *nómos*, de un *determinado nómos*. El arte, con su poder de “golpear” y afectar, en un sentido u otro, la sensibilidad, posee el poder de modificar (generar y re-generar) “hábitos”, “costumbres”, “conductas”: *disposiciones (héxis)*. Nociones estas últimas que quedan claramente abarcadas bajo la órbita semántica de “*nómos*”. Pero incluso se podría ir todavía un poco más lejos; *nómos* hace referencia a “división” y “distribución”, es decir, a la estructuración y a la ordenación misma de la vida dentro de la *pólis* y sobre un cierto *territorio*, que es siempre el efecto de un *dibujo normativo* -una *ley*- generada por un legislador-poeta cuya tarea esencial y primera es producir una suerte de *gran container* socio-político (la *pólis*, la ciudad-estado).

La ley es *formadora* en el más estricto sentido artístico-técnico del término: es aquello que le debe dar *forma* a una suerte de material in-forme, de-forme o a-forme (es decir: el *nómos* es la *téchne* de producción-institución de *formas humanas* de vida). Toda la cuestión pedagógica ligada a la aristocracia y a la *areté* (virtud) tiene que ver con eso: con acuñar buenos “tipos” o “copias” de hombres a partir de un modelo eidético-paradigmático absolutamente *noble* o “superior”. La producción de hombres virtuosos es una tarea que, ya en *Leyes*, y tal como es concebida por Platón, abarca la totalidad de la existencia del individuo, desde su nacimiento y hasta su muerte. Aunque, a decir verdad, esto no es del todo exacto: la tarea pedagógica comienza incluso *antes* del nacimiento, con los ejercicios prenatales que Platón exige que la madre efectúe para comenzar a educar al feto a partir de vibraciones y movimientos¹⁸. Inclusive, de manera *virtual*, empezaría todavía antes de la conformación del feto, puesto que el proyecto platónico de administración de la vida prevé un cuerpo de magistrados que monitoreen los matrimonios y su procreación¹⁹, formulando, a partir de allí, una ponderación acerca de los apareamientos más convenientes según las necesidades de la propia ciudad-estado (teniendo en cuenta, a

¹⁸ *Leyes* 789e

¹⁹ *Leyes* 784a-c

partir de la “personalidad” o el “carácter” de los padres, el tipo de vástago que engendrarán). Incluso es preciso tener presente que, ya en el *Político*, Platón concibe esa “ciencia real” -o “política”- como una tarea explícita de *producción y crianza de seres vivos*²⁰.

La tarea pedagógica –biopolítica o zoopolítica- de moldeo de cuerpos se sostiene ininterrumpidamente a lo largo de toda la existencia del individuo. El verdadero “gran pedagogo” es el poeta-legislador, de ahí que sea preciso comprender la “pedagogía” como conducción-guía de infantes *ontológicos*; es decir: el *adulto pagano*, no-sabio, es, en términos ontológicos, una suerte de *infante eterno* (sólo el *fuego espiritual* de la pedagogía podría hacer *virar* al alma de lo sensible a lo inteligible). Pero eso no es todo; la ley (el *nómos*) no opera sólo sobre las almas, es también producción plástica de espacialidad. En efecto, en *Leyes*, Platón no dejará de lado la cuestión urbanística: describirá una ciudad cuyo “diseño urbanístico está minuciosamente planificado tanto en lo que concierne al plan general como a los detalles relacionados con la construcción de edificios públicos, templos, murallas y casas privadas”²¹. Platón atribuirá a los “guardias urbanos” la misión de “controlar que se respeten las líneas de propiedad, que las construcciones de los edificios no invadan los espacios públicos y que los habitantes mantengan en condiciones sus casas”²². En su Introducción a *Leyes*, Lisi remarcará, dentro de la generalizada influencia que ese diálogo ha ejercido sobre una multiplicidad de autores, el particular influjo que tuviera sobre el jurista inglés Jeremy Bentham²³. La *pólis* platónica es una ciudad en la cual no debe haber nada sin vigilancia²⁴: es preciso vigilar los matrimonios, la reproducción, las construcciones y las edificaciones; hasta el punto de construir casas que faciliten la vigilancia de sus habitantes²⁵. Pero hasta ahí la vigilancia parecería ser, por así decir, meramente “externa”. Ahora bien, en un pasaje de *República II*, Platón se refiere a la necesidad de que cada uno sea el vigilante de sí mismo²⁶, para no tener que estar vigilándose, ininterrumpidamente, los unos a los

²⁰ *Político* 261d

²¹ Lisi, F., *Diálogos VII*, op. cit, p. 70

²² *Ibidem*, p. 104

²³ *Ibidem*, p. 127

²⁴ *Leyes* 760a

²⁵ *Leyes* 779b-c

²⁶ *República* 367a

otros²⁷. Cabría pensar y comprender la más contundente realización del *nómos* –de la *ley*- bajo la forma de una *conciencia viviente* que habría de ser ético-políticamente implantada dentro de un cuerpo pulsional desorganizado, lleno de apetitos desenfrenados, sin medida, sin *ley*. La dimensión política de una *ética* es eso: la posibilidad de un auto-dominio de sí, la posibilidad de hacer, por parte del individuo, de su “sí mismo”, una pequeña *pólis* dentro de la *pólis*. Un pasaje de *República IX*: “También tiene esto en vista nuestro gobierno de los niños, en cuanto no les permitiremos ser libres hasta haber implantado en ellos una organización política tal como en el Estado; y después de alimentar lo mejor que hay en ellos con lo que en nosotros es de esa índole, y tras dejar, en lugar de esto último, un guardián y gobernante semejante en cada uno, sólo entonces los pondremos en libertad”²⁸.

El *nómos* es *antropoplástico*, *antropotécnico*. Sobre el “imperio de la ley” en Platón, Lisi señala: “Platón formula por primera vez la idea de ser esclavo de la ley”²⁹. El imperio de la ley (del *nómos*) ha de extenderse a lo largo de toda la ciudad-estado. Más aún: el *nómos* es la *pólis* misma en su tarea artística –plástica- de autoproducirse. Si la cuestión del “arte” preocupa tanto a Platón al momento de pensar “lo político”, ello se debe a que, entre una tarea y otra, entre “estética” y “política”, no hay, a decir verdad, diferencia alguna. Tal vez sea la noción de “pedagogía”, con su hacer referencia a la formación-guía de un infante, por parte de un adulto ya *formado*, la que con mayor fuerza exprese esa tarea de *orfebres* que unos animales deben efectuar sobre otros, para hacerlos ingresar en el orden *humano*. Un animal no guiado, que no hubiere sido sometido al proceso pedagógico de adquisición de *la forma* (humana), sería sencillamente un bárbaro, un animal. Sólo el *lógos*, como una suerte de *nómos viviente*, puede apoderarse de un cuerpo animal –instalarse dentro de él como *conciencia*- para hacerlo ser un *animal urbano*, es decir, un *ciudadano*. La *formación* – la *paideía*, la *Bildung*- tiene que ver con la necesidad de imitar o emular un paradigma arquetípico de “humanidad” o de “virtud” (una noción remite a la otra, mientras que la virtud hominiza y enaltece, el vicio animaliza y degrada). Se trata de darle -o imprimirle- una cierta *forma* al hombre a partir de un cierto *ideal*. La *paideía*

²⁷ Ibidem, 367a

²⁸ Ibidem, 591a

²⁹ Lisi, F., *Diálogos VII*, op. cit., p. 127

es eso. De ahí que el propio Platón monte, en torno de la figura de Sócrates, un teatro *trágico* a partir del cual pueda surgir un *hombre prototípico o paradigmático* que desencadene toda una serie de *identificaciones miméticas* en las generaciones venideras. El Sócrates platónico es un *transformador libidinal* cuya función ético-política es servir como ejemplo de vida virtuosa. Ahora bien, ¿dónde radica la virtud de Sócrates? En su auto-sacrificio, en su *esclavitud ante la ley*. El prócer ratifica su virtud en un último y decisivo gesto de auto-inmolación: con su rechazo a sustraerse a esas leyes que lo fabricaron (aún mediando una condena flagrantemente injusta).

En el *Critón* Platón-Sócrates intenta justificar el sometimiento a la ley, más allá de toda consideración acerca de la justicia o injusticia de una condena. Para ello Sócrates imagina un diálogo entre él y esas leyes que, con la intermediación de unos jueces, lo condenaron a muerte; allí, éstas le reclaman a Sócrates ese cuerpo que *es él* (o que es *de él*) pero que en verdad ellas mismas fabricaron y moldearon. El pasaje del *Critón* en el que *las leyes le exigen a Sócrates ese cuerpo que le dieron en comodato* es el siguiente:

¿Es esto, Sócrates, lo que hemos convenido tú y nosotras, o bien que hay que permanecer fiel a las sentencias que dicte la ciudad? (...) Sócrates no te extrañes de lo que decimos, sino respóndenos, puesto que tienes la costumbre de servirte de preguntas y respuestas. Veamos, ¿qué acusación tienes contra nosotras y contra la ciudad para intentar destruirnos? En primer lugar, ¿no te hemos dado nosotras la vida y, por medio de nosotras, desposó tu padre a tu madre y te engendró? Dinos, entonces, ¿a las leyes referentes al matrimonio les censuras algo que no esté bien? (...) Entonces, ¿a las que se refieren a la crianza del nacido y a la educación en la que te has educado? ¿Acaso las que de nosotras estaban establecidas para ello no disponían bien ordenando a tu padre que te educara en la música y la gimnasia? (...) Después que hubiste nacido y hubiste sido criado y educado, ¿podrías decir, en principio, que no eras resultado de nosotras y nuestro esclavo, tú y tus descendientes?³⁰

³⁰ *Critón* 50d-e

Y también:

Tú mismo, en primer lugar, si vas a una de las ciudades próximas, Tebas o Mégara, pues ambas tienen buenas leyes, llegarás como enemigo de su sistema político y todos los que se preocupan de sus ciudades te mirarán con suspicacia considerándote destructor de las leyes; confirmará para tus jueces la opinión de que se ha sentenciado rectamente el proceso. En efecto, el que es destructor de las leyes, parecería fácilmente que es también corruptor de jóvenes y de gentes de poco espíritu³¹

Sócrates está rodeado, no tiene escapatoria: o huye y *confirma* las acusaciones en su contra (cayendo, así, en la *injusticia*), o permanece en la virtud y la justicia pero a condición de *restituir* ese cuerpo que los hombres, en nombre de las leyes, le han exigido devolver *injustamente*. El Sócrates ante la ley está en la siguiente disyuntiva: huir de la condena injusta pero transformarse en culpable, o aceptar la condena injusta y perder el cuerpo (pero para conservar la inocencia). Disyunción constitutiva del sujeto *sujeto* a la Ciudad, y que sólo puede encontrar una resolución paradójica: el auto-sacrificio, el sacrificio de sí, la *auto-inmolación heroica*. La “cuestión socrática” no tiene nada que ver con Sócrates: es la cuestión del *nómos* viviente, del sujeto-ciudadano auto-sacrificante. El Sócrates que Platón construye es, en todo caso, el gran cuerpo (heroico) del suplicio: el cuerpo que se entrega sin miramientos, incluso a una condena *flagrantemente injusta o absurda*. Cuerpo que *reconoce* o que *asume* esa “sujeción originaria” –*biopolítica*- que lo *ata* a la *pólis* que lo produjo, que lo diseñó, que lo moldeó, que lo *hizo vivir*, y que ahora, sencillamente, lo *hace morir*.

³¹ Ibidem, 53b-c

Bibliografía

- Agamben, G., *El Reino y la Gloria*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008
, Lo abierto. El hombre y el animal, Valencia, Pre-Textos, 2005
- Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE, 2006
- Jaeger, W., *Paideía: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 2010
- Platón, *Diálogos I-VIII*, Madrid, Gredos, 2007
- Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2008

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 transcurso 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 arrebatarse. 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 *noología*, 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

Althusser y Derrida: entrecruzamientos y convergencias de un pensamiento amigo.

Althusser and Derrida: cross-linking and convergence of a friend thought.

Agustín Méndez.*

Fecha de Recepción: 30 de septiembre de 2013

Fecha de Aceptación: 10 de noviembre de 2013

Resumen: *La relación entre Louis Althusser y Jacques Derrida no debe ser circunscripta a la profunda y pública amistad personal iniciada en la juventud de ambos y mantenida hasta el final de sus vidas. Dejando de lado la cuestión biográfica, lo que se intentará realizar es una lectura que, aunque respetuosa de la especificidad de cada obra, permita desarrollar un diálogo entre ambos pensadores, tomando como eje central del mismo una serie de conceptos tales como síntoma, acontecimiento, alteridad, especularidad e ideología. Estas nociones permitirán replantear la relación entre teoría y práctica, como condición necesaria para desentrañar la especificidad de lo subalterno, desmarcándolo de las posiciones ciertas post-estructuralistas, las cuales, al hipostasiar el terreno de lo contingente, impiden percibir la funcionalidad de las injusticias cometidas en la estructuración de la totalidad social.*

Palabras

clave:

síntoma – acontecimiento – alteridad – subalterno - ideología.

Abstract: *The relationship between Louis Althusser and Jacques Derrida must not be circumscribed to the deep and public personal friendship initiated in the youth of both and maintained until the end of their lives. Setting aside the biographical question, what I will try to do is a reading which, though respectful of the specificity of each work, allows to develop a dialogue between both thinkers, taking as central axis a number of concepts such as symptom, event, otherness, specularity and ideology. These notions will allow to rethink the relationship between*

* Licenciado en Ciencia política, Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente de la materia "Psicoanálisis y Ciencias Sociales" y del seminario de investigación "Discurso, política y sujeto", ambas dictadas en el ámbito de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA, Argentina. Correo electrónico: a_mendez86@hotmail.com

theory and practice, as a necessary condition to show the specificity of the subaltern, distinguishing it from actual post-structuralist positions, which, hypostatizing the realm of the contingent, do not let understand the functionality of the injustices committed in the structuring of the social totality.

Keywords: *symptom – event – otherness – subaltern - ideology.*

¿Qué significa leer? Síntoma, totalidad e invisibilidad

Hacia 1980, en un gesto autocrítico con respecto a su producción intelectual, L. Althusser llevará adelante un viraje dentro de su interpretación del marxismo, dando origen a la corriente del “materialismo aleatorio”, la cual tiene la particularidad de aproximar su pensamiento a las enseñanzas vertidas por el post-estructuralismo. Si bien realiza recurrentes menciones a autores emblemáticos de dicha tradición, como Deleuze, Foucault, Heidegger, Wittgenstein, etc., existe una referencia que impregna la totalidad de esta nueva perspectiva teórica: es la de J. Derrida, de quien afirmará que es el “último gigante de la filosofía francesa.”¹

Ahora bien, lo verdaderamente interesante no consiste solamente en reparar sobre la cantidad de citas o referencias que Althusser dirige a la obra de Derrida, sino intentar plantear una reflexión que subraye ciertas temáticas comunes y que pueden remontarse más allá de la notoria convergencia contenida en el último período de la producción althusseriana. Para dar cauce a tal cometido, la noción de síntoma se erige, por cuestiones que se verán en el desarrollo subsiguiente, como el lugar compartido desde el cual iniciar la crítica al concepto de totalidad.

¹ Althusser, Louis. *El porvenir es largo*. Barcelona: Destino, 1992, p. 238.

En los años '60, en su famoso prefacio “De El Capital a la filosofía de Marx” contenido en *Livre le Capital*, Althusser, expone los fundamentos de la llamada “lectura sintomática”, denominando así a la operatoria desarrollada por Marx en su reapropiación de la economía política clásica. Según su postura, este último inaugura una verdadera revolución teórica con respecto a aquello que se entiende por “leer”. Si el joven Marx emplea en sus escritos un acervo de conceptos tales como “enajenación”, “sujeto”, “trabajo”, “esencia”, se debe a que estas nociones operacionalizan un proyecto filosófico específico: “conocer la esencia de las cosas, la esencia del mundo histórico humano, de sus producciones económicas, políticas, estéticas y religiosas, es verdaderamente leer (*lesen, herauslesen*) en cada letra la presencia de la esencia ‘abstracta’ en la transparencia de su existencia ‘concreta’. En esta lectura inmediata de la esencia en la existencia se expresa el modelo religioso del Saber Absoluto hegeliano, ese fin de la historia, donde el concepto se hace el fin, visible a cielo descubierto, presente en persona entre nosotros”². Este modo de interpretación constituye lo que Althusser denomina el “mito de la lectura religiosa”, la cual se basa en el desciframiento de una voz trascendente, Dios, que se manifiesta de modo prístino en el decurso histórico, dotándolo de inteligibilidad.

De acuerdo con Althusser, Marx pone en marcha una doble operatoria en la lectura llevada a cabo respecto a la enseñanza vertida por los padres de la economía política clásica. En una primera instancia, desarrolla una interpretación donde lee a la letra, subrayando lo que Smith y Ricardo no han podido “ver”, reponiendo sus fallas no percibidas. Sin embargo, en este mismo movimiento, ejerce una segunda lectura, totalmente distinta, la propiamente “sintomática”. Así como después de Freud es necesario replantearse que significa escuchar, luego de Marx es necesario entender que significa leer y escribir: el modo de lectura desarrollada por el hombre de Treveris es una donde se subvierte la relación entre lo visible y lo invisible. Este se pone por fuera de la modalidad continuista-progresiva donde la oscuridad, lo no visto o percibido por un autor es gradualmente iluminado por la expansión del alcance de lo

² Althusser, L. y Balibar, E. *Para leer el capital*. México D.F.: Siglo XXI, 2006, p. 21.

visible, debido al natural avance y acumulación de conocimiento adquirido por generaciones subsiguientes. Su modo de intervención, por el contrario, opera sobre los lapsus, los puntos ciegos y vacíos dentro de un discurso específico, en este caso, los economistas ingleses de los siglos XVIII y XIX. Esta es la característica saliente de la llamada lectura sintomática, ya que “en la medida en que descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a otro texto, presente por una ausencia necesaria en el primero. Lo mismo que en su primera lectura, la segunda lectura de Marx supone la existencia de dos textos y la medida del primero por el segundo. Pero lo que distingue esta nueva lectura de la anterior es que en la nueva el segundo texto se articula sobre los lapsus del primero.”³

Este modo de operar permite derrumbar el mito de la lectura religiosa, pues su función no es pesquisar el modo en que se patentiza una verdad trascendente sobre lo existente, sino que, por el contrario, la lectura sintomática reposiciona la relación entre lo visible y lo invisible. Es el propio discurso proferido, el campo de lo visible, el que está estructurado en torno a la determinación de un espacio invisible, cuya existencia se manifiesta bajo la forma de síntomas que no puede regular. Esta lectura encuentra en esos “blancos” de lo dicho, los mecanismos inconscientes sobre los que se asienta el decir mismo, en tanto su condición de posibilidad: de este modo existe “una relación invisible necesaria entre el campo de lo visible y el campo de lo invisible, una relación que define el campo oscuro de lo invisible como un efecto necesario de la estructura del campo visible [...] Lo que la economía política clásica no ve no es lo que no ve, es lo que ve; no es lo que falta, es, por el contrario, lo que no le falta; no es aquello en que falla, es, por el contrario, aquello en que no falla. El desacierto es, pues, no ver lo que se ve; el desacierto ya no recae sobre el objeto, sino sobre la vista misma. Es un desacierto relativo al ver: el no ver es, pues, interior al ver, es una forma del ver, por lo tanto, en relación necesaria con el ver.”⁴

³ Althusser, L. y Balibar, *op. cit.*, p. 33.

⁴ Althusser, L. y Balibar, *op. cit.*, p.26.

Ahora bien, lo que este tipo de interpretación teórica permite, es replantare la propia noción de totalidad que se pone en juego en cada modalidad de lectura desarrollada. Como afirma Althusser, “romper con el mito religioso de la lectura [...] ha tomado en Marx la forma precisa de la ruptura con la concepción hegeliana del todo como totalidad 'espiritual', y más precisamente como totalidad expresiva”⁵. De acuerdo con el análisis desarrollado en “Sobredeterminación y contradicción”, la totalidad hegeliana está articulada en torno a una contradicción simple e interna, que se encuentra presente en todas las figuras del despliegue del Espíritu, dando cuerpo a los supuestos que alientan a la lectura religiosa⁶. Frente a esto, sostendrá Althusser que “la verdad de la historia no se lee en su discurso manifiesto, porque el texto de la historia no es un texto donde hable una voz (el Logos), sino en la inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras”⁷. Esta ilegible notación de efectos de una estructura responde a la conceptualización althusseriana de la totalidad, entendida como un todo complejo sobredeterminado, resultante del entramado de distintas instancias, con un valor y peso relativo distinto: la estructura no es un principio trascendente, sino una causa ausente que, al igual que la esencia espinoziana⁸, es inmanente a los efectos que produce. Debido a que la totalidad no se encuentra regulada por un centro organizador, es posible que la lectura sintomática pueda afirmar la existencia de esos blancos en el texto. De esta manera, se torna una verdadera estrategia de intervención teórica, la misma estrategia que, según Althusser, constituye la característica más notoria de la labor de Derrida: “Jacques Derrida ha hablado mucho de estrategia en filosofía y tiene razón, puesto que toda filosofía es un dispositivo de combate teórico que dispone las tesis como si fueran plazas fuertes o voladizos para poder, en sus alusiones y ataques estratégicos, cercar las plazas teóricas fortificadas y ocupadas por el adversario.”⁹

⁵ Althusser, L. y Balibar, E., *op. cit.*, p. 20.

⁶ Althusser, Louis. *La revolución teórica en Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1967, pp. 83-84.

⁷ Althusser, L. y Balibar, E., *op. cit.*, p. 22.

⁸ Cfr. Chauí, Marilena. "Spinoza: poder y libertad". *La filosofía política moderna*. Comp. Atilio Borón. Buenos Aires: CLACSO-Eudeba, 2000. 111-142.

⁹ Althusser, Louis. "La única tradición materialista". *Youkali. Revista de las artes y el pensamiento* [En línea] N° 4. En:

La deconstrucción, al igual que la lectura sintomática, es una práctica que “con un solo gesto pero desdoblado”¹⁰, lee y reescribe los textos de la tradición metafísica occidental, los cuales responden al principio de identidad, donde todo lo existente puede ser reconducido a un núcleo axiomático que oficia de su condición de posibilidad. De este modo, no hace falta forzar ningún concepto para entender que, si por un lado, las intenciones del discurso logocéntrico, en tanto búsqueda de una presencia plena como fuente originaria de sentido, coinciden con aquello que Althusser caracterizó como el mito religioso de la lectura, por otro, la operatoria deconstructiva se enlaza con la finalidad crítica de la lectura sintomática. Al igual que esta, reposiciona la relación entre lo visible y lo invisible, leyendo rigurosamente el texto a analizar y, en el mismo gesto por el cual sigue el hilo que lo construye, desmonta su pretendida plenitud. De esta manera se “produce” esa otra estructura significativa que siempre ya *opera en y desborda a* la primera: “La lectura siempre debe apuntar a una cierta relación, no percibida por el escritor, entre lo que el domina y lo que no domina de los esquemas de la lengua que utiliza. Esta relación no es un determinado reparto cuantitativo de sombra y de luz, de debilidad o de fuerza, sino una estructura significativa, que la lectura crítica debe producir”¹¹.

Ahora bien, la posibilidad de desentrañar esta estructura no dominable e inmanente al decir de la filosofía, se debe al hecho de que la misma se escribe. Esta situación es fundamental para el ejercicio de “solicitud” del edificio metafísica, ya que, frente a la suposición de la primacía del habla por sobre la escritura, el ejercicio deconstructivo demuestra, por el contrario, que esta última es el fundamento de todo signo, sea hablado o escrito. De esta situación, Derrida deriva una serie de consecuencias: “1) En primer lugar, una ruptura con el régimen circular del oírse-hablar, con esa presencia a sí del sentido en una fuente cuya verdad se abastece asimismo continuamente. Irreversiblemente algo se pierde en la escritura, de esta presenciad el sentido, de esta verdad que es, sin embargo, el gran, el único tema del

<http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>, p. 138 (diciembre 2007).

¹⁰ Derrida, Jacques. *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1975, p. 94.

¹¹ Derrida, Jacques. *De la Gramatología*, México: Siglo XXI, 1986, p. 202.

filosofo [...] la discontinuidad, la demora, la heterogeneidad, la alteridad, trabajan ya la voz, la producían desde su primer soplo como sistema de huellas diferenciales, esto es, como escritura antes de la letra. 2) La filosofía se escribe, segunda consecuencia, debe por consiguiente tener en encuentra la instancia formal, contar con la forma y no poder sustraerse a ella. 3) La filosofía se escribe –tercera consecuencia- desde el momento en que sus operaciones y sus formas ya no están solo orientadas y vigiladas por la ley del sentido, del pensamiento y del ser, en la verdad que habla para decir Yo lo más cerca posible de la fuente o del pozo.”¹²

En estas ideas se condensan toda la densidad de la deconstrucción en tanto estrategia de intervención teórica. El hecho de que la filosofía se escriba supone un desplazamiento fundamental frente a la pretensión del *logos* de erigirse como una totalidad revelada y auto-manifiesta. Si éste se halla constituido por la escritura, su “presencia” se encuentra diferida internamente, pues todo signo, escrito o hablado, tiene en la iterabilidad, es decir, en la repetición en la diferencia, su condición de posibilidad.

La deconstrucción sospecha, tanto de lo que se manifiesta en la superficie misma del texto, así como también de la suposición de la existencia de una verdad oculta en sus profundidades: la suya es una lectura atenta a las fisuras del texto y sus grietas, una lectura que lee entre líneas, ubicándose en los blancos del mismo. Se abre paso entre estructuras disimuladas, retorciendo y bifurcando la linealidad deductiva a través de la cual se resguarda el querer-decir del texto. De este modo, “deconstruir la filosofía sería así pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, mas interior, pero al mismo tiempo, desde un cierto exterior incalificable por ella, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta represión [...] escritura [...] que da también a leer los filosofemas [...] como especies de síntomas [...] de algo que no ha podido presentarse en la historia de la filosofía, que no está además presente en ninguna parte, puesto que se trata, en todo este asunto, de cuestionar esa determinación mayor del sentido del ser como presencia.”¹³

¹² Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989, pp. 346-350.

¹³ Derrida, Jacques. *Posiciones*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 1977, p. 12-13

Que la propuesta de Derrida busque “interrogar la estructura interna de estos textos como síntomas”¹⁴, significa, precisamente, que todo texto está habitado por elementos que permanecen ocluidos dentro de la clausura metafísica. Estos elementos, como quedo dicho, no son una presencia que existen en otro lugar, sino que, por el contrario, son el testimonio de la imposibilidad de cerrar sobre si un texto como una totalidad autosuficiente, de ahí que la crítica al concepto de totalidad sea, en definitiva, el núcleo básico de coincidencia entre Althusser y Derrida: “Toda la crítica tan necesaria que Althusser ha propuesto del concepto “hegeliano” de historia y de la noción de totalidad expresiva, etc., está encaminada a mostrar que no hay una sola historia, una historia general, sino historias diferentes en su tipo, su ritmo, su modo de inscripción, historias desplazadas, diferenciadas, etc. A eso, como el concepto de historia que Sollers llama “monumental”, me he suscrito siempre.”¹⁵

Lo que cae sin previo aviso: el acontecimiento y la posibilidad de lo imposible

La conclusión que se desprende de lo anteriormente expuesto y que, a su vez, se torna el punto de partido de un nuevo entrecruzamiento entre ambos autores, es que la noción de síntoma permite demostrar el carácter coactivo de la categoría de totalidad, entendida como una unidad autocontenida, desplegada o regida a partir de la espontaneidad de la conciencia.

El concepto de síntoma, al desmentir la necesidad de lo sido, permite, subrayar la insaturabilidad de toda estructura social, sentando los cimientos de la noción de acontecimiento. El propio Derrida, en su conferencia, “Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento”, desarrolla un análisis que pone en correlación ambos términos, afirmando que: “yo pondría en relación esa noción de síntoma, que querría sustraer a su código clínico o psicoanalítico, con lo que he dicho hace un momento de la verticalidad. Un síntoma, es lo que cae. Lo que nos cae encima. Lo

¹⁴ Derrida, Jacques. *De la Gramatología*, cit., p.131.

¹⁵ Derrida, Jacques. *Posiciones*, cit., p. 76.

que nos cae encima verticalmente, es lo que hace síntoma. En todo acontecimiento hay secreto y sintomatología.”¹⁶

La interpretación que une lo que acontece con lo que “cae de improviso”, reaparece en la vertiente del materialismo del encuentro formulada por Althusser y desarrollada a partir de las enseñanzas del atomismo presocrático, especialmente en base a los aportes realizados por Demócrito, Epicuro y Lucrecio. Dicho brevemente, esta teoría gira en torno a la siguiente premisa: antes de la formación del mundo, una infinidad de átomos caían en forma paralela en el vacío, situación interrumpida por el advenimiento del *clinamen*, nombre dado a ese desvío infinitesimal y aleatorio que, al hacer colisionar a esos átomos entre sí, dota de cierta consistencia y durabilidad a lo existente: este es producto de ese “carambolaje” azaroso y no la respuesta a ninguna verdad a priori.

Si bien concibe a toda formación social como marcada por una radical inestabilidad, a diferencia de otras corrientes post-estructuralistas que hipostatizan lo contingente, el materialismo de Althusser parte siempre del “hay”, del siempre ha habido ya, es decir, que la filosofía comienza por la constatación de la ligazón de los átomos. Su accionar no es simplemente afirmar la contingencia de lo existente, sino también determinar el modo de su cristalización en determinadas formaciones, en ubicar cual es la dominancia del todo social. El antiguo problema de la “determinación en última instancia” reaparece aquí bajo la luz de estos nuevos postulados. Que el mundo esté regido por leyes, no significa que las mismas sean un hecho a-histórico, sino que están asentadas en la coagulación o ligazón de lo contingente, de ahí que “hay que pensar la necesidad como devenir-necesario del encuentro de contingentes”¹⁷. Es en virtud de la ausencia de una determinación trascendental, producto de una metafísica fundamentadora que Althusser se permite apropiarse la sentencia de Wittgenstein, “el mundo es todo que acontece”, para dar cuenta que “una tendencia no posee la forma o figura de una ley lineal sino que puede bifurcarse bajo el efecto de un encuentro con

¹⁶ Derrida, Jacques. “A Certain Impossible Possibility of Saying the Event”, *Critical Inquiry*, Chicago (USA), Chicago Journals, Volume 33, Issue 2, (2007), p. 457.

¹⁷ Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arenas Libros, 2002, p. 60.

otra tendencia y así hasta el infinito. En cada cruce de caminos, la tendencia puede tomar una vía imprevisible, por *aleatoria*”¹⁸. Esta aleatoriedad establece una íntima ligazón entre el materialismo del encuentro, la caída de átomos en el vacío y la noción de acontecimiento, definiéndolo como lo que sobreviene de improviso, sin posibilidad de determinar de antemano que es aquello que va a venir. Este advenimiento, en tanto acontecimiento, es la llegada de lo singular, lo individual y no subsumible dentro de un universal que lo contenga. Lo que acontece es algo único e irreplicable, por eso es la condición misma de la política: “el materialismo aleatorio, requerido para pensar la apertura del mundo hacia el acontecimiento, la imaginación inaudita y también hacia toda práctica viva, incluyendo la política.”¹⁹

Toda formación social al estar sujeta a futuras modificaciones, permite entender a la historia bajo la noción expresada en el vocablo alemán *geschichte*, el cual refiere “ya no a la historia consumada sino a la historia *en presente*, sin duda determinada en gran parte por el pasado ya acaecido, pero sólo en parte, porque la historia presente, viva, está abierta también a un futuro incierto, imprevisto, aún no consumado y por lo tanto *aleatorio*.”²⁰

Este modo de entender la historia, esta no linealidad constitutiva, cuaja de lleno con la teorización derridiana. El propio Althusser, señala la congruencia de su postura con la de aquel, al señalar que el pensamiento del acontecimiento “es la primacía de la ausencia sobre la presencia (Derrida), no en tanto ausencia *elevada a las alturas*, sino en tanto horizonte que retrocede interminablemente delante del caminante que, al buscar su camino en una llanura, no encuentra nunca más que otra llanura ante él”²¹. Como quedo mencionado anteriormente en relación con el síntoma, el acontecimiento, sostendrá Derrida, es lo que cae encima, lo que se impone sin aviso previo: “el acontecimiento en tanto que acontecimiento, en cuanto sorpresa absoluta, debe caerme encima. ¿Por qué? Porque si no me cae encima, quiere decir que lo veo venir, que hay un horizonte de espera [...] El acontecimiento, como el arribante, es lo que verticalmente me cae encima, sin que pueda verlo

¹⁸ Althusser, L. y Navarro, F. *Filosofía y Marxismo*. México: Siglo XXI, 1988, p. 36.

¹⁹ Althusser, L. y Navarro, F., *op. cit.*, p. 37.

²⁰ Althusser, L. y Navarro, F., *op. cit.*, p. 36.

²¹ Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio, cit.*, p. 57.

venir: el acontecimiento no puede aparecerme antes de llegar sino como imposible”²². La problemática de lo imposible debe ser interpretada en el sentido preciso que Derrida le otorga. Si deconstrucción es la “crítica incondicional de lo condicional”²³, es porque opera sobre las grietas de todo lo instituido, poniéndose por fuera del círculo del deber, de la reciprocidad o la simetría, ya que estas determinaciones solo tienen operatividad a partir de la inscripción del ser como presencia. Lo que es posible, por tanto, requiere siempre de un horizonte intencional en el cual proyectarse, reduciendo de antemano todo lo sucedido a una manifestación suya. Por el contrario, el acontecimiento, en tanto singularidad absoluta, es lo que perfora todo campo de espera y previsión, de ahí su determinación como imposible. Esto no significa que es aquello que no puede ocurrir nunca, por el contrario, es lo que desgarrar los cimientos mismos de lo que puede suceder, de ahí que sea “incondicionado”: “Un acontecimiento no merecería su nombre, no haría llegar nada si sólo desarrollase, explicitase, actualizase lo que ya era posible, es decir, en resumidas cuentas, si se limitase a desarrollar un programa o a aplicar a un caso una regla general. Para que haya acontecimiento, es preciso que éste sea posible, por supuesto, pero también que haya una interrupción excepcional, absolutamente singular, en el régimen de posibilidad; es preciso que el acontecimiento no sea *simplemente* posible; es preciso que no se reduzca a la explicitación, al desarrollo, al paso al acto de un posible. El acontecimiento, si lo hay, no es la actualización de un posible, un simple paso al acto, una realización, una efectuación, la culminación teleológica de una potencia, el proceso de una dinámica que dependa de «condiciones de posibilidad».”²⁴

El acontecimiento no es lo que “falta” y complementa a lo sido, generando una nueva totalidad cerrada, sino que, por el contrario, hace referencia a la apertura constitutiva y nunca acabada de lo existente, la posibilidad recurrente de su modificación. Es en base a esta particularidad que Derrida se encontrará fascinado por la cadencia propia de la sentencia “cada vez, la única vez”, ya que capta la doble determinación de unicidad y repetibilidad propia del acontecimiento.

²² Derrida, Jacques. “A Certain Impossible Possibility of Saying the Event”, *cit.*, p. 450-51.

²³ Derrida, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005, p. 170.

²⁴ Derrida, Jacques. *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, Madrid: Trotta, 2003, p. 272.

Este rodeo por el campo del acontecimiento en tanto lo posible-imposible, es retomado directamente por Althusser en su análisis de Maquiavelo, ya que este piensa, según sus propias palabras, el surgimiento del Estado italiano a partir de la nada, es decir, no como derivable de pautas ya existentes, sino verdaderamente como un acontecimiento absolutamente nuevo y no regulable. De esta forma asume la paradoja de que para “hacer el pensamiento posible se ocupa el lugar de lo imposible.”²⁵

La irrupción del arribante. Alteridad y la soledad

El recorrido hasta aquí desarrollado ha permitido enlazar la noción de “lectura sintomática”, la cual señala los puntos ciegos o vacíos que articulan el todo social, con la noción de acontecimiento, en tanto algo imprevisto que atraviesa todo horizonte de espera, redimensionando categorías fundamentales del pensamiento político, tales como la naturaleza de un ordenamiento social y la posibilidad de su modificación.

Ahora bien, llegado a este punto, se puede dar un paso adelante, en pos de pensar la modalidad de la “venida” de ese acontecimiento inesperado, delineado bajo las categorías de la alteridad y la soledad, así como las consecuencias crítico-normativas que de él se desprenden.

En su análisis sobre la obra de Maquiavelo, Althusser sostendrá que el florentino concibe como la nota saliente de quien funda un Estado nuevo, el encontrarse en absoluta soledad: “es necesario estar solo para fundar una república o reformarla totalmente. La fundación de un Estado, el comienzo de un Estado, o la reforma total que es también un (re)comienzo absoluto en el curso de la historia: en una palabra todo comienzo absoluto requiere la soledad absoluta del reformador o del fundador.”²⁶

²⁵ Althusser, Louis. *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal, 2008, p. 217.

²⁶ Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal, 1994, p. 96.

Esta soledad, hace referencia a la condición necesaria para la irrupción de lo imprevisto, rompiendo toda forma de atadura con lo real, que haga de su accionar una continuación de lo posible. Ahora bien, en *Maquiavelo y nosotros*, Althusser entiende que este autor se diferencia de Marx al establecer una disociación entre el lugar de enunciación y el del agente. Según su lectura, la obra *El Príncipe* está escrita desde el punto de vista del pueblo, aunque este no sea la sede de su emergencia: “Maquiavelo ciertamente se sitúa en el punto de vista del pueblo, pero ese Príncipe, al que asigna la misión de unificar la nación italiana debe convertirse en un Príncipe popular, él mismo no es pueblo. Igualmente, el pueblo no está llamado a hacerse Príncipe. Existe, así, una dualidad irreductible entre el lugar del punto de vista político y el lugar de la fuerza y de la práctica política, entre el sujeto desde el punto de vista político, el pueblo, y el sujeto de la práctica política, el Príncipe.”²⁷

De este modo, el análisis de Maquiavelo se encuentra sobrepujado por una distancia radical entre un análisis preciso del “caso”, de la coyuntura italiana, es decir, el detalle absoluto de las condiciones necesarias para el surgimiento de un nuevo estado y el silencio impertérrito sobre quien sería aquel que venga a unificar a Italia. La distancia entre el lugar de enunciación, el pueblo, es decir, el lugar desde el cual se inscribe la determinación teórica del problema, se encuentra dislocado respecto al quien de la práctica política, el Príncipe. Al exponer este desajuste, Maquiavelo piensa políticamente la teoría: “nos encontramos ante una forma de pensamiento excepcional. Por un lado, las condiciones definidas con la última precisión, desde el estado general de la coyuntura italiana hasta las formas del encuentro entre la Fortuna y la virtud y las exigencias del proceso de la práctica política; por otro lado, la indecisión total sobre el lugar y el sujeto, de la práctica política [...] Este pensamiento de la distancia estriba en el hecho de que Maquiavelo, no solamente plantea, sino que piensa políticamente su problema, es decir, como una contradicción en la realidad, que no puede ser resuelta por el pensamiento, sino por la realidad [...] Este desajuste, pensado y no resuelto por el pensamiento, es la presencia de la historia y de la práctica política en la teoría misma.”²⁸

²⁷ Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*, cit., p. 63.

²⁸ Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*, cit., p. 109.

El hecho de que permanezca en blanco el nombre del Príncipe, que este provenga del exterior, reposiciona el lugar de la soledad como la cuña que permite demostrar la imposibilidad de derivar la práctica política de la teoría. La unificación de Italia no depende de una recombinación de los elementos ya existente, sino, producto de un acontecimiento que rompa el *statu quo*. Este “comienzo de la nada” es una reacción contra la lógica del origen, por ello corre en paralelo con la noción de “proceso sin sujeto ni fin”, el cual es un atentado contra toda garantía ontológica última.

Este reposicionamiento de la relación entre teoría y praxis, a la luz del concepto de acontecimiento, tiene su correlato en el pensamiento de Derrida, el cual sostendrá que “la oposición *praxis/theoria* debe analizarse de entrada y no ordenar ya simplemente nuestra definición de práctica. Por esta razón también, la deconstrucción sistemática no puede ser una operación ni simplemente teórica ni simplemente negativa. Hay que mantener una constante vigilancia para que el valor de ‘práctica’ no sea reapropiado”²⁹. Es en base a ello que se debe entender la determinación del acontecimiento como imposible, pues esto “no quiere decir que no ocurra, que no lo haya; quiere decir que no puedo decirlo en un modo teórico, que no puedo tampoco pre-decirlo”³⁰. El reconocimiento de esta imposibilidad, es el fundamento de la crítica a la reducción tecnocrática de la práctica política, la cual entiende los conflictos propios de la esfera pública como simples problemas de gestión o administración. Por el contrario, la deconstrucción, en tanto crítica incondicional de todo lo condicional, hace referencia al momento de interrupción de la mismidad, de ahí que el acontecimiento esté ligado al entendimiento de la política como decisión.

Solo puede haber decisión, praxis política en tanto tal, y no mera elección entre opciones predeterminadas, cuando se reconoce la infraestructura de lo social habitada por un conjunto de indecibles, es decir, como no constituida por un primer principio que la organice, sino atravesada por líneas de fuerzas que colisionan unas

²⁹ Derrida, Jacques. *Posiciones*, cit., p. 90.

³⁰ Derrida, Jacques. “A Certain Impossible Possibility of Saying the Event”, cit., p. 452.

con otras. La decisión que se deduzca directamente de un saber, de un saber-hacer, de un conjunto de normas y de reglas preestablecidas, una decisión calculable que no se enfrente a la incalculabilidad de lo radicalmente otro, de lo por venir absoluto, no es una decisión sino un mero cálculo, una técnica donde la conclusión ya está contenida en sus propias premisas: “el momento de la *decisión, en cuanto tal*, lo que debe ser justo, *debe* ser siempre un momento finito, de urgencia y precipitación; no debe ser la consecuencia o el efecto de ese saber teórico o histórico, de esa reflexión o deliberación, dado que la decisión marca siempre la interrupción de la deliberación jurídico-, ético- o político-cognitiva que la precede y que *debe* precederla”³¹.

Es en su relectura de *Temor y temblor*, donde Derrida muestra con más fuerza que en ningún otro lado la relación entre soledad y decisión, al describir la situación en la que queda ubicado el profeta Abraham, el cual, según una orden divina, debe asesinar a su propio hijo Isaac. Más allá de su desenlace, Derrida sostiene que: “En la medida en que no diciendo lo esencial, a saber, el secreto entre Dios y él, Abraham no habla, asume esa responsabilidad que consiste en estar siempre solo y atrincherado en su propia singularidad en el momento de la decisión. Lo mismo que nadie puede morir en mi lugar, nadie puede tomar una decisión, lo que se llama una decisión, en mi lugar. Ahora bien, desde el momento en que se habla, desde que se entra en el medio del lenguaje, se pierde la singularidad. Se pierde por tanto la posibilidad o el derecho de decidir. Toda decisión debería así, en el fondo, permanecer a la vez solitaria, secreta y silenciosa.”³²

Derrida, de este modo, entiende que toda decisión/acontecimiento esta desdoblado entre un agente que decide en solitario, y una instancia otra que reclama esa decisión. Es por ello que esta soledad no hace referencia a una pura arbitrariedad o voluntarismo, por el contrario, interviene siempre en respuesta de una otredad. A su modo, este doble movimiento, se reproduce en la lectura de Althusser de *El Príncipe*, ya que, aunque éste opere en soledad, no es un tirano, pues debe responder al llamado del pueblo, de esa otredad que, del mismo modo que Dios hace con Abraham, exige

³¹ Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 1997, p. 67.

³² Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2000, pp. 62-63.

su decisión, su llegada, para poder conformarse como una unidad nacional de corte popular: “Maquiavelo no quiere cualquier Príncipe: este teórico del poder soberano de un hombre es el enemigo más radical de toda tiranía [...] Tras la aparición del Príncipe, es de hecho al pueblo a quien se dirige. Este Manifiesto, que parece tener como único interlocutor un individuo por llegar, un individuo que no existe, se dirige de hecho a la masa de los hombres del pueblo.”³³

En definitiva, el desajuste entre el lugar de enunciación y el de práctica, es lo que permite a la noción de acontecimiento constituirse como la cuña que, al replantear la relación teoría-praxis, impide toda circularidad escatológica, donde lo que sucede coincide con lo anunciado. Sin embargo, esta caracterización del acontecimiento como lo que cae y sobreviene, no debe llevar a confusiones: no es la apelación a la trascendencia absoluta, por el contrario, solo puede acontecer algo si previamente se entiende que el sustrato que le da consistencia a lo existente está constituido por elementos que son heterogéneos los unos a los otros. Tal y como quedó retrato por la vertiente del materialismo del encuentro, la ligadura de lo contingente es lo que le da duración a lo sido, de ahí que la suya sea una filosofía de la alteridad radical del ser: “se trata de un proceso de articulaciones contingentes, precarias, en donde todo elemento carece de identidad previa al encuentro, su existencia *es dada siempre-ya* en lo que *ha-advenido*. Pero una vez ahí dado, el mundo, insiste contra su propia nada, su precariedad, y en cada acontecimiento late el infinito de alternativas, la otredad radicalmente partícipe de la ‘toma de forma.’”³⁴

Situación idéntica se repite en la noción derridiana de huella, la cual al ser entendida como *differance*, en el sentido de aplazar y ser diferente, se constituye en un doble movimiento de temporalización, es decir, un efecto de retardo de la presencia a sí misma, y de espaciamiento, donde, entre los distintos elementos de una cadena, se encuentra un intervalo, una distancia que los separa y singulariza a cada

³³ Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*, cit., p. 61.

³⁴ Romé, N. y Collazo, C. «Acerca de la autonomía, la determinación y la relatividad. Notas para un debate vigente» Actas de X Encuentro de Investigadores en Comunicación, San Juan, 2006. Citado en Collazo, Carolina. “Althusser lector de Althusser. Desapropiación subjetiva como condición política en filosofía”. *Louis Althusser. Filiación y (re)comienzo*. Eds Zeto Borquez y Marcelo Rodríguez. Santiago: Universidad de Chile, 2012, p. 76.

uno de ellos. De esta manera, el espacio se hace tiempo en un movimiento co-originario por el cual, a su vez, el tiempo deviene espacio. Con esta idea se quiere dar cuenta de la alteridad interna de cada elemento, cuestionando los postulados de una identidad plena y reductible al presente puntual de su inscripción. Frente al modo metafísico de pensar el tiempo como sucesión de horas puntuales, la noción de espaciamento (devenir espacio del tiempo y tiempo del espacio) sobrepuja la temporalidad, la hace diferir internamente, en una actividad generadora de diferencias, de casos singulares e irreductibles unos a otros³⁵.

Esta alteridad interna del sistema consigo mismo es compartida por ambos autores, tanto que es el propio Althusser el que encarga de poner en relieve la conmensurabilidad de su propuesta con la desarrollada por Derrida, ya que el materialismo aleatorio es “una filosofía que, al negar el Todo y todo Orden, niega el Todo y el orden *en provecho* de la dispersión («diseminación» diría con su lenguaje Derrida) y *del desorden*.”³⁶

Ahora bien, lo verdaderamente productivo de esta deriva es que permite reposicionar el lugar de lo excluido y lo sometido: si el acontecimiento hace referencia al lugar de lo imprevisto, de lo no regulable, de aquello que excede el lugar asignado dentro de un ordenamiento específico, esta noción comulga con aquellos que, desgajados de sus vínculos con lo existente, han quedado en “soledad”, permitiendo su repolitización, al demostrar que su posición no es necesaria sino el resultado de una formación histórica dada. Lo subalterno, precisamente, al ubicarse en los márgenes de lo social, se torna un índice de las injusticias acaecidas, revelando la violencia sobre la que se sostienen las estructuras vigentes. Su irrupción en la escena pública no es para ser incorporados como ellos mismos son, lo cual supondría la integración de lo excluido en tanto tal. En tanto imprevista, su emergencia genera una modificación absoluta dentro de todo lo existente reconfigurándose en base a su accionar.

³⁵ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*, cit., p. 48.

³⁶ Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*, cit., p. 54.

Es en este punto donde se percibe la potencia crítica de la noción de síntoma, ya que la figura de lo oprimido, leída bajo su lupa, permite replantear su identidad³⁷, trascendiendo tanto las limitaciones que se desprenden de los postulados posmodernos que exaltan el lugar de lo diferente con el quietismo político que eso conlleva, a la vez que van más allá de las aporías en las que caen ciertas corrientes que, aunque reaccionan frente a todo determinismo, sostienen un cierto esencialismo estratégico como puntal desde el cual combatir toda forma de explotación. La lectura sintomática, a sí como la lógica derridiana de la suplementariedad, permiten afirmar a la vez que negar, la figura de lo excluido, ya que no lo ponen como otro positivo (lo cual lo volvería un otro interno y necesario para el desenvolvimiento del sistema, al modo del *Besonderheit* hegeliano) ni tampoco como un otro exterior y por tanto desgajado del todo social. En ambas posturas la figura de lo explotado aparece como un otro “excluido” inmanente al sistema, señalando con ello que, en su determinación como tal, se juega la perdurabilidad del sistema, a la vez que develan la coacción inherente sobre las que se apoya una formación históricamente específica. Si la lectura sintomática, señala a lo subalterno como las “tinieblas interiores de la exclusión, interior a lo visible mismo puesto que es definida por la estructura de lo visible”³⁸, del mismo modo procede la operatoria derridiana, al demostrar que aquello que se muestra como externo al sistema en realidad es su condición de posibilidad. Esta recoge los elementos marginados, no para repositionarlos como un nuevo centro, sino para emplearlos en su dislocación. En tanto elementos indecibles, operan bífidamente, es decir que se posicionan simultáneamente más acá y allá de todo límite que determine la pertenencia y exclusión a un sistema, fracturando el carácter axiológico de todo binarismo. De esta manera afirman que su determinación como tal obedece a un requerimiento de la totalidad en pos de su constitución, a la vez que demuestran que su presentificación es el resultado de una decisión que se tiene a sí como su fundamento, ya que, como sostiene Althusser, “Ninguna determinación del

³⁷ Cfr. Catanzaro, Gisela. “¿Por qué la historia y no más bien la nada? Notas sobre el problema del tiempo y la causalidad”. *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica a la modernidad*. Eds. Gisela Catanzaro y Ezequiel Ipar. Buenos Aires: Gorla, 2003, p. 88 y ss.

³⁸ Althusser, L. y Balibar, E., *op. cit.*, p. 32.

ser resultado de la «toma de consistencia» del encuentro estaba perfilada, ni siquiera esbozada, en el ser de los elementos que concurren en el encuentro, sino que, por el contrario, toda determinación de estos elementos no es asignable más que en la mirada atrás del resultado sobre su devenir, en su recurrencia”³⁹. Al mantener la tensión entre teoría y praxis, las intervenciones teóricas tanto de Althusser como de Derrida no nominan al sujeto del cambio, ni delimitan un programa de acción. Por el contrario, muestran la eficacia estructural que configura de una manera determinada y necesaria, la relación entre lo visible y lo invisible, lo interno y lo externo al sistema, como el fundamento mismo que delinea la particularidad de una totalidad específica.

Gracias a este rodeo, las nociones de alteridad y soledad, aparecen no como elementos apolíticos, refiriéndose a singularidades con las que no se puede establecer relación alguna, sino que indican la distancia interna que hace diferir al sistema consigo mismo. Al demostrar la necesidad del lazo constituido, inscriben la infinitud del juego mismo del espaciamiento que permite la generación de nuevas articulaciones imprevistas. Solo al reconocer que lo existente se encuentra sobrepujado por sus propios elementos, se puede pensar “*ese vacío necesario para todo encuentro aleatorio.*”⁴⁰

El juego de las miradas. Ideología, desapropiación y herencias

Recapitulando lo hasta aquí expuesto se puede sostener que la tensión entre teoría y praxis es la cuña que ha permitido romper la circularidad idealista que afirma la racionalidad de lo real. Esta tensión ha sentado las bases para pensar tanto la irrupción de lo subalterno así como la particularidad de su “llegada”, destacando la imposibilidad de determinar teóricamente sus pautas de acción. Sin embargo, es este el momento necesario de dar un paso atrás en pos de subrayar el lugar que debe ocupar la teoría para poder ejercer su dimensión crítica respecto de una realidad, a la cual ya no se impone, sino que es interpelada por ella.

³⁹ Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*, cit., p. 60.

⁴⁰ Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*, cit., p. 70.

En una entrevista realizada por E. Roudinesco, Derrida dirá que su escrito *Espectros de Marx*, puede ser leído como un homenaje a la obra de Althusser⁴¹. Será por ello que se puede encontrar en el punto de partida de dicho texto, un posicionamiento que sin lugar a dudas encauza ambos pensamientos a favor de un principio de responsabilidad absoluta para con las víctimas de la historia: “Ninguna justicia [...] parece posible o pensable sin un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias políticas o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo; de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier forma de totalitarismo.”⁴²

Tal y como afirma Althusser, sus intervenciones, al igual que las de Derrida, son una toma de postura dentro de ese campo de batalla que es la filosofía. Buscan, en definitiva, agitarla políticamente⁴³. Es por ello que sus pensamientos están profundamente atravesados por un mandato crítico-normativo, demostrando que toda plenitud tiene, como su condición de posibilidad, no el despliegue de un origen prístino, sino el silenciamiento del sufrimiento sobre el que se asienta. Del mismo modo que Derrida afirmará que “no hay porvenir sin Marx”⁴⁴, Althusser sostendrá en sus *Elementos de autocrítica* que una “Hay que abandonar, por tanto, la posición teórica de las clases dominantes y situarse en el punto de vista desde el que, estos mecanismos, pueden devenir visibles, es decir, en el punto de vista del proletariado. No basta con adoptar una posición *política* proletaria. Es necesario que esta posición política sea elaborada en posición *teórica* (filosofía) para que lo que, visible desde el punto de vista del proletariado, sea concebido y pensado en sus causas y en sus mecanismos. Sin este *desplazamiento*, la ciencia de la Historia resulta impensable e imposible.”⁴⁵

⁴¹ Cfr. Derrida, J. y Roudinesco, E. *Y mañana qué...* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 116.

⁴² Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta, 1998, p. 13.

⁴³ Cfr. Althusser, L. y Navarro, F., *op. cit.*, p. 45 y ss.

⁴⁴ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, *cit.*, p. 27.

⁴⁵ Althusser, Louis. *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Editorial Laia, 1975, p. 84-85

Ahora bien, la mutua filiación de sus pensamientos dentro de la tradición marxista no se realiza sin inconvenientes. Su suscripción no está acompañada de la obediencia debida a la autoridad de un padre que determina qué hacer, en qué momento y de qué manera: como sostiene Derrida, toda herencia siempre se dirime en una fidelidad infiel⁴⁶. Aunque infinitamente más perceptible en su filiación, la recepción del marxismo que hace Althusser fue, desde un comienzo, profundamente heterodoxa, debido, entre otras cuestiones, a su pasión por Spinoza antes que por Hegel⁴⁷. Esta rodeo es la base del demérito recibido por sus colegas, escandalizados por tal “herejía”; la misma perplejidad que sentirán con el “descubrimiento” realizado al final de su producción, cuando sostendrá que el “verdadero” materialismo, el que mejor conviene al marxismo, es el *materialismo aleatorio*, inscrito en la línea de Epicuro y Demócrito⁴⁸. Este proceder es idéntico al realizado por Derrida, ya que, a su entender, en Marx conviven una pluralidad de espectros, unos profundamente emancipatorios al lado de otros reaccionarios y dogmáticos. Este diagnóstico no es el prelude de su sentencia de muerte, por el contrario, hace del trabajo crítico un elemento central de toda herencia: “una herencia nunca se re-une, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir en la *inyunción de reafirmar eligiendo*. *Es preciso* quiere decir *es preciso* filtrar, cribar, criticar, hay que escoger entre los varios posibles que habitan la misma inyunción”⁴⁹. Ahora bien, llegado a este punto, y en relación a la temática a desentrañar ¿Cuál es, en definitiva, la nota saliente, el plus que aporta el posicionamiento teórico de esta “fidelidad infiel” al marxismo? ¿Dónde ubicarse para fundamentar el compromiso crítico de sus perspectivas? ¿Desde dónde hay que observar las injusticias acaecidas sin favorecer a su reproducción? Si bien no es la única, se puede determinar la relectura que ambos pensadores realizan de la noción de lo especular, de la problemática de la mirada, como aquel elemento distintivo desde el cual llevar adelante la crítica a los mecanismos ideológicos existentes, que contribuyen a la pervivencia de lo siempre

⁴⁶ Cfr. Derrida, J. y Roudinesco, E. *Y mañana qué...*, cit., 18.

⁴⁷ Althusser, Louis. *Elementos de autocrítica*, cit., p. 45 y ss.

⁴⁸ Althusser, L. y Navarro, F., *op. cit.*, p. 25.

⁴⁹ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, cit., p. 30.

igual, ocultando los padecimientos sobre los que se asienta. Althusser, en base a la recuperación del estadio de lo Imaginario conceptualizado por Lacan, ha dado los lineamientos más salientes para desentrañar la especificidad de su accionar. La ideología ya no aparece como un velo que distorsiona una realidad plena que pervive detrás, por el contrario, es la “‘representación’ de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia”⁵⁰. Lo que la ideología oculta son sus propias reglas de funcionamiento y no a la realidad tal cual es, es decir “no su relación con sus condiciones de existencia, sino *la manera* en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo cual supone a la vez una relación real y una relación ‘vivida’, imaginaria [...] En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria: relación que *expresa* más una *voluntad* (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad”⁵¹. La interpelación ideológica opera en base a este doble mecanismo de reconocimiento y desconocimiento: reconocimiento porque la ideología constituye a los individuos en sujetos al asumir como propio el lugar que esta les asigna, a la vez que, mediante su desconocimiento, borra, gracias a una negación práctica, las huellas de su proceder, ya que “la ideología no dice nunca ‘soy ideológica’”⁵². Si Lacan demostró que el efecto de lo imaginario es la alienación del sujeto debido a que es la imagen del otro la que otorga unidad y constituye al *moi*⁵³, se comprende la importancia de lo especular en el mecanismo de interpelación ideológica: “Observemos que la estructura de toda ideología, al interpelar a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto es *especular*. Es decir en forma de espejo, y *doblemente* especular [...] Lo cual significa que toda ideología está *centrada*, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos como sujetos en una doble relación especular tal que *somete* a los sujetos al Sujeto, al mismo tiempo que les da

⁵⁰ Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008, p. 52.

⁵¹ Althusser, Louis. *La revolución teórica en Marx*, cit., pp. 193-194.

⁵² Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, cit., p. 70.

⁵³ Lacan, Jaques. *Escritos I*. Buenos Aires: Paidós, 1988, p. 171.

en el Sujeto en que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura), la *garantía* de que se trata precisamente de ellos y de El”⁵⁴. Ahora bien, de esta situación no se debe concluir que Althusser está suscribiendo a una postura pesimista que sostiene la imposibilidad de escapar de lo existente, sino que, al dar una teoría centrada en los distintos efectos de sujeto dentro de una totalidad sobredeterminada, y por tanto, habitada por desniveles y asimetrías entre sus distintas instancias, permite pensar, a la vez que reclamar, la necesidad de adoptar una postura otra, para poder percibir el sistema de exclusiones sobre el que se asienta la formación social actual: “Para ver este invisible, para ver estos "desaciertos", para identificar estas lagunas en lo pleno del discurso, estos blancos en lo apretado del texto, hace falta algo muy diferente a una mirada aguda o atenta, se precisa una mirada instruida, una mirada renovada, producida por una reflexión del "cambio de terreno" sobre el ejercicio del ver, [...] para poder dirigir sobre lo invisible anterior, la mirada instruida que le hará visible ese invisible”⁵⁵. Lo invisible, aquí, es lo que escapa a la representación especular, el exceso frente a lo determinado. Sin embargo, este *resto* no es una presencia no contaminada, sino la cuña inmanente que desborda la dinámica de lo posible, pues “la misma relación que define lo visible define también lo invisible, como su reverso de sombra. El campo de la problemática es el que define y estructura lo invisible como lo excluido definido, excluido del campo de la visibilidad y definido como excluido, por la existencia y la estructura propia del campo de la problemática”⁵⁶. La visión presupone la presencia de un objeto para poder observarlo, gesto por el cual lo “ontifica”, le otorga una determinada consistencia a partir de la proyección de su propia mirada, por eso mismo, es necesario llevar adelante ese desplazamiento hacia el terreno de lo invisible, como lugar desde el cual desentrañar los mecanismos que estructuran el campo de lo visible y determinar que se pierde o silencio en ese pasaje.

⁵⁴ Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, cit., p. 61.

⁵⁵ Althusser, L. y Balibar, E., *op. cit.*, p. 33.

⁵⁶ Althusser, L. y Balibar, E., *op. cit.*, p. 31.

Para plantear tal relación es preciso considerar el lugar central que Althusser le otorga a la pregunta sobre aquella “otra guerra, atroz, de la única guerra sin memorias ni memoriales, que la humanidad finge no haber jamás librado, la que siempre piensa haber ganado por adelantado, simplemente porque existe sólo por haberla sobrevivido, por vivir y crearse como cultura en la cultura humana: guerra que, a cada instante, se libra en cada uno de sus retoños, que proyectados, torcidos, rechazados, cada uno para sí mismo, en la soledad y contra la muerte, deben recorrer la larga marcha forzada que, de larvas mamíferas, los hace niños humanos, *sujetos*”⁵⁷. Despejando la deriva evolutiva-biológica que se podría desprender de esta sentencia, lo que Althusser está situando es el problema acerca del desconocimiento necesario de la violencia ejercida en los mecanismos que producen al sujeto como tal. Esta pregunta por “la singularidad incalculable de *cualquiera*, antes de todo “sujeto””⁵⁸ es, precisamente, la pregunta por el lugar *atópico* del espectro derridiano, esas huellas o cenizas que, en tanto provenientes de un pasado que nunca fue presente, siempre queda por venir. El espectro, figura por antonomasia de lo radicalmente otro, al ponerse por fuera del campo de la presencia, se sustrae al de la visión, ya que “lo «propio» de los espectros, lo mismo que de los vampiros, es que carecen de imagen especular”⁵⁹. Derrida, al igual que Althusser, establece una distinción entre, por un lado, lo invisible como lo no aun no captado por la visibilidad y, por otro, el campo de lo invisible propiamente dicho⁶⁰. Los espectros no pueden ser vistos porque actúan en la no contemporaneidad del presente consigo mismo, ya que la deconstrucción se encuentra dada en prenda tanto con esas generaciones no presentemente vivas, tanto futuras como pasadas, sin las cuales no habría ningún porvenir y ninguna memoria. No ontologiza restos, no realiza ningún tipo de duelo sobre las víctimas de la historia, sino que apunta a rescatar su “vida más allá de la vida presente o de su ser-ahí efectivo, de su efectividad empírica u ontológica: no hacia la muerte sino hacia un

⁵⁷ Althusser, Louis. *Escritos sobre psicoanálisis*. México D.F: Siglo XXI, 1996, pp. 36-37.

⁵⁸ Derrida, Jacques. *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Buenos Aires: Taurus, 2004, p. 175.

⁵⁹ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, *cit.*, p. 175.

⁶⁰ Cfr. Derrida, Jacques. *Dar la muerte*, *cit.*, pp. 88-89.

sobre-vivir, a saber, una huella cuya vida y cuya muerte no serían ellas mismas sino huellas y huellas de huellas, un sobre-vivir cuya posibilidad viene de antemano a desquiciar o desajustar la identidad consigo del presente vivo así como de toda efectividad”⁶¹. En virtud de ello, es necesario entender que los espectros interpelan y miran desde un lugar inasible: “El espectro, como su nombre lo indica, es la *frecuencia* de cierta visibilidad. Pero no la visibilidad de lo invisible. Y la visibilidad, por esencia, no se ve, por eso permanece *epekeina tes ousias*, más allá del fenómeno o del ente”⁶². Al mirar sin poder ser vistos ocupan un lugar asimétrico, trasgrediendo toda reciprocidad posible: aparecen y vigilan, ordenan y mandan: “fuera de toda sincronía, antes incluso y más allá de toda mirada por nuestra parte, conforme a una anterioridad (que puede ser del orden de la generación, de más de una generación) y a una disimetría absolutas, conforme a una desproporción absolutamente indomitable. La anacronía dicta aquí la ley. El *efecto visera* desde el que heredamos la ley es eso: el sentirnos vistos por una mirada con la que será siempre imposible cruzar la nuestra”⁶³. Si este efecto hace referencia al lugar vacío desde el cual el espectro reclama justicia, su asedio se pone a resguardo de ser “capturado” por toda variación del pensamiento representativo gracias a un efecto yelmo, pues “La armadura [...] oculta y protege, enmascarando así hasta su identidad”⁶⁴. De esta manera, los espectros dictan una ley, irreductible al derecho, manteniéndose exigentes y demandantes, demostrando con su reaparición la imposibilidad de la reconciliación del presente: claman desde un pasado que no fue sepultado, y al mismo tiempo, constituyen la promesa de apertura al porvenir, promesa que demanda la inminencia de su cumplimiento. La filosofía de Derrida no solo escucha el llamado de los espectros sino que se responsabiliza por ellos, considerándose su heredera: “pues, hay que decirlo a gritos, en el momento en que algunos se atreven a neoevangelizar en nombre del ideal de una democracia liberal que, por fin, ha culminado en sí misma como en el ideal de la historia humana: jamás la violencia, la desigualdad, la

⁶¹ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, cit., p. 14.

⁶² Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, cit., p. 117.

⁶³ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, cit., p. 21.

⁶⁴ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, cit., p. 22.

exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica han afectado a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad”⁶⁵. La deconstrucción, buscando saldar esa deuda hiperbólica, hará causa común con el marxismo, puesto que allí reside una “afirmación emancipatoria y *mesianica*, cierta experiencia de la promesa que se puede intentar liberar de toda dogmática e, incluso, de toda determinación metafísico-religiosa, de todo *mesianismo*. Y una promesa debe prometer ser cumplida, es decir, no limitarse sólo a ser «espiritual» o «abstracta», sino producir acontecimientos, nuevas formas de acción, de práctica, de organización, etc.”⁶⁶

De lo antedicho se desprende que la deconstrucción sea un pensamiento de la justicia, es decir, de una relación an-económica con el otro. Esto es así porque la alteridad con la cual se encuentra comprometida es la encarnada por el espectro. Su figura, de esta manera, es la del arribante inesperado que, al colocarse por fuera del campo de la presencia, jaquea el dominio de lo visible, del reconocimiento necesario para restituir a cada quien lo que le corresponda⁶⁷.

El cambio de terreno al cual refiere Althusser como necesario para poder leer sintomáticamente la coyuntura, percibiendo que es aquello que la estructura del presente hace visible y que invisible, constituye un viraje radical en relación a los postulados clásicos del pensamiento tradicional ya que “estos nuevos objetos y problemas son necesariamente invisibles en el campo de la teoría existente, porque no son objetos de esa teoría, porque son sus objetos prohibidos. --objetos y problemas necesariamente carentes de relación necesaria con el campo de lo visible definido por esa problemática. Son invisibles porque son rechazados por derecho, relegados fuera del campo de lo visible, y por eso su presencia fugitiva en el campo, cuando ocurre (en circunstancias sintomáticas muy particulares), pasa inadvertida, se convierte literalmente en una ausencia imperceptible, puesto que toda la función del campo consiste en no verlos, en impedir su visión. Ni lo invisible aquí, ni lo visible, están en función de la vista de un sujeto: lo invisible es el no-ver de la problemática teórica

⁶⁵ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, cit., p. 99.

⁶⁶ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, cit., p. 103.

⁶⁷ Cfr. Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, cit., p. 36.

sobre sus no-objetos; lo invisible es la tiniebla, el ojo cegado de la reflexión sobre sí misma de la problemática teórica cuando atraviesa sin ver sus no-objetos, sus no-problemas, para no mirarlos.”⁶⁸

En consonancia con lo antedicho, no resulta extraño que, coincidentemente con lo afirmado por Althusser, ese cambio de terreno es el que lleva adelante Derrida con su pensamiento de la espectralidad, el cual busca, a su manera y con su lenguaje, pero alentado por la misma preocupación, escuchar y dirigirse a esas “presencia fugitivas” que desbaratan la coyuntura del presente: “lo que parece casi imposible es seguir hablando *del* espectro, *al* espectro, seguir hablando con *él*, sobre todo *seguir haciendo hablar o dejando hablar* a un espíritu [...] Un *scholar* tradicional no cree en los fantasmas —ni en nada de lo que pudiera llamarse el espacio virtual de la espectralidad. No ha habido nunca un *scholar* que, en tanto que tal, no crea en la distinción tajante entre lo real y lo no-real, lo efectivo y lo no-efectivo, lo vivo y lo no-vivo, el ser y el no-ser (*to be or not to be*, según la lectura convencional), en la oposición entre lo que está presente y lo que no lo está, por ejemplo bajo la forma de la objetividad”⁶⁹. Los espectros, del mismo modo que lo invisible, no son una presencia positiva ocluida, ni el nombre de una ausencia absoluta, por el contrario, son el inconsciente inmanente, necesario a la vez que contingente, de la afirmación de una totalidad, el precio pagado por su constitución, que en la *insistencia* de su accionar, desmienten la necesidad de lo sido.

En este viraje teórico realizado por ambos autores, se unen en un solo gesto, la cuestión de la herencia, el movimiento de desapropiación necesaria para asumir un nuevo lugar desde el cual reflexionar y la fundamentación de la dimensión crítico-normativo de sus pensamientos: las nociones de acontecimiento, aleatoriedad, imposibilidad, síntoma, espectro, invisibilidad, alteridad y soledad constituyen un batería conceptual que permite desmitificar la figura de lo subalterno a la vez que delinear los requerimientos que hacen de su constitución como tal, una determinación necesaria para la reproducción de la facticidad imperante.

⁶⁸ Althusser, L. y Balibar, E., *op. cit.*, p. 31.

⁶⁹ Derrida, Jacques. *Espectros de Marx...*, *cit.*, p. 25.

Ahora bien, lo que liga a Althusser con Derrida, en definitiva, no es solo el espectro del marxismo, sino, los múltiples espectros que habitan sus propias obras. Si, tal y como afirma Derrida, todos los fenómenos del amor están ligados a cierta espectrografía, se entiende que su relación filosófica constituya un verdadero fenómeno de la amistad: “la amistad no es nunca una cosa dada presente, forma parte de la experiencia de la espera, de la promesa o del empeño. Su discurso es el de la oración, inaugura, no constata nada, no se contenta con lo que es, se traslada a ese lugar donde una responsabilidad se abre al porvenir.”⁷⁰

Bibliografía

- Althusser, Louis. *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Editorial Laia, 1975.
- Althusser, Louis. *El porvenir es largo*. Barcelona: Destino, 1992.
- Althusser, Louis. *Escritos sobre psicoanálisis*. México D.F: Siglo XXI, 1996.
- Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.
- Althusser, Louis. *La revolución teórica en Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1967.
- Althusser, Louis. *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal, 2008.
- Althusser, Louis. “La única tradición materialista”. *Youkali. Revista de las artes y el pensamiento* [En línea] N° 4. En: www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf, 132-154 (diciembre 2007).
- Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal, 1994.
- Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arenas Libros, 2002.
- Althusser, L. y Navarro, F. *Filosofía y Marxismo*. México: Siglo XXI, 1988.
- Althusser, L. y Balibar, E. *Para leer el capital*. México D.F.: Siglo XXI, 2006.

⁷⁰ Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad. Seguido del oído de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1998, p. 263.

- Biset, Emmanuel. *Violencia, Justicia y Política. Una lectura de Jacques Derrida*, Villa María: Eduvim, 2012.
- Caletti, S. y Romé, N. *La intervención de Althusser. Revisiones y debates (comp.)*. Buenos Aires: Prometeo, 2011.
- Catanzaro, Gisela. “¿Por qué la historia y no más bien la nada? Notas sobre el problema del tiempo y la causalidad”. *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica a la modernidad*. Eds. Gisela Catanzaro y Ezequiel Ipar. Buenos Aires: Gorla, 2003.
- Collazo, Carolina. “Althusser lector de Althusser. Desapropiación subjetiva como condición política en filosofía”. *Louis Althusser. Filiación y (re)comienzo*. Eds. Zeto Borquez y Marcelo Rodríguez. Santiago: Universidad de Chile, 2012.
- De Ipola, Emilio. *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- Derrida, Jacques. “A Certain Impossible Possibility of Saying the Event”, *Critical inquiry*, Chicago (USA), Chicago Journals, Volume 33, Issue 2, (2007): 441-461.
- Derrida, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005.
- Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Derrida, Jacques. *De la Gramatología*, México: Siglo XXI, 1986.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta, 1998.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Derrida, Jacques. *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1975.
- Derrida, Jacques. *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jurgen Habermas y Jacques Derrida*. Buenos Aires: Taurus, 2004.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Derrida, Jacques. *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, Madrid: Trotta, 2003.

- Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad. Seguido del oído de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1998.
- Derrida, Jacques. *Posiciones*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 1977.
- Derrida, Jacques. *Psyché. Inventions of the Others*. Vol. 1. California: Stanford University Press, 2007.
- Derrida, J. y Roudinesco, E. *Y mañana qué...* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- García del Campo, Juan Pedro. “Lo aleatorio y el acaecer: conocimiento e inmanencia contra la metafísica y contra el poder”, *Leer a Althusser*. Revista Er de filosofía, Madrid (España), Ediciones de Intervención Cultural, n°34-35, (2000): 209-226.
- Gillot, Pascale. *Althusser y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
- Lacan, Jaques. *Escritos I*. Buenos Aires: Paidós, 1988.
- Matheron, Francois. “La recurrencia del vacío en Louis Althusser”, *Leer a Althusser*. Er. Revista de filosofía, Madrid (España), Ediciones de Intervención Cultural, n°34-35, (2000): 51-74.
- Peretti, Cristina. “El espectro: ça nous regarde”. *Espectografías (desde Marx y Derrida)* ed. Cristina de Peretti, Madrid: Trotta, 2003.

Reseña de *El misterio del mal.*
Benedicto XVI y el fin de los tiempos.

Giorgio Agamben. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2013, 88 páginas. Edición original: Agamben, Giorgio, *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine del tempi*, Roma: Laterza, 2013.

Reseña bibliográfica por Graciela Pozzi *

Fecha de Recepción: 30 de Septiembre de 2013
Fecha de Aceptación: 15 de Octubre de 2013

Este libro de Giorgio Agamben se compone de dos textos diferentes, una conferencia que Agamben desarrolló el 12 de noviembre de 2012, denominada “*Mysterium iniquitatis*. La historia como misterio” que da el nombre al libro, en ocasión del otorgamiento del doctorado honoris causa en Teología en la Universidad de Friburgo y, por otro lado, una reflexión sobre la abdicación de Benedicto XVI titulada “El misterio de la Iglesia” que reitera en líneas generales los motivos de la conferencia antes mencionada.

En ambos textos, Agamben despliega ciertos tópicos centrales de su teoría filosófico-política. Tópicos que ya ha venido desarrollando a lo largo de su extensa obra tanto en la saga *homo sacer* como en otros libros. Los centrales que podríamos destacar en relación con este nuevo libro son el curso sobre la epístola de Pablo a los Romanos denominado *El tiempo que resta* (2000), *Estado de excepción. Homo sacer II, 1* (2003), el compendio denominado *Profanaciones* (2005), *El reino y la gloria* (2007), *Altísima pobreza* (2011) y *Opus Dei* (2013). En cada una de estas obras esboza el tratamiento que repite en *El misterio del mal* en donde claramente se puede comprender a partir del antecedente de Carl Schmitt que el problema político es, para Agamben, una secularización de los conceptos teológicos. Agamben, en su trabajo

* Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesora Adjunta Regular a cargo de cátedra de Sociología en el Ciclo Básico Común (CBC) de la UBA, del que ha sido Subsecretaria Académica. Desarrolla funciones de investigación en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) de la UBA, Argentina. Correo electrónico: gpozzi@gmail.com

sobre lo jurídico y lo religioso, intenta restituir el contexto teológico de esos conceptos para comprender el funcionamiento de la máquina política occidental.

Para ello utiliza como excusa un hecho ocurrido en este año que fue la renuncia de Benedicto XVI para poder analizar con la ejemplaridad del hecho la situación política de las democracias modernas. Esto es posible dado que, según Agamben, en esa renuncia se puede comprender el dilema de nuestro tiempo, es decir, la crisis en la cual se cuestionan la legalidad y la legitimidad que están simbolizadas en la problemática de *auctoritas* y *potestas* que si coinciden conlleva que las instituciones sociales pierdan su vida.

Legitimidad y legalidad, entonces, forman parte de una máquina política que no debe apisonar una sobre otra sino que deben quedar operantes para que la máquina pueda funcionar. Si la legitimidad prescinde de la legalidad, como ha pasado con la Iglesia o con el ejemplo del totalitarismo, los resultados pueden ser letales. Por el otro lado, sostiene Agamben, si la legalidad de las democracias modernas reside solamente en la legitimidad del momento eleccionario, la legitimidad corre el riesgo de desaparecer. En ese punto, Benedicto que es el líder de la institución de más añeja legitimidad se encuentra con una curia que la olvida porque sigue las razones de la economía y del poder temporal. Por consiguiente, con la renuncia de Benedicto, la Iglesia fue puesta en crisis desde sus raíces.

Para explicar la razón de la importancia de la renuncia y su gesto, Agamben recurre a un andamiaje conceptual que pasa por la *II Tesalonicenses*, Ticonio y los trabajos del otrora obispo Ratzinger sobre el *Liber Regularum* de Ticonio. A partir de esto, logra colocar a la renuncia en su contexto histórico y temporal dado que el problema, como lo dice el subtítulo del libro, está en la idea escatológica del “fin de los tiempos”. Si la Iglesia comprende su papel en el fin de los tiempos o, mejor dicho, en el tiempo del fin debe comprender su papel teológico, temporal y colocar su historia en la escatología. De ahí que la comprensión agambeniana se centre en el *mysterium iniquitatis* (el misterio del mal). Esta referencia está explícitamente dirigida hacia el texto de la carta pauliana a los tesalonicenses, en el cual la idea de la *parusía* o segunda venida es explicada por Pablo a través de dos personajes fundamentales. El primero de ellos, el *anomos* que según una tradición tardía fue comprendido como el Anticristo; y el segundo, y mucho más importante, el *katechon*.

El *anomos*, según refiere el texto pauliano, es el hijo de la destrucción y se opone y se levanta contra Dios. Pero el impío no puede hacer su aparición dado que el *katechon* es el que retiene y debe ser quitado del medio para que el *mysterium iniquitatis* que está en acto se revele a través del hijo de la anomia. Agamben retoma la figura del *katechon* que tiene una larga tradición en la interpretación y señala dos formas de comprenderlo. El *katechon* para una parte de la tradición, entre ellos Carl Schmitt, simboliza al Imperio Romano. Por otro lado, Ticonio sostiene que el que retiene es la propia Iglesia dado que ésta tiene un cuerpo bipartito, un cuerpo que, al estilo de *La ciudad de Dios* agustiniana, conforma una Iglesia bella y una Iglesia negra. La no comprensión de esta división en su propio seno conlleva la *corruptio optimi pessima*, es decir su propia perversión que no sólo retiene la segunda venida sino que intenta excluirla.

El *mysterium iniquitatis*, entonces, es un drama histórico, está puesto en la historia en la temporalidad del fin. El fin de los tiempos está simbolizado por la gran *discessio*, la gran separación entre malvados e infieles y es ahí que la renuncia de Benedicto retoma su trascendencia porque coloca a la Iglesia en el problema central de la escatología.

La Iglesia convive con dos elementos inconciliables pero que se hayan relacionados: la economía y la escatología. Esta relación conlleva una paradoja ya que en la escatología la Iglesia debe renunciar al mundo, pero como ella pertenece al mundo y si renunciara a él se traiciona a sí misma. Es aquí en dónde se juega el papel del *katechon*. Si la Iglesia es el que retiene necesariamente es parte de este mundo, es parte de lo temporal y, en ese caso, el retener la coloca en la paradoja de la economía y la escatología.

El gesto de Benedicto trae a la luz el problema de la justicia que conjuntamente con la legitimidad no puede ser borrado de las sociedades actuales. Pero la justicia para las democracias modernas se ha convertido en un problema jurídico y procedimental. Retomando, si la legitimidad de la Iglesia deja paso simplemente a la legalidad se transforma, como las democracias actuales, en un problema técnico-jurídico. En conexión con esto el liberalismo sostiene que el mercado autorregulado es un criterio meramente técnico que pretende gobernar lo ingobernable.

Reseña de *Agamben y lo político*.

Natalia Taccetta. Buenos Aires, Editorial Prometeo Libros,
2012. 1º Edición, 380 páginas.

Reseña bibliográfica por **María Alejandra Pagotto**. *

Fecha de Recepción: 30 de Septiembre de 2013

Fecha de Aceptación: 15 de Octubre de 2013

Agamben y lo político, contiene integralmente el pensamiento de Giorgio Agamben con una obra de más de cuarenta años de trabajo que aún se presenta en construcción, y con investigaciones que plantean problemáticas que son un terreno de trabajo ineludible en el mundo filosófico contemporáneo. El libro de Natalia Taccetta presenta la construcción de un recorrido problemático por las tesis del pensamiento político del autor en el necesario cruce con otras áreas del pensamiento, especialmente la Metafísica, la Historia, la Estética, la Lingüística, el Derecho y la Teología. La autora ofrece un erudito trabajo que presenta las proposiciones fundamentales de las investigaciones de Agamben en el entramado constituido por los diálogos que el propio autor establece con otros pensadores, por ejemplo, en la senda de las proposiciones de Walter Benjamín o de Michel Foucault; y por las visiones críticas de sus contemporáneos, por ejemplo las de Judith Butler o Ernesto Laclau.

La lectura de esta obra introduce las tesis más relevantes de la investigación de Agamben para pensar la condición política contemporánea a partir de las huellas del pasado y de un retorno al origen -siempre tachado-, suponen una interrogación deconstructiva de las categorías centrales de los campos filosófico, jurídico y cultural.

* Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y doctoranda en Ciencias Sociales por la UBA. Profesora de Filosofía en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y de Sociología en el Ciclo Básico Común (CBC) de la UBA, Argentina. Correo electrónico: alejandrapagotto@yahoo.com.ar

El articulado de los capítulos del libro expone claramente el tratamiento distintivo del pensamiento político agambeniano: el tratamiento metafísico de lo vital y de su deriva política que son analizados a la luz de los horrores de ciertos períodos de la historia de Occidente. Sobre ese trasfondo se alcanzan cuatro de las proposiciones más significativas de la investigación sobre la lógica de la biopolítica, correspondiente a los tomos de la serie del *Homo Sacer* publicada hasta el momento.

La primera proposición refiere a la *nuda vida*, la vida sin cualificación que es gestionada políticamente por la soberanía; la comprensión de la vida ahistorizada, considerada objeto, y aniquilada sin implicar reproche jurídico. Agamben concibe este movimiento de lo político como la realización acabada del proyecto político – metafísico de Occidente. La segunda proposición refiere al campo de concentración como el paradigma de lo político a partir de la descripción de la excepción soberana. El campo de concentración -como espacio del estado de excepción- funciona como imagen paradigmática del modo cómo la vida se ve abandonada al mundo del poder soberano, y expuesta a la muerte. Esta estructura es considerada el *nomos* biopolítico de lo moderno: la política es biopolítica y la materia que se administra es la *nuda vida*. La tercera proposición establece la reconstrucción genealógica del desarrollo de las sociedades occidentales a partir del abordaje de dos paradigmas: el teológico político de la soberanía y el teológico económico de la *oikonomía*; ambos deudores de la teología cristiana a partir de la que se vuelve inteligible el vínculo entre vida y gestión. La cuarta proposición refiere a la teoría del sujeto como testimonio, tal como aparece problematizado en *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III* (1998).

Los investigadores aguardan aún un último volumen de la serie *Homo Sacer* donde el propio Agamben adelantó que ofrecerá una mirada sobre la posible transformación de la biopolítica a partir de una nueva forma de la política y de lo humano, revisando conceptos tales como los de forma- de- vida y uso; y que afrontará el problema de la posibilidad de una comunidad política cuyo objetivo contemple el goce de la vida.

El objetivo fundamental de las indagaciones de Agamben es la pregunta por cómo queda configurada la vida en el mundo contemporáneo; en este sentido, se evidencia como indispensable redefinir las ideas sobre existencia y acto, así como las de experiencia y enunciación. Al calor de esta necesidad, el lector encontrará en el texto que se reseña la comprensión de la obra de Agamben como una visión del mundo, donde la política, la filosofía, el lenguaje, la historia y la ética son interpeladas de un modo abierto y desafiante para el pensamiento, sin posibilidad de clausura alguna. Al mismo tiempo, se rastrean los esbozos de lo que puede ser pensado como una *política por venir*.

Como parte de su formación doctoral la autora de *Agamben y lo político* realiza investigaciones orientadas a la representación de acontecimientos históricos y la dimensión estética en la construcción de relatos sobre eventos límites. Este interés se despliega en la impronta otorgada en el libro a los exhaustivos análisis sobre la comprensión de lo político como pura medialidad en Agamben. El gesto, el lenguaje y la imagen se articulan para constituir el cruce entre política, estética y ética. Esta línea de trabajo de la autora también se observa cuando despliega los análisis sobre el problema de la indecibilidad y el de la irrepresentabilidad que plantea el testimonio en la compleja relación entre historia y memoria del exterminio.

Agamben trabaja la aporía de Auschwitz a partir de la doble imposibilidad del testimoniar y la del lenguaje en sí. La figura del testigo refiere a que el testimonio contiene en el centro de su decir lo intestimoniabile, aquello que diferidamente se cuenta por el otro que no ha sobrevivido (el testigo integral). La tesis de Agamben, si bien no debemos olvidar que se instala en un terreno ineludiblemente metafísico, frente a la operación de sustitución de la realidad histórica por la memoria y frente a la reflexión sobre Auschwitz en términos transhistóricos provoca cierta alarma entre algunos pensadores. Ambos riesgos están cuidadosamente tratados en el texto *Agamben y lo político* al examinar las críticas tanto de Enzo Traverso como las de Dominick LaCapra, respectivamente.

Considerando otras derivas de las principales preocupaciones de Agamben, es a partir de la figura del testigo, y debido a la naturaleza lingüística del hombre, que puede deducirse una teoría de la subjetividad donde el sujeto es una realidad discursiva; y asimismo, hay una experiencia más allá de lo subjetivo y antes del lenguaje: una experiencia muda –tal como queda sugerido en *Infancia e Historia* (1978)-. La indagación sobre el lenguaje transforma la consideración de la experiencia misma de la palabra, y la definición de lo político como pura medialidad. Lo político como gesto refiere a la gestualidad absoluta, en el sentido que el gesto es comunicación de una comunicabilidad y no tiene nada que decir. La concepción sobre el ser lingüístico del hombre, conduce a que la comunicabilidad misma se identifique con el espectáculo -el devenir imagen del capital dominando la vida de los hombres, convierte a la política en la expropiación de lo Común-; siguiendo las tesis de Guy Debord.

Al mismo tiempo, Agamben trabaja sobre el entrelazamiento entre lengua, pueblo y Estado; concluyendo que todos los pueblos son “bandas” y que todas las lenguas son *argots*. La relación entre política, lenguaje y ética en sus trabajos le permite establecer como tarea política la ruptura de esa cadena entre lengua – pueblo – Estado, para volver a articular de un modo emancipador pensamiento y praxis. Sin embargo, la situación paradójica que define la tarea política es hacer propia la verdad siendo algo de lo que es imposible apropiarse. El desafío de pensar *la política que viene* se abre por una parte en la tarea de abordar la vida humana como potencia y posibilidad, en el camino de la figura de Bartleby: el gesto es el núcleo de la encrucijada entre vida y arte, y entre acto y potencia.

Por otra parte, pensar la política supone la inscripción en una disyunción insuperable, en una lucha, entre el Estado y el no Estado (las singularidades y el cualesquiera). Las singularidades y el cualesquiera surgen en el espacio vacío comunicativo –político-; la condición ética que es constantemente amenazada por los controles. La subjetividad se juega entonces entre el polo de la proliferación de dispositivos – característica de la fase actual del capitalismo- y el polo de los procesos de subjetivación, asociados a *lo abierto*. Taccetta indica que para Agamben el hombre

en la cultura occidental ha sido el resultado de la división y articulación de lo animal y lo humano a partir de una “máquina antropológica” que produce *nuda vida* y es cómplice del exterminio (la tanatopolítica). Detener la máquina que gobierna esta conceptualización, volverla inoperante, significa exhibir el vacío central que, en realidad, en el hombre separa al hombre y al animal. La tarea política se expresa en Agamben como praxis que desarticula o disuelve toda tradición, creencia, ideología o identidad; esto es, la creación de zonas de indiferenciación entre lo humano y lo animal caracterizadas como una “biopolítica menor”.

Agamben y lo político es un texto que tiene una cualidad preeminente porque consigue reproducir a lo largo de sus capítulos el movimiento con el cual autor construye su proyecto filosófico en trabajos que transitan de lo metafísico a lo pragmático. A la luz de estas consideraciones es un texto indispensable de referencia para los investigadores interesados en alguna de las áreas del pensamiento que aparecen de modo convergente en la obra filosófica del autor: la lingüística, la teoría jurídica, la estética, la historia, las figuras sobre la subjetividad y el pensamiento político contemporáneos.

Normas de publicación

Los originales enviados deberán cumplir los siguientes criterios:

- Los artículos que se propongan para su publicación en la Revista deberán ser originales y no haber sido publicados previamente en ninguna de sus versiones, y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra revista. Los autores deberán firmar un documento que declare la originalidad y la cesión de derechos del trabajo escrito.
- Los autores deberán remitir a la dirección de correo electrónico contribuciones@banquetedelosdioses.com.ar dos versiones de su artículo. Una de ellas deberá contener todos los datos personales y de inscripción institucional del autor. En la otra versión deberá eliminarse toda información directa o indirecta que pueda permitir la identificación del autor (esto implica la supresión de agradecimientos, referencias a textos propios, etc.). Este criterio de circulación de los artículos garantiza que la revisión de pares es de carácter anónimo y es central para el funcionamiento del sistema de referato “ciego” con el que cuenta la Revista.
- Los originales serán sometidos a un proceso de evaluación editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los miembros del Comité Editorial y el Director, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos y formales indicados en estas normas, será enviado a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: 1) publicar sin cambios; 2) publicar cuando se hayan cumplido correcciones menores, 3) rechazar. En caso de discrepancia entre los resultados de los árbitros, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación. Los resultados del proceso de dictamen académico serán inapelables en todos los casos.

- Los idiomas aceptados por la Revista serán el español, el portugués, el francés, el inglés, el italiano y el alemán. Cada artículo contará con un resumen en el idioma del artículo y otro en inglés. Los resúmenes tendrán un máximo de 200 palabras.
- Toda contribución estará acompañada de palabras clave (no más de cinco) en el idioma original del artículo y en inglés.
- La estructura argumentativa del trabajo tendrá las siguientes secciones (en este orden):
 - título
 - resúmenes en el idioma del artículo y en inglés.
 - palabras clave en el idioma del artículo y en inglés.
 - cuerpo del trabajo.
 - bibliografía.
- El cuerpo central de cada trabajo tendrá un mínimo de 4.000 palabras y un máximo de 10.000. En el caso de las reseñas bibliográficas, la extensión será de 500 a 1.500 palabras. .
- Toda la copia (incluyendo notas, gráficos, referencias y cuadros) estará tipeada con interlineado de espacio y medio. La fuente será Times New Roman 12 y los márgenes izquierdo, derecho, inferior y superior tendrán 3 cm desde el borde de la página. .
- Los archivos se deben enviar en formato Word.
- Las citas irán a pie de página con formato conforme a las normas internacionales de citas:
- Las notas se confeccionarán según un criterio general y uniforme que incluirá: apellidos, nombre, título, lugar de edición, nombre de la editorial, año de aparición; distinguiéndose entre libro, artículo de revista y artículo incluido en

libro. Una obra ya citada se mencionará con el nombre del autor seguido de *op. cit.* y la página. Si el autor tiene varias obras citadas en el artículo se abreviará el título, seguido de *cit.* y la página.

Especificación de los criterios de citación para la bibliografía final o a pie de página

Libros

a. Libro con un autor

Ejemplo:

Beuchot, Mauricio. *La hermenéutica en la Edad Media*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

b. Libro con más de un autor

Ejemplo:

Irving, A. V. y Frankfort, H. A. *El pensamiento prefilosófico: Los hebreos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1956.

Nótese la sangría.

Para libros con más de tres autores, o bien se registran los nombres de todos los autores o el nombre del primer autor seguido de “y otros” [*et al.*].

Ejemplo:

Henry, A. M. y otros, *Iniciación teológica*. Barcelona: Herder, 1957.

c. Libro con un autor y un editor

Ejemplo:

Campbell, George, *The Philosophy of Rhetoric*. 1776. Ed. Lloyd F. Bitzer. Carbondale: Southern Illinois UP, 1988.

Capítulo de un libro

Ejemplo:

Chauí, Marilena. "Spinoza: poder y libertad". *La filosofía política moderna*. Comp. Atilio Borón. Buenos Aires: CLACSO-Eudeba, 2000. 111-142.

Artículo de revista impresa

Ejemplo:

Lublink, Sara. "Who may Live the Examined Life? Plato's Rejection of Socratic Practices in Republic VII, *British Journal for the History of Philosophy*, York (UK), Routledge, Volume 19, Issue 1, (2011): 3-18.

Artículo de revista electrónica

Ejemplo:

Katsafanas, Paul. The Concept of Unified Agency in Nietzsche, Plato, and Schiller. *Journal of the History of Philosophy*, [On line], 49, 1. En http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_the_history_of_philosophy/toc/49.1.html, 87-113 (enero 2011)



Revista El Banquete de los Dioses
ISSN 2346-9935 - Volumen 1 - N° 1
Noviembre 2013 - Mayo 2014
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina