

El BANQUETE de los DIÖSES

Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas

18

Dossier:
Filosofía
política
italiana



Revista El Banquete de los Dioses

ISSN 2346-9935 – Número 18

Enero – Junio de 2026

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires – Argentina



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

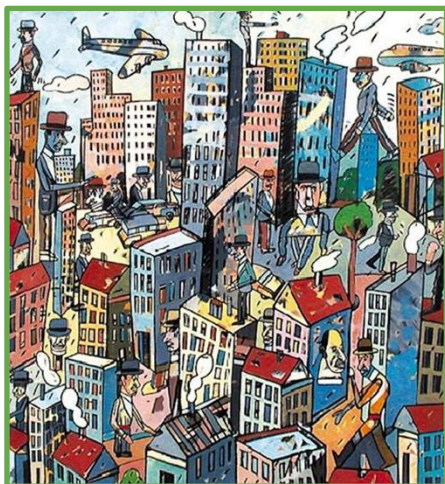


FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

.UBAsociales

FACULTAD DE CIENCIAS 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.

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



Sumario

Cuerpo Editorial

4-7

Editorial

8-9

Dossier:

Filosofía política italiana

El enigma de Mario Tronti. Katechon y Eschaton dentro y más allá del obrerismo italiano

The Enigma of Mario Tronti. Katechon and Eschaton within and beyond Italian Workerism

Damiano Palano

10-39

Aspectos analíticos do poder pastoral em Michel Foucault à luz de Giorgio Agamben e Laura Cremonesi

Analytical Aspects of Pastoral Power in Michel Foucault in the Light of Giorgio Agamben and Laura Cremonesi

Fábio Gonzaga Gesuelli

40-66

Anatomía de la Excepción y Gerontocidio Silencioso en Argentina. Un análisis de caso desde el pensamiento de Giorgio Agamben

Anatomy of the Exception and Silent Gerontocide in Argentina. A case analysis from the thought of Giorgio Agamben

Esteban Rosenzweig

67-97

Do paradoxo do sacrificio à partilha do ser-em-comum: notas biopolíticas acerca de uma comunidade impossível

From the Paradox of Sacrifice to the Sharing of Being-in-Common: Biopolitical Notes on an Impossible Community?

Emanuel Diogo Lima dos Santos

98-125

Artículos libres

Violencia, fundamentalismo y mesianismo: reflexiones desde la filosofía judía

Violence, Fundamentalism, and Messianism: Reflections from Jewish Philosophy

Emmanuel Taub

126-142

Genealogía del Campo Jurídico. El derecho como Tecnología de Poder desde la Edad Media hasta la Posmodernidad

Genealogy of the Legal Field: Law as a Technology of Power from the Middle Ages to Postmodernity

Emanuel Desojo

143-170

Lo político y lo social. Aportes desde la sociología de Pierre Bourdieu para sortear algunos problemas del posfundacionalismo

The Political and the Social. Contributions from Pierre Bourdieu's Sociology to Overcome some Problems in Post-Foundationalism

Lucio Lanis

171-197

Prácticas de sí: grilla de análisis y ontología crítica del presente

Technologies of the Self: Analytic Grid and Critical Ontology of the Present

Maribel Vargas Rivas

198-226

Reseñas

Margarita Martínez, *El enigma de Bataille*

Aldana Tomasella

227-233

Michel Foucault, *El discurso filosófico*

Ana Laura Vallejos

234-239



Equipo Editorial

Director

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

Comité Editorial

Luis Félix Blengino, *Universidad Nacional de La Matanza (UNLAM), Argentina.*

Sebastián Botticelli, *Universidad Nacional de Luján Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF), Argentina.*

Iván Gabriel Dalmau, *Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Agos Heffes, *Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV), Argentina.*

Pablo Martín Méndez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Universidad Nacional de Lanús (UNLa), Argentina.*

Alejandra Pagotto, *Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV), Argentina.*

Senda Sferco, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) – Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional del Litoral (UNL), Argentina.*

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

Elías Julián Molteni, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Tomás Baquero Cano, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Comité Académico

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

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

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

Mariela Avila Gutiérrez, *Universidad Católica Silva Hénriquez (UCSH), Chile.*

Bencherki Benmeziane, *Universidad de Orán, Argelia.*

Atilio Borón, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Hugo Biagini, *Centro de Ciencia, Educación y Sociedad (CECIES), Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES), Academia Nacional de Ciencias, Argentina.*

Ernani Chaves, *Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil.*

Carlos Contreras Guala, *Universidad de Chile (UCHile) - Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso (UV), Chile.*

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

Marie Cuillerai, *Universidad de París VII Denis Diderot, Francia.*

Luís Antônio Cunha Ribeiro, *Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil.*

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

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

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

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

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

Claudia Gutiérrez, *Universidad de Chile (UCHile), Chile.*

Claudio Sergio Ingerflom, *Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Mónica Jaramillo, *Universidad Industrial de Santander (UIS), Colombia.*

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

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

Scarlett Marton, *Universidade de São Paulo (USP), Brasil.*

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

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

Bjarne Melkevik, *Université Laval (ULaval), Québec, Canadá.*

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 (UNED), España.*

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

Luca Paltrinieri, *Université de Rennes 1. Francia.*

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

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

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

Judith Revel, *Universidad Paris X Nanterre, Francia.*

Eduardo Rinesi, *Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Argentina.*

Gabriela Rodríguez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

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

Vicente Sánchez-Biosca, *Universidad de Valencia (UV), España.*

Felisa Santos, *Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Julian Sauquillo González, *Universidad Autónoma de Madrid (UAM), España*

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 (UBA) - Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTref), Argentina.*

Francisco Vazquez García, *Universidad de Cádiz.*

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

José Luis Villacañas Berlanga, *Universidad Complutense de Madrid.*

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

También fueron parte del Comité Académico

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

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

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

Diseño original

Daniel Sbampato.

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 presente número se centra en la producción intelectual desarrollada en el seno del ámbito académico italiano, dada la especial relevancia que esta ha cobrado durante las últimas décadas. Particularmente, la resonancia de dichas producciones resulta insoslayable en los debates suscitados en el campo de la Filosofía y la Teoría Política Contemporáneas, como así también en ciertas agendas vinculadas a la estética, a la epistemología de las ciencias humanas y a la historia conceptual. Tópicos centrales de la reflexión política actual, tales como la biopolítica, la soberanía, el neoliberalismo, la deuda, la guerra civil, la comunidad, el trabajo inmaterial y el Imperio, remiten indefectiblemente a pensadores italianos como Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Maurizio Lazzarato, Paolo Virno y Antonio Negri, entre otras/os. En ese sentido, el presente dossier se propone recuperar y discutir los aportes teórico-conceptuales forjados en el seno de dichas líneas de problematización; como así también, auscultar los diálogos entre estos desarrollos y la producción de otras/os pensadores centrales de la Filosofía y la Teoría Política Contemporáneas que han balizado el campo en que se inscriben los debates en cuestión, como Hannah Arendt, Carl Schmitt, Walter Benjamin,

Hans Blumenberg, Karl Löwith, Gilles Deleuze, Jacques Derrida y Michel Foucault.

Recordamos, asimismo, que la Revista El banquete de los dioses cuenta, además, con la sección de “Artículos”, que ofrece trabajos acerca de desarrollos de autores y temáticas de la Filosofía y la Teoría Política inscriptos en diferentes tradiciones del pensamiento contemporáneo, como así también 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” presenta recensioni de novedades bibliográficas relacionadas con las temáticas de la revista. Los invitamos entonces, estimadas/os lectoras/es, al banquete de este número.

Comité Editorial

Buenos Aires, junio de 2026

El enigma de Mario Tronti. Katechon y Eschaton dentro y más allá del obrerismo italiano

The Enigma of Mario Tronti. Katechon and Eschaton within and beyond Italian Workerism

Damiano Palano^{1*}

Fecha de Recepción: 26/05/2026
Fecha de Aceptación: 01/06/2026

Resumen: Recogiendo una sugerencia del propio Mario Tronti, este artículo sostiene que en la trayectoria del operaismo italiano (y en la de los posoperaísmos) pueden reconocerse dos perspectivas distintas: una perspectiva escatológica, cuyo principal exponente es Antonio Negri, y una perspectiva “katecónica”, de la cual el propio Tronti sería portador. Aunque tal distinción es reciente, el artículo muestra cómo las huellas de la perspectiva katecónica pueden encontrarse ya en la manera en que el joven Tronti, tras la crisis de 1956, comenzó a observar el desarrollo capitalista, así como la relación entre fábrica y sociedad y la autonomía del “punto de vista obrero”. Los giros teóricos posteriores —representados por la “autonomía de lo político” y el desembarco en la “teología política”— deben interpretarse, por tanto, no tanto como repliegues, sino como desarrollos coherentes de una reflexión que, aun en contextos históricos muy distintos entre sí, procede siempre a partir de la misma visión de la relación entre fábrica y sociedad y de la misma imagen de la *Vermassung* capitalista.

Palabras claves: Mario Tronti – obrerismo italiano – Antonio Negri – marxismo – teología política

Abstract: Drawing on a suggestion by Mario Tronti himself, this article argues that two distinct perspectives can be identified in the trajectory of

^{1*}Profesor Ordinario de Filosofía Política, director de la Alta Scuola di Economia e Relazioni Internazionali (ASERI) y director de Polidemos (Centro para el estudio de la democracia y el cambio político) en la Università Cattolica del Sacro Cuore de Milán. ORCID: 0000-0002-6561-9272. Correo electrónico: damiano.palano@unicatt.it

Italian workerism, as well as in post-workerist thought: an eschatological perspective, whose main representative is Antonio Negri, and a “katechontic” perspective, embodied by Tronti himself. Although this distinction is recent, the article shows that traces of the “katechontic” perspective can already be found in the way the young Tronti, after the crisis of 1956, began to interpret capitalist development, the relationship between factory and society, and the autonomy of the “workers’ point of view”. The subsequent theoretical turns —represented by the “autonomy of the political” and the turn to “political theology”— should therefore be understood not so much as retreats, but rather as coherent developments of a reflection that, despite unfolding in very different historical contexts, always proceeds from the same vision of the relationship between factory and society and from the same image of capitalist Vermassung.

Keywords: Mario Tronti – Italian workerism – Antonio Negri – Marxism – Political theology

Introducción

En abril de 2019, Antonio Negri y Mario Tronti se reunieron con Étienne Balibar en la Université Paris I Panthéon-Sorbonne en un encuentro organizado por Jamila M. H. Mascot, dedicado al itinerario intelectual del autor de *Operai e capitale* y a la pregunta —abierta y polémica— sobre la continuidad o la ruptura entre sus respectivos recorridos teóricos y políticos. En aquella ocasión, Negri volvió a reconocer el papel disruptivo que el libro “juvenil” de Tronti había desempeñado: no solo para quienes participaron en *Quaderni rossi* y en *Classe operaia*, sino también para muchos otros que, en esas páginas, habían encontrado algo semejante a una vocación, la vocación de la militancia obrerista. “Cuando era joven —no demasiado, sin embargo: alrededor de los treinta años—, Mario me enseñó a leer a Marx”, recordó Negri; y tras esa lectura, añadió, “me dediqué a una vida militante” (Negri, 2022, p. 45). Lejos de convertir su intervención en una celebración, Negri precisó de inmediato que Tronti había

abandonado muy pronto el papel de maestro que había asumido con *Operai e capitale*. “Mario nos dejó”, afirmó, “en 1966, que la década de los sesenta había concluido antes de su fin y con ella el tiempo de la autonomía obrera, que era necesario encontrar un nivel más elevado para las luchas que habíamos llevado a cabo y que seguíamos librando, que era llevar la lucha al interior del Partido Comunista Italiano” (2022, p. 45). A partir de ese momento, la distancia fue acrecentándose hasta devenir una suerte de incomunicabilidad, cifrada en la divergencia irreductible entre sus posiciones. Negri se interrogaba sobre las razones por las que Tronti se había desplazado tan lejos: primero hacia la exploración de una posible autonomía de lo político y luego hacia una melancólica toma de conciencia del ocaso de la “gran política”. La respuesta que ofrecía el filósofo paduano era nítida e identificaba un elemento determinante en el origen del giro trontiano. “He aquí el ‘enigma Tronti’, que no me parece imposible de desvelar”, sostenía Negri:

como marxista no herético sino heterodoxo, en ese doble movimiento, solo aparentemente contradictorio, de pensamiento y praxis que, a pesar de los numerosos demócratas progresistas de los que se sentía rodeado, lo llevó, mediante prueba y error, a proponerse en la figura inédita —al menos en nuestro ámbito— de “revolucionario conservador”. (2022, p. 62).

En cuanto al enigma, concluía: “corresponde a otros resolverlo. Por mi parte, no se trata de un enigma, sino simplemente de la respuesta al ‘conócete a ti mismo’ del oráculo de Delfos” (2022, p. 62).

La discusión entre Negri y Tronti de 2019 no era sino el último episodio de una historia comenzada casi sesenta años antes, con el nacimiento del llamado “obrerismo italiano” (*operaismo italiano*) (Cerutti & Dettori, 2021; Cortés, 2018; Farris, 2011; Filippini & Macchia, 2012; Mezzadra, 2008; Milanesi, 2014; Palano, 2009; 2020; 2023; 2026b; Roggero, 2019; Serra, 2016; Trotta & Milana, 2006; Wright, 2002). Tronti había sentado las bases de ese nuevo paradigma teórico con los ensayos

publicados a comienzos de los años sesenta en *Quaderni rossi* y luego en *Classe operaia*. Había llevado a cabo después, en las páginas de *Operai e capitale*, publicado en 1966, su propia revolución copernicana, que todos los obreristas considerarían el punto de partida de una nueva manera de contemplar el desarrollo capitalista. Pocos meses después, en marzo de 1967, Tronti declaró cerrada la experiencia de *Classe operaia*. A partir de ese momento, los obreristas se dividieron en campos bastante distintos: Alberto Asor Rosa y Massimo Cacciari fundaron la revista *Contropiano*, en la que colaboraron el propio Tronti, Rita di Leo y otros, quienes compartieron la decisión de reintegrarse en el Partido Comunista Italiano. Negri, en cambio, rompió con este grupo en 1968 y continuó recorriendo una línea más coherente con el obrerismo de *Classe operaia*. Junto a Sergio Bologna, Alberto Magnaghi y otros, fundó en 1969 *La classe*, un semanario que desempeñó un papel relevante en las luchas obreras en la Fiat. Contribuyó luego a la fundación de *Potere operaio* y, posteriormente, de la *Autonomia operaia*. Tronti, en cambio, a partir de los años setenta comenzó a explorar la autonomía de lo político y fue alejándose cada vez más, en términos políticos, de los grupos de la extrema izquierda. También a causa de esta elección —el “enigma” del que hablaba Negri— la reflexión de Tronti ha sido objeto de relecturas muy diversas, marcadas con frecuencia por fuertes connotaciones polémicas.

Mi tesis es que, más allá de las divergencias políticas, dentro del obrerismo coexistieron dos modalidades distintas de concebir el conflicto entre obreros y capital, y que el enigma puede explicarse también en estos términos. Por un lado, hubo una visión del conflicto plenamente coherente con la de la tradición marxista que, aun concibiendo las luchas obreras como el “motor móvil” del capital, sostenía que el desarrollo capitalista conduciría gradualmente hacia una configuración en la que sería posible la reapropiación de las fuerzas productivas. Negri abrazó esta visión y no dejó de replicarla hasta sus últimos libros, escritos junto a Michael Hardt. Por otro lado, hubo en cambio una visión —de la que el propio Tronti fue el principal abanderado, no siempre bien comprendido— que sostenía que las categorías tradicionales de la revolución y de la transición debían ser abandonadas, y que la única revolución posible

era el crecimiento del poder obrero en la fábrica, porque el poder de la clase obrera no podía salir por las puertas de la fábrica sin disolverse. Esta divergencia ha pasado casi siempre desapercibida, aunque el propio Tronti tuvo ocasión de sugerir una clave de lectura análoga.

En *Noi operaisti*, sugirió en efecto reconocer en el cuerpo del obrerismo de los años sesenta una suerte de ambivalencia genética, definida por la presencia simultánea de una tensión “escatológica” y de una vocación “katecónica”.

El obrerismo, mientras se expresaba, en la primera mitad de los sesenta, tenía un signo escatológico: no se proponía ciertamente concluir de la mejor manera la historia de la salvación, sino que, más modestamente, apuntaba a dar a las luchas obreras una salida política. (Tronti, 2009, p. 63).

Sin embargo, su mérito político, en clave retrospectiva, se revelaba bien distinto: en efecto,

aparece más bien en primer plano su función de oposición activa, consistente en retener, en retardar esa deriva humanitario-filantrópica de la propia figura del obrero de fábrica, que había quedado ya como la última trinchera por conquistar para el universalismo burgués. (Tronti, 2009, p. 63).

En contraposición al “paradigma escatológico” de Negri, Tronti evocó así un “paradigma katecónico”, que concebía la historia en términos muy alejados de los propios de la fascinación industrialista de buena parte de la tradición socialista y del marxismo. “Ya no podemos decir ni creer que exista una idea lineal de la historia, y que por tanto debamos avanzar en el desarrollo pues este acarreará nuevas contradicciones”, añadió asimismo: “hay que retener, no dejar correr el río de la historia”, “hay que ralentizar la aceleración de la modernidad”, porque “este tiempo más lento permite recomponer nuestras fuerzas” (Tronti, 2009, p. 111).

La distinción entre un paradigma escatológico y un paradigma katecónico es, naturalmente, el fruto de la reflexión más reciente de Tronti, y sería ingenuo hacer un uso irreflexivo de ella para releer la historia del obrerismo. Una huella de aquella divergencia estaba, sin embargo, ya presente en los años sesenta. Las páginas que siguen pretenden recorrer las principales secuencias de la reflexión desarrollada por Mario Tronti a lo largo de aproximadamente sesenta años, deteniéndose precisamente en aquellos elementos que pueden interpretarse como indicios o anticipaciones del paradigma katecónico. En particular, el presente artículo se propone mostrar cómo las huellas de la perspectiva katecónica eran ya rastreables en el modo en que el joven Tronti, en el período inmediatamente posterior a la crisis de 1956, comenzó a contemplar el desarrollo capitalista. A finales de los años cincuenta, Tronti se convenció de que la solución clásica de la revolución era impracticable y de que también la estrategia de las “vías nacionales al socialismo”, adoptada por el PCI, resultaba inadecuada ante la realidad del neocapitalismo. Desde ese período le resultó evidente la fuerza de la penetración capitalista y del proceso de masificación. Toda su reflexión a partir de entonces puede interpretarse precisamente como el intento de encontrar un *Katechon* capaz de frenar ese proceso de masificación. Con el paso del tiempo, sin embargo, su búsqueda lo condujo en direcciones diferentes. En su etapa propiamente obrerista (1960-1967), Tronti consideró que la “fuerza de freno” era la clase obrera, o más precisamente el obrero colectivo que en la fábrica afirmaba su propio poder mediante las luchas. A partir de 1967, sin embargo, comenzó a pensar que la lucha en la fábrica y el “rechazo del trabajo” no eran suficientes. Los sucesivos giros teóricos — representados por la “autonomía de lo político” (1968-1984) y el viraje hacia la “teología política” (1985-2023)— deberían interpretarse, por tanto, no tanto como repliegues, sino como desarrollos coherentes de una reflexión que, aun en contextos históricos entre sí muy diversos, brota siempre de la misma imagen de la *Vermassung* capitalista: el avance de la masificación y del hombre-masa democrático no podía encontrar, en esta fase, un dique adecuado en la lucha económica en la fábrica. Por ello Tronti se desplazó hacia lo político, que concibió, no obstante, de maneras parcialmente

distintas a lo largo de las décadas.

El hombre-masa

En la última fase teórica de Mario Tronti, la melancólica rendición ante las razones de la economía resonaba, aunque con signo cambiado, con las celebraciones de la victoria del mercado global sobre la política. Con el fin de la lucha de clases y del movimiento obrero, según Tronti, la política —la “gran política”— había declinado irreversiblemente, dejando como única dueña del campo la lógica de la economía. Según su interpretación, por lo demás, no había sido el capitalismo el que había derrotado al movimiento obrero: “el movimiento obrero”, escribió en efecto, “fue derrotado por la democracia” (Tronti, 1998, p. 195). Para Tronti, el movimiento obrero había sido sinónimo de lucha contra el destino de la economía, una lucha precisamente contra el advenimiento del “hombre-masa democrático”, mientras que el epílogo del siglo XX había sancionado la derrota irremediable de aquella empresa. En *Politica e destino*, evocando el *Also sprach Zarathustra*, escribió además que el “pueblo” había muerto, y que precisamente este era el novum sub sole: “La gente, los individuos, los ciudadanos, las multitudes, son lo que queda tras el paso victorioso, a escala mundial, de los procesos de neutralización y despolitización” (Tronti, 2006, pp. 19-20). Así, el “hombre-masa democrático” emergía cada vez más como el “último hombre” del que había escrito Nietzsche. “Después del ocaso de las gloriosas jornadas de la lucha de clases”, afirmaba Tronti, “no venció ni el gran burgués —ese *à la* Rathenau que tanto nos gustaba cuando éramos jóvenes— ni el pequeño burgués que siempre hemos odiado”, sino “el burgués medio: esta es la figura de la democracia”. En otros términos, a los ojos de Tronti, el “hombre-masa” y la democracia quedan estrechados en el abrazo fatal de la despolitización: “La democracia es esto: no es la tiranía de la mayoría, es la tiranía del hombre medio. Y este hombre medio forma masa dentro de la categoría nietzscheana de los últimos hombres” (Tronti, 2005, p. 22).

En muchos de los escritos publicados por Tronti en el siglo XXI, la silueta del

“hombre-masa” se convirtió, en efecto, en la cifra distintiva de la era de la “despolitización”. Semejante pesimismo era, naturalmente, fruto de la derrota política madurada en los años ochenta, pero era también, quizá, el resultado de una perspectiva reconocible ya desde las páginas más remotas del joven Tronti, allí donde afloraban— aunque dentro de una lectura mucho menos pesimista— la percepción de la marcha incesante de la masificación y el espectro inquietante del “hombre-masa”. Bien mirado, en efecto, cuando Tronti, en sus escritos tardíos, hallaba el rasgo dominante del presente en la hegemonía del *homo democraticus*, en la victoria del “último hombre”, en la centralidad del “hombre-masa democrático”, situaba en el centro del discurso un aspecto en absoluto residual, quizá incluso fundacional también en los escritos de los años sesenta y setenta. Sin duda, leer en términos de fiel continuidad la aversión del Tronti del siglo XXI hacia el “hombre-masa democrático” y algunos pasajes del joven Tronti supone en muchos sentidos un ejercicio forzado; pero es muy probable que exista realmente una continuidad, al menos en el plano de los presupuestos —no siempre explicitados— de la operación que orientaba la “revolución copernicana” de los años sesenta.

Desde el momento en que Tronti delineó el proyecto de redefinir la perspectiva marxista rompiendo con la tradición historicista italiana, su intento —al menos en la lectura de quien escribe— consistió en utilizar *El capital* para criticar el neocapitalismo y sus mitos, así como la transformación del marxismo en “una ideología populista, un arsenal de banales lugares comunes para la justificación de todos los compromisos posibles en el curso de la lucha de clases” (Tronti, 2001, p. 34). En cierta medida, puede sostenerse que Tronti no se limitaba a considerar infundadas las representaciones— difundidas en la sociología estadounidense de la época y entre los cultivadores de la Escuela de Fráncfort— que comenzaban a dar forma a la imagen de una sociedad de consumidores pasivos, subyugados por la seducción de los medios de comunicación y por el espectáculo de las mercancías. Más bien, Tronti —aunque percibía la formidable fuerza de la sociedad de consumo— encontró el dique frente a la *Vermassung* no en el nivel de la ideología, sino, siguiendo a Marx, dentro del laboratorio de la producción.

Y siguiendo las huellas del itinerario indicado por *El capital*, llegó a cruzarse con aquellos jóvenes militantes que, reunidos en Turín en torno a Raniero Panzieri, iban descubriendo las primeras huellas de lo que más tarde sería definido como el “obrero-masa”, es decir, un estrato de trabajadores en absoluto pasivo o integrado en la “sociedad unidimensional”.

“De una verdad de partido a una verdad de clase”

El comienzo de la investigación teórica de Mario Tronti coincidió, en muchos sentidos, con el shock de 1956. Como el propio Tronti reconoció en diversas ocasiones, aquel año representó un momento crucial de inflexión, un “tránsito estratégico” fundamental que contribuyó a determinar una verdadera “ruptura epistemológica” (Tronti, 1998, p. 18). 1956 fue, en efecto, para el joven militante romano el punto de partida de una profunda desilusión ante la realidad del socialismo realizado que, en el breve arco de algunos meses, indujo a releer críticamente —y a menudo a derribar— todos aquellos pilares sobre los que se había fundado la cultura política del Partido Comunista Italiano: “El paso del 56”, como recordó Asor Rosa, significó “la ruptura del paradigma materialismo histórico-socialismo realizado, y por tanto la idea de que era necesario buscar un camino distinto respecto de la ortodoxia marxista-leninista” (Trotta & Milana, 2006, p. 660). Y, como el propio Tronti escribió más de medio siglo después, se trató del paso “de una verdad de partido a una verdad de clase” (Tronti, 2009, p. 18).

Casi en coincidencia con la crisis de 1956, que lo vio comprometido en primera línea como secretario de la célula universitaria romana, Tronti se licenció en Filosofía con Ugo Spirito, defendiendo una tesis dedicada a los escritos juveniles de Marx. La elección del tema revelaba ya, evidentemente, la exigencia de un “retorno a Marx”, en polémica más o menos explícita con la canonización del marxismo ofrecida por el estalinismo (Asor Rosa, 2011, p. X). En la decisión de volver a confrontarse con los textos marxianos fue también determinante —al menos en esta fase— el encuentro intelectual con Galvano Della Volpe, favorecido probablemente por Lucio Colletti,

quien, como asistente de Spirito, había seguido la redacción de la tesis de licenciatura de Tronti (Trotta & Milana, 2006, p. 590). Precisamente el encuentro con Della Volpe —en fatal coincidencia con el shock del 56— orientó al pequeño grupo de universitarios comunistas que incluía, además de Tronti, a Asor Rosa, Umberto Coldagelli y Gaspare De Caro, hacia una ruptura neta no solo con la “ortodoxia” canonizada por el estalinismo, sino también con la propia tradición historicista del marxismo italiano. El trabajo desarrollado por el joven Tronti en el tramo final de los años cincuenta se insertaba todavía, en muchos aspectos, de manera bastante coherente en el marco del trabajo llevado a cabo por aquel reducido círculo de discípulos de Della Volpe (Tronti, 1958; 1959). Pero muy pronto comenzó a madurar un distanciamiento de aquella escuela, que exigía también la reorientación de la investigación hacia temas distintos.

La fase obrerista de la reflexión de Tronti comenzó en 1959-60, con el encuentro con Raniero Panzieri y con los jóvenes que colaboraban con él en Turín, en el proyecto de una encuesta sobre los obreros de la Fiat. Ese grupo dio vida a la revista *Quaderni rossi*, cuyo primer número apareció en 1961. Tronti publicó su primer artículo en el segundo número de la revista, en 1962, pero la señal de una ruptura teórica respecto a la escuela de Della Volpe había emergido visiblemente algunos meses antes. En *Società* —la revista de debate teórico del Partido Comunista—, el joven pensador romano publicó en efecto un artículo dedicado a algunos libros recientes sobre la estructura de *El capital* de Marx. La clave de bóveda del razonamiento de Tronti consistía, en efecto, precisamente en la distinción entre “producción social” y “sociedad”, es decir, aquella misma distinción que se convertiría en la dicotomía entre “fábrica” y “sociedad”, sobre la cual Tronti articulaba —todavía de manera sumaria— su propia hipótesis. En un pasaje verdaderamente crucial para comprender el desarrollo de su reflexión, después de haber definido el capitalismo como “la primera organización social de la producción” y de haber precisado que “esta socialidad de la producción sirve para hacer vivir a toda la sociedad en función de la producción”, escribía en efecto:

La “sociedad” es el medium que hace subsistir la producción por la producción. La sociedad es la socialidad de la producción capitalista. El capitalismo es verdaderamente la sociedad burguesa: en el sentido de que está obligado a plantearse, al mismo tiempo, como organizador de la producción social capitalista y como sistema de la propiedad privada burguesa. Desde el punto de vista de la sociedad, se puede ver el capitalismo como segunda naturaleza, naturaleza artificial, premisa histórica de una futura naturaleza. (Tronti, 1961, p. 902).

Más allá de constituir una despedida de la escuela de Della Volpe, el artículo en *Società* podía leerse ya como la anticipación del programa obrerista, con un pasaje del análisis textual al análisis de las transformaciones capitalistas conducido desde el “punto de vista” de la clase obrera (Asor Rosa, 1975, p. 1640). En la ruptura de Tronti con el historicismo, así como con el propio método de Della Volpe, es posible entrever además al menos alguna huella de la vocación katecónica del obrerismo. Cuando introducía los *Scritti inediti di economia politica* de Marx —más o menos en el mismo período en que preparaba los ensayos para los *Quaderni rossi*— Tronti escribió por ejemplo que “la civilización del individuo liberal es (...) la premisa histórica de la civilización democrática de masas”, o que “la hipótesis del individuo abstracto no podía sino invertirse en el culto de la masa empírica indistinta” (Tronti, 1963, p. XXXIV). En aquel pasaje, en el que ya perfilaba la nueva lectura de Marx articulada en *Operai e capitale*, Tronti reafirmaba la validez de *El capital* como clave para llegar a una crítica de la sociedad neocapitalista, porque, después de un siglo, la “naturaleza del capitalismo” había permanecido inalterada. En este contexto, la “alienación” devuelta al centro del debate por las investigaciones sociológicas no era una novedad, sino simplemente el efecto de la extensión al campo de la producción intelectual del mecanismo que “el obrero moderno (...) ha experimentado sobre su producción material desde que existe el capital y, junto al capital, la clase de los capitalistas” (Tronti, 1963, p. XXXIV). Pero quizá el punto neurálgico consistía precisamente en la

sustancial homogeneidad advertida ya entonces entre “la civilización del individuo liberal” y la “civilización democrática de masas”, y por tanto entre el “individuo abstracto” celebrado por el liberalismo dieciochesco y el posterior “culto de la masa empírica indistinta”.

En otras palabras, ya para el joven Tronti de los años sesenta “la civilización democrática de masas” coincidía, en muchos sentidos, con el reino de la “masa empírica indistinta”, del mismo modo que, en el Tronti de la madurez tardía, la victoria de la “democracia política” coincide con la victoria histórica del *homo democraticus*, del “hombre-masa democrático”. La diferencia entre el joven Tronti y el Tronti del siglo XXI no debería buscarse, por tanto, en este aspecto, porque la “sociedad burguesa” — es decir, la dimensión en la que se mueven los individuos como consumidores— coincidió desde los años sesenta, para Tronti, con la esfera en la que domina la “masa empírica indistinta”. La distancia entre el Tronti de *Operai e capitale* y el autor de *Dello spirito libero* debería buscarse, en cambio, en el tipo de fuerza a la que se encomendaba la tarea de “frenar” el impetuoso avance de la “civilización democrática de masas”.

Clase y masa

El “poder de freno” en el que pensaba el joven Tronti —casi huelga recordarlo— era naturalmente la clase obrera de la gran fábrica. También en este caso puede ser útil releer algunos célebres pasajes de *La fabbrica e la società*, el primer ensayo de Tronti aparecido en *Quaderni rossi*, y quizá también aquel en el que pueden encontrarse *in nuce* tanto el operaísmo posterior como el posoperaísmo que llega hasta nuestros días. En ese ensayo pueden hallarse, en efecto, tanto las huellas del alma escatológica del operaísmo —y, por tanto, también las premisas de las principales variantes del posoperaísmo— como las señales de la perspectiva “katecónica”.

“Cuando toda la sociedad es reducida a fábrica, la fábrica, en cuanto tal, parece *desaparecer*”, escribía Tronti (2001, p. 57). A pesar de la terciarización, a pesar de la aparente desaparición de la fábrica, para Tronti era indispensable volver a contraponer

esas dos dimensiones. Y precisamente siguiendo este sendero, Tronti continuaría representando la relación entre fábrica y sociedad como una relación sustancialmente contradictoria: la fábrica venía a identificar el momento de la cooperación productiva dentro del proceso laboral, mientras que la sociedad coincidía con la sede del intercambio de mercancías, en la que el proceso de valorización cerraba cada vez su propio ciclo. “Ver” la fábrica en la sociedad equivalía, por tanto, a reconocer —también en el neocapitalismo, también en la sociedad en la que aparentemente triunfaba la “masa empírica indistinta”— a la clase obrera como sujeto conflictivo, capaz de romper el nexo aparentemente infrangible entre producción, reproducción, intercambio y consumo. El par fábrica/sociedad mostraba las dos caras de la producción capitalista: por un lado, el proceso laboral; por otro, el proceso de valorización. Y se trataba de dos momentos que era indispensable ver, desde el “punto de vista obrero”, como contrapuestos entre sí, porque solo en la fábrica la clase obrera podía conquistar aquella fuerza que, en cambio, estaba destinada a perder en la sociedad, en la esfera del intercambio y del consumo.

Solo dentro del proceso laboral la cooperación hacía posible la agregación del antagonismo obrero y el uso del salario como terreno de confrontación. Por el contrario, en el proceso de valorización —fuera de la fábrica, en la esfera del intercambio y del consumo de mercancías— los trabajadores debían volver a ser simples individuos, átomos aislados, consumidores inermes totalmente privados de instrumentos de lucha. Y precisamente en la medida en que la sociedad coincidía con la sede de la mediación mercantil, era indispensable, políticamente, arraigar el conflicto dentro de la fábrica, es decir —como escribía Tronti en una de las frases más célebres de sus textos juveniles— “colocar la lucha general contra el sistema social dentro de la relación social de producción, poner en crisis la sociedad burguesa desde el interior de la *producción capitalista*” (2001, p. 59).

En muchos sentidos, fue con la gonzúa de aquella formidable intuición teórica y política como, en *Operai e capitale*, Tronti pudo reencontrar en la base de la operación marxiana el descubrimiento del *Doppelcharakter* de la fuerza de trabajo. Para Tronti,

el “doble carácter” de la fuerza de trabajo se convertía, en efecto, en la clave para abrir el arcano de la transformación de fuerza de trabajo en clase obrera —o, si se quiere, de “masa” de individuos en “clase”—. Eran, en efecto, solo la socialización y la objetivación de la fuerza de trabajo las que podían permitir el paso de la pasividad al conflicto, porque exclusivamente la integración hacía posible que la clase obrera fuera al mismo tiempo “parte” del capital y mostrara su ajenidad mediante el rechazo a ser un factor pasivo de producción.

La intuición de asumir el “punto de vista obrero” como clave estratégica de lectura debía conducir a Tronti a proponer aquella inversión teórica que caracteriza la “revolución copernicana” de *Operai e capitale*. En la base de esta operación había, naturalmente, un consciente y forzado uso político de los textos marxianos, pues se trataba de hacer emerger un Marx “subjetivista” entre las líneas del Marx “objetivista” de *El capital* y del marxismo ortodoxo. Pero en esta lectura forzada —que se jugaba en gran parte precisamente en la oposición entre fábrica y sociedad— se ocultaban implicaciones que tendrían un peso enorme para los desenlaces teóricos del operaismo.

Al haber planteado el proceso de valorización y el proceso laboral no solo como distintos sino, desde el “punto de vista obrero”, como contradictorios, Tronti debía asumir de algún modo que el proceso de extensión de la fábrica a la sociedad no podía llegar nunca a su conclusión. Puesto que fábrica y sociedad coincidían, en sustancia, con dos modalidades diferentes de síntesis social —la primera basada en la cooperación productiva interna a la fábrica, la segunda en el intercambio mercantil—, solo podía imaginarse una resolución del contraste tras la supresión de uno de los dos polos: como consecuencia de la senescencia del modo de producción basado en el intercambio, o por efecto de la completa disolución de la fábrica en la sociedad.

Pero se trataba de hipótesis que Tronti no tomaba en consideración y que, por el contrario, descartaba explícitamente a propósito de la socialización de la fábrica. Hasta el punto de que, en un pasaje famoso de *Operai e capitale*, escribía que, aunque el proceso de socialización condujera tendencialmente la relación de producción a coincidir con la relación social, nunca desaparecería “un desajuste entre el capital como

relación de producción y el capital como *sociedad capitalista*” (2001, p. 216). En otras palabras, incluso en el caso de que la integración se realizara completamente, entre los dos momentos permanecería siempre una contradicción sustancial. “Incluso cuando fábrica y sociedad hayan conseguido un perfecto grado de recíproca integración en el ámbito económico, seguirán de modo intermitente contradiciéndose políticamente”, había escrito; y precisamente sobre la base de este esquema preveía que “uno de los momentos más elevados y maduros de la lucha de clases” consistiría en el “enfrentamiento frontal entre *la fábrica como clase obrera* y *la sociedad como capital*” (2001, p. 244).

La idea de la contraposición entre fábrica y sociedad —en muchos sentidos una intuición verdaderamente crucial para el operaismo— comenzó paradójicamente a mostrar sus dimensiones problemáticas en el momento en que dicha contraposición pareció tomar forma plástica en las luchas obreras de finales de los años sesenta, es decir, en el momento en que el salario se convirtió claramente en un instrumento de lucha “dentro” del desarrollo capitalista. Pero precisamente la intensidad de la presión alcanzada con el “Otoño caliente” de 1969 empezó a poner en cuestión, más que la dicotomía entre fábrica y sociedad, el modo en que había sido representado su conflicto. Hasta ese momento, Tronti no había considerado la hipótesis de que el conflicto de clase dentro de la fábrica pudiera alcanzar un nivel tan elevado como para poner en crisis el funcionamiento de la sociedad capitalista. En otros términos, parecía asumir como presupuesto de su discurso la idea de que la sociedad —los mecanismos institucionales externos a la fábrica, pero también la dinámica de la sociedad de consumo— continuaría funcionando según su propia lógica, incluso en el caso de que la clase obrera alcanzara un poder elevadísimo en los lugares de la producción. El conflicto de clase era entendido como “motor” del desarrollo capitalista, pero conflicto y desarrollo eran vistos siempre como polos de una relación irresolublemente contradictoria, del mismo modo que era irresoluble el conflicto entre fábrica y sociedad, y quizá incluso el conflicto entre clase y masa. Fue precisamente el nivel alcanzado por las reivindicaciones en la fábrica —junto con la explosión de conflictos radicales

también “más allá” de sus puertas, en la sociedad— lo que puso en crisis aquel esquema. Y bien mirado, los distintos desenlaces del operaismo siguieron operando en gran parte dentro de las coordenadas fijadas por Tronti en los años sesenta, aunque proponiendo modificaciones de diverso alcance.

Una primera solución al problema planteado por la relación entre fábrica y sociedad podía consistir en la eliminación de uno de los dos polos: la supresión lógica de la sociedad, es decir, de la síntesis social fundada en el intercambio mercantil y, por tanto, la completa “socialización” de la fábrica. Otra solución consistía en volver a discutir el propio esquema centrado en los dos polos de la fábrica y la sociedad, no para negarle cualquier valor explicativo, sino para acompañarlo con una perspectiva capaz de comprender que las dimensiones externas a la fábrica no siempre podían reconducirse únicamente a la esfera del intercambio mercantil. También en este ámbito podían madurar conflictos, a menudo “microfísicos”, capaces de influir en la definición del trabajo socialmente necesario. Y fue precisamente en esta dirección donde se movieron en los años setenta tanto el trabajo historiográfico de *Primo maggio* y de Sergio Bologna, como la lectura “feminista” del operaismo desarrollada, entre otras, por Mariarosa Dalla Costa, Silvia Federici y Leopoldina Fortunati, así como —no sin contradicción con la hipótesis de la “socialización” de la fábrica— el propio Negri, con su teoría de la “autovalorización” (Palano, 2026a).

Tronti no adoptó ninguna de estas dos soluciones. Aunque en algunos pasajes de *La fabbrica e la società*, en 1962, había prefigurado precisamente la idea de una plena extensión de la fábrica a la sociedad, más tarde abandonó, incluso explícitamente, esa opción. En el *Poscritto di problemi*, publicado en 1971 como apéndice a la segunda edición de *Operai e capitale*, excluyó sin vacilaciones la idea de renunciar a la centralidad política de los obreros de fábrica y a una definición “objetiva” de clase obrera. “El problema es ciertamente encontrar nuevas definiciones de la clase obrera, pero, sin abandonar el terreno del análisis objetivo, sin volver a caer en trampas ideológicas”, escribía entonces; y precisamente por ello, a sus ojos, “ampliar los límites sociológicos de la clase obrera para incluir a todos aquellos que luchan contra el capital

desde su interior, hasta reunir la mayoría cuantitativa de la fuerza de trabajo social e incluso de la población activa”, era un grave error teórico, además de “una grave concesión a las tradiciones democráticas” (2001, p. 321).

Por ello, Tronti buscaría otra clave para resolver el “enigma”. En muchos sentidos seguiría conservando la idea de la contraposición estructural entre fábrica y sociedad, pero entre —o, mejor, más allá de— estas dos dimensiones, empezaría a entrever un terreno al menos relativamente autónomo: el terreno de “lo político”.

La autonomía de lo político

Como ocurrió en otros contextos, sin embargo, el Sesenta y ocho constituyó una cesura neta en este terreno, y el Estado, después de la contestación estudiantil, el “Otoño caliente” y la “estrategia de la tensión”, volvió a representar un objeto obligado de la reflexión teórica. Después de 1969, para los herederos de *Quaderni rossi* y de *Classe operaia* que optaron por la solución “movimientista”, el “descubrimiento” del Estado asumió el color sombrío de la represión y del choque frontal, además de —al menos en algunos casos— el rostro de la paradójica resurrección del instrumental analítico de la vulgata marxista-leninista (Berardi, 1998). Para Tronti y para quienes decidieron regresar a las instituciones del movimiento obrero, en cambio, se volvió indispensable confrontarse con las lógicas de la política y con las dinámicas institucionales.

El punto de partida de esta etapa puede encontrarse ya, en realidad, en *La nuova sintesi: dentro e contro*, la ponencia presentada por Tronti en 1967 en el Centro Francovich, inmediatamente después de la disolución de *Classe operaia*, en la que se explicitó el objetivo de utilizar —desde dentro— la institución del partido como instrumento de afirmación del interés obrero (Tronti, 1967). Más tarde, en las páginas de *Contropiano*, emergió un interés mucho más marcado por la acción del Estado, dentro de una lógica que apuntaba a desarrollar con mayor coherencia las hipótesis sobre el Estado-plan y su acción formuladas en los años sesenta. Pero el nivel político —durante todo este periodo— siguió siendo todavía, predominantemente, el del

partido, entendido como organización y como eslabón de mediación política de la composición de clase. Fue sobre todo entre 1972 y 1980 cuando se delinearon las hipótesis más articuladas y cuando —por lo que concierne al recorrido de Tronti— comenzó a perfilarse e investigarse la hipótesis de la “autonomía de lo político” (Palano, 2023). En los años setenta, precisamente esa hipótesis se convirtió en objeto de una encendida discusión teórico-política, en absoluto inmune a más de una exageración polémica, en la que sobre todo los intelectuales cercanos a la izquierda extraparlamentaria trataron de mostrar la estrecha relación entre la idea trontiana de la “autonomía de lo político” y la estrategia berlingueriana del “compromiso histórico”. Aunque en la abundancia de aquel debate no faltaran observaciones agudas, la lectura polémica de muchos pasajes impedía captar por qué motivos Tronti se dirigía hacia “lo político” y, sobre todo, a qué correspondía realmente “lo político” en su reflexión.

En muchos sentidos, la nueva fase de investigación iniciada por Tronti surgía, en efecto, de la necesidad de encontrar una solución diferente al problema de la relación entre fábrica y sociedad. Puesto que el cuadro heredado de los años sesenta estaba marcado por la contraposición —en el fondo irresoluble— entre fábrica y sociedad, y puesto que había rechazado la vía de la “socialización” de la fábrica, Tronti debía buscar un área potencialmente “neutral” en la que pudieran decidirse los destinos del conflicto. El intento de definir la política como “autónoma” nacía, por tanto, también de la exigencia de hallar una salida a esta contraposición, porque era ante la oposición entre dos fuerzas en equilibrio donde emergía, como posible terreno de resolución del conflicto, precisamente el nivel “político”. Y quizá solo teniendo presente esta pregunta es posible captar, más allá de la autonomía que se le atribuía, en qué consistía realmente entonces “lo político” para Tronti.

A partir de los años setenta —en particular, desde que fue reintroducido en el debate el célebre *Begriff des Politischen* de Carl Schmitt— no solo en Italia se volvió habitual referirse a “lo político” como a aquel ámbito, a menudo esquivo, en el que sería posible encontrar el “corazón” de la politicidad, si no incluso su “esencia”. También Tronti mantendría con la reflexión de Schmitt una larga confrontación, destinada a

alcanzar su culminación, en muchos sentidos, en los años ochenta y noventa. A pesar de una relación tan estrecha —y tan subrayada en años recientes— probablemente sería incorrecto entender en sentido schmittiano lo “político” cuya autonomía argumentaba Tronti en los años setenta (Palano, 2023). La formulación explícita de las primeras hipótesis sobre la “autonomía de lo político” se remontaba, en cambio, a finales de 1972, a un seminario impartido por Tronti en la Universidad de Turín (Tronti, 2018). En el discurso desarrollado en aquella ocasión, la expresión “autonomía de lo político” era adoptada en un significado todavía bastante distinto del schmittiano. Para Tronti, lo “político” no coincidía simplemente con el Estado, porque comprendía tanto “el nivel objetivo de las instituciones de poder” como “la clase política, es decir, la actividad subjetiva del hacer política”; identificaba globalmente, dicho en términos aún más precisos, “el Estado más la clase política” (Tronti, 2018, p. 10). Definido lo “político” en estos términos, el problema de Tronti era comprender qué relaciones mantenía con el desarrollo capitalista. Su hipótesis era, a este respecto, que en determinadas fases históricas el terreno de las instituciones políticas no registraba fielmente los cambios que se producían en el ámbito económico, y que, por tanto, las transformaciones que marcaban el desarrollo capitalista podían encontrarse a veces “desfasadas” respecto de lo “político”, obligado a “perseguirlas”.

El descubrimiento del “retraso de lo político” sugería a Tronti la idea de que era necesario releer algunos pasajes de la historia del capitalismo para reconocer, junto a la continuidad del desarrollo económico, las rupturas políticas, entendidas como rupturas de la rigidez de las estructuras institucionales y de la clase gobernante, como “discontinuidad política” y “salto político” (Tronti, 2018, p. 11). Pero, sobre todo, sugería también la idea de que, frente a un ciclo económico del capital, habría que hablar de un verdadero “ciclo político del capital”, un ciclo ligado a la tradición, a la cultura, a la experiencia consolidada en la clase política en el poder y a la rigidez de las estructuras institucionales y administrativas de gobierno. El modelo del que partían las consideraciones de Tronti era naturalmente el New Deal de Roosevelt, porque precisamente en aquel periodo se había delineado con claridad aquella autonomía del

terreno político que había permitido al Estado intervenir en el terreno económico. Pero también la Italia de los años setenta parecía presentar condiciones similares. Y por ello Tronti indicaba entonces como tarea indispensable ir en busca de las “leyes de movimiento del Estado moderno” (2018, p. 15).

Todavía en 1980, en *Il tempo della politica*, Tronti relanzó la idea de la “autonomía de lo político”, esta vez en una clave explícitamente política. Frente a la extensión capilar del conflicto social, mucho más allá de la fábrica, Tronti sostenía que era indispensable que el partido —el PCI, obviamente— garantizara en el plano institucional una relación entre la clase obrera de fábrica y las nuevas fuerzas sociales. En otras palabras, Tronti reconocía que la propia centralidad obrera había entrado en crisis y ya no podía funcionar con las mismas modalidades de los años sesenta. Pero el “bloqueo” no implicaba tanto el ocaso de la centralidad como su desplazamiento hacia el nivel político. A través de una cadena de mediaciones sucesivas, la centralidad obrera podía funcionar ya solo “políticamente”. “Para producir gobierno ya no basta el mecanismo ideológico de una máquina de dominio”, escribía, sino que “hace falta la referencia a un punto de fuerza real, a una potencia verdadera, capaz de conquistar consenso, y esta ya no existe en ninguna parte del frente capitalista; existe solo en el cuerpo histórico de la clase obrera”. Por tanto, para superar la “autonomía burguesa de la política”, era necesaria “la centralidad del obrero de fábrica que de social se hace política” (1980, p. 82).

Solo pocos años después, las valoraciones de Tronti cambiarían bruscamente, y el nuevo cuadro induciría al “político pensante” a cerrar toda una etapa. Ya al introducir *Con le spalle al futuro*, a comienzos de los años noventa, no dudaba en reconocer en la década recién concluida, culminada con la disolución de la URSS, la trayectoria de un notable pasaje histórico: “El dato de época, el núcleo de la necesidad de una nueva síntesis, el elemento que vincula los acontecimientos y explica los resultados”, escribía entonces, “es ‘en última instancia’ uno solo: se llama el ocaso de la clase obrera”, el “episodio conclusivo de aquel ocaso de Occidente que ha atravesado precisamente el siglo y lo concluye ahora precipitándose, no con el empuje de acciones queridas, sino

con la decadencia de hechos ineluctables” (Tronti, 1992, p. 10).

Además de marcar el punto final histórico de la “autonomía de lo político”, los años ochenta fijaron también un momento de fuerte discontinuidad en la investigación trontiana sobre lo “político”. Las hipótesis de los años setenta habían nacido de un desarrollo lógico —quizá de una torsión— de aquellas mismas premisas de las que había surgido la “revolución copernicana”. Pero, sobre todo, habían representado un intento de integrar, con nuevas hipótesis, aquel esquema centrado en la dicotomía entre fábrica y sociedad elaborado en los años sesenta y, en muchos sentidos, históricamente puesto a prueba en la fase comprendida entre el “Otoño caliente” (1969) y la derrota obrera de Mirafiori de octubre de 1980.

En los años setenta, lo “político” aparecía en sustancia para Tronti como aquel terreno articulado —en el que se sumaban el nivel institucional y la acción política, el Estado y el partido, el aparato y la clase política— que, potencialmente, podía mostrarse “autónomo” respecto del capital y de la lógica de su desarrollo, y que por tanto podía ser utilizado “por parte obrera”. Como demostraban la Inglaterra del siglo XVII y el New Deal de Roosevelt, en determinadas fases históricas lo “político” podía mostrar su autonomía y convertirse en una máquina capaz de controlar el desarrollo capitalista, orientando sus trayectorias. La premisa del razonamiento de Tronti era, sin embargo, que existiera una suerte de equilibrio entre fábrica y sociedad, es decir, que la clase obrera pudiera ejercer en la fábrica un poder real: solo un presupuesto semejante —que realmente caracterizaba a la Italia de los años setenta— hacía creíble, o al menos pensable, un uso obrero de la autonomía del terreno político. Una vez constatada la desaparición de este dato y de estas relaciones de fuerza reales, se disolvían también las condiciones que —en el razonamiento de Tronti— podían hacer emerger la autonomía del nivel político frente al desarrollo capitalista.

Esto no significaba que Tronti suscribiera la tesis de quienes —incluso dentro del propio grupo de *Laboratorio politico*— saludaban, también con cierto entusiasmo, el advenimiento de la sociedad “posindustrial” o la irrupción de una sociedad compleja, irreductible a toda centralidad. De hecho, cuando Tronti reconocía entonces el “ocaso

de la clase obrera” probablemente —leyendo entre los pliegues de su discurso— no pretendía sostener que la clase obrera se hubiera extinguido realmente ni que el conflicto entre capital y trabajo se hubiera agotado. Según Tronti, el conflicto de clase no se había agotado en absoluto; pero el punto, en su razonamiento, era que el conflicto capital-trabajo ya no resultaba capaz de activar, sobre la dinámica del desarrollo, aquellos mismos mecanismos que operaban en los años sesenta y setenta. Dicho con las fórmulas del joven Tronti, la “fábrica como clase obrera” ya no parecía capaz de contraponerse a la “sociedad como capital”; mientras que —con las fórmulas tardías— la clase ya no parecía capaz de funcionar, ni económica ni políticamente, como alternativa, como “poder de freno”, frente a la irrupción del “hombre-masa”, al triunfo del *homo democraticus*. Y precisamente por eso lo “político”, para Tronti, ya no podía ser —o no podía ser solamente— como en los años setenta, “el Estado más la clase política”.

En la sensibilidad que Tronti, a partir de la segunda mitad de los años ochenta, comenzó a mostrar hacia el pensamiento religioso —en particular colaborando con *Bailamme. Rivista di spiritualità e politica*— no es difícil reconocer los rasgos del “hombre que el tiempo ha expulsado a un mundo interior”. Pero sería ingenuo pensar que el autor de *Operai e capitale* se orientara hacia la dimensión interior por efecto de un repliegue individual, o solo por la atracción —que sin duda existía— hacia lo religioso. Incluso al acercarse a estos temas, no renunciaba a una mirada que era siempre, y predominantemente, política. Como efecto de esta nueva etapa de investigación, lo “político” dejaba de ser simplemente un “terreno” para convertirse en una perspectiva y un horizonte. Incluso en los “fragmentos” de *Dello spirito libero* se encuentran numerosos indicios de la dimensión de la espiritualidad, y en casi cada página reaparecen términos tomados del lenguaje religioso. Tronti aclaraba cuáles eran las raíces de esta elección —no solo estilística sino también temática— que lo impulsaba hacia la espiritualidad:

el capitalismo ha hecho el desierto en el interior del hombre, ha cortado las

raíces del alma en la persona: este es el motivo —cultural— de conflicto, una nueva forma política de lucha, que ninguna de las pocas fuerzas anticapitalistas que quedan ejerce. (Tronti, 2015a, p. 224).

Frente al triunfo del *homo democraticus*, frente a la hegemonía del “último hombre”, la espiritualidad —“fundamentalmente interioridad, el mundo interior del ser humano, declinado en forma dual, en lo femenino y en lo masculino, como dos modos distintos de ser, complementarios y conflictivos” (Tronti, 2015a, p. 226)— constituye la única fuerza cultural residual capaz de recordar que “hay algo no mensurable, no calculable, no susceptible de ser sometido a la razón instrumental, infinito incluso como indefinido, no expresable en números, en leyes, en códigos y, sobre todo hoy, en imágenes” (Tronti, 2015a, p. 227). La espiritualidad aparece así como el último *Katechon*, el último reducto frente a la marcha de la *Zivilisation*, la “última y definitiva frontera de resistencia a la agresión del mundo exterior”, “el primer, más profundo, incisivo y eficaz punto cultural de ataque contra su actual orden de sentido, contra el presente dominio democrático sobre las conciencias” (Tronti, 2015a, p. 227).

“Revolucionario conservador”

Al cuestionar la imagen de ese progreso sin fin, destinado a transformarse en pesadilla, Tronti reivindicaba para sí la fórmula de “revolucionario conservador”: una fórmula que era ciertamente una provocación para rechazar la etiqueta de “reformista democrático”, pero que era también una verdadera declaración programática, capaz de resumir una actitud frente al mundo y, sobre todo, la lógica de su recorrido teórico. Al definirse “revolucionario conservador”, Tronti pretendía enfatizar su crítica a toda la tradición del movimiento obrero. En las páginas de *Dello spirito libero*, por ejemplo, escribía, a propósito de la Revolución de Octubre, que esta “no era un acontecimiento escatológico” y que “no preparaba una receta para la cocina del porvenir”: era más bien “un intento, desesperado y logrado, de contener un presente desagradable y avasallador,

detener la guerra, encontrar un remedio al hambre de los campesinos, una respuesta al trabajo explotado de los obreros” (Tronti, 2015b, p. 21). Su derrota se debió, así, a haber cedido a la lógica de la modernización, y el principal error que Tronti atribuía a Marx y a todo el movimiento consistía precisamente en haber cultivado la ilusión de poder seguir al capital en el terreno de la modernización. La crítica que el “revolucionario conservador” dirigía al movimiento obrero y al marxismo era, obviamente, también una autocrítica que implicaba retrospectivamente la temporada del operaismo italiano. El destino al que Tronti llegó en la última fase de su reflexión dejó insatisfechos a muchos de sus lectores más apasionados, incluido el propio Negri. Tal vez el “enigma” con el que Tronti se enfrentó en los años sesenta y setenta no se refería solo a la relación entre clase y partido. El verdadero “enigma” de Tronti fue más bien el vínculo entre fábrica y sociedad, es decir, la contraposición irresoluble entre una dimensión en la que la clase obrera podía manifestar su autonomía frente al capital y otra en la que, en cambio, la fuerza de trabajo volvía a fragmentarse en una miríada de “hombres-masa”, incapaces de oponer resistencia al avance de la *Zivilisation* capitalista.

Reflexionando retrospectivamente sobre las ambivalencias de la experiencia obrerista, Tronti invitó a reconocer en la clase obrera de las grandes fábricas de los años sesenta y setenta —y, por tanto, en aquello que, no sin paradojas, fue definido como “obrero-masa”— un baluarte contra la masificación, un dique frente al surgimiento del “hombre-masa” enteramente moldeado por la sociedad de consumo, un freno frente a la marcha del “último hombre” nietzscheano (Tronti, 1998, p. 201). En Noi operaisti, por ejemplo, ofreciendo una definición de “aristocracia obrera” muy alejada de la acepción peyorativa heredada de la tradición, escribía:

La gran fábrica es lo contrario de los no-lugares que hoy configuran la consistencia —o mejor, la inconsistencia— de lo posmoderno. La gran fábrica es el clásico de lo moderno. La concentración de los trabajadores en el lugar de trabajo determinaba las masas, sin hacer masa. Las llamadas masas trabajadoras, organizadas sindical y políticamente, eran a su vez lo contrario de los procesos

de masificación inducidos por la producción, el consumo y la comunicación de masas. La clase obrera ha sido llamada, y lo ha sido realmente, vanguardia de las masas trabajadoras. En este sentido puede hablarse, con mayor precisión, en términos de conceptos políticos, de aristocracia de pueblo. La imagen simbólica del obrero colectivo conducía directamente a esta idea, porque la contenía implícitamente en sí misma. Escapaba a la alternativa trágica que el siglo XX había materializado históricamente: o la personalidad autoritaria o la masa democrática. (Tronti, 2009, p. 95).

Estos motivos emergieron de forma explícita solo muy tardíamente en sus escritos, pero no es del todo improcedente suponer que ya estaban presentes en el fondo de la reflexión de Tronti en los años sesenta, o que, incluso antes, habían orientado la ruptura con el historicismo. Y quizá solo reconociendo cómo el temor al “hombre-masa” y la pesadilla del proceso de masificación constituyeron el problema constante de la investigación trontiana es posible releer desde una nueva perspectiva toda la experiencia teórica del padre del operaismo italiano.

El shock de 1956 rompió la estructura del historicismo y el mito del socialismo soviético, señalando al joven Tronti la necesidad de pensar la transformación social de un modo distinto al concebido por el leninismo. Más que una prueba del fracaso de la revolución bolchevique, 1956 representó así la confirmación de la imposibilidad del socialismo de ir más allá de la lógica del modo de producción capitalista. Si semejante toma de conciencia condujo a otros intelectuales a alejarse del marxismo, orientándose hacia posiciones liberales o “neoilustradas”, para Tronti significó, en cambio, la renuncia a concebir el conflicto obrero dentro de una perspectiva plenamente escatológica. Y quizá a partir de ese shock el joven teórico romano comenzó a concebir el antagonismo entre capital y clase obrera —así como entre sociedad y fábrica— no como una contradicción destinada a superarse dialécticamente, sino como una oposición irresoluble, como un conflicto destinado a reproducirse constantemente.

Muchos de los exponentes del obrerismo y del posobrerismo no compartieron

—o quizá ni siquiera percibieron— la ruptura introducida por Tronti en este punto, y continuaron concibiendo la transformación social y el conflicto capital-trabajo de un modo en gran medida conforme a la declinación escatológica y prometeica de la tradición marxista. Toda la reflexión trontiana —no solo la fase de la “autonomía de lo político”, sino incluso la etapa propiamente obrerista de los años sesenta— aparece marcada constantemente por el reconocimiento de que la polaridad conflictiva entre capital y clase obrera no puede superarse dialécticamente mediante una síntesis superior garantizada por la gestión “racional” de la sociedad. Precisamente en virtud de esta ruptura, Tronti debía reconocer también la inmanencia de la organización social capitalista y, por tanto, del proceso de “masificación” que de ella deriva. Y la pesadilla del “hombre-masa” —que emergería solo mucho más tarde en sus escritos— era, en cierto modo, la consecuencia inevitable de la imagen de un capitalismo capaz de penetrar en la sociedad, de manipular a los individuos, de someterlos mediante el espectáculo de las mercancías. Leídas desde esta perspectiva, las distintas secuencias del pensamiento de Tronti pueden interpretarse como nuevas soluciones teórico-políticas, todas ellas internas, sin embargo, a una misma visión de las dinámicas sociales. Y quizá —aunque se trata evidentemente de una hipótesis que debe verificarse— todas esas diferentes secuencias pueden considerarse como derivaciones originadas de una matriz común de carácter katecónico, según la cual la revolución no consiste en “ir más allá” del capitalismo ni en desarrollar sus potencialidades productivas en beneficio de toda la sociedad, sino en un intento de “frenar” su desarrollo y sus tensiones destructivas, concebido como un proceso que debe pensarse “dentro” del desarrollo capitalista, o, mejor aún, en paralelo a él.

De este modo, podría incluso interpretarse la propia temporada obrerista como una operación orientada a reconocer en la clase obrera tanto la consecuencia del desarrollo capitalista como, al mismo tiempo, el posible *Katechon*: la fuerza capaz de frenar el capital, de contenerlo, de “civilizarlo”. Sin poder ya encontrar en la revolución socialista el punto terminal del desarrollo, el teórico romano buscó, frente al avance de la masificación, respuestas distintas de las ofrecidas por la tradición marxista, que en

gran medida confiaba a una gestión más “racional” de la organización social la resolución de las contradicciones capitalistas. Esto implicaba, entre otras cosas, que Tronti debía abandonar también el presupuesto teórico que sostenía la idea de la planificación socialista “racional”, es decir, la convicción de que el marxismo pudiera proporcionar una representación correcta —no distorsionada por las deformaciones “ideológicas”— de las dinámicas sociales, y que la clase obrera fuera realmente la “heredera” de la filosofía clásica alemana. Aunque se distanciara claramente de la tradición marxista, tampoco la solución propuesta por Galvano Della Volpe podía resultar adecuada al desafío. Para Tronti, la “ciencia” no podía aspirar a conquistar un punto de vista neutral, sino que debía reconocer el antagonismo estructural e ineliminable de la sociedad capitalista y situarse dentro de ese punto de vista parcial que expresa la clase obrera. Pero, sobre todo, debía encontrar en la clase obrera de la gran fábrica la barrera capaz de impedir la victoria del “último hombre” nietzscheano.

La relectura subjetivista de Marx, en la que Tronti se comprometió a partir de los ensayos publicados en *Quaderni rossi*, puede interpretarse entonces como un intento extremo, heterodoxo, de oponerse al declive de la *Kultur* europea y de erigir un último baluarte frente al avance incontenible de la *Zivilisation*. Y precisamente por ello puede entreverse en toda la reflexión de Tronti una trama constituida por la pesadilla del “mundo nuevo”, por esa pesadilla que constituía el reverso exacto de la visión fordista de una sociedad enteramente permeada por la lógica de la fábrica. Porque, si eran la potencia de la economía y el ímpetu de la *Zivilisation* los que reducían al individuo a masa anónima, Tronti buscó constantemente el antídoto contra la *Vermassung* precisamente en el interior de la fábrica, en la clase obrera de las grandes fábricas, en la fuerza colectiva arraigada en el corazón de la relación de producción, concebida como el último dique frente al avance del “último hombre”. Y cuando el presupuesto de la “concentración” de la fuerza de trabajo en las grandes fábricas comenzó a desaparecer, Tronti introdujo en su perspectiva una nueva reflexión sobre la dimensión simbólica de la política —una dimensión que antes estaba sustancialmente ausente—, que, a partir sobre todo de la segunda mitad de los años ochenta, vino a enriquecer —y

también a complicar— su investigación sobre “lo político”.

Las soluciones que Tronti ofreció a lo largo de su reflexión pueden parecer a muchos insatisfactorias, inadecuadas, incluso contraproducentes. Sin embargo, los enigmas que planteó siguen siendo ineludibles. Si se quiere tomar en serio el desafío del “ocaso” de la política, y si se pretende atravesar el paisaje “pospolítico” —y “antipolítico”— que caracteriza el nuevo milenio, el camino a recorrer sigue siendo, con toda probabilidad, precisamente aquel que el “revolucionario conservador” Mario Tronti nos ha indicado, aunque haya dejado sin resolver muchos de los interrogantes que sus planteamientos suscitan. Por lo demás, el propio Tronti escribió al final de su último libro: “En la memoria del movimiento obrero está escrito, esculpido, para siempre, el pasado, aunque derrotado, de las insurgencias que apuntaban a escalar el cielo. De esta memoria del pasado hay que volver a partir, para intentar conquistarse todavía un nuevo porvenir” (2024, pp. 141-142).

Referencias bibliográficas

- Asor Rosa, Alberto (1975). *Storia d'Italia. VI. La cultura. Dall'Unità a oggi* (vol. 2). Einaudi.
- Asor Rosa, Alberto (2011). *Le armi della critica: Scritti e saggi degli anni ruggenti (1960–1970)*. Einaudi.
- Berardi, Franco (1998). *La nefasta utopia di Potere operaio: Lavoro tecnica movimento nel laboratorio politico del Sessantotto italiano*. Castelveccchi-DeriveApprodi.
- Cerutti, Andrea, & Dettori, Giulia (2021). *La rivoluzione in esilio: Scritti su Mario Tronti*. Quodlibet.
- Cortés, Martín (2018). Mario Tronti, pensador de lo político. En M. Tronti, *La autonomía de lo político* (pp. 9–28). Prometeo Libros.
- Farris, Sara R. (2011). Workerism's inimical incursions: On Mario Tronti's Weberianism. *Historical Materialism*, 19 (3), pp. 29–62.
- Filippini, Michele, & Macchia, Emilio (2012). *Leaping forward: Mario Tronti and the history of political workerism*. Crs-Jve.
- Mezzadra, Sandro (2008). Senza lacrime per le rose: “Operai e capitale” di Mario Tronti e l'operaismo italiano. En M. Baldassarri & D. Melegari (Eds.), *La rivoluzione dietro di noi: Filosofia e politica prima e dopo il '68* (pp. 61–77). Manifestolibri.
- Milanesi, Franco (2014). *Nel Novecento: Storia, teoria, politica nel pensiero di Mario Tronti*. Mimesis.

- Negri, Antonio (2022). L'autonomia del politico. En J. M. H. Mascal, Étienne Balibar, Antonio Negri, & Mario Tronti (Eds.), *Anatomia del politico* (pp. 45–56). Quodlibet.
- Palano, Damiano (2009). *I bagliori del crepuscolo: Critica e politica al termine del Novecento*. Aracne.
- Palano, Damiano (2020). Nietzsche a Mirafiori: Il giovane Mario Tronti e la critica dello storicismo: Note di rilettura. *Rivista di Politica*, 11 (4), pp. 171–198.
- Palano, Damiano (2023). Critica della politica, conquista della politica. En M. Tronti, *Hobbes e Cromwell: Con un'appendice di scritti sul politico* (pp. 7–54). Mimesis.
- Palano, Damiano (2026a). *Dioniso postmoderno. Per una critica della teoria radicale di Antonio Negri*. Mimesis. (Trabajo original publicado en 2008).
- Palano, Damiano (2026b). *Nietzsche a Mirafiori. Per una storia critica dell'operaismo italiano*. Scholé.
- Roggero, Gigi (2019). *L'operaismo politico italiano: Genealogia, storia, metodo*. DeriveApprodi.
- Serra, Pasquale (2016). Tradizione e libertà: Il pensiero politico di Mario Tronti. *Rivista di Politica*, 7 (1), pp. 149–163.
- Tronti, Mario (1958). Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci. En Istituto Gramsci (Ed.), *Studi gramsciani: Atti del Convegno tenuto a Roma, nei giorni 11–13 gennaio 1958* (pp. 305–321). Editori Riuniti.
- Tronti, Mario (1959). Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi: Gramsci e Labriola. En A. Caracciolo & G. Scalia (Eds.), *La città futura* (pp. 139–186). Feltrinelli.
- Tronti, Mario (1961). Studi recenti sulla logica del “Capitale” di Marx. *Società*, 17 (6), pp. 881–903.
- Tronti, Mario (1963). Introduzione. En K. Marx, *Scritti inediti di economia politica* (pp. i–xlv). Editori Riuniti.
- Tronti, Mario (1967). La nuova sintesi: dentro e contro. *Giovane critica*, (17), pp. 17–27.
- Tronti, Mario (1980). *Il tempo della politica*. Editori Riuniti.
- Tronti, Mario (1992). *Con le spalle al futuro: Per un altro dizionario politico*. Editori Riuniti.
- Tronti, Mario (1998). *La politica al tramonto*. Einaudi.
- Tronti, Mario (2001). *Obreros y capital* (Oscar Chávez Hernández, David Gamez Hernández & Carlos Prieto del Campo, Trans.). Akal. (Trabajo original publicado en 1966 y 1971).
- Tronti, Mario (2005). Per la critica della democrazia politica. En M. Tarì (Ed.), *Guerra e democrazia* (pp. 15–24). Manifestolibri.
- Tronti, Mario (2006). *Politica e destino*. Sossella.
- Tronti, Mario (2009). *Noi operaisti*. DeriveApprodi. (Trabajo original publicado en 2006).

- Tronti, Mario (2015a). In nuove terre, per antiche strade. *Centro di Riforma dello Stato*. Recuperado de: <https://doi.org/10.3280/DED2015-003001>
- Tronti, Mario (2015b). *Dello spirito libero: Frammenti di vita e di pensiero*. Il Saggiatore.
- Tronti, Mario (2018). *La autonomía de lo político* (M. Cortés, Trad.). Prometeo Libros. (Trabajo original publicado en 1977).
- Tronti, Mario (2022). Un passo indietro, un salto in avanti: Risposte a Étienne Balibar e Toni Negri. En J. M. H. Mascot (Ed.), Étienne Balibar, Antonio Negri & Mario Tronti, *Anatomia del politico* (pp. 61–80). Quodlibet.
- Tronti, Mario (2024). *Il proprio tempo appreso col pensiero. Scritto politico postumo* (Giulia Dettori, Ed.). Il Saggiatore.
- Trotta, Giuseppe & Milana, Fabio (Eds.) (2006). *L'operaismo degli anni Sessanta: Da "Quaderni rossi" a "Classe operaia"*. DeriveApprodi.
- Wright, Steve (2002). *Storming heaven: Class composition and struggle in Italian autonomist marxism*. Pluto Press.

Aspectos analíticos do poder pastoral em Michel Foucault à luz de Giorgio Agamben e Laura Cremonesi

Analytical Aspects of Pastoral Power in Michel Foucault in the Light of Giorgio Agamben and Laura Cremonesi

Fábio Gonzaga Gesueli *

Fecha de Recepción: 23/01/2026

Fecha de Aceptación: 12/06/2026

Resumo: O artigo propõe uma análise do poder pastoral cristão a partir das investigações de Michel Foucault, utilizando as contribuições interpretativas de Giorgio Agamben e Laura Cremonesi. O objetivo central não é uma descrição exegetica das técnicas pastorais, mas problematizar o estatuto epistemológico do pastorado cristão como matriz de inteligibilidade para compreender as relações entre governo, verdade e constituição dos sujeitos no Ocidente. A análise foucaultiana revela que o pastorado cristão dos primeiros séculos constitui o "prelúdio" da governamentalidade moderna, introduzindo processos de individualização, sujeição e extração de verdades que formam a matriz do sujeito ocidental moderno. Essas técnicas de governo das almas não permaneceram confinadas ao âmbito religioso, sendo incorporadas e reconfiguradas em dispositivos disciplinares e biopolíticos modernos. De Agamben, aproprio-me da noção de "paradigma foucaultiano", que permite compreender o poder pastoral como modelo generalizável de funcionamento. De Cremonesi, incorporo o conceito de "compacidade" (*compattezza*), que designa a capacidade de um dispositivo naturalizar-se, tornando-se transparente ao olhar. A articulação dessas perspectivas evidencia um processo complexo de transferência e reconfiguração estratégica das técnicas pastorais, superando leituras simplificadoras que concebem a relação entre poder religioso e político como mera secularização linear.

Palavras chaves: Foucault–poder pastoral–Agamben–Cremonesi

* Licenciado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC), mestre em Ciências da Religião (PUC), doutor em História (PUC). ORCID: 0000-0003-1287-6811. E-mail: fabioquesueli@gmail.com

Abstract: *The article proposes an analysis of Christian pastoral power based on Michel Foucault's investigations, utilizing the interpretive contributions of Giorgio Agamben and Laura Cremonesi. The central objective is not an exegetical description of pastoral techniques, but rather to problematize the epistemological status of Christian pastorate as a matrix of intelligibility for understanding the relationships between government, truth, and the constitution of subjects in the West. Foucault's analysis reveals that early Christian pastorate constitutes the "prelude" to modern governmentality, introducing processes of individualization, subjection, and truth extraction that form the matrix of the modern Western subject. These techniques of governing souls did not remain confined to the religious sphere, being incorporated and reconfigured into modern disciplinary and biopolitical apparatuses. From Agamben, I appropriate the notion of "Foucauldian paradigm," which allows understanding pastoral power as a generalizable model of functioning. From Cremonesi, I incorporate the concept of "compactness" (compattezza), which designates a device's capacity to naturalize itself, becoming transparent to observation. The articulation of these perspectives reveals a complex process of strategic transfer and reconfiguration of pastoral techniques, overcoming simplistic readings that conceive the relationship between religious and political power as mere linear secularization.*

Keywords: *Foucault–pastoral power–Agamben–Cremonesi*

Introdução

O presente artigo propõe um exercício analítico sobre o poder pastoral cristão a partir das investigações de Michel Foucault, valendo-se das contribuições interpretativas de dois filósofos italianos contemporâneos: Giorgio Agamben e Laura Cremonesi. O objetivo central não reside, portanto, em uma descrição exegetica das técnicas pastorais tal como expostas pelo filósofo-historiador francês em seus cursos no Collège de France, sobretudo em *Segurança, território, população* (1978), mas em examinar o estatuto epistemológico do pastorado cristão como matriz de inteligibilidade para a compreensão das relações entre governo, verdade e constituição dos sujeitos no Ocidente.

A análise foucaultiana do poder pastoral cristão revela um tipo singular de

regime de verdade que emerge nos primeiros séculos do cristianismo e que produz efeitos governamentais duradouros: os sujeitos são convocados a se pensarem, verem e sentirem como pecadores, portadores de uma vontade sempre desviada e que, incessantemente, necessita de correção e direção. Este tipo de configuração de relações de poder, longe de permanecer confinada ao âmbito religioso, constitui o que Foucault denominou “prelúdio” da governamentalidade moderna, oferecendo procedimentos e técnicas que posteriormente foram incorporadas, transferidas e reconfiguradas em dispositivos disciplinares e biopolíticos.

A hipótese que orienta este artigo sustenta, então, que o poder pastoral cristão, tal como analisado por Foucault, não funciona apenas como modelo histórico-particular que descreve práticas religiosas de condução das almas em um período circunscrito. Diferentemente, ele pode operar como um dispositivo epistemológico capaz de tornar inteligível um conjunto mais amplo de fenômenos governamentais aparentemente desconexos, revelando a persistência de racionalidades pastorais nas tecnologias contemporâneas de governo – da pedagogia à psiquiatria, das práticas penitenciárias às técnicas de gestão econômica e regulação biológica da vida.

Para desenvolver este movimento argumentativo, o seguimento deste texto irá mobilizar duas contribuições da filosofia italiana contemporânea. De Giorgio Agamben, aproprio-me da leitura do “paradigma foucaultiano” exposta em *Signatura rerum* (2019), na qual o pensador demonstra como objetos singulares nas análises de Foucault – como o *panopticum* – funcionam simultaneamente como casos históricos específicos e como modelo generalizáveis de funcionamento, capazes de definir a inteligibilidade de conjuntos mais amplos. Esta operação teórico-epistemológica, ao isolar o poder pastoral de seu contexto original e exibir sua singularidade, permite tornar visíveis mecanismos e técnicas de condução que, de outro modo, permaneceriam imperceptíveis nas formas contemporâneas de governamentalidade.

De Laura Cremonesi (2019), irei incorporar a noção de “dispositivo teológico-político” e, especialmente, o conceito de *compattezza* (compacidade), que designa a capacidade de um dispositivo de poder estruturar-se de tal maneira que se torna transparente ao olhar, naturalizando-se como parte integrante de nossos horizontes e práticas

conceituais. Esta perspectiva permite compreender por que práticas de governo originalmente cristãs puderam ser incorporadas e reconfiguradas em instituições modernas reconhecidamente “seculares” – a escola, o hospital, a fábrica, o quartel – sem que sua proveniência pastoral seja imediatamente identificável.

A articulação dessas duas perspectivas interpretativas acerca de aspectos da análise de Foucault permite superar leituras que concebem a relação entre poder religioso e poder político como mera substituição ou processo linear de secularização. Ao contrário, a análise aqui proposta evidencia um processo mais complexo de transferência e reconfiguração estratégica, no qual as técnicas de governo das almas desenvolvidas pelo pastorado cristão oferecem modelos de relações de poder que operam por processos simultaneamente totalizantes e individualizantes – prefigurando, assim, as tecnologias disciplinares e biopolíticas que caracterizam a governamentalidade moderna.

O percurso argumentativo que se segue divide-se em duas seções principais. A primeira examina a análise foucaultiana do poder pastoral cristão, destacando sua função como “pano de fundo” da governamentalidade moderna e evidenciando os mecanismos de individualização, sujeição e extração de verdades que constituem a matriz formativa das subjetividades ocidentais modernas. A segunda seção problematiza o estatuto epistemológico do poder pastoral a partir das contribuições de Agamben e Cremonesi, propondo sua compreensão como dispositivo teológico-político cuja desmontagem constitui tarefa própria de uma postura crítica comprometida com a desestabilização das coordenadas que estruturam nossas percepções das relações entre saberes, poderes e verdades.

Do ponto de vista metodológico, a proposta deste artigo situa-se no horizonte arqueológico-genealógico das investigações foucaultianas. Embora a noção de *anarqueologia* apareça pontualmente ao final do texto, em diálogo com desenvolvimentos tardios do pensamento de Foucault, a análise aqui proposta apoia-se principalmente no procedimento genealógico de investigação das racionalidades de governo. Trata-se, portanto, de examinar o poder pastoral não como origem linear de formas posteriores de governo, mas como campo histórico de emergência de técnicas,

estratégias e racionalidades que conheceram deslocamentos, reformulações e reapropriações ao longo da constituição das artes de governar no Ocidente.

Poder pastoral

A análise de Foucault sobre o pastorado cristão é desenvolvida principalmente em *Segurança, território, população* em 1978 e, sem dúvida, este curso é pertinentemente um ponto de partida notável para esta discussão. Contudo, neste momento meu objetivo não é retomar pormenorizadamente cada aula do filósofo-historiador que trata desse tema¹. Isto não quer dizer que os argumentos seguintes não as levem em consideração; o que quero observar é que meu objetivo aqui não está alocado estritamente em uma descrição das técnicas do pastorado cristão na análise de Foucault. Diferentemente, minha atenção objetiva propor um exercício analítico que visualiza o poder pastoral cristão como uma matriz de inteligibilidade à própria relação entre governo, verdade e a constituição dos sujeitos no Ocidente.

O cristianismo dos primeiros séculos, pelas lentes das análises de Foucault, introduz um tipo de regime de verdade que produz efeitos governamentais nos quais os sujeitos são chamados a se pensarem, verem e sentirem como pecadores, portadores de uma *vontade* sempre desorientada que os inclina à realização de atos maus que atentam contra a vontade de Deus. Portanto, já aqui há uma questão analítica de fundo e que está situada na relação entre *subjetividade* e *verdade*: através de quais jogos de verdade o “homem” se pensa como um ser próprio de uma verdade? Desta forma, não parece inexato afirmar que já em 1978 nas análises do poder pastoral cristão, a temática relacional entre subjetividade e verdade já está colocada em foco – é problematizada – na investigação histórico-filosófica de Foucault sobre o pastorado cristão, mas também suas influências anteriores, como o pastorado hebraico e grego – das quais, se Foucault apresenta suas singularidades em relação ao modo cristão do poder pastoral – é também

1 Para uma análise detalhada de cada aula de *Segurança, território, população* onde o poder pastoral cristão é estudado por Foucault, Cf. Gesueli, (2020).

a partir delas que podemos ver sua especificidade e como ele pôde ser produzido.

O final da aula de 22 de fevereiro de 1978 aparece como uma síntese das aulas precedentes em que Foucault esmiuçou o tema a partir de suas janelas de atenção e problematização. Neste sentido, a citação abaixo me serve não como ponto de chegada de uma longa descrição, mas como ponto de partida para problematizar as formas de subjetivação que o filósofo-historiador identifica no contexto histórico que ele mesmo identifica como o “prelúdio” da governamentalidade moderna. Em suas palavras:

Parece-me que o pastorado esboça, constitui o prelúdio do que chamei de governamentalidade, tal como esta vai se desenvolver a partir do século XVI. Ele preludia a governamentalidade de duas maneiras. Pelos procedimentos próprios do pastorado, por essa maneira, no fundo, de não fazer agir pura e simplesmente o princípio de salvação, o princípio da lei e o princípio da verdade, por todas as espécies de diagonais que instauram sob a lei, sob a salvação, sob a verdade, outros tipos de relações. É por aí portanto que o pastorado preludia a governamentalidade. E preludia também a governamentalidade pela constituição tão específica de um sujeito, de um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta. Pois bem, é isso, a meu ver, essa constituição típica do sujeito ocidental moderno, que faz que o pastorado seja sem dúvida um dos momentos decisivos na história do poder nas sociedades ocidentais. (Foucault, 2023, p. 245-246)

É sempre arriscado sinalizar – principalmente com autores assistemáticos – que esta ou aquela passagem sintetiza o conteúdo de um pensamento em relação ao problema analisado. No entanto, pode-se aceitar os riscos e indicar que esta citação de Foucault sintetiza suas hipóteses sobre o pastorado cristão na relação com a problemática das formas de governo dos homens. Assim, como o filósofo-historiador afirma neste curso de 1978, o pastorado cristão é um “pano de fundo” para a governamentalidade que será produzida a partir da modernidade.

Primeiro, pois o pastorado cristão introduz uma gama de procedimentos específicos sob a lei, sob a salvação e sob a verdade. Estas, produzem novas formas de relação que extrapolam qualquer maneira de formalização racional de formas de obediência. Porém, como segundo e ainda mais importante, a questão se desdobra na caracterização de três aspectos decisivos: *a identificação analítica de cada sujeito* – que poderia ser visto como prefiguração das técnicas modernas individualizantes e classificadoras; *os processos de sujeição em redes ininterruptas e integrais de atos de verdade produzidos pela obrigação da obediência* – ideia que poderia ser analógica aos dispositivos disciplinares e biopolíticos com suas formas de normalização; *os processos veridiccionais nos quais a verdade do sujeito é requerida por extrações hermenêuticas de uma vontade que necessita de correção* – desta forma, uma das condições de possibilidade ao desenvolvimento do que se entende por ciências humanas e de sua função na elaboração de saberes da interioridade humana. Portanto, a matriz do “sujeito ocidental moderno”, como diz Foucault, é posta por uma forma de subjetividade individualizada, obediente e confessante, localizada na emergência do pastorado cristão.

Os processos de produção das subjetividades operados pelo poder pastoral cristão – principalmente se entrecruzado com as análises sobre as técnicas de vida ascéticas destinadas aos monges em *Do governo dos vivos* (2014), junto do problema da *cisão da vontade* exposto em *As confissões da carne* (2020) – através de uma obediência ininterrupta e da contínua extração de verdades dos sujeitos, identificados por Foucault na passagem citada acima como elementos constitutivos para o sujeito ocidental moderno, não permaneceram confinados às práticas religiosas. De outra forma, foram gradualmente incorporados e transformados em diversos dispositivos modernos de governo e de controle das condutas dos homens. A pastoral cristã e sua técnica de poder pastoral de governo dos homens é, neste sentido, uma das proveniências identificadas por Foucault como matriz para o consequentemente desenvolvimento plural das artes

de governar os homens na história do Ocidente².

Longe de ser simplesmente superada pelo Estado moderno e suas relações governamentais, as técnicas de controle das almas do pastorado cristão são integradas aos processos de governamentalização secular. Estudando do século XVI ao XVIII, Foucault produz uma acontecimentalização sobre as novas exigências técnicas dos Estados em relação aos corpos individuais e aos aglomerados populacionais. Segundo suas análises, o cruzamento entre as tecnologias disciplinares e biopolíticas encontra condição de possibilidade de emergência nas artes de governar as almas dos homens, isto é, “dessa técnica que é proposta ao padre para o governo das almas” (Foucault, 2019, p. 152). Assim, desde 1975, como pode ser encontrado na aula de 19 de fevereiro de *Os anormais*, vê-se Foucault estabelecer um momento de investigação sobre o problema do poder pastoral cristão, analisando as relações pastorais e sua influência no problema do governo dos homens. Em suas palavras:

Ora, o que eu queria lhes mostrar agora, para nos aproximarmos enfim do nosso tema, é o que aconteceu a partir do século XVI, isto é, desse período que se caracteriza não tanto pelo começo de uma descristianização, mas antes, como certo número de historiadores mostraram, por uma fase de cristianização em profundidade. Da Reforma à caça às bruxas, passando pelo Concílio de Trento, temos toda uma época que é aquela em que começam a se formar, de um lado, os Estados modernos e em que, ao mesmo tempo, comprimem-se os marcos cristãos sobre a existência individual [...] No momento em que os Estados estavam se colocando o problema técnico do poder a exercer sobre os corpos e dos meios pelos quais seria efetivamente possível pôr em prática o poder sobre os corpos, a Igreja, de seu lado, elaborava uma técnica de governo das almas, que

2 Uma investigação mais ampla acerca dessas relações excede os limites do presente artigo. Todavia, a hipótese segundo a qual determinadas tecnologias pastorais participam da constituição de racionalidades governamentais contemporâneas constitui o objeto de uma pesquisa já realizada, dedicada a uma análise genealógica das relações entre cristianismo primitivo, processos de subjetivação e governamentalidade neoliberal Cf. Gesueli (2025).

é a pastoral, a pastoral definida pelo concílio de Trento e retomada, desenvolvida em seguida por Carlos Borromeu. (Foucault, 2019, p. 152)

Neste trecho há uma observação de Foucault que é crucial à compreensão da complexidade da relação entre poderes religiosos e políticos em sua operação genealógica das formas de governo dos homens produzidas na modernidade. Para o filósofo-historiador, a partir do século XVI, pode ser observado um desenvolvimento dos aparelhos estatais modernos acompanhado de uma “cristianização em profundidade”. Desta forma, longe de um tipo de interpretação que pensa em simples processos de secularização, nos quais os poderes religiosos são gradualmente substituídos por poderes políticos, Foucault pensa em um processo mais complexo de transferência e reconfiguração estratégica das técnicas de governo religiosas e políticas. É neste sentido que me parece que este entrecruzamento, em seus termos, não reproduz essa clássica ideia histórico-política-sociológica de “secularização”, sempre entendida como processo pelo qual as esferas religiosas são gradualmente mitigadas do espaço público e do campo político, jurídico e social, em prol da constituição de um Estado autônomo e construído sob alicerces provenientes da laicidade.

Em uma sessão de perguntas realizada em 23 de outubro de 1980 no Dartmouth College, uma pergunta dirigida para Foucault questiona se há alguma relação entre o governo pastoral cristão das almas e o advento do Estado moderno que ele havia analisado na conferência realizada na Universidade de Stanford em 1979 (1986). A resposta de Foucault é a seguinte:

Assistiu as conferências? Pergunto apenas para definir minha resposta. Eu pensava que a relação era verdadeiramente óbvia, porque nas conferências de Stanford tratei o que poderíamos chamar de governo, e um tipo de governo muito particular que é o governo dos indivíduos, e não só de grupos como cidades, Estados, etc., e por que em nossas sociedades temos, por sua vez, um governo de grandes massas de pessoas por meio do Estado e um governo dos indivíduos em sua individualidade mais singular. O outro aspecto disto é o problema das

tecnologias de si que são, creio, a condição do governo pastoral, a condição para que o governo pastoral exista e funcione. Sem tecnologias de si, o governo pastoral não pode funcionar. E reciprocamente, essas tecnologias de si tiveram apoio, nós sabemos muito bem, do governo de tipo pastoral que encontraram na Igreja, por exemplo, e também em outras instituições como a pedagogia, as instituições políticas, etc. (Foucault, 2016, p. 131)

Foucault adverte que este período pós-tridentino é marcado pelo desenvolvimento de uma pastoral intensa e sistemática que coincide com o momento de emergência dos estados nacionais-territoriais modernos, com suas novas demandas disciplinares e biopolíticas de administração dos indivíduos e das populações. Aqui há uma questão de condições de possibilidade: as técnicas de governo das almas desenvolvidas pela pastoral cristã pós Concílio de Trento (1545-1546) oferecem modelos de relações de poder que operam por processos totalizantes e individualizantes. Neste sentido, me parece que quando Foucault estabelece a identificação desses processos, ele investiga um processo de intensificação de vigilância e controle, que atravessa tanto instituições políticas quanto religiosas. Desta forma, o filósofo-historiador produz um tipo de análise sobre o poder pastoral que também pode ser vista como uma analítica das condições de possibilidade de desenvolvimento das tecnologias disciplinares e biopolíticas que, em sua análise, estão magistralmente cruzadas e caracterizadas pela governamentalidade moderna.

A partir de 1975 no curso *Os anormais*, mas principalmente em *Segurança, território, população* em 1978, Foucault argumenta que o desenvolvimento dos poderes políticos e estatais na Modernidade se dá muito mais por um tipo de rearranjo e absorção de técnicas e práticas de governo desenvolvidas em contextos religiosos. Essa nova problematização operada pela analítica do poder foucaultiana é fundamental para sua elaboração crítica acerca das formas de governo e das relações de condução de si e dos outros. Nesse sentido, é pertinente dizer que a problematização sobre o poder pastoral cristão elaborada por Foucault se insere em uma história das formas de governamentalidade e seus efeitos nas subjetividades.

Em outros termos, valendo-me de uma expressão de Jean Delumeau em seu livro *A confissão e o perdão*, é sobre toda uma “obstetrícia espiritual” (Delumeau, 1991, p. 22) que Foucault opera sua investigação acerca de um tipo de relação saber poder ancorada em uma “economia central e geral da penitência” (Foucault, 2019, p. 151). Antes do conjunto de análises estabelecido a partir de 1978 sobre o poder pastoral cristão nos primeiros séculos de nossa era, Foucault investiga em 1975 em *Os anormais* o problema da pastoral cristão e da confissão dos pecados pela ótica que, nesta segunda parte da Idade Média, mais especificamente do “século XII ao início do Renascimento” (Foucault, 2019, p. 149), foi responsável pela elaboração dos manuais destinados aos padres confessores, com objetivo de que aprendessem as técnicas necessárias para o processo de extração das verdades pecaminosas dos sujeitos confessantes.

Neste sentido, a aula de 19 de janeiro de 1975 é dedicada ao problema de sacramentalização da penitência e de estabelecimento de “todo um mecanismo em que o poder e o saber do padre e da Igreja estão implicados” (Foucault, 2019, p. 151). A analogia da “obstetrícia espiritual” empregada por Delumeau captura cirurgicamente a configuração e racionalidade desse poder confessional cristão analisado por Foucault. Na mesma medida em que a obstetrícia médica estabelece processos de extração de um novo ser do corpo materno, o confessor cristão busca extrair do sujeito confessante uma verdade que está na interioridade do sujeito e que, no entanto e de maneira singular à analogia médica, é uma verdade que não estava sendo gestada anteriormente, mas sim que nasce pelo próprio ato de confessar, ou seja, do confessante que expõe em palavras as penumbras pecaminosas de sua alma e coração. O confessor, assim, torna-se um tipo de médico obstetra das almas; é aquele que tem a capacidade de empregar um leque de especificidades tecnologias que fazer emergir um conteúdo verdadeiro sobre o sujeito mesmo, e que permaneceria velado para este último, caso a intervenção do padre confessor não fosse sua condição de possibilidade mesma.

Desta forma, o problema da confissão analisado por Foucault em *Os anormais* se dá, então, por um movimento investigativo que vai evidenciando que a questão colocada pelos manuais confessionais destinados aos padres confessores se dá por uma elaboração e codificação de práticas que buscam instruir a esses pastores a como extrair

uma verdade de suas ovelhas desejanter. Eles devem saber como se colocar perante os fiéis, estimulando-os na hermenêutica de seus pensamentos e inclinações mais profundas. Esta produção de verdade postulada pelos tratados confessionais através de um modelo confessional obrigatório estabelece uma relação de saber-poder que, posteriormente, vai sendo reconfigurada em práticas governamentais como o direito, a medicina e o saber psiquiátrico, a pedagogia etc.

Este mecanismo confessional não se limita a uma simples verbalização de pecados, mas constitui uma sofisticada tecnologia de produção de verdades e subjetividades. Através de uma obrigação que postula ao sujeito dizer tudo sobre si, de não ocultar nada e vasculhar os recantos mais íntimos de sua alma, desbravando-se nas trilhas libidinosas de seu desejo e suas vontades mais secretas, o sujeito está perpetuamente imputado em sua existência por um dispositivo confessional que transforma sua interioridade em campo de intervenção governamental. Os manuais destinados aos confessores produzidos nesse período, segundo Foucault, representam “verdadeiras cartografias da alma pecadora”; uma codificação de processos inquisitoriais, estabelecendo taxonomias minuciosas dos possíveis desvios cometidos pela vontade pecaminosa dos sujeitos. Com este procedimento de “parturição espiritual” se estabelecem bases para tecnologias de governo que, transcendendo os limites eclesiásticos, reconfigura-se estrategicamente nas práticas modernas de condução de condutas. A passagem do poder pastoral às formas contemporâneas de governamentalidade preserva os mecanismos fundamentais de individualização, responsabilização e extração de verdades que constituem o mote formativo das subjetividades ocidentais.

Com isto, vê-se que a leitura histórico-filosófica anarqueológica empregada por Foucault acerca das relações entre poder religioso e político representa, então, um tipo de contribuição decisiva para se repensar a relação entre poder religioso e poder político pelas lentes de uma crítica do tempo presente. Ao invés de conceber esse processo de encontro entre duas formas singulares de relações de poder como uma linearidade evolutiva ou como corte substitutivo, a leitura de Foucault habilita um tipo de análise que propõe relações mais complexas e nuançadas, na qual as técnicas de governo

desenvolvidas no interior de um *corpus* teológico-religioso são transferidas e reconfiguradas por aparelhos políticos e práticas governamentais estatais modernas. Isto é reforçado pelo fato de Foucault não fazer uma história das instituições, mas sim, das práticas e relações de poder. Resulta-se, assim, a hipótese de que o Estado moderno não é um advento de substituição da Igreja como fonte de autoridade, mas antes, incorporação e reconfiguração de práticas governamentais desenvolvidas num contexto eclesiástico e agora aplicadas a política governamental estatal.

Problematizando o “poder pastoral”

O que tento dizer sobre o poder pastoral, mais especificamente, pode ser explicitado pela leitura que Giorgio Agamben faz de algumas questões do pensamento de Foucault em seu livro intitulado *Signatura rerum: sobre o método* (2019). Cabe ressaltar, contudo, à existência de diferenças relevantes entre a leitura que Foucault propõe acerca do poder pastoral e a interpretação desenvolvida por Agamben, como já realizado cirurgicamente por Michel Senellart (2023), apontando diferenças entre o projeto investigativo dos dois autores.

Ainda que o objetivo deste artigo seja distinto da relação Foucault-Agamben, cabe dizer que se Foucault desenvolve uma genealogia do poder pastoral como parte de sua investigação mais ampla sobre a problemática da governamentalidade, Agamben faz uma investigação arqueológica teológico-política da economia e do governo. Se existem semelhanças, as diferenças são ainda mais significativas, e me parece que elas podem ser expostas pelo mote da “secularização”. Agamben propõe a tese de que há uma matriz teológica responsável pela estruturação econômico-governamental do Ocidente, pensando em um tipo de *assinatura* (Agamben, 2019, p. 46) que rege subrepticamente os conceitos políticos modernos. Agamben segue a máxima de Carl Schmitt que, em seu livro *Teologia política*, afirma que “todos os conceitos pregnantes da doutrina moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados” (Schmitt, 2023, p. 100).

Foucault, por outros caminhos e de forma distinta, se concentra em uma análise

das técnicas de poder-saber promovidas pelo poder pastoral cristão e tenta identificar as transferências, apropriações e transformações ocorridas nessas técnicas, o que resulta sempre em efeitos de verdades singulares que produzem as subjetividades. No entanto, meu objetivo principal neste texto, como já dito, não é estabelecer comparações ou distinções entre esses dois autores, mas sim, apropriar-me das inquietações agambenianas para pensar acerca do pensamento de Foucault,

No primeiro capítulo de *Signatura rerum*, “O que é um paradigma?”, Agamben tece algumas interpretações sobre este conceito/problema – paradigma – e a relação do projeto de Foucault com os postulados kuhnianos acerca dos paradigmas científicos. Porém, também não é este cotejo entre Foucault-Kuhn que aqui me interessa, e sim o tipo de leitura que Agamben faz da questão panóptica e a afirmação de que essa forma de pensar o panóptico “não se trata de um caso isolado na obra de Foucault” (Agamben, 2019, p. 21).

Na argumentação de Agamben – atenta às linhas de *Vigiar e punir* – vê-se que o “o panoptismo, tal como analisado na terceira parte de *Surveiller et punir* [...] Trata-se, antes de tudo, de um fenômeno histórico singular, o *panopticon*, modelo arquitetônico que Jeremy Bentham publica em Dublin, em 1791” (Agamben, 2019, p. 19). No entanto, como o filósofo italiano ressalta, ao atentarmos às páginas da terceira parte desse livro de Foucault, pode-se observar que o modelo exemplar da casa de inspeção disciplinar-vigilante, além de sua função historicamente localizada e precisa é, segundo a argumentação de Foucault:

O Panóptico [...] deve ser compreendido como um modelo generalizável de funcionamento; uma maneira de definir as relações do poder com a vida cotidiana dos homens. Bentham sem dúvida o apresenta como uma instituição particular, bem fechada em si mesma. Muitas vezes se fez dele uma utopia do encarceramento [...] Mas o Panóptico não deve ser compreendido como um edifício onírico: é o diagrama de um mecanismo de poder levado à sua forma ideal: seu funcionamento, abstraindo-se de qualquer obstáculo, resistência ou desgaste, pode ser bem-representado como um puro sistema arquitetural e óptico:

é na realidade uma figura de tecnologia política que se pode e se deve destacar de qualquer uso específico. (Foucault, 2014b, p. 199, grifo meu)

É precisamente o trecho acima que configura o mote que tonaliza o argumento de Agamben. Evoco aqui outro momento que reforça a hipótese de Agamben, a saber, as palavras de Foucault na aula de 08 de fevereiro de 1978 em *Segurança, território, população*, quando o filósofo-historiador tece algumas explicações sobre sua genealogia do Estado e do governo das populações. Neste momento, Foucault trata do exemplo do *panopticum* como uma analogia para sua abordagem genealógica das técnicas de poder governamentais. Em sua perspectiva, uma “análise da prisão a partir das funções esperadas, das funções que foram definidas como funções ideais da prisão” (Foucault, 2023, p. 160) poderia ser feita, objetivando um “balanço funcional do saldo positivo e negativo” (Foucault, 2023, p. 160) em relação àquilo que era ou não objetivado inicialmente. No entanto, em suas palavras:

Mas, ao estudar a prisão pelo viés das disciplinas, tratava-se, aí também, de curto-circuitar, ou melhor, de passar para o exterior em relação a esse ponto de vista funcional e ressituar a prisão numa economia geral de poder. E com isso se percebe que a história real da prisão sem dúvida não é comandada pelos sucessos e fracassos da sua funcionalidade, *mas que ela se inscreve na verdade em estratégias e táticas que se apoiam até mesmo nos próprios déficits funcionais.* Portanto: substituir o ponto de vista interno da função pelo ponto de vista externo das estratégias e táticas. (Foucault, 2023, p. 160)

Desta forma, ao definir o panóptico como “modelo generalizável de funcionamento” e proferir que esse modelo “pode e deve ser destacado de todo uso específico”, Foucault abre os espaços necessários para que Agamben argumente que, nesse sentido, o *panopticon* pode ser interpretado como um “objeto singular que, valendo para todos os outros da mesma classe, define a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e que, ao mesmo tempo, constitui” (Agamben, 2019, p. 21). Em outras palavras, o movimento

agambeniano é destacar a função dessa figura epistemológica analisada por Foucault, o *panopticon*. Portanto, além de sua formulação arquitetural-etérea pelas linhas benthaminianas, e que a análise genealógica de Foucault é mais do que atenta, o problema do panóptico e do panoptismo pode ser expresso pela racionalidade própria ao seu funcionamento e das inteligibilidades produzidas em múltiplos espaços a partir de suas diretrizes disciplinares³.

Insisto nessa leitura agambeniana do *panopticon* como “paradigma” – mesmo que eu não me aproprie desse termo quando me refiro ao poder pastoral cristão, e nas próximas páginas explicitarei minha preferência pelo termo “dispositivo” –, pois ela oferece uma profícua chave de interpretação na compreensão do estatuto epistemológico da análise do pastorado cristão no pensamento de Foucault. Analogamente à forma como o *panopticon* transpassa sua especificidade lastro-histórico e pode funcionar como modelo generalizável das relações de poder aglutinadora de objetos que à primeira vista parecem desconexos, o poder pastoral cristão investigado por Foucault também opera como uma figura epistemológica capaz de evidenciar um tipo de racionalidade pastoral ainda subjacente às técnicas contemporâneas de governo. Na aula de 15 de fevereiro de 1978, Foucault argumenta sobre a plástica longevidade das tecnologias de poder do pastorado cristão:

Uma religião que aspire assim ao governo cotidiano dos homens em sua vida real a pretexto da sua salvação e na escala da humanidade – é isso a Igreja, e não temos disso nenhum outro exemplo na história das sociedades. Creio que se forma, assim, com essa institucionalização de uma religião como Igreja, forma-se assim, e devo dizer que muito rapidamente, pelo menos em suas linhas mestras, um dispositivo de poder que não cessou de se desenvolver e de se

3 Em seu livro *L'homme économique*, Christian Laval faz um estudo que reforça essa leitura do panóptico como um tipo de diagrama para um mecanismo poder que é generalizável, transcendendo sua forma arquitetural específica. Laval indica que a vigilância panóptica não opera apenas como um modelo construído para instituições disciplinares, mas é também e principalmente uma forma concentrada de um controle social difuso, inerente à própria sociedade de mercado na qual emerge. Seu argumento é de que o “o primeiro dispositivo panóptico é a própria sociedade como espaço de inter-vigilância”, Cf. Laval, Christian (2007).

aperfeiçoar durante quinze séculos, digamos desde os séculos II, III depois de Jesus Cristo, até o século XVIII da nossa era. Esse poder pastoral, totalmente ligado à organização de uma religião como Igreja, a religião cristã como Igreja cristã, esse poder pastoral por certo transformou-se consideravelmente no curso desses quinze séculos de história. Ele por certo foi deslocado, desmembrado, transformado, integrado a formas diversas, mas no fundo nunca foi verdadeiramente abolido. *E, quando eu me coloco no século XVIII como sendo o fim da era pastoral, é provável que ainda me engane, porque de fato o poder pastoral em sua tipologia, em sua organização, em seu modo de funcionamento, o poder pastoral que se exerceu como poder é sem dúvida algo de que ainda não nos libertamos.* (Foucault, 2023, p. 199, grifo meu).

Uma formulação semelhante reaparece em *Omnes et singulatim* (Foucault, 1986), quando Foucault procura explicitar a permanência e transformação de certas tecnologias pastorais no interior das racionalidades políticas modernas. Ali, o filósofo observa que o antigo objetivo pastoral da salvação dos indivíduos é progressivamente retraduzido em finalidades seculares ligadas ao bem-estar, à segurança, à saúde e à prosperidade das populações. Não se trata, contudo, de uma simples continuidade histórica entre pastorado cristão e Estado moderno. O que interessa a Foucault é mostrar como determinadas técnicas de individualização e totalização são reapropriadas, deslocadas e reinscritas em novos arranjos governamentais. Tal observação reforça a hipótese defendida neste artigo, segundo a qual o poder pastoral não deve ser compreendido como etapa superada da história ocidental, mas como uma matriz analítica capaz de tornar inteligíveis diferentes racionalidades de governo.

Quando Foucault opera sua investigação sobre o cristianismo dos primeiros séculos, suas práticas e suas elaborações morais, inferindo acerca dos efeitos de verdade em relação aos processos de formação das subjetividades, seu movimento não é apenas analisar e descrever práticas de cunho religioso que são historicamente situáveis. Antes,

pela interpretação oferecida por Agamben⁴, vemos que Foucault isola uma forma específica de poder – o pastorado cristão – que, se visto por lentes arqueológicas-genealógicas, descobre-se como ainda operante. A dificuldade da análise reside justamente nessa ostensividade estratégica e contingencial, que revela uma operatividade não-estática e homogênea. Disto, então, resulta que à análise do poder pastoral cristão, Foucault procura dar atenção as diversas modulações e reformulações distintas, quais são as novas táticas e estratégicas empregadas para o governo pastoral da conduta dos homens. Não está aqui um dos desmembramentos das intenções subjacentes ao problema de uma genealogia da constituição do sujeito moderno e do papel do Estado no processo de governamentalização das condutas? Assim, o modelo do pastoral cristão funciona como grade de inteligibilidade à análise crítica das tecnologias governamentais modernas e contemporâneas, como a pedagogia, a psiquiatria, as práticas penitenciárias, as técnicas de gestão econômica, as formas de regulação biológica etc.

É a partir deste movimento interpretativo primeiramente fornecido por Agamben que, então, me parece não ser desprovido de pertinência colocar também a questão do poder pastoral – mas também do governo – como “modelo generalizável de funcionamento”. É válido aqui seguir o filósofo italiano neste ponto, ao explicitar sobre o problema que, em suas palavras, é capaz de expressar “um método foucaultiano no seu gesto mais característico” (Agamben, 2019, p. 21):

Não se trata de um caso isolado na obra de Foucault: ao contrário, pode-se dizer que, nesse sentido, o paradigma define o método foucaultiano no seu gesto mais

4 Longe de sugerir que a leitura de Agamben seja a chave para uma suposta compreensão “final” de Foucault, esta análise parte do pressuposto de que o processo de pesquisa é, em si, um campo de afetações e usos singulares. Essa postura é coerente com a famosa metáfora do pensamento foucaultiano como uma “caixa de ferramentas”, reconhecendo que cada instrumento possui uma finalidade específica. Afinal, não se aperta um parafuso com um martelo. Em mais de uma ocasião, Foucault faz referência ao que chama de “caixa de ferramentas”, e que diz respeito ao uso que os leitores poderiam fazer de seus livros. Na entrevista “Des súplices aux cellules” (1994), realizada em 21 de fevereiro de 1975 por Roger Pol-Droit, Foucault convida os olhos leitores para um uso expressamente crítico das ferramentas fornecidas em seus estudos, “como uma chave de fenda ou uma desparafusadeira”. Também na entrevista “Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir” (1994), de 1974, Foucault faz uso dessa analogia ferramental.

característico. O *grand enfermement*, a confissão, a investigação, o exame, o cuidado de si: uma série de fenômenos históricos singulares que são tratados – e isso constitui a especificidade da pesquisa de Foucault no tocante à historiografia – como paradigmas que decidem por um contexto problemático mais amplo que ao mesmo tempo constituem e tornam inteligível [...]. (Agamben, 2019, p. 21-22)

Como Agamben explica, o que chama de “paradigma foucaultiano” opera simultaneamente como *exemplar* e *exemplum* – possui tanto uma dimensão sensível e modelar quanto uma significação moral e intelectual que exige uma investigação e avaliação complexa. Seguindo essa perspectiva, é justamente esse tratamento que designa ao poder pastoral – justamente por seu imbricamento nevrálgico com a questão do governo –, a saber, precisamente, como um destes “paradigmas foucaultianos”, como argumenta Agamben. Portanto, busco trazer a hipótese de que o poder pastoral cristão analisado por Foucault não funciona apenas como modelo histórico-particular que descreve práticas religiosas de condução das almas, mas constitui um dispositivo epistemológico “que permite reunir enunciados e práticas discursivas num novo conjunto inteligível e num novo contexto problemático” (Agamben, 2019, p. 23).

Segundo Agamben, não lidamos aqui com “um significante, que é ampliado para designar fenômenos heterogêneos em virtude de uma mesma estrutura semântica” (Agamben, 2019, p. 22), mas com um caso individual que, ao ser isolado do contexto do qual faz parte, e “exibindo a própria singularidade, torna inteligível um novo conjunto, cuja homogeneidade é constituída por ele mesmo” (Agamben, 2019, p. 22). Este tipo de operação teórico-epistemológica sobre o poder pastoral, ao mesmo tempo que o localiza historicamente em um regime de verdade circunscrito, permite desativá-lo de seu contexto histórico-filosófico, de forma que a exibição de sua racionalidade subjacente é promovida por uma analítica das relações de poder que torna visíveis os mecanismos e técnicas de condução que, de outro modo, talvez permanecessem imperceptíveis.

É justamente esta capacidade de fazer emergir uma inteligibilidade mais ampla a

partir de um caso singular – sem recorrer à lógica das metáforas, mas sempre às analogias dos exemplos –, que permite e habilita o argumento de que o pastorado cristão pode ser visto como chave de compreensão para fenômenos governamentais aparentemente desconexos, estabelecendo continuidades e rupturas que iluminam aspectos fundamentais das tecnologias e práticas de poder modernas e contemporâneas. Segundo Agamben:

Festo nos informa que os latinos distinguem *exemplar* de *exemplum*: o primeiro, que se aprecia com os sentidos (*oculis conspicitur*), indica o que devemos imitar (*exemplar est quod simile faciamus*); o segundo, por sua vez, exige uma avaliação mais complexa (*não apenas sensível: animo aestimatur*) e tem um significado sobretudo moral e intelectual. O paradigma foucaultiano é as duas coisas ao mesmo tempo: não apenas *exemplar* e modelo, que impõe a constituição de uma ciência normal, mas também sobretudo *exemplum*, que permite reunir enunciados e práticas discursivas num novo conjunto inteligível e num novo contexto problemático (Agamben, 2019, p. 23)

Essa distinção entre *exemplar* e *exemplum* elencada por Agamben ajuda na compreensão de uma postura fundamental das análises de Foucault. Ao levantar o problema do poder pastoral, por exemplo, vê-se que ele não desempenha apenas uma função de modulação empírica – *exemplar* – que pode ser visualizada e descrita nas contingências expressas pelo desenrolar histórico. No entanto e sobretudo, pois aí me parece estar a riqueza do argumento, o poder pastoral cristão na análise de Foucault é também *exemplum*, um tipo de descrição que passa por uma “avaliação mais complexa”, além dos níveis do sensível, ou seja, daquilo que é empírico e contingente.

É nesta ultrapassagem da sensibilidade das percepções que se apreende a problemática dos significados morais e intelectuais. Assim, ao observar e investigar o poder pastoral cristão, Foucault não está apenas descrevendo práticas empíricas, mas também parte à identificação de princípios operacionais de tecnologias de poder que continuam a funcionar, sobre sob novas configurações, nas sociedades contemporâneas.

Portanto, há aqui um duplo estatuto do objeto de análise do poder pastoral cristão na investigação de Foucault: é *exemplar* sensível e *exemplum* intelectual; articula-se aqui, então, uma crítica do presente que é simultaneamente histórica e filosófica.

Com isto, assim está proposto uma abordagem do poder pastoral cristão em Foucault que permite não só visualizar um fenômeno histórico delimitado, mas uma matriz de inteligibilidade para compreensão de diversas expressões da governamentalidade. Esta perspectiva pode ser somada com a posição proposta pela filósofa italiana Laura Cremonesi (2019). Semelhantemente a influência agambeniana que modula a compreensão epistemológica e analítica do poder pastoral, com as tessituras expostas por Cremonesi, é possível pensar ainda mais sobre a persistência histórica e capacidade de estruturação quase imperceptível dos dispositivos e de seu estabelecimento de limite em relação aos horizontes conceituais possíveis.

A autora traz às análises foucaultianas um termo/conceito que, mesmo sendo usado por Foucault – *dispositivo* – é apropriado pela autora em uma modulação proveniente do campo de estudos teológico-político⁵. Se essa área de estudos e suas problemáticas não estão presentes de forma literal nos escritos e ditos de Foucault, não é o caso de abstermo-nos das producentes implicações suscitadas pela interlocução de diferentes perspectivas que compartilham objetos de investigação comuns ou semelhantes⁶.

5 Atualmente, a *teologia política* constitui uma área de estudos autônoma que transita por uma interdisciplinaridade entre Filosofia, Teologia, História, Ciências da Religião, Psicologia, Direito etc. Para apreciação do tema da teologia política como área de estudos, mas também e principalmente para uma produtora investigação sobre as possibilidades de interpretação da teologia política e de sua posição como “teologia política crítica”, é fundamental o texto de Douglas Ferreira Barros. Cf. Barros (2020).

6 Em 2023, a revista *Laval théologique et philosophique* publicou o dossiê “Michel Foucault et la théologie politique”. Cf. Colombo, Agustín, & Leclercq, Jean (Eds.). (2023). *Michel Foucault et la théologie politique. Laval théologique et philosophique*, 79(3). Até o momento da redação deste texto, não tenho conhecimento de outros dossiês ou livros dedicados especificamente ao eixo temático da teologia política em relação ao pensamento e obra de Foucault. Trata-se, sem dúvida, de uma relação densa e de difícil acesso, marcada por conceitos tradicionais e enraizados como soberania, secularização, teologia, providência, governo – conceitos que Foucault apropria de modo vertical e singular, frequentemente em contraste com os percursos clássicos da filosofia política. Philippe Büttgen observa, em texto de 2007 intitulado “Théologie politique et pouvoir pastoral” (afirmação também destacada por Agustín Colombo e Jean Leclercq organizadores do dossiê de 2023), que a recepção francesa da obra de Carl Schmitt e da problemática da teologia política ocorre apenas uma década após o curso *Segurança, território, população*, quando Foucault já havia falecido. Quanto à relação entre os problemas presentes nas obras de Schmitt e de Foucault – aproximação teórico-crítica que considero frutífera – uma pesquisa

A contribuição de Cremonesi ao situar o poder pastoral cristão analisado por Foucault no leque dos estudos teológicos-políticos sinaliza um alargamento das perspectivas foucaultianas. Como comentado acima, embora Foucault não tenha inscrito explicitamente suas investigações neste tipo de proposta analítica, as interlocuções propostas pela autora italiana dão espaço à visualização de dimensões do poder pastoral nevrálgicas à análise de Foucault. A autora nos ajuda na habilitação de uma compreensão entre a relação religião-política que foge às simples oposições e substituições, investigando a complexidade dos processos de apropriação e reconfiguração das tecnologias de governo dos homens.

O termo usado por Cremonesi, “dispositivo teológico-político”, apropriado pela autora de outras discussões – no seu caso, de Roberto Esposito⁷ – é designado ao problema do poder pastoral na análise de Foucault. Segundo a exposição da autora, uma forma de descrever um “dispositivo teológico-político” seria precisamente e principalmente a partir da sua “compacidade”, isto é, a partir de sua capacidade de se estruturar de tal maneira que torna-se difícil conceber possibilidades de fugas e desvios, na medida em que o que torna um dispositivo invisível é a própria existência, funcionamento e manutenção deste mesmo dispositivo que, uma vez instaurado,

por bancos de dados de teses, dissertações e artigos revela que, ao menos na produção brasileira, há mais de uma década estudiosos vêm publicando discussões sobre essa interlocução, Cf. Büttgen, Philippe. (2007). *Théologie politique et pouvoir pastoral. Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 62(5), 1129–1154. Também cito, como exemplo: D’Urso, Flavia. (2014). *Perspectivas sobre a soberania em Carl Schmitt, Michel Foucault e Giorgio Agamben* (Tese de doutorado em filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo); e o livro de Valentina Antoniol – ao qual tive acesso apenas ao sumário, que se mostra interessantíssimo – intitulado *Foucault et la guerre: À partir de Schmitt, contre Schmitt*, Cf. Antoniol, Valentina. (2024). *Foucault et la guerre: À partir de Schmitt, contre Schmitt*. Éditions Mimesis.

⁷ Esta característica de *compacidade* referente a um dispositivo teológico-político é discutida por Esposito em *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero* (2013). Esposito argumenta sobre a dificuldade de assumir a distância necessária para analisar ou simplesmente tematizar os dispositivos teológicos-políticos. Como afirma, “o obstáculo fundamental para penetrar no horizonte da teologia política está no fato de que já nos encontramos em seu interior”. Falamos e pensamos dentro dos dispositivos, com suas categorias, léxicos e conceitos, constituintes dos primeiros impedimentos para uma tomada de palavra sobre o dispositivo que também seja uma tomada de distância de seus horizontes. Essa problemática, como aponta Cremonesi, foi também enfrentada por Foucault em suas múltiplas descrições de dispositivos que produzem dificuldades contra a mitigação dos horizontes teóricos e políticos inteiramente desenhados por suas formações e descrições discursivas e pela sua capacidade de se fixar em relações de poder estabelecidas na cristalização de determinadas verdades sobre um sujeito de conhecimento. Cf. Esposito, Roberto. (2013). *Due: La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Giulio Einaudi Editore.

segundo Cremonesi, “nos envolve numa série de hábitos de pensamento e automatismos que acabam por torna-lo tão parte integrante de nosso horizonte prático e conceitual que se torna transparente ao olhar” (Cremonesi, 299, p. 299).

O postular de uma análise do dispositivo teológico-político que dá atenção à sua *compattezza* (compacidade) permite capturar uma característica central do pastorado cristão visto pelas lentes das tecnologias governamentais. Assim, sua força reside não apenas na sua ininterrupta proliferação remodelada em novas tecnologias de poder, mas sobretudo naquilo que permite esta mesma e constante reconfiguração: sua capacidade de naturalização, de tornar-se “transparente ao nosso olhar”, justamente pelo fato de que é ele mesmo – o dispositivo – que estrutura os horizontes epistemológicos-conceituais nos quais se dão as condições de possibilidade das ações dos sujeitos. Desta forma, torna-se não tão difícil visualizar que práticas de governo cristão foram incorporadas por reconfigurações em instituições modernas como a escola, a fábrica, o hospital etc. Ora, se estas instituições obviamente são reconhecidas como “seculares”, é precisamente por sua compacidade de apresentar-se sob novas formas de racionalidade técnica e de relações de poder.

A perspectiva oferecida pelo argumento de Cremonesi permite a compreensão do poder pastoral cristão analisado por Foucault como um desses múltiplos dispositivos, cuja “compacidade” e persistência histórica, expressa por remanejamentos estratégicos de suas disposições funcionais-governamentais, tornam sua análise um ponto nevrálgico para a história das relações de governo no Ocidente. Se se admite a possibilidade de enfrentarmos o pastorado cristão exposto pela análise foucaultiana como um “dispositivo teológico-político”, podemos compreender mais largamente como suas técnicas, racionalidades e modos operacionais permanecem – mesmo na produção de novas formas de atuação – operantes e decisivos nas racionalidades governamentais contemporâneas.

“*Desmontar um dispositivo*”. Tal enunciação sintetiza não apenas o desafio de situar historicamente um dispositivo, mas designa o que me parece ser algo que é próprio de uma postura crítica: desarticular e implodir os maquinários artificiais e seus exercícios e funções previdenciais-governamentais através da história ocidental. Este

trabalho exige que se pense para além – e contra – os marcos conceituais que o próprio dispositivo instaurou e naturalizou como parte constitutiva de nossas subjetividades. Trata-se de desestabilizar as coordenadas dos dispositivos que estruturam nossa percepção das relações entre saber, poder e verdade, evidenciando sua contingência histórica e abrindo possibilidade para formas alternativas de pensamento que escapem à racionalidade governamental estabelecida.

Neste ponto, torna-se possível compreender por que a perspectiva genealógica é decisiva para a análise aqui proposta. A genealogia não busca reconstruir continuidades históricas lineares nem identificar essências permanentes sob formas históricas distintas. Seu procedimento consiste precisamente em evidenciar deslocamentos, rupturas, reapropriações e contingências que atravessam a constituição dos regimes de verdade. Assim, quando o poder pastoral é tomado como grade de inteligibilidade para a compreensão de determinadas racionalidades governamentais modernas e contemporâneas, não se pretende afirmar uma continuidade causal direta entre cristianismo e governo moderno, mas destacar a persistência e reformulação estratégica de determinadas tecnologias de condução de condutas.

Considerações finais

A tarefa de desmontar um dispositivo teológico-político como o poder pastoral cristão coloca-nos diante de um tipo de exigência que excede o exercício historiográfico convencional. Se as análises aqui desenvolvidas demonstram a persistência de racionalidades pastorais nas tecnologias governamentais contemporâneas, resta perguntar: qual o alcance efetivo de uma crítica que opera no interior das coordenadas conceituais instauradas pelo próprio dispositivo que pretende desarticular?

Esta questão não é meramente retórica. A compacidade do dispositivo pastoral – sua capacidade de naturalizar-se como horizonte inultrapassável de nossas práticas e pensamentos – impõe um paradoxo à própria atividade crítica: como pensar para além de categorias que constituem as condições de possibilidade de nosso pensamento? A resposta foucaultiana, que atravessa implicitamente todo o percurso aqui realizado,

aponta à historicização radical como gesto de desprovincialização do presente. Ao desarmar a contingência daquilo que se apresenta como necessário, a investigação genealógica – anarqueológica – fragiliza a aparente solidez dos dispositivos, expondo as fissuras pelas quais outras configurações do pensável podem emergir.

Neste sentido, a leitura do poder pastoral como matriz de inteligibilidade governamental não conduz a um diagnóstico fatalista sobre a presença inescapável das tecnologias de condução. Diferentemente, ela habilita uma atenção renovada às descontinuidades, aos pontos de resistência e às experimentações que, historicamente, tensionaram e reconfiguraram os dispositivos de governo. Se o pastorado cristão constitui uma das proveniências das artes de governar no Ocidente, sua análise também revela que tais artes jamais se exerceram sem encontrar contracondutas, recusas e desvios que as forçaram a constantes remanejamentos estratégicos.

A interlocução analítica com Agamben e Cremonesi que aqui propus não pretendeu estabelecer uma síntese harmoniosa entre perspectivas distintas e/ou múltiplas, mas explorar um campo de tensões produtivas que emergem quando diferentes tradições de pensamento se debruçam sobre objetos comuns. Se Agamben nos oferece ferramentas para compreender o estatuto epistemológico singular das análises foucaultianas, Cremonesi nos alerta para a dimensão propriamente política do gesto de tornar visível aquilo que o dispositivo naturalizou como invisível. Ambas as contribuições convergem, contudo, em um ponto decisivo: a recusa de qualquer teleologia histórica que conceba o presente como resultado necessário de um desenvolvimento linear.

Por fim, cabe observar que a análise do poder pastoral cristão como dispositivo teológico-político não esgota o campo de investigações possíveis sobre as relações entre religião, política e subjetividade no Ocidente. Antes, é uma análise que almeja abrir um território de problematizações que convida a novos desdobramentos: as mutações contemporâneas das tecnologias de confissão em dispositivos digitais de exposição de si; as reconfigurações neoliberais do governo das condutas que parecem prescindir da mediação pastoral tradicional; as formas emergentes de espiritualidade que contestam ou reinventam as matrizes cristãs de subjetivação. Estas questões, que excedem os

limites do presente artigo, indicam a fecunda proficiência de um programa de pesquisa que tome a sério a advertência de Foucault que foi apresentada páginas atrás: o poder pastoral, em sua tipologia, organização e modo de funcionamento, é algo de que ainda não nos libertamos – e talvez seja precisamente esta não-libertação que nos impele a continuar pensando.

Referências bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2019). *Signatura rerum: questões de método* (Andrea Saturbano y Patricia Peterle, Trans.). Boitempo.
- Antoniol, Valentina. (2024). *Foucault et la guerre: À partir de Schmitt, contre Schmitt*. Éditions Mimésis.
- Barros, Douglas (2020). *Teologia política: disciplina de estudos e pesquisas acerca da relação entre religião, teologia e política*. *Interações*, 15 (1), pp. 12–41.
- Büttgen, Philippe (2007). Théologie politique et pouvoir pastoral. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 62 (5), pp. 1129–1154.
- Colombo, Agustín, & Leclercq, Jean (Eds.) (2023). Michel Foucault et la théologie politique. *Laval théologique et philosophique*, 79 (3).
- Cremonesi, Laura (2019). Genealogie del governo. La questione del potere pastorale in Michel Foucault. En E. Stimilli (Ed.), *Teologie e politica. Genealogie e attualità* (pp. 299–316). Quodlibet.
- D’Urso, Flavia (2014). *Perspectivas sobre a soberania em Carl Schmitt, Michel Foucault e Giorgio Agamben* (Tese de doutorado em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo).
- Delumeau, Jean (1991). *A confissão e o perdão* (Paulo Neves, Trad.). Companhia das Letras.
- Esposito, Roberto (2013). *Due: La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Giulio Einaudi Editore.
- Foucault, Michel (1994). Des supplices aux cellules. En M. Foucault, *Dits et écrits II (1972–1975)*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2014). *Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1978–1980)* (Eduardo Brandão, Trad.). Martins Fontes.
- Foucault, Michel (2016). *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980* (Horacio Pons, Trad.). Siglo XXI editores.
- Foucault, Michel (2020). *História da sexualidade IV: As confissões da carne* (Heliana de Barros Conde Rodrigues & Vera Maria Portocarrero, Trans.). Paz e Terra.
- Foucault, Michel (1986). Omnes et singulatim: Vers une critique de la raison politique. *Le Débat*, 41, pp. 5–36.

- Foucault, Michel (2018). *Os anormais: curso no Collège de France (1974–1975)*. WMF Martins Fontes.
- Foucault, Michel (1994). Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir. En M. Foucault, *Dits et écrits II (1972–1975)*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2023). *Segurança, território, população: Curso dado no Collège de France (1977–1978)*. Martins Fontes.
- Foucault, Michel (2014b). *Vigiar e punir: Nascimento da prisão*. Vozes.
- Gesueli, Fábio Gonzaga. (2020). *Um cristianismo por Michel Foucault: pastorado cristão e vida monástica a partir de uma leitura das práticas de governo* (Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas).
- Gesueli, Fábio Gonzaga (2025). “O suave perfume da obediência”: Michel Foucault e a experiência da carne no Ocidente cristão (Tese de doutorado em História, Universidade Estadual de Campinas).
- Laval, Christian (2007). *L’homme économique*. Gallimard.
- Schmitt, Carl (2023). *Teologia política* (Alexandre Franco de Sá, Trad.). Livraria Resistência Cultural Editora.
- Senellart, Michel (2023). Oikonomia et regimen: À propos d’une critique de M. Foucault par G. Agamben. *Laval théologique et philosophique*, 79(3), pp. 355–368.

A Anatomía de la Excepción y Gerontocidio Silencioso en Argentina. Un análisis de caso desde el pensamiento de Giorgio Agamben

Anatomy of the Exception and Silent Gerontocide in Argentina. A case analysis from the thought of Giorgio Agamben

Esteban Rosenzweig*

Fecha de Recepción: 26/05/2026

Fecha de Aceptación: 19/06/2026

Resumen: *Mientras una parte importante de los estudios de Mbembe y Foucault se ocupan, con sumo detalle, de analizar los mecanismos institucionales y discursivos que producen una racionalidad del poder que deriva, según los casos, en diferentes formas de «necropolítica» y «racismo», tanto en contextos coloniales y poscoloniales, como en el europeo, Agamben ha demostrado, con algunos cuestionamientos, que el corazón de las democracias liberales occidentales articula una lógica necesariamente productiva de «vida desnuda» sin recurrir a la violencia extrema de la experiencia colonial y de la plantación. ¿Qué formas de vida, qué «bíos» produce el interior de la democracia argentina? ¿Se reduce acaso alguna parte de la población a «vida desnuda», producida como vida meramente biológica, vida excluida y sujeta a omisión? ¿Hay vidas cuya muerte no provocan consecuencias políticas ni jurídicas para el soberano, o cuya eliminación, en lugar de computarse como homicidio se resuelve como simple problema de administración?*

El presente artículo propone efectuar una analítica de la subjetividad del jubilado argentino entre 2023 y 2026. Se trata de responder qué sucede con esa parte de la población dentro de una democracia libertaria; qué subjetividad produce el sistema estatal cuando ejerce su poder institucional sobre los jubilados y qué acontece incluso con los modos de sujeción que actúan sobre sus cuerpos, los discursos que los

* Profesor Regular de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Se desempeña como docente de Antropología Filosófica e Introducción a la Filosofía en las carreras de Filosofía y Psicología de la UNLP. Sus intereses y trabajos publicados se vinculan con la cuestión de la subjetividad dentro del campo de la filosofía y de la enseñanza de la filosofía. Participa de diferentes grupos de investigación en la UNLP y en la Universidad de Buenos Aires relacionados con sus temas afines. ORCID: 0009-0005-5262-6245. Correo electrónico: rosenzweigem@gmail.com

validan y lo que representa, en definitiva, para el estado el significado de las vidas de los jubilados.

Palabras Excepción — Gerontocidio — Argentina — Agamben

claves:

Abstract: *While a significant portion of Mbembe's and Foucault's scholarship is devoted, in considerable detail, to analysing the institutional and discursive mechanisms that produce a rationality of power giving rise, depending on the context, to distinct forms of «necropolitics» and «racism» (in colonial, postcolonial, and European settings alike) Agamben has argued, not without controversy, that the very heart of Western liberal democracies articulates a necessarily productive logic of «bare life», without recourse to the extreme violence characteristic of colonial and plantation experience. What forms of life, what «bios», does the interior of Argentine democracy produce? Is any segment of the population reduced to «bare life» –to merely biological existence, to a life excluded and exposed to omission? Are there lives whose death carries no political or juridical consequences for the sovereign, or whose elimination is resolved not as homicide but as a straightforward problem of administration?*

This article proposes an analytics of the subjectivity of Argentine retirees between 2023 and 2026. It sets out to answer what becomes of this portion of the population within a libertarian democracy: what subjectivity the state apparatus produces when it exercises its institutional power over retirees; what happens, moreover, to the modes of subjection acting upon their bodies and to the discourses that legitimate those modes; and what, ultimately, the lives of retirees signify for the state.

Keywords: Exception — Gerontocide — Argentina — Agamben

Introducción

Mbembe con «necropolítica» y un poco antes Foucault con sus estudios sobre el racismo, demostraron de manera contundente el modo de decisión y de ejercicio del poder en su separación de una parte de la población que, instituida como riesgo y amenaza, pondría en peligro al conjunto de la población. Pero si sus estudios deben aplicarse, en rigor, a los totalitarismos, a los contextos coloniales y de plantación, ¿pueden las democracias del siglo XXI, que se ocupan de hacer proliferar la vida, para

volverla más productiva y más eficiente, gestionar la mortalidad al interior de su población como lo hicieran, en su momento, los totalitarismos del siglo pasado, incluso la colonia o la plantación? Si así fuera, sería conveniente, antes que nada, indicar el alcance o mejor aún los límites de la comparación. Por estas dificultades y fundamentalmente por enfocar el asunto desde una perspectiva general, macro-estatal o global, resultan insuficientes las aproximaciones de Mbembe y Foucault. Fundamentalmente por al menos dos razones: 1) estudian el ejercicio biopolítico a nivel del cuerpo de la población en general, ya se trate de la «necropolítica» como del «racismo», y 2) casi no amplían sus análisis a las democracias contemporáneas. En consecuencia, si se busca comprender la producción de la subjetividad desplazada de la dimensión del sujeto (de derecho, autónomo, propietario, etc) es mucho más conveniente y al mismo tiempo controvertida, la conceptualización proporcionada por Agamben.

No nos detendremos en señalar los problemas teóricos, ya recorrido por los especialistas, referidos a la equiparación –errónea– de los estados totalitarios con las democracias contemporáneas dentro de los escritos de Agamben.¹ Tomaremos algunos de sus conceptos centrales, como «vida desnuda», «excepción inclusiva» «campo», «bando» y «Muselmann»² no para defender al autor sino para mostrar, como Agamben no hace, pero indica, que efectivamente pueden aplicarse a las democracias del siglo

¹ Si bien las críticas se dirigieron en al menos cuatro grandes direcciones, consideramos que las más destacadas provienen de Esposito y Laclau. El primero con su intervención *Curati a oltranza* (2020), publicada dos días después del célebre artículo de Agamben del 20 de febrero de 2020, *L'invenzione di un'epidemia* elige como interlocutor nominal explícito a Jean-Luc Nancy para discutir el estatuto del paradigma biopolítico, pero critica al mismo tiempo la radicalización del «estado de excepción» agambeniano. Equiparar las medidas de emergencia sanitaria con la producción pura de «vida desnuda» induce a un fatalismo insoslayable de excepción permanente. En tal sentido la equiparación del aislamiento preventivo en un hogar de clase media contemporáneo con el horror de Auschwitz sería una asimetría absolutamente insostenible. La biopolítica del siglo XXI, para Esposito, no desemboca solamente en la producción de «vida desnuda» sino que a menudo el Estado despliega mecanismos de inmunización que, aunque restrictivos, están vinculados a la preservación efectiva de la salud colectiva. (Esposito, 2020). Por su parte Laclau formula su crítica en cuanto sostiene que la «soberanía» no es inherentemente unívoca ni produce únicamente exclusión o «vida desnuda» sino que es un terreno en disputa, un espacio contingente que también puede albergar dinámicas de emancipación y construcción de hegemonía popular (Laclau, 2008).

² Los conceptos indicados tienen en desarrollo y una evolución compleja dentro de toda la obra de Agamben. Destacaremos algunos matices y ofreceremos precisiones a lo largo del trabajo.

XXI, y en el caso particular, según nuestra propia consideración, a la democracia Argentina entre 2023-2026.

Se demuestra consecuentemente que, dentro de un territorio, en el contexto de un estado soberano, bajo una democracia liberal libertaria, con instituciones liberales modernas se gobierna no con el objeto de acrecentar y hacer proliferar la vida de la población —y aquí la sintonía con la «necropolítica» de Mbembe— sino que se administra selectiva y cuidadosamente la mortalidad de una parte de la población: los jubilados, cuyas vidas, desplazadas en cuando «bíos» al registro de una vida sin derechos, sin cuidados y sin valor, se encuentran de modo recurrente reducidas a simple vida biológica, a pura «zōé», o en el límite, tal vez, a «vida desnuda»; es decir, a una existencia incluida en la población, en razón de su misma exclusión. Y en consecuencia, como vida excedente y sobreviviente, se instituyen en cuanto vidas sujetas a omisión.

Se volverá evidente el compromiso incesante por parte del poder soberano, representado por la figura del presidente de la Nación, con la producción de una subjetividad que llegue a un punto de agotamiento físico y psíquico tal que pierda toda posibilidad de reacción, de voluntad y de presencia, y que llegue incluso al extremo mismo del silencio.

Esquemáticamente el texto se desarrolla en función de los siguientes argumentos:

Primeramente se utiliza (y acepta) la matriz conceptual biopolítica de Foucault para comprender cómo el estado moderno —y su deriva contemporánea— administra la vida de las poblaciones. En tal sentido se observa en qué medida la vida de los jubilados es administrada como parte de la población a través de un conjunto de mecanismos estatales (sistema previsional, medicinas, y sistema médico en general). Se volverá evidente que esa gestión, ese modo de ejercicio del poder produce y busca reducir, precisamente por su ejercicio, la vida de los jubilados a «vida desnuda».³ La

³ Pero no porque se trate sólo de la gestión de la vida biológica como «zōé» tal como la semántica del término biopolítica permite asignar. La biopolítica supone la consideración de la vida en su registro impersonal (natalidad, mortalidad, etc). es decir, administración de la vida impersonal. En consecuencia siempre puede ser correcto en términos biopolíticos administrar la vida de la población en cuanto «zōé». Lo controvertido en, sin embargo, el ejercicio del poder no para administrar la

persistencia y la profundización en la producción de «vida desnuda» normaliza lo que en algún punto sería una «excepción». Pero la «excepción», en este caso, después de casi tres años 2023-2026 se vuelve la regla, se convierte en un modo de proceder jurídicamente válido y absolutamente ordinario. Como resultado, la vida de los jubilados empobrecidos –en todos los sentidos del término– es incluida, o puesta en «bando» por medio de forzar su exclusión (del «bíos» y de la población). En el límite, comienzan a emerger algunas figuras de la subjetividad que se vuelven difíciles de reconocer, pero que dan testimonio sobre el reiterado ejercicio de un poder que persiste en la destrucción de la subjetividad y que constituye, en su extremo, algunas vidas sólo como vidas sobrevivientes.

En un segundo momento se efectúa un desplazamiento, o una suerte de radicalización de la posición presentada para incorporar algunas categorías de Mbembe al contexto de la democracia libertaria.⁴ Se interroga si acaso el sistema previsional argentino no opera como una «zona de muerte» diferida, con respecto a los jubilados indigentes. Su condición de vida excedente parece asemejarse, en algunos casos, a la

«zōē» sino para producirla como «vida desnuda» a partir de «bíos», es decir de la vida del sujeto con existencia política, del sujeto moderno, en este caso, bajo su registro jurídico, económico, autónomo, porque implica un modo de destrucción de subjetividad y de reducción a simple vida biológica e impersonal.

⁴ La expresión *democracia liberal libertaria* requiere una precisión conceptual. En su dimensión descriptivo-política, refiere a un régimen que mantiene la forma institucional de la democracia liberal en cuanto a elecciones, representación, división de poderes, declaración formal de derechos, mientras adopta un programa económico de raíz libertaria en sentido anglosajón. En cuanto desregulación radical de los mercados, reducción drástica del gasto público, privatización de servicios sociales y retiro del Estado de las funciones redistributivas. En el plano teórico coincide con la Escuela Austriaca de Economía (Mises, Hayek, etc) y a sus desarrollos posteriores en el libertarismo norteamericano (Rothbard, Nozick). En la administración Milei encuentra su expresión más acabada dentro del contexto argentino reciente. Por otra parte, en su dimensión analítico-crítica, la expresión señala algo más que un programa económico. Apunta a la paradoja que el pensamiento de Agamben define con precisión, esto es que, la democracia liberal puede producir vida desnuda (reducción de poblaciones enteras a la mera supervivencia biológica) no en la suspensión de su orden jurídico-político normal sino en su funcionamiento ordinario. Las políticas de ajuste sobre el sistema previsional, el retiro de cobertura farmacológica, el deterioro de los servicios de salud destinados a los adultos mayores no son anomalías del sistema democrático sino, como demostrará el presente trabajo, consecuencias estructurales de una racionalidad gubernamental que decide, implícita pero efectivamente, qué vidas merecen ser sostenidas y cuáles pueden ser abandonadas a su deterioro. En este sentido, el caso argentino ilustra con particular claridad la tesis agambeniana según la cual el estado de excepción tiende cada vez más a presentarse como el paradigma de gobierno dominante en la política contemporánea. Porque esa excepción no requiere ser declarada en cuanto opera silenciosamente en el interior de la forma democrática.

producción de lo que Mbembe designa con la expresión de «zonas de muerte». Si así fuera, se podría concluir que la «necropolítica» como tal, aplicada al caso argentino, no mata directamente sino que administra la agonía.

Por último, con referencia al aparato conceptual, no se buscará en modo alguno establecer comparaciones, diferenciaciones, profundizaciones, ni análisis conceptuales de ningún tipo dentro de las obras de los pensadores mencionados. En algunos casos, como sucede con ciertos conceptos de Agamben, como el controvertido significado de la expresión «vida desnuda» que ya ha sido profundamente discutido por la crítica especializada, se indicará su uso y el recorte conceptual elegido dentro de la semántica que el concepto habilita.⁵ No se trata, sin embargo, de efectuar un uso libre del aparato conceptual elegido, pero de recordar que probablemente la apuesta política y filosófica más potente de Agamben se relacione con su noción de «profanación», esto es, con la operación de conferir un nuevo «uso» a un dispositivo para convertirlo finalmente en un contradispositivo que, para el caso en cuestión, revela su potencia de captura bajo su carácter eminentemente conceptual.⁶

Se trata, consecuentemente, de poner a *jugar* una serie de conceptos, tal vez contra sí mismo, con el propósito comprender, bajo ciertos límites semánticos, nuevos fenómenos que funcionan, en buena medida como «paradigma»⁷ y que dan cuenta, bajo

⁵ Utilizamos la expresión «vida desnuda» para designar el resultado de una relación asimétrica con el poder soberano. Se debe destacar que la «vida desnuda» no es una sustancia pre-política ni una condición natural originaria sino el producto de una operación del poder soberano de modo constitutivo con la vida. En sentido estricto, la vida no es desnuda sino que ha sido «desnudada». Una diferencia que parece menor pero, sin embargo, se vuelve crucial: la «vida desnuda» no preexiste a la soberanía sino que es su resultado, su producción específica. Y como resultado viene acompañado de toda la carga de la «violencia mítica» y la «violencia divina» de Benjamin que Agamben recupera como influencia decisiva. No obstante, más allá de la mencionada determinación se debe reconocer que la evolución del concepto de «vida desnuda» tiene en Agamben un desarrollo sumamente extenso y ciertamente complejo. (Agamben, 1995, pp. 135-137). Carlo Salzani ha trazado de manera minuciosa esta genealogía del concepto en Salzani (2014 2016). Por su parte, los trabajos de Paula Fleisner sobre la «vida desnuda» en Giorgio Agamben son especialmente importantes porque desplazan la lectura exclusivamente negativa o jurídico-política del concepto en cuestión y reconstruyen la compleja genealogía de la noción de «vida» en toda la obra agambeniana (Fleisner, 2015).

⁶ (Agamben, Giorgio, 2005) Castro sintetiza: “la filosofía se convierte, entonces, en una forma de profanación del lenguaje, en un contradispositivo” (Castro, 2016).

⁷ Se mueve de singularidad a singularidad (no es universal ni universalizable, es decir, no funciona para todos los casos del conjunto, esto es, para todos los casos de la población). Al mismo tiempo se

su carácter de caso ejemplar, –que no se declina como universal– de una lógica común de funcionamiento, y en el preciso caso de los jubilados, de la producción de subjetividad.

El marco general biopolítico: «soberanía», «gobierno» y «población»

Foucault adelanta con prematura intuición a sus estudios posteriores en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* (1976), más precisamente en el capítulo "Derecho de muerte y poder sobre la vida", los desplazamientos atravesados por el ejercicio del poder soberano a lo largo del siglo XVIII. Si el derecho de soberanía, hasta entonces, se caracterizaba por disponer de la vida de los súbditos partiendo de una prerrogativa de muerte, comenzaría fundamentalmente en Europa a lo largo del mismo siglo un desplazamiento hacia una gestión positiva, productiva, de la vida en su conjunto. No se trataría ya, como con la soberanía, de *hacer morir* y *dejar vivir* al súbdito sino en su lugar, de completar la fórmula por medio de su inversión: *hacer vivir* y *dejar morir* el sujeto «población».

Se trata consecuentemente de una tarea de administración, regulación y optimización del cuerpo viviente e impersonal de la población. ¿Pero en función de qué principio? De una economía general sobre la vida. Cuando el ejercicio del poder soberano se vuelve demasiado ineficiente en su desempeño y demasiado costoso, aparece un nuevo modo de administrar el cuerpo vivo e impersonal de la población: la tasa de nacimientos, crecimientos, enfermedades, mortalidad, entre otras. Todas consecuencias de las novedosas y recientes tecnologías estadísticas y demográficas. (Foucault, 2004, p. 81; Oksala, 2013).

Ese nuevo sujeto de gobierno, la población, sería al mismo tiempo simultáneo de la universalización del sujeto jurídico poseedor de derechos, el ciudadano,

trata de un caso suspendido del conjunto (los jubilados, del conjunto de la población) pero en el que se expone, como caso ejemplar, su pertenencia al conjunto sin que se pueda separar de este su ejemplaridad. El paradigma, como caso permanece inmanente al conjunto, no tiene origen y está en el cruce entre diacronía y sincronía, es, en definitiva un entrecruzamiento de ellas. Para la referencia metodológica: (Agamben, 2008, pp. 32-33).

propietario, autónomo, varón y, por supuesto blanco y europeo. No obstante, la coincidencia y superposición de registros permitiría la mutua coincidencia aunque se desarrollen según lógicas divergentes. Mientras la «población», a diferencia del individuo autónomo y sujeto de derechos, no es personalizable ni individualizable, su unidad es resultado de la estadística antes que la moral, y demográfica antes que jurídica. Configurada como objeto de saber estadístico, demográfico, de higiene público, se vuelve visible precisamente a través de los mismos saberes que la constituyen.¹ Su contenido, esto es, la vida entendida como fenómeno impersonal, se conforma como campo de lo determinable, es decir, de lo que debe ser calculado, estudiado, intervenido, orientado y normalizado (Foucault, 1994, p. 193).

La «biopolítica» designa en definitiva, ese nuevo régimen de administración de procesos vitales de la población cuya particularidad consiste en actuar sobre la superficie de un sujeto a la vez fragmentado en una multiplicidad corporal pero impersonalmente unido por la vida que los contiene (Foucault, 2000, pp. 220-226).

De la modernidad a las democracias del siglo XXI

En el umbral de los estados modernos desarrollado por Foucault y profundizado fundamentalmente en su curso sobre el liberalismo, *Nacimiento de la biopolítica*, se destaca la creciente incorporación y consolidación de la racionalidad gubernamental del gobierno biopolítico. En lugar de hacer morir, las democracias de los estados contemporáneos del siglo XXI, en general, promueven la fórmula inversa para “hacer vivir”. De ese modo gestionan con políticas públicas la vida de la población (natalidad, mortalidad, morbilidad, higiene pública, salud mental, productividad y reproductividad corporal) mientras “dejan morir” a quienes quedan fuera de los umbrales de utilidad y normalización. Se trata de una forma de conducir conductas que opera a través de dispositivos técnicos, saberes expertos y políticas de la *vida* —demografía, epidemiología, psiquiatría, economía política— pues convierte la existencia biológica misma en el terreno donde se juega el ejercicio del poder (Foucault, 1976, pp. 178-210). En casos concretos cabe mencionar las grandes intervenciones estatales del presente,

desde los sistemas de salud pública y los regímenes de seguridad social hasta las respuestas pandémicas, las políticas migratorias o los algoritmos de vigilancia masiva. En todos los casos no son sino variaciones históricas de esa voluntad estatal (y empresarial) de administrar la vida de la población como recurso, como riesgo y, en última instancia, como fundamento renovado de la legitimidad del Estado (Lemke, 2012).

El ajuste previsional como tecnología de gobierno: el caso de los jubilados argentinos

Desde la perspectiva biopolítica de Foucault, entonces, el estado se debería ocupar de administrar la longevidad de la población, favorecer el acceso a cobertura médica y tratamientos que preserven su salud, incluso garantizar la distribución de medicamentos para asegurar las condiciones de vida material. Todo esto incluye a los jubilados. No obstante, prestemos atención sobre lo que ha sucedido entre 2023 y 2026 con el Estado argentino y el modo biopolítico de gestionar a esta parte de su población, es decir, los jubilados. Se trata no solo de la afección de un sector social por medidas económicas, sino de una población específicamente administrada por tecnologías de gobierno que no impulsan la preservación, el cuidado ni la proliferación de sus vida sino exactamente lo contrario: el ajuste fiscal sobre las jubilaciones, las reformas previsionales, el control presupuestario, la redefinición de derechos sociales, la reorganización institucional del PAMI y ANSES. Todo da cuenta de políticas que construyen las condiciones materiales para el ahogo, la asfixia y el deterioro de la vida (Rosenzweig, Esteban 2025).

Pasemos a las pruebas que sostienen nuestra afirmación. A mediados de octubre de 2024 el titular del ANSES, Mariano de los Heros, esgrimió una defensa de las retribuciones percibidas por los jubilados argentinos que fueron, por entonces AR 245.000 pesos, es decir, unos USD 205 mensuales, más un bono de 70 mil pesos equivalentes a USD 58 que suman, en total aproximadamente, USD 263 (dólares) mensuales por jubilado. Por su parte la canasta básica para este sector social que incluye (alimentos, vestido, cierta medicación y vivienda) en ese período ascendió a \$912.584 (pesos) equivalentes a USD 762 dólares. (Clarín, 2024a), (INDEC, 2024). Un monto

casi tres veces superior al percibido por cada jubilado. No obstante, el argumento central del titular de ANSES fue: “Tenemos que entender que el crecimiento es generación de riqueza, y a la riqueza únicamente la pueden generar los privados. El Estado no genera riqueza, el Estado gasta y cobra impuestos.”(Cartasso, 2024). Desde su perspectiva, la vida de los jubilados sería sólo parte de un balance contable, en definitiva, un problema simple y reducido a la administración.⁸

No obstante, la gestión biopolítica no se detiene simplemente en el registro económico sino que avanza también por el jurídico. El 10 de julio de 2025, es decir, ocho meses después, el presidente Milei rechaza por veto tres leyes sancionadas por el parlamento, dos de las cuales afectan directamente a los jubilados: el aumento de las jubilaciones, la moratoria previsional y la emergencia en discapacidad. ¿Por qué rechazarlas? ¿Qué fundamenta una decisión que va contra el principio de velar, cuidar y proteger la vida de una parte de la población? El argumento central se detiene en la (aparente) incapacidad de cumplir, por parte del estado, con las metas fiscales autoimpuestas de déficit cero (Veto Decreto 534/2025, 2025). Los números del balance no cierran para lograr el déficit cero. En segundo orden, por el mismo motivo se rechaza la posibilidad de jubilarse por medio de la moratoria previsional que permitía acceder a la jubilación a las personas que no contaban con todos los aportes, en su mayoría por haber realizado trabajos no registrado (en general pertenecientes a los estratos con menores ingresos y más vulnerables). El resultado: nuevamente las jubilaciones, y con ellas la vida de los jubilados vuelven, desde otra perspectiva a un balance contable y a registrarse sólo como un problema de administración. Y al mismo tiempo se inscribe la vejez, (parte fundamental del desarrollo de la vida), con un lenguaje actuarial y financiero.

Si en lugar de enfocarnos desde la perspectiva jurídica y económica pasamos a

⁸ En este punto cabe señalar que si bien la vida de cualquier sector de la población es, para los departamentos contables y de economía, en buena medida un problema de administración, lo decisivo tiene que ver con el reconocimiento del vector que orienta la gestión. En el caso estudiado no es el cuidado, la preservación y la proliferación de la vida de los jubilados sino, inversamente la gestión de su agonía como parte incluida, en razón de su exclusión del cuerpo viviente de la población.

la salud se encuentra otra de las pruebas más contundentes:

Según la oficina de presupuesto del congreso, entre enero y abril de 2026 el PAMI⁹ recibió una baja del 54% en términos reales de sus partidas presupuestarias comparadas con el año anterior. En el mismo período se eliminó la cobertura total para más de 1,5 millones de afiliados y se redujo considerablemente el *vademecum* que incluía tratamientos esenciales y antibióticos. (Los Andes, 2026).¹⁰

En todos los casos la consecuencia parece la misma. No se trata de administrar la vida, la «zoe» de la población –en su totalidad– para volverlas prolíferas, sino de administrar, dentro de una democracia, las condiciones de vida para la producción de una vida sobreviviente, una vida exigua, que se acerque cuanto sea posible a un estado de muerte dentro del cuerpo viviente.¹¹ Un modo ciertamente «necropolítico», pero desarrollado fuera de los totalitarismos y la plantación. Un sistema previsional que, encargado de gestionar una suerte de agonía, arroja a los adultos mayores, a una muerte diferida.

La producción de «vida desnuda» por la gestión biopolítica de la «zōē»

Para Giorgio Agamben, la distinción griega entre «zōē», es decir, la vida biológica o el simple hecho de vivir, y «bios», la vida calificada, política y socialmente reconocida, es el punto que articula, en buena medida, la relación política fundamental de Occidente.¹² A pesar de las controversia, originada en cierto modo por la propia

⁹ El Programa de Atención Médica Integral (PAMI) debe comprenderse no simplemente como un prestador médico sino, en clave de la biopolítica foucaultiana, como un dispositivo de administración de poblaciones, un territorio estratégico de control político e instrumento de reorganización estatal. Porque se ocupa de administrar la longevidad, gestionar el acceso a medicamentos, a tratamientos, cobertura, y a las condiciones materiales de supervivencia de los jubilados.

¹⁰ Se debe señalar que la reducción, o el “aplastamiento” de todas las esferas de la vida humana al registro económico de “capital” ha sido profundamente estudiado por Foucault, y sus continuadores, en las investigaciones dedicadas al neoliberalismo, a las escuelas de economía de Chicago y al ordoliberalismo alemán (Dalmau, Iván 2024, pp. 137-168; (Leshem, 2016).

¹¹ Fundamentalmente por la pérdida del poder adquisitivo, las dificultades de acceso a medicamentos, la reducción de cobertura sanitaria y deterioro alimentario y habitacional.

¹² Para una meticulosa reconstrucción de la terminología desde un enfoque filológico y sus alcances

ambigüedad –o aparente ambigüedad– de Agamben con el uso de la expresión «vida desnuda» el concepto parece referir con bastante claridad a la vida impersonal tanto del individuo como de la población. Pero no se trata, como en la biopolítica, de una simple referencia que recorta un conjunto dentro de otro sino que subraya, antes que nada, la operación política, el ejercicio del poder en la producción efectiva de la separación entre «bios» y «zōé». «Vida desnuda» es precisamente la vida impersonal, la «zōé» que ha sido separada, producida y en el límite, reducida por el ejercicio del poder soberano a partir del propio «bios». Una vida con existencia política que se vuelve intencionadamente excluida de la protección de la ley y de la comunidad política, pero que paradójicamente es, al mismo, tiempo producida por el mismo orden jurídico-político que la ha constituido. Para Agamben, la forma de vida que revela este modo de relación con el poder soberano, expresado en la ley, es la ya clásica figura (o la primera figura del derecho romano) del «Homo Sacer». Se trata de una vida puesta en «bando», es decir, que se encuentra dentro de la ley pero abandonada por la misma ley (Agamben, 1995, pp. 21-23, 34-35, 51-53).

Para el caso analizado funciona del siguiente modo. El jubilado empobrecido no está fuera del sistema previsional, fuera de la ley, sino que se encuentra abandonado dentro y por el mismo sistema. Sigue siendo formalmente titular de derechos porque cobra una jubilación, tiene PAMI, etcétera. Pero esa inclusión es la forma misma de su exclusión: recibe lo suficiente para no ser declarado oficialmente desamparado, pero no lo suficiente como para vivir dignamente. El bando (y abandono) soberano opera exactamente de ese modo.

Si la vida del jubilado argentino ha sido, durante décadas una vida reconocida como sujeto en función de su «bios», es decir como trabajador, contribuyente, ciudadano productivo y portador de derechos políticos plenos, el deterioro sistemático del haber previsional, por debajo de la canasta básica consolida progresivamente que ese «bios» resulte fuertemente erosionado hasta forzar su desaparición. El resultado no

semánticos remitimos al artículo “Acerca de la (no) distinción entre Bios y Zoé” de Edgardo Castro (2012).

es otro sino la producción de una existencia orientada casi exclusivamente a la supervivencia biológica: comer, elegir entre medicamentos que puede pagar, tal vez calentarse y nada más que sobrevivir. Una forma de vida reducida por el ejercicio del poder soberano a través de sus instituciones a su dimensión más elemental. Sin embargo, la reducción no es un accidente. Se revela antes que nada en cuanto producto estructural determinado por decisiones de política económica, congelamiento de haberes, recorte en la cobertura médica de PAMI¹³, cambio de regímenes de indexación, etc. El estado estrictamente no abandona al jubilado sino que estructuralmente administra y gestiona su empobrecimiento.

Como precisa Agamben, la «vida desnuda»¹⁴ no es una condición pre-política ni existe, antes de lo político, sino que es resultado del ejercicio del poder soberano en su modo de determinar el campo de lo viviente. La «vida desnuda» introduce una dimensión que la crítica suele pasar por alto y tiene que ver con que esa vida porta en su propia estructura la huella de lo que le ha sido sustraído. Pero no se trata en modo alguno de una vida-sin-forma sino, inversamente, de una vida a la que le falta la forma que la definía. Esta falta, esa presencia de una ausencia en su materialidad no es neutral, se revela, antes que nada, como la marca del poder soberano inscrita en el cuerpo viviente. Consecuentemente, se debe agregar que la «vida desnuda» de los jubilados argentinos no es simplemente vida biológica empobrecida. Es una vida que lleva en sí la memoria de haber sido «bíos» (trabajador, contribuyente, ciudadano productivo), y que ahora existe bajo la forma de esa privación. La jubilación mínima que no alcanza para vivir, no produce sólo miseria, produce como consecuencia, una subjetividad marcada por la sustracción y por el despojo. Y esa marca es precisamente lo que

¹³ El PAMI “registró incrementos promedio del 240% en los medicamentos durante 2024, según un informe del Centro de Profesionales Farmacéuticos (Ceprofarm)” (Veronica Smink, BBC, 2025).

¹⁴ En este punto se debe entender la vida no como sustrato biológico sino como «vida desnudada» por una operación institucional específica y reconocible. El deterioro sistemático del haber previsional, el veto a las leyes de movilidad, el recorte de PAMI, son exactamente las operaciones de sustracción del «don», en este caso, el don jurídico y social del «bíos» ciudadano que producen la desnudez de la vida de los jubilados. La estructura teológica que Agamben desarrolla en *Nudità* y la estructura política que analiza en *Homo Sacer I* funcionan de la misma manera. Y precisamente eso confiere al concepto su carácter eminentemente paradigmático en el sentido metodológico de *Signatura rerum* (2008). (Agamben, 2008).

diferencia la «vida desnuda» de la simple pobreza o de la simple vejez.

Tenemos entonces que el jubilado empobrecido es expulsado del sistema, se lo incluye por medio de su exclusión, es decir, incluido como “lo excluido”. Un caso ejemplar de la excepción inclusiva desarrollada por el pensador italiano.

En este punto caben formularse los siguientes interrogantes: ¿por qué producir «vida desnuda»? ¿En razón de qué propósito? Acaso, ¿se puede evitar?

Para Agamben la «vida desnuda» marca un umbral donde la vida puede eliminarse sin que su muerte implique homicidio y al mismo tiempo sin celebrar sacrificios. Cualquier vida que atraviese el umbral o sea empujada más allá de él, se vuelve «vida desnuda» y por tanto sacrificable, es decir sujeta a omisión.

La muerte de jubilados por falta de medicamentos, desnutrición o hipotermia debe registrarse, desde esta perspectiva, como una muerte que el Estado produce, pero no comete: no hay homicida identificable, no hay víctima jurídicamente reconocida porque se trata de la gestión impersonal del mismo sistema en su funcionamiento. En el fondo es un modo de concebir la vida de tal manera pueda ser eliminada sin que haya necesariamente consecuencia alguna.

La «excepción» como estructura permanente

Después de retomar una tesis clásica de Carl Schmitt en virtud de la cual se designa al soberano como aquel que decide sobre el estado de excepción, Agamben señala que para el propio Schmitt el «estado de excepción» es fundamentalmente una situación extraordinaria producto de guerras, crisis, y demás amenazas del orden instituido. En consecuencia, el soberano puede suspender provisional y legalmente el orden jurídico para preservar el orden y el estado.

Agamben radicaliza la idea y sostiene que la «excepción» no es simplemente una medida extraordinaria y en buena medida temporal, sino el mecanismo político fundamental de la modernidad, proyectada incluso hacia las democracias contemporáneas. El poder soberano produce una zona donde el derecho se suspende,

pero continúa operando precisamente a través de la propia suspensión.¹⁵ Una afirmación ciertamente polémica, por sus consecuencias teóricas dentro de las democracias pero que ha sido discutida suficientemente por la crítica especializada (Benente, 2019; Herrera, 2014; Humphreys, 2006).

¿Qué sucede entonces con el «estado de excepción»? Primeramente el derecho se aplica desaplicándose mientras la ley permanece vigente pero suspendida. Como consecuencia se constituye un espacio o una zona en el que los individuos quedan incluidos del orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión.

Se debe reconocer que el concepto de «estado de excepción» reviste un carácter fuerte y en la conceptualización de Agamben se aplica a casos extremos en cuanto su referencia se ubica dentro de las democracias y se aplica a legislación antiterrorista, detenciones extrajudiciales entre otras anomalías.

Sin embargo se debe distinguir también un sentido débil y se puede utilizar en función de su estructura para comprender otro fenómeno sin menospreciar la potencia explicativa del concepto.

Para el caso argentino, cada decreto de necesidad y urgencia que afecta los haberes jubilatorios, cada veto a una ley aprobada por el Congreso, reproduce exactamente la estructura de la excepción soberana. El ejecutivo produce derecho (o lo suspende) invocando la emergencia, y esa suspensión se vuelve el régimen ordinario bajo el que viven los jubilados.

Tanto en 2001, como en 2018, 2023 y 2024 se producen situaciones excepcionales en Argentina que justifican la suspensión o el recorte de los derechos previsionales. Pero esas excepciones, acumuladas se normalizan y se vuelven la regla. ¿Cuál es la regla? El deterioro del poder adquisitivo de los jubilados. No se trata simplemente de un episodio aislado sino de una condición estructural de cada

¹⁵ (Agamben, 2003, pp. 10, 41-42, 67, 112-113). “No existe *primero*, la vida como dato biológico natural y la anomia como estado de naturaleza y, *después*, su implicación en el derecho a través del estado de excepción. Al contrario, la posibilidad misma de distinguir vida y derecho, anomia y *nomos* coincide con su articulación en la máquina biopolítica. La nuda vida es un producto de la máquina y no algo preexistente a ella, así como el derecho no tiene ningún tribunal en la naturaleza o en la mente dividida”. (Agamben, 2010, p. 157).

administración neoliberal (o libertaria) en Argentina. Tanto el decreto de necesidad y urgencia como el veto a la ley de movilidad jubilatoria en 2024 son expresiones concretas del modo en que el soberano decide la excepción a la ley (establecida por el parlamento) y aplicada, no a la guerra, sino a la supuesta protección del Estado, a su organización interna, a su balanza comercial y a su óptimo funcionamiento.¹⁶

Ahora bien, ¿qué sucede con esos espacios de excepción, o donde se normaliza la excepción?

El «campo» como «paradigma» y el espacio del jubilado argentino

Si bien Agamben vincula el concepto (extremo) de «campo» con el de ejemplo o «paradigma» en cuanto conforma el espacio donde la excepción se vuelve regla, donde se produce y gestiona la «vida desnuda», en modo alguno se debe entablar un paralelismo sin matices entre el sentido fuerte del término y la situación de los jubilados

¹⁶ En el sistema constitucional argentino, los Decretos de Necesidad y Urgencia (DNU) y los vetos presidenciales constituyen dos instrumentos jurídicos distintos, aunque en ocasiones funcionan de modo convergente. El artículo 99, inciso 3° de la Constitución Nacional (reformada en 1994) habilita al Poder Ejecutivo a emitir decretos con fuerza de ley cuando "circunstancias excepcionales hicieran imposible seguir los trámites ordinarios previstos por esta Constitución para la sanción de las leyes", con la expresa prohibición de usarlos en materia penal, tributaria, electoral o de partidos políticos. Emitido el DNU, debe ser sometido en un plazo de diez días hábiles a la Comisión Bicameral Permanente del Congreso, la cual eleva su dictamen a ambas cámaras. Sin embargo, la arquitectura institucional establece que el decreto sólo pierde vigencia si ambas cámaras lo rechazan expresamente con mayoría absoluta, lo que significa que la inacción legislativa o el bloqueo en una sola cámara preserva indefinidamente su validez. Esta asimetría procedimental es precisamente la que confiere al instrumento de una eficacia política extraordinaria: la excepción se consolida por omisión porque no requiere ratificación activa. El veto presidencial, por su parte, está regulado en el artículo 83 de la Constitución. Cuando el Ejecutivo desaprueba un proyecto de ley sancionado por el Congreso puede devolverlo con observaciones (veto total o parcial). El Congreso puede insistir y promulgar la ley original sólo con el voto de dos tercios de los miembros de ambas cámaras, umbral deliberadamente elevado para proteger la prerrogativa ejecutiva. El caso de la ley de movilidad jubilatoria en 2024 es paradigmático: el Congreso sancionó una ley que restablecía una fórmula de actualización de los haberes previsionales vinculada a la inflación y el presidente Javier Milei la vetó en su totalidad mediante decreto, invocando el impacto fiscal como razón de Estado. La tentativa parlamentaria de reunir los dos tercios necesarios para insistir fracasó. Consecuentemente el instrumento del veto operó como una decisión soberana sobre la excepción. No la suspensión de la ley en nombre de una guerra o una emergencia de seguridad pública en sentido clásico, sino en nombre del equilibrio fiscal y la sostenibilidad del Estado, categorías que en el discurso gubernamental contemporáneo asumen la función que Carl Schmitt atribuía a la *Ernstfall* (el caso serio, la situación límite que revela quién detenta en última instancia el poder de decisión).

argentinos.¹⁷ Porque la situación es radicalmente distinta. No obstante, en su lugar de utilizar el concepto en el sentido fuerte o estricto del campo se intentará desplazar su poder explicativo hacia el funcionamiento biopolítico de una democracia para advertir hasta qué punto puede visibilizar el funcionamiento de desde su estructura interna. De lo contrario se corre siempre el riesgo de banalizar acontecimientos históricos que no deberían volver a repetirse jamás.

El interrogante entonces que se debería responder sería el siguiente: ¿existen espacios dentro de las democracias liberales-libertarias donde los jubilados sean producidos y gestionados como *formas* de «vida desnuda»? Si existen, ¿de qué modo se gestiona esa vida?

La respuesta inmediata consistiría en afirmar que tales espacios no existen en las democracias y finalizar cualquier especulación. No obstante, tampoco sería justo, en términos estrictos, afirmar la inexistencia de espacios de producción y gestión de formas de vida que se asemejen o coincidan con la «vida desnuda». Si tomamos la expresión «vida desnuda» en un sentido débil, esto es como proceso de reducción de vidas a mera subsistencia biológica, sometidas al abandono administrativo, a la precarización sanitaria y a la pérdida efectiva de protección política, probablemente se puedan encontrar puntos de contacto con la vida de los jubilados. Serían una suerte de procesos que promueven activamente el deterioro del «bios» ciudadano, de la persona, y del sujeto con derechos políticos.

Entre 2024-2026 circularon múltiples informes sobre la pérdida acelerada del poder adquisitivo de los jubilados argentinos; su imposibilidad de acceder a

¹⁷ Se debe destacar que Agamben desplaza el concepto de «campo» de su registro histórico-empírico y lo sitúa en el registro paradigmático, de caso ejemplar. El campo de concentración nazi no es simplemente un fenómeno del siglo XX que el historiador describe y el jurista condena, es para Agamben, el paradigma biopolítico de la modernidad, es decir, la figura en la que se hace visible con mayor claridad una estructura que atraviesa el orden político occidental desde sus fundamentos. Esta distinción es metodológicamente crucial porque no se trata de contrastar punto por punto la similitud de las democracias contemporáneas con los campos de exterminio, lo que sería un argumento retórico débil y éticamente cuestionable. Se trata, para Agamben de algo más preciso y a la vez más inquietante. Porque lo que vuelve evidente el concepto de «campo» es la estructura formal que hizo posible el campo de exterminio, pero que a su vez está inscrita en la lógica misma del Estado moderno, y por eso mismo puede aparecer, con modalidades e intensidades diversas, en configuraciones históricas y políticas muy distintas (Agamben, 1995, p. 135-36).

medicamentos para tratamientos específicos, el regreso de adultos mayores al mercado laboral, su deterioro alimentario y situaciones de extrema vulnerabilidad e indigencia (Kidd, 2025). Por ejemplo, circularon datos por la prensa referidos a mediciones de INDEC según los cuales una proporción significativa de quienes ingresan nuevamente al mercado laboral en 2026 son adultos mayores de 65 años. Un incremento del 32,6 % respecto del año anterior.¹⁸

Por otra parte, la reducción de medicamentos, las demoras excesivas en las atenciones¹⁹ y las cancelaciones en la atención médica, especialmente con pacientes oncológicos, por parte de PAMI dan cuenta de un fenómeno que lejos de agotarse se incrementa y administra la agonía de los jubilados.²⁰ Un caso extremo que da cuenta de manera desgarradora la amplitud en la administración de la muerte diferida por parte del estado es el de un jubilado de 70 años que, a fines de diciembre de 2025, en la sede de PAMI de Córdoba se volcó un bidón de combustible y amenazó con prenderse fuego si no le proporcionaban los medicamentos oncológicos que le correspondían y que necesitaba con urgencia.²¹

¹⁸ “Adultos mayores que vuelven al mercado laboral porque la jubilación ya no alcanza para sostener los gastos cotidianos. La jubilación mínima se ubica en \$473.174,10, incluido el bono de \$70.000, que se encuentra en ese monto desde marzo de 2024. La canasta básica de un hogar de jubilados se ubicó en \$744.990 durante marzo en la Ciudad de Buenos Aires. Aunque la canasta alimentaria total alcanzó los \$973.633, siempre contando que los adultos mayores dispongan de una vivienda propia y no alquilen” (Cabrera, 2026).

¹⁹ “Conseguir una consulta o un estudio puede demorar entre dos y seis meses, una situación que afecta tanto la atención básica como tratamientos especializados” (ViaPais, 2026).

²⁰ “Donde más se sienten las incongruencias es en el caso de los pacientes oncológicos que tienen, por ejemplo, dos consultas de seguimiento con el especialista por mes como tope”, explica la trabajadora del PAMI. “Esto es lo más traumático que me tocó ver en los 16 años de atención al público que llevo –y continúa–. Limitaron la cantidad de radiografías, resonancias, cuyos tratamientos médicos exigen por encima de ese tope. Entonces, cada paciente tiene que dirigirse al PAMI central y al auditor para que haga una excepción. Toda esta burocracia es muy denigrante para alguien que padece una enfermedad”. (Trofelli, 2025).

²¹ “/.../ el hombre que padece cáncer iba por tercera vez en busca de sus medicamentos. Pero entró en crisis cuando una vez más no le dieron una solución. «Viene todos los días, porque tiene una enfermedad terminal y está desesperado. Y acá no le dan soluciones,...» [relató un empleado].” (Clarín, 2024b). Dos años después: “/.../ una jubilada amenazó con quitarse la vida por la desesperación de no poder afrontar el pago de comida y remedios. /.../ Lo hizo en las oficinas del PAMI de la capital bonaerense, cuando se acercó a la línea de atención y expuso ante los empleados que se quería suicidar por estar en una situación económica crítica y no tener contención” (Página 12, 2026).

Entonces ¿se contribuye a la producción de «vida desnuda» con las políticas sobre los jubilados? La respuesta, lamentablemente, es afirmativa. Pero no en el sentido fuerte de «vida desnuda», en cuanto es el resultado del ejercicio del poder soberano en el campo de exterminio sino en cuanto se contribuye a descomponer por el ejercicio del poder estatal la vida del ciudadano, a producir desprotección y a empujarlo a un horizonte de agonía. Tal vez la expresión más descarnada e ilustrativa que se exhibe este modo de ejercer el poder la haya pronunciado Oscar Francou, el intendente de Caseros, Entre Ríos, con motivo de un acto partidario: “Mejorar los sueldos de los jubilados va a llevar a que se mueran muchos para que entren a bajar, y recién allí, entren a cobrar mejor los demás.” (Perfil, 2025).

Aparece de manera recurrente una inclinación hacia un modo de gobierno que desplaza progresivamente el centro del poder de la ley hacia la gestión excepcional de la vida. Incluyendo la vida de los jubilados, el sistema administra su exclusión. Se vuelve evidente, entonces, por parte de una democracia liberal libertaria, el desarrollo de una racionalidad política específica que no busca la optimización biopolítica de la vida, en cuanto “hacer vivir y dejar morir” sino la molecularización de un ejercicio del poder que convierte al Estado y, a su metabolismo cotidiano, en un gran Leviatán que consume y digiere lentamente la vida de los jubilados arrojándolos a situaciones de vida imposibles que se experimentan en el mundo cotidiano.

La producción del «muselmann»²²: una figura límite

²² El concepto de «musulmán» (*Muselmann*, en alemán) ocupa un lugar central en la reflexión de Agamben en *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testimonio* (1998), tercer volumen de la serie *Homo sacer*. El término era el nombre que los propios prisioneros de los campos de exterminio nazis daban a los compañeros que habían alcanzado un umbral extremo de agotamiento físico y colapso psíquico: ya no reaccionaba a estímulos, habían perdido toda voluntad, toda capacidad de respuesta y toda expresión reconocible de subjetividad, pero que todavía no habían muerto. Primo Levi los describe como “los hundidos”, criaturas que caminan con los ojos fijos, indiferentes a los golpes, al frío, al hambre, como si ya hubieran cruzado un umbral invisible más allá del cual la muerte era sólo un trámite. Para Agamben el musulmán señala el punto en que el ser humano toca su propia condición de posibilidad más radical, el umbral en que «zōé» (la vida biológica desnudada) y «bíos» (la vida cualificada, política, significativa) se separan completamente y queda sólo el organismo que respira, del que toda forma de vida humana reconocible ha sido expropiada. En el marco general del proyecto *Homo sacer*, el musulmán es la figura límite, o en términos teóricos, el sentido fuerte de la expresión «vida desnuda», es decir, despojada de todo predicado político y

Como es ampliamente conocido, fundamentalmente por la crítica recibida, el concepto de “Musulmán” (der Muselmann) es decisivo en la reflexión de Agamben. Sobre todo por la innegable referencia a los campos de concentración (Agamben, 1998). Se trata de uno de los conceptos más extremos y perturbadores de toda su filosofía política. Como ya se adelantó no se busca establecer comparaciones inapropiadas entre la vida del «Muselmann» y cualquier otra forma de vida. No obstante, tiene sentido filosófico recuperar este concepto fundamentalmente porque permiten comprender dos registros sumamente significativos en el análisis que se lleva adelante.

Si bien el «Muselmann» designa la forma de vida límite después de experimentar el poder aplastante del campo, expresaba al mismo tiempo un estado de agotamiento físico y psíquico extremo. Representa entonces el umbral en el que lo humano parece desintegrarse en una suerte de destrucción infinita. Consecuentemente, el concepto, como tal, permite imaginar el límite al que, bajo ninguna perspectiva se debe llegar y al que, por diferentes y complejas razones, afortunadamente no se ha llegado con los jubilados. Se debe insistir, y ser extremadamente cautos al respecto para evitar extender indiscriminadamente la categoría señalada y convertir la precariedad de los jubilados en un equivalente del campo. No obstante merece una reflexión profunda el modo de deshumanización extrema que es resultado del abandono institucional y de formas radicales de exclusión social. El reconocimiento y el recuerdo sobre las figuras límites, como el «Muselmann» permiten evitar el equívoco de cualquier equivalencia posible, pero al mismo tiempo, como límite, permite comprender el resultado al que puede llegar un modo de ejercicio indiscriminado del poder soberano cuando se trata de gestionar parte del cuerpo viviente de la población.

Hace unos meses atrás, llegó a pesar 40 kilos: «Lloraba a mares porque [después de jubilada] no tenía casi ni para comer. Era horrible mi situación, no tenía

jurídico, llevada a su manifestación más radical. Agamben inscribe su análisis en diálogo crítico con Foucault cuya noción de biopolítica en este sentido es radicalizada hasta el extremo.

trabajo», dice Lía [de 61 años y agrega] «El otro día acompañé a Zulema, una señora de 73 años, a hacer un trámite, y se descompuso. Ahí me contó que el día anterior había hecho una sola comida y esa mañana no había desayunado. Imaginate que con la jubilación mínima no pueden pagar el alquiler, los servicios y comer». (Ayuso, 2024).

Los jubilados, por supuesto, se encuentran en una situación diferente porque reclaman, se movilizan y actúan contra el ejercicio del poder soberano, algo que el «Muselmann» no podría realizar. En tal sentido, los jubilados son todavía poseedores de un «bíos» que les permite enfrentar el poder que busca desarticular sus vidas. Sin embargo, con el paso del tiempo, la intensidad de las movilizaciones decaen y las protestas poco a poco se vuelven infrecuentes. Pero no porque elijan resignarse. En cierta medida la intensidad decae porque el sistema de represión, la brutalidad de sus golpes y la persistencia en el tiempo producen un agotamiento que anula la posibilidad misma de la resistencia. La elección repetida incesantemente entre comer o medicarse, el fracaso reiterado de las movilizaciones, el veto a leyes aprobadas, generan una experiencia acumulada de derrota estructural que funciona como un proceso de «muselmanización» sin llegar a su resultado definitivo. El problema no debe plantearse ni confundirse. Preguntarse si los jubilados de la democracia argentina pueden y/o deben asimilarse a los musulmanes de los campos implicaría una miopía analítica y conceptual contundentes. No lo son y esperamos que jamás lo sean. Porque el cuestionamiento mismo está mal formulado. Lo que se debe interrogar no es “si son o no musulmanes” sino hasta qué punto las instituciones de un estado democrático contribuyen con la producción de formas de vida que, llevadas al límite, se puedan asemejar a la vida del «Muselmann». ¿Es acaso necesario ver la aparición de un «Muselmann» para reconocer finalmente el espanto del camino que previamente se debe recorrer para llegar a su realización? Probablemente lo más sensato sea advertirlo con la mayor anticipación posible para que la historia jamás lo vea realizado nuevamente.

Radicalización extrema de la biopolítica: la «necropolítica» consumada²³

Si Foucault sintetizaba el funcionamiento del biopoder bajo la expresión de "hacer vivir y dejar morir", donde el estado administraba la vida de las poblaciones y su abandono sería un efecto lateral, si además Agamben profundizaba la idea para señalar que efectivamente hay vidas que son producidas como “abandonables”, Mbembe, con «necropolítica» avanza un paso más y señala que ya no se trata de “dejar morir” como efecto pasivo, sino de una distribución selectiva, activa y diferencial de la muerte sobre una parte de la población que se gestiona como sobrante o excedente hasta producir su muerte definitiva.

En todos los casos, a pesar de las diferencias, fundamentalmente referida a los contextos, tratan de volver evidente el funcionamiento en el mismo ejercicio del poder cuando se ejerce sobre parte del cuerpo viviente de la población, en el hecho mismo de la producción de subjetividad.

La radicalización de las «zonas de muerte»

Desarrollada por Mbembe a partir del contexto colonial y de plantación, la expresión «zonas de muerte» tiene un alcance y un poder explicativo que va mucho más allá de su contexto originario. Permite comprender la lógica estructural del poder en la gestión de la vida de la población. Una «zona de muerte» es, antes que nada, un espacio donde ciertas poblaciones son expuestas intencional y sistemáticamente a condiciones letales pero sin que esa exposición produzca consecuencias políticas o jurídicas para el soberano (Mbembe, 2011, pp. 46-47).²⁴

Si se desplaza el concepto de su contexto y se lo aplica a una democracia como la argentina entre el período analizado, ¿se puede señalar que exista algo similar a las

²³ El enfoque del presente apartado dialoga directamente con un trabajo propio publicado con anterioridad sobre los enfoques de Mbembe y Foucault (Rosenzweig, 2025).

²⁴ Foucault lo había adelantado con sus desarrollos sobre el «racismo» (Rosenzweig, 2025, pp. 101-102; (Raffin, 2022).

«zonas de muerte»? ¿Se recorta de algún modo un registro de la vida de la población y se lo inscribe en la gestión positiva de la mortalidad?

Según parece, como se ha revisado con anterioridad, el sistema previsional argentino en su estado actual puede funcionar como una «zona de muerte» diferida.²⁵ Para el caso en cuestión no se trata de una «zona de muerte» geográfica, sino más bien etaria y biográfica: se ingresa en la «zona de muerte» al jubilarse y se permanece en ella según cierto rango de haberes. No todos se exponen del mismo modo, pero la vida de quienes se exponen sufre una vulneración extrema de supervivencia y salud corporal: la disminución forzada de terapias médicas crónicas y la imposibilidad de ingesta alimenticia adecuada.²⁶ Se configura, en consecuencia, una zona de desamparo institucional traducida no solo en un exceso de mortalidad física, sino en el acrecentamiento de desesperanza existencial, medible por los índices de salud mental y suicidio de este grupo poblacional.²⁷ En todos los casos se demuestra la existencia de mecanismos económicos asfixiantes que funcionan según una lógica «necropolítica»

²⁵ Para marzo de 2026, la Canasta Básica de las Personas Mayores alcanzó los \$1.824.682 pesos. En contraste, los jubilados que perciben el haber mínimo con bonos integrados se encuentran en torno a una fracción que apenas cubre entre el 22% y el 25% de dicha canasta (Infobae, 2026). Percibir la jubilación mínima equivale a quedar excluido del acceso al 75% de los bienes necesarios para la supervivencia, lo que convierte el rango de haberes en una designación explícita de vulnerabilidad biológica.

²⁶ “Entre noviembre de 2023 y febrero de 2025, el gasto de bolsillo de los afiliados aumentó un 382 %, mientras que el número de dispensas cayó un 26 %.” (Fundación Soberanía Sanitaria, 2025). El informe concluye que el número de recetas retiradas efectivamente de las farmacias cayó un 26%. Esto significa que los adultos mayores dejaron de tomar una cuarta parte de sus tratamientos crónicos. En tal sentido se confirma el abandono y de la producción del deterioro corporal producido y diferido por el sistema de salud. En algunos casos se documenta incluso el retiro de cobertura al 100% de decenas de principios activos clave.

²⁷ Se vuelve sumamente difícil acceder a esta información debido a una estricta limitación ética y legal. Porque la Federación Argentina de Trabajadores de Prensa (FATPREN) y el Ministerio de Salud adhieren a las guías de la Organización Mundial de la Salud que a través de un conjunto de normativas prohíben explícitamente a los periodistas vincular un suicidio a una única causa (como la pobreza o el desabastecimiento), ya que se considera un fenómeno psicológico multicausal. Simplificarlo en la prensa escrita se corre el riesgo de generar un efecto contagio. Por su parte, el Código Penal argentino (Art. 83) reprime la instigación o ayuda al suicidio, lo que probablemente vuelva a los equipos editoriales sumamente cautelosos a la hora de abordar la mecánica o los detonantes inmediatos de estos hechos. En consecuencia, remitimos a las indicaciones ya señaladas de los casos mencionados en Córdoba y La Plata, de jubilados que dentro de las respectivas oficinas de PAMI anunciaron que se suicidarían si no recibían la medicación que legalmente les correspondía; incluso, como indicamos, en un caso el jubilado se llegó a rociar con combustible.

de gestión de la mortalidad de las poblaciones consideradas superfluas e innecesarias. El acceso a los fármacos y consecuentemente a la estabilidad biológica de los jubilados deja de ser un derecho garantizado y se convierte en un bien regulado por la capacidad de compra de un haber que en sí mismo está precarizado.²⁸

En una de sus obras más recientes, como *Brutalisme*, (2020), Mbembe profundiza el concepto de «necropolítica» para incluir formas de violencia que actúan a través de la precariedad sostenida. La vida de ciertos “seres humanos” no se termina rápidamente sino que se consume lentamente. Se trata de la muerte lenta, la administración de la agonía, la precariedad sostenida como forma de poder. Desde esta perspectiva, el poder necropolítico no decide el momento en que alguien muere, como en la soberanía; decide a qué velocidad se consume una vida, como el carbón en una pira y en qué condiciones de invisibilidad se produce ese consumo: “el poder no opera mediante la prohibición o el decreto, sino mediante la multiplicación de condiciones invivibles: situaciones imposibles que desgastan sin matar directamente. El sujeto no es ejecutado; es colocado en una situación de imposibilidad permanente” (Bbembé, 2024, pp. 14-15).

Tal vez la referencia señalada sea la que mejor describa el caso argentino. Porque no se trata de una institución que administra la mortalidad rápidamente sino de una que administra con paciencia y meticuloso cuidado la agonía. El ajuste permanente de la jubilación, extendido ya por tres años, obliga al jubilado a decidir si medicarse o alimentarse, la obra social que cubre cada vez menos prestaciones, el geriátrico público que deteriora la vida (por falta de recursos) en lugar de cuidarla. Todo en definitiva no es sino administración diferida de muerte y agonía.

Consideraciones finales

²⁸ Mbembe, por ejemplo, amplía el concepto de «necropolítica» introduciendo la noción de «mundos de muerte» para referirse a grandes porciones de población reducidas al estatuto de “muertos vivientes”. Es una suerte de equivalencia al concepto de «Muselmann» de Agamben. Aunque este último describe el mecanismo por medio del cual la excepción soberana produce «vida desnuda», mientras Mbembe subraya el efecto poblacional.

El presente artículo se propuso demostrar, a partir de un análisis de caso situado en la Argentina entre 2023 y 2026, que el aparato conceptual de la biopolítica foucaultea, la noción agambeniana de «vida desnuda»²⁹ y la «necropolítica» de Mbembe no constituyen únicamente instrumentos hermenéuticos adecuados para analizar los totalitarismos del siglo pasado o los contextos coloniales y de plantación, sino que retienen, bajo las debidas precauciones y recortes semánticos específicos, un poder explicativo que permite comprender ciertos procesos de gobierno democrático en el presente siglo XXI. No se intentó, en ningún momento, establecer equivalencias donde probablemente no las haya, sino hacer visible la lógica estructural que subyace al ejercicio del poder soberano sobre una parte de la población, los jubilados, cuando dicha parte es producida y gestionada como excedente de la población.

Las formulaciones que guiaron las presentes reflexiones y que se interrogaron por las formas de vida producida por la democracia argentina; si hay acaso vidas cuya muerte no produce consecuencias jurídicas ni políticas para el soberano, obtuvieron respuestas que, aunque incómodas, resultan empíricamente verificables. La jubilación mínima cubre en 2026 entre el 22% y el 25% de la canasta básica de los adultos mayores; el recorte del 54% en términos reales de las partidas presupuestarias de PAMI se llevó a cabo entre enero y abril de 2026; se produjo la eliminación de cobertura total para más de 1,5 millones de afiliados; se registró un incremento del 32,6% en el retorno de adultos mayores al mercado laboral; hubo una disminución progresiva de las movilizaciones de protesta; y se documentaron casos de jubilados que amenazaron con incinerarse o suicidarse ante las ventanillas de una institución que les niega los medicamentos que el propio sistema les reconoce formalmente: todos estos datos no son anomalías, sino efectos estructurales y previsibles de una política de gobierno planificada.

²⁹ Como se ha indicado, la «vida desnuda» no es solo un concepto crítico-descriptivo sino el polo negativo de una tensión cuyo polo positivo es la «forma-de-vida», es decir, una vida que no puede nunca separarse de su forma, que no puede reducirse a mera subsistencia biológica. Tratar de comprender la «vida desnuda» sin su contrapunto, la «forma-de-vida» deja a un lado la tensión política fundamental que le da sentido al proyecto *Homo Sacer*. Concebir la «profanación» como contradispositivo apunta a salvar directamente ese horizonte.

Del recorrido teórico efectuado se desprenden algunas conclusiones que merecen ser precisadas.

En primer lugar, el análisis desde la biopolítica foucaultea permite demostrar que el estado argentino no simplemente abandona a sus jubilados sino que los administra activa y selectivamente. Pero no para hacer proliferar su vida sino para producir las condiciones materiales de su deterioro. La distinción es decisiva y fundamental. No se trata de omisión sino de gestión programada. La redefinición sistemática de los índices de movilidad previsional, los sucesivos decretos de necesidad y urgencia, los vetos ejecutivos a leyes de reparación aprobadas por el parlamento, sumado a la reorganización presupuestaria de PAMI constituyen un conjunto de tecnologías de gobierno que, articuladas, producen el empobrecimiento como efecto normado y esperado. El ajuste no es el resultado indeseado de una política de austeridad fiscal, es la política misma llevada adelante.

En segundo lugar, los conceptos de Agamben revelan la dimensión jurídico-política del proceso estudiado. El jubilado empobrecido no es excluido del sistema sino incluido precisamente bajo la forma de su exclusión. Recibe una jubilación que lo mantiene formalmente dentro del orden legal pero al mismo tiempo le niega las condiciones materiales para ejercer los derechos que el mismo orden le reconoce. Es la estructura exacta del «bando»: abandono *por* y *dentro* de la ley. En tal sentido, la excepción soberana, expresada en la sucesión de decretos de necesidad y urgencia, en los vetos ejecutivos, en la suspensión reiterada de los mecanismos de actualización, se ha normalizado hasta convertirse en el régimen ordinario bajo el que transcurren las vidas de los jubilados. Ya no se trata de una excepción que irrumpe sobre una norma sino de una excepción que constituye la norma misma. Y en esa ambivalencia consiste, precisamente, la hipótesis más radical (y la más discutida) de Agamben. Sin embargo, el caso analizado ofrece evidencia suficiente para sostenerla, al menos en su versión débil³⁰. No la excepción como suspensión total del orden jurídico sino como

³⁰ En este punto conviene señalar la expresión «vida desnuda», en el presente trabajo funciona como herramienta analítica para describir la situación empírica de los jubilados. Consecuentemente conserva un sentido empírico-descriptivo y no debe confundirse con una categoría trascendental.

deslizamiento progresivo hacia un régimen en el que la ley se aplica desaplicándose, donde los derechos subsisten formalmente pero se vuelven materialmente imposibles de ejercer.

En tercer lugar, la articulación con la «necropolítica» de Mbembe permite nombrar con mayor precisión lo que el marco foucaulteano y el agambeniano, tomados por separado, dejan sin articular del todo. Si Foucault describe el modo en que el Estado moderno administra la vida y «deja morir» como efecto biopolítico diferido, y si Agamben, por su parte muestra que ciertas vidas son producidas como «abandonables» en virtud de la excepción soberana, Mbembe pone de manifiesto que ese «dejar morir» no es pasivo ni accidental, sino la expresión de una distribución activa, diferencial y selectiva de la muerte sobre poblaciones consideradas superfluas. El sistema previsional argentino, entre 2023 y 2026, no funciona como una «zona de muerte» geográfica ni racial (como indicaría Mbembe), sino como una zona etaria y biográfica. Se ingresa en ella al jubilarse con haberes mínimos y se permanece en ella en tanto el estado gestiona metódicamente la agonía. No mata de forma inmediata, administra, con notable paciencia institucional, el deterioro diferido de la vida de cada jubilado.

En cuarto lugar, y como conclusión de alcance más amplio, el análisis del caso argentino invita a reconsiderar la pertinencia de la expresión «gerontocidio silencioso». El término no pretende identificar una voluntad de exterminio ni equiparar la situación de los jubilados argentinos con la violencia extrema de los campos de concentración o de la plantación colonial. Pretende, en cambio, nombrar una forma de eliminación que opera sin ruido, sin víctima jurídicamente reconocida, sin homicida identificable, en definitiva, una administración de la mortalidad que transcurre en el silencio de lo burocrático, en la opacidad de los índices de actualización, en la impersonalidad de los recortes presupuestarios. Un modo de hacer morir que no requiere declarar la guerra porque funciona con los instrumentos ordinarios del gobierno. Un gerontocidio que es silencioso precisamente porque el poder soberano lo ha configurado de tal modo que no produzca consecuencias políticas ni jurídicas. Ni homicidio, ni sacrificio, solo administración cuyo resultado consiste en el consumo paciente pero contundente de la vida de los jubilados.

Finalmente, se señala, pero no se ofrece un cierre definitivo a una cuestión que excede nuestro propósito analítico, pero que no puede eludirse en el plano ético-político y que consiste en lo siguiente: si la progresiva «muselmannización» de los jubilados, entendida no como equivalencia con la figura límite del campo, sino como proceso de agotamiento físico, psíquico y político que erosiona la capacidad misma de la resistencia, es el horizonte al que conduce la lógica descrita, la interrogación decisiva no sería entonces ni analítica, ni conceptual, sería, antes que nada, una exigencia ética urgente. ¿Hasta qué punto las instituciones democráticas están dispuestas a tolerar que parte de su población sea reducida a vida meramente sobreviviente antes de reconocer que la «excepción» ya se ha vuelto la regla? ¿Es necesario que los jubilados que ingresan en la zona de excepción experimenten la desnutrición y en el límite, incluso, consideren el suicidio como única salida? La figura teórica del «Muselmann» cumple, en este punto, una función que Agamben no tematiza completamente. Porque no es solo un concepto límite, descriptivo, un «paradigma», es decir, una figura ejemplar, sino para las democracias libertarias contemporáneas, como observamos a lo largo del presente trabajo, es una advertencia urgente. Y las advertencias, como tales, deben pronunciarse antes de que se realicen de modo definitivo.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1995). *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Piccola Biblioteca Einaudi.
- Agamben, Giorgio (1998) *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*. Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio (1998). Il “musulmano”. En *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. (Prima edizione).
- Agamben, Giorgio (2003). *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*. Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio (2005). Elogio della profanazione. En *Profanazioni* (pp. 83-107). Nottetempo.
- Agamben, Giorgio (2008). *Signatura rerum. Sul metodo*. Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio (2010). *Estado de excepción* (Costa, Flavia & Costa Ivana, Trads.). Adriana Hidalgo.
- Ayuso, María (2024, enero 4). Se jubilaron con la mínima, hacen changas para sobrevivir y no tienen vivienda propia: “Mi miedo más grande es quedar en la calle”. Recuperado de: <https://www.lanacion.com.ar/comunidad/se-jubilaron->

- con-la-minima-hacen-changas-para-sobrevivir-y-no-tienen-vivienda-propia-mi-miedo-mas-nid03012024/
- Benente, Mauro (2019). Biopolítica, soberanía y excepción. Una revisión crítica de la obra de Giorgio Agamben. *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 49 (130), pp. 202-224. <https://doi.org/10.18566/rfdcp.v49n130.a09>
- Cabrera, Erika (2026, mayo 8). Jubilados que trabajan: La ocupación de adultos mayores pegó un salto de 32,6% en nueve años. Recuperado de: <https://www.ambito.com/economia/jubilados-que-trabajan-la-ocupacion-adultos-mayores-pego-un-salto-326-nueve-anos-n6275638>
- Cartasso, Sandra (2024, octubre 18). Para el Gobierno, el ajuste a los jubilados es «una sensación». Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/775675-para-el-gobierno-el-ajuste-a-los-jubilados-es-una-sensacion/>
- Castro, Edgardo (2012). Acerca de la (no) distinción entre Bíos y Zoé. *INTERthesis*, 9 (2), pp. 51-61.
- Castro, Edgardo (2016). ¿Qué es y qué no es un dispositivo? Profanación y veridicción. *Revista Dispositiva*, 5 (2), pp. 1-14
- Clarín. (2024a, octubre 1). ANSeS: en cuánto estará la jubilación mínima en el mes de octubre. Recuperado: https://www.clarin.com/informacion-general/anses-jubilacion-minima-mes-octubre_0_8bH0BH8PEr.html
- Clarín. (2024b, diciembre 5). Un jubilado se roció con nafta y amenazó con prenderse fuego en una oficina de PAMI: denuncia que no le dan la medicación que necesita. Recuperado de: https://www.clarin.com/sociedad/jubilado-rocio-nafta-amenazo-prenderse-fuego-oficina-pami-daban-medicacion-necesita_0_NknIX6pMdQ.html
- Dalmau, Iván Gabriel (2024). *Michel Foucault: Entre epistemología y política. Reflexiones en torno a la arqueo-genealogía del saber que vertebra la analítica de la gubernamentalidad neoliberal*. Teseo.
- Esposito, Roberto (2020). Curati a oltranza. *Antinomie scritte e immagini*. Recuperado de : <https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/>
- Fleisner, Paula (2015). *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben* (1ra. ed.). Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Foucault, Michel (1976). *Histoire de la sexualité, Tome 1: La Volonté de savoir*. Gallimard.
- Foucault, Michel (with Lagrange, Lacques). (1994). *Dits et écrits IV* (Defert, Daniel & Ewal, François, Eds.). Gallimard.
- Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (Pons, Horacio, Trad.; 1ra.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2004). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)* (Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart). Seuil/Gallimard.
- Fundación Soberanía Sanitaria (2025). PAMI: aumento de precios y recortes en la cobertura de medicamentos. Recuperado de: <https://soberaniasanitaria.org.ar/pami-aumento-de-precios-y-recortes-en-la-cobertura-de-medicamentos/>

- Herrera, Hugo Eduardo (2014). Racionalidad técnica y excepción. La crítica de Giorgio Agamben a la doctrina del estado de excepción de Carl Schmitt y sus alcances. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 31(1), pp. 177-192.
- Humphreys, Stephen (2006). Legalizing Lawlessness: On Giorgio Agamben's State of Exception. *European Journal of International Law*, 17 (3), pp. 677-687.
- INDEC. (2024). Valorización mensual de la canasta básica alimentaria y de la canasta básica total. Gran Buenos Aires. Recuperado de: https://www.indec.gob.ar/uploads/informesdeprensa/canasta_11_24EEC3484B2A.pdf
- Infobae. (2026, marzo 13). La canasta básica para jubilados llegó a \$1.800.000 y cuadruplicó el haber mínimo. Recuperado de: <https://www.infobae.com/economia/2026/03/13/la-canasta-basica-para-jubilados-llego-a-1800000-y-cuadruplico-el-haber-minimo/>
- Laclau, Ernesto (2008). ¿Vida nuda o indeterminación social? En *Debates y combates. Por un horizonte de la política* (pp. 101-115). Fondo de Cultura Económica.
- Lemke, Thomas (2012). Liberalism, Biopolitics, and Technologies of Security. En *Foucault, governmentality, and critique* (1st ed., pp. 41-55). Routledge.
- Leshem, Dotan (2016). The Modern Power of Exclusive Inclusion. En *The Origins of Neoliberalism Modeling the Economy from Jesus to Foucault* (1st., pp. 150-151). Columbia University Press.
- Los Andes. (2026, mayo 9). Fuerte recorte al PAMI: las transferencias nacionales cayeron 54,4% en términos reales. Recuperado de: <https://www.losandes.com.ar/economia/fuerte-recorte-al-pami-las-transferencias-nacionales-cayeron-544-terminos-reales-n5990566>
- Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica* (Falomir Archambault, Elizabeth, Trad.). Melusina.
- Mbembe, Achille (2024). *Brutalism* (1st ed.). Duke University Press.
- Natalia, Kidd (2025, marzo 11). Los jubilados de Argentina viven una «crisis humanitaria», con ingresos de indigencia. Recuperado de: <https://www.infobae.com/espana/agencias/2025/03/11/los-jubilados-de-argentina-viven-una-crisis-humanitaria-con-ingresos-de-indigencia/>
- Oksala, Johanna (2013). From Biopower to Governmentality. En *A Companion to Foucault* (Edited by Christopher Falzon Timothy O'Leary Jana Sawicki, pp. 320-336). John Wiley & Sons.
- Página 12. (2026, mayo 13). Una jubilada amenazó con suicidarse en las oficinas del PAMI de La Plata. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/2026/05/13/una-jubilada-amenazo-con-suicidarse-en-las-oficinas-del-pami-de-la-plata/>
- Perfil. (2025, julio 17). Un intendente habló sobre las jubilaciones y generó polémica: «Que se mueran muchos» y «así cobran mejor los demás». Recuperado de: <https://www.perfil.com/noticias/politica/un-intendente-hablo-sobre-las-jubilaciones-y-genero-polemica-que-se-mueran-muchos-asi-cobran-mejor-los-demas.phtml>
- Raffin, Marcelo (2022, octubre). Derivas de la biopolítica en la arena actual: Las

- nociones de colonialidad y decolonialidad a partir de Michel Foucault. *MERIDIONAL Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, (19), pp. 25-54.
- Rosenzweig, Esteban Miguel (2025). «Necropolítica consumada: Antecedentes y tensiones en la “biopolítica” de Mbembe y Foucault». *Hybris. Discursos y tecnologías de poder. Aportes foucaultianos al debate teórico-político contemporáneo*, 16 Especial, pp. 93-115.
- Salzani, Carlo (2014). The Notion of Life in the Work of Agamben. En S. T. D. Zepetnek & T. Mukherjee (Eds.), *Companion to Comparative Literature, World Literatures, and Comparative Cultural Studies* (1.^a ed., pp. 447-459). Foundation Books.
- Salzani, Carlo (2016). Nudity: Agamben and Life. En *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* (pp. 45-64).
- Trofelli, Federico (2025, septiembre 14). *Crecen los reclamos por la demora de turnos en PAMI: hablan de “error en el sistema”*. Recuperado de: https://www.tiempoar.com.ar/ta_article/crecen-los-reclamos-por-la-demora-de-turnos-en-pami-hablan-de-error-en-el-sistema/
- Verónica Smink-BBC (2025, marzo 19). «La mayoría de los jubilados está arañando la línea de pobreza»: Cómo los adultos mayores se convirtieron en uno de los sectores más perjudicados por las políticas de Javier Milei en Argentina. Recuperado de: <https://www.bbc.com/mundo/articles/cx2g1jzzgnyo>
- Veto Decreto 534/2025 (2025). *BOLETIN OFICIAL DE LA REPÚBLICA ARGENTINA*. Recuperado de: <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/329236/20250804>

Do paradoxo do sacrifício à partilha do ser-em-comum: notas biopolíticas acerca de uma comunidade impossível

From the Paradox of Sacrifice to the Sharing of Being-in-Common: Biopolitical Notes on an Impossible Community

Emanuel Diogo Lima dos Santos*

Fecha de Recepción: 26/05/2026

Fecha de Aceptación: 06/06/2026

Resumo: Buscamos investigar como o conceito de vida é mobilizado no pensamento contemporâneo tendo como fio de Ariadne a crítica biopolítica ao pensamento de Georges Bataille. Temos como ponto de partida o debate de 1983 sobre a crise e dissolução da comunidade e a temática da partilha do ser-em-comum e do comunismo literário, impulsionado pelos textos “La Communale désœuvrée” e “La Communauté Inavouable” de Jean-Luc Nancy e Maurice Blanchot a partir da obra de Bataille. Investigaremos o contexto do debate e sua ramificação em textos de autores italianos e franceses, como Giorgio Agamben, Roberto Esposito e outros. Como veremos, o conceito de comunidade e de vida estão profundamente implicados, visto que o termo latino *communitas* é definido etimologicamente como um conjunto de pessoas unidas pelo débito, o *munus* como um dom-a-ser-dado; em contraste, *immunitas*, isto é, o que é imune, é o oposto do comum, neutralizando o *munus*. Bataille conecta o sagrado ao sacrifício, despojando-o da esfera do útil, porém, permanecendo em seu horizonte na tentativa de estabelecer uma verdade do sacrifício como prova da finitude.

Palavras chave: Biopolítica – Comunidade – Désœuvrement – Sacrifício – Vida

Abstract: We seek to investigate how the concept of life is employed in contemporary thought, using the biopolitical critique of Georges Bataille’s thought as our guiding thread. Our starting point is the 1983 debate on the crisis and dissolution of the community and the theme of

* Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PPGHIS/UFPR), na linha arte memória e narrativa (AMENA), pesquisando acerca das noções de forma-de-vida e biopolítica a partir da obra *A parte maldita* de Georges Bataille, orientado pelo prof. Dr. Vinícius Nicastro Honesko. Bolsista CAPES-PROEX (Número do Processo: 88887.283296/2026-00). ORCID: 0000-0002-4651-8775. E-mail: emanuelson616@gmail.com

*the sharing of the common and of literary communism, driven by the texts “La Communauté désœuvrée” and “La Communauté Inavouable” by Jean-Luc Nancy and Maurice Blanchot, based on the work of Bataille. We will examine the context of the debate and its ramifications in the works of Italian and French authors, such as Giorgio Agamben, Roberto Esposito, and others. As we shall see, the concepts of community and life are deeply intertwined, given that the Latin term *communitas* is etymologically defined as a group of people united by debt, the *munus* as a gift-to-be-given; in contrast, *immunitas*, that is, that which is immune, is the opposite of the common, neutralizing the *munus*. Bataille links the sacred to sacrifice, stripping it of its utilitarian dimension, yet keeping it within his framework in an attempt to establish a truth of sacrifice as proof of finitude.*

Keywords: Biopolitics – Community – Désœuvrement – Sacrifice – Life

Introdução

Na aula final de *Em defesa da sociedade*, célebre curso ministrado no *Collège de France* em 1975-1976, Michel Foucault definiu a noção de uma nova forma de tecnologia de poder diferente, porém complementar ao poder disciplinar e ao poder soberano. Estamos falando do biopoder, cuja gênese se dá na segunda metade do século XVIII, com transformações maciças no direito político do século XIX: “A soberania fazia morrer e deixava de viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver em deixar morrer” (1999, p. 294).

Outro ponto abordado por Foucault é o nascimento do racismo de Estado, na qual a emergência do biopoder resultou na inserção do racismo nos mecanismos de Estado. A morte do outro, da raça ruim, inferior ou anormal como aquilo que purifica a vida, “a raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização” (Foucault, 1999, p. 306). O racismo é parente da colonização, processos que correm lado a lado a partir do genocídio¹ colonial, encontrando na guerra

¹ Não abordaremos o conceito de genocídio a fundo neste ensaio, porém, podemos sintetizar as críticas do autores ao fascínio de Bataille pelo sacrifício a partir desse conceito. Não há sacrifício humano

- no advento do racismo de guerra no final do século XIX - não somente a maneira de destruir o outro, mas regenerar a própria raça. Em outras palavras, o racismo como condição de exercício do poder soberano de um Estado, sendo o nazismo o exemplo paradigmático do desenvolvimento desses mecanismos de poder.

A destruição das outras raças é uma das faces do projeto, sendo a outra face expor sua própria raça ao perigo absoluto e universal da morte. O risco de morrer, a exposição à destruição total, é um dos princípios inseridos entre os deveres fundamentais da obediência nazista, e entre os objetivos essenciais da política. É preciso que se chegue a um ponto tal que a população inteira seja exposta à morte. Apenas essa exposição universal de toda a população à morte poderá efetivamente constituí-la como raça superior e regenerá-la definitivamente perante as raças que tiveram sido totalmente exterminadas ou que serão definitivamente sujeitadas. (Foucault, 1999, p. 310).

Tais formulações em torno do aniquilamento ou suicídio absoluto da raça ganha novos contornos teóricos, uma em particular nos interessa por articular a noção de biopolítica foucaultiana com a obra de Georges Bataille, sobretudo o papel da morte e do sacrifício em seu pensamento. Estamos falando do ensaio *Necropolítica* (2011) do filósofo camaronês Achille Mbembe. Enquanto Foucault analisa os crimes do nazismo como exemplo paradigmático, o filósofo camaronês parte das topografias da plantation e da colônia, o paradigma contemporâneo torna-se o apartheid e genocídio cometidos pelo

ritualístico depois de Auschwitz, pois as mortes incessantes dos campos de concentração são despojadas de uma esfera sagrada, dizem mais respeito a tecnologias de poder moderna sobre a vida, é a vida nua do homo sacer. Os genocídio modernos são definidos pela tentativa deliberada de alterar a identidade dos sobreviventes modificando sua relação com a sociedade. Que o genocídio seja uma "aniquilação sistemática de um grupo populacional como tal" é relativamente fácil de compreender, porém, não devemos parar por aí, há pelo menos três pontos a serem levados em conta: a intenção, a natureza dos grupos nas definições e a importância de uma aniquilação física. Como demonstra Daniel Feierstein (2016, pp. 247-265), a prática genocida deve ser analisada como uma tecnologia de poder, produtora de identidade além de um controle sobre os corpos, biopolítica. O conceito de genocídio deve ter em que um aspecto básico: a implementação de um plano massivo e sistemático com a intenção de destruir todas as partes de um grupo humano. Ver: Feierstein (2016), Jones (2012, 2017).

Estado israelense na Palestina. Gaza se tornou o paradigma de nossa contemporaneidade, não por sua excepcionalidade, mas precisamente por ter se tornado comum, tornando norma.

Se, como vimos, o biopoder é o domínio da vida sobre o qual incide o poder, a necropolítica é sua outra face, isto é, as formas de subjugação da vida ao poder da morte. Aqui entra Bataille e sua articulação entre morte, soberania e sexualidade, a morte como um princípio antieconômico que caminha entre luxo, excesso e a autodestruição do sacrifício. Para compreendermos melhor essas questões, nossa investigação tem como ponto de partida o debate iniciado por Jean-Luc Nancy e Maurice Blanchot em 1983 nas obras "*A Comunidade Inoperada*" (1983) e "*A Comunidade Inconfessável*" (1983). Ambos os textos partem de uma noção de crise e dissolução da comunidade, tendo como referência a discussão de Bataille sobre uma comunidade formada em torno de um pressuposto comum (Nancy, 2016, p. 91). Observaremos também as ramificações biopolíticas desse debate em obras como "*Communitas: origem e destino da comunidade*" (1998) de Roberto Esposito e "*A comunidade que vem*" (1990) de Giorgio Agamben. Um extenso debate iniciado nos anos 1980, principalmente entre intelectuais italianos e franceses. Assim, investigaremos como a aporia do sacrifício surge na obra de Bataille e como as críticas dos autores mencionados podem nos ajudar a interpretar a obra de Bataille por um viés histórico-biopolítico.

A história do debate sobre a comunidade é extensa, passando pelas discussões de nação, *Gemeinschaft*, comunidade negativa, *Blut und Boden* e várias outras questões. Roberto Esposito, filósofo italiano muito ligado às discussões da tradição francesa como Jean-Luc Nancy, nos dá uma dica de como esse debate pode ser mobilizado. Segundo o autor, o termo latino *communitas* é definido etimologicamente como um conjunto de pessoas unidas pelo débito, o *munus* como um dom-a-ser-dado; em contraste, *immunitas*, o que é imune, é o oposto do comum, o que neutraliza o *munus* (Esposito, 2022, pp. 13-22). Desse modo, Esposito (2022, pp. 157-159) define Bataille como o mais radical anti-Hobbes. Enquanto Hobbes defende a imunização (uma noção de sacrifício, não no sentido de dom, mas de neutralização) que garante a sobrevivência do indivíduo e a constituição do Estado, destruindo a ideia de comunidade, Bataille,

contramão da imunização, evidencia a insuficiência do ser e a ausência de identidade como o pressuposto comum da comunidade porvir, não mais um Leviatã, a cabeça deve ser cortada dando lugar à acefalidade.

É tendo em mente o destino dos termos vida e comunidade no debate moderno e contemporâneo que deslocamos nossa investigação para a aporia presente no pensamento de Georges Bataille: o sacrifício. Como veremos, Bataille faz da vida nua² (ou vida sacra) figura soberana inscrita no sagrado, trocando o “corpo político do homem sacro, absolutamente matável e absolutamente insacriçável, que se inscreve na lógica da exceção, pelo prestígio do corpo sacrificial, definido em vez disso pela lógica da transgressão” (Agamben, 2007, pp. 119-120). Ao conectar o sagrado ao sacrifício, este foi despojado da esfera do útil (seu fim dialético), porém, permanece em seu horizonte, na tentativa de estabelecer uma verdade do sacrifício como prova da finitude (Nancy, 2003, como citado em Esposito, 2022, p. 162).

A partilha do ser-em-comum - o imanentismo e a imunização

O artigo que dá origem a esse debate, "*La communauté désœuvrée*" tem sua primeira versão de lançada 1983 a partir de um artigo escrito a pedido de Jean-Christophe Bailly para o número da Revista Alea dedicado ao tema "Comunidade, número". Logo em seguida surge a resposta de Blanchot ("*A comunidade inconfessável*") publicada pela editora Minuit em 1983), dividida em duas sessões: "A comunidade negativa" que disserta sobre as experiências comunitárias de Georges Bataille nas décadas de 1920 e 1930; "A comunidade dos amantes", tendo como ponto de partida as críticas de Nancy e o romance "*L'Amant*" (1984) de Marguerite Duras. Em 1986 Nancy publicou "A comunidade inoperada" e depois dois outros livros "*Communauté effrontée*" (2001) e "*La communauté désavouée*" (2014). Além do ensaio original foram acrescentados dois

² A vida nua é a vida matável e insacriçável do *homo sacer*, figura do direito romano arcaico no qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão, sua absoluta matabilidade. Ver: Agamben (2007).

ensaios: "Do ser-em-comum", nas seções II e III havia sido escrito como "*A quoi pensent les philosophes?*" para a revista *Autrement* (n. 102, novembro de 1988. Edição de Jacques Message, Joel Roman e Etienne Tassin; A seção I foi acrescentada para o colóquio da Universidade de Miami, Oxford, Ohio, como *Community at loose ends* em setembro de 1988. Já o texto "A história finita" foi escrito para o Grupo em Teoria Crítica da Universidade da Califórnia, Irvine (Edição David Carrol) e publicado no livro *The States of Theory* (1989) e em francês na edição *Penser la communauté* da *Revue de Sciences Humaines* (n. 21, 1989. Edição de Pierre Philippe Jandin e Alain David).

Por que Georges Bataille? Nancy conta que, quando recebeu o convite para o artigo original, havia acabado de ministrar um curso anual sobre os aspectos da comunidade na obra do autor de *O Erotismo*. Ao mesmo tempo, Bataille é justamente aquele que fez de maneira mais incisiva a experiência moderna da comunidade: "nem obra a ser produzida, nem comunhão perdida, mas o espaço mesmo, o espaçamento da experiência do fora, do fora de si" (Nancy, 2016, p. 48). Nancy, através de Bataille, chama atenção para o destino da comunidade na história ocidental sempre foi pensado como uma comunhão e uma comunidade perdidas, ou seja, o espectro da comunidade. A comunidade é justamente o contrário de tudo isso, é resistência à imanência. Mas afinal, o que é imanência? Na contramão de muitos filósofos - entre eles Deleuze e o próprio Bataille -, a imanência é elaborada por Nancy como uma forma de totalitarismo: o homem como ser imanente por excelência, produtor de sua essência e, por sua vez, a sociedade sendo produzida por essa essência, ou seja, a imanência do homem para o homem (humanismo) e da comunidade para comunidade (comunismo). A imanência absoluta têm como verdade a verdade da morte, a imunização prevista pelo nazismo. Humanismo, comunismo e nazismo, como veremos, esses são os três pontos que mobilizam a obra de Bataille e o debate à respeito da comunidade.

Como observamos, Georges Bataille é quem melhor reconhece que a ausência de toda comunidade é a possibilidade de toda comunidade, contra toda forma de imunização, seja o Estado moderno, seja do nazismo, a comunidade não é obra. O nazismo, como sabemos com Benjamin, é uma estetização da política, tendo como apelo o mito como forma de produzir um sentido e ordenar o ser-em-comum.

Entendemos esse mito como uma potência de uma identidade, “o mito designa a identidade como diferença própria e a sua afirmação”, sua potência “é propriamente a do sonho, a projeção de uma imagem com a qual nos identificamos” (Philippe et al., 2002, pp. 49-50). O nazismo opera por meio da vontade de imanência, cuja verdade, ao fim e ao cabo, é a verdade da morte, do suicídio da comunidade (uma forma de imunização). Esta imunização tem como objetivo não apenas a exterminação do outro, mas uma lógica de sacrifício daqueles que não satisfazem o critério da imanência pura, ou seja, aqueles que não se encaixam na “comunidade ariana” (Nancy, 2016, p. 40). O pensamento de Bataille é precisamente a consciência de que no sacrifício há algo insacrificável. A comunidade não tem lugar onde há obra da morte, seu horizonte, seu porvir está nisso que não pode ser sacrificado, a finitude. Podemos aproximar a leitura de Nancy sobre o nazismo como obra da morte ao conceito de necropolítica de Achille Mbembe. Analisado no início do artigo, Mbembe produz uma leitura da noção foucaultiana de biopolítica tendo em vista o espaço ocupado pela moderna nas formas de subjugação da modernidade, da soberania enquanto controle sobre a mortalidade, de definir a vida e exercer o direito de matar. O necropoder é uma forma de compreender não apenas como o campo de concentração opera como o paradigma moderno do estado de exceção do qual vivemos, como também a colônia e seus dispositivos, como a escravidão e a *plantation*. Logo, nossos olhares devem ser voltados para além Auschwitz, para o genocídio ocorrendo em Gaza.

A década de 1980 - momento do debate - é marcada por um reordenamento geopolítico definido pela queda das experiências comunistas soviéticas, o momento de libertação e descolonização de muitos países africanos e asiáticos e a ascensão do neoliberalismo, além de um debate sobre Holocausto que mobilizou autores como Ginzburg, Lyotard e Hayden White.³ Esse momento pode ser analisado a partir das duas

³ Marc Nichanian adentra o debate a respeito do testemunho (sobretudo a discussão sobre os negacionismos do Holocausto) tendo como objetivo dar importância ao genocídio Armênio ocorrido no começo do século XX. Nichanian perpassa por diversos autores, desde Hayden White, com o artigo “The Politics of Historical Interpretation”, de 1982, e por *Le Différend*, de Jean-François Lyotard, de 1983, que utiliza das referências de White. Nichanian também cita Shoshana Felman, traduzido por Claude Lanzmann, que passou por publicações na França e mais tarde nos Estados Unidos “Na era do testemunho: *Shoah* de Claude Lanzmann”, de 1989, e menciona Giorgio Agamben, e sua obra de 1998,

formas políticas que marcaram o século XX: o Estado-nação e o partido revolucionário. Susan Buck-Morss demonstra como Walter Benjamin no *Passagen-Werk* parte da Modernidade como mundo de sonho, conceito analítico que aponta para um reencantamento do mundo social a partir das novas tecnologias industriais. Nas palavras da autora: [...] a industrialização teria trazido um re-encantamento do mundo social [...], e através dele, uma “reativação dos poderes místicos”. [...] Sob a superfície de uma racionalização sistêmica crescente, em um nível “onírico” inconsciente, o novo mundo urbano-industrial foi plenamente re-encantado (Buck-Morss, 2002, p. 303).

Nessa perspectiva, a utopia de massas funciona como um motor ideológico da modernização industrial no século XX, tanto no mundo capitalista quanto no socialista. Em suma, o sonho como fenômeno coletivo, no qual o mundo social é imaginado em conexão com a felicidade pessoal - tendo em vista o reconhecimento da transitoriedade da vida moderna - uma transformação material que supera a escassez do mundo material, a superação das formas sociais existentes (Buck-Morss, 2018, pp. 15-16). Buck-Morss centra sua análise no momento final desse imaginário a partir do momento de seu colapso com o final da Guerra Fria, isto é, a perda do mito da democracia de massas, um aniquilamento da concepção de mundo nos dois espectros socialista e capitalista.

Portanto, qual a compatibilidade da democracia com o conceito de soberania, enquanto fundamentado na violência perpetrada pelo partido único em defesa da vontade geral, ou das massas em torno do Estado-nação? A soberania (em seu sentido schmittiano), nessa perspectiva, não parte de uma legitimidade propriamente legal, antes há uma forma supralegal ou pré-legal, em resumo, uma zona selvagem de poder arbitrário e violento que está no próprio âmago de tais soberania.⁴ Essa zona selvagem

Ce qui reste d'Auschwitz, no original do italiano, mas que também foi publicado em francês e inglês. Segundo o autor, apesar de todas essas referências, ainda não há uma compreensão direta sobre a “escrita do desastre”, assunto que ele próprio só passou a questionar após ter escrito sobre a “literatura armênia da catástrofe e o testemunho armênio no século XX”. Ver: Nichanian, M. (2009). *The historiographic perversion*. (Gil Anidjar, Trad.). Columbia University Press e Nichanian, M. (2012). A morte da testemunha: Para uma poética do “resto”. In M. Seligmann-Silva et al. (Orgs.), *Escritas da violência volume I: O testemunho* (pp. 13-49). 7 Letras.

⁴ Veremos isso mais para frente, “o soberano é aquele que decide sobre a exceção” (Schmitt, 2005, p. 5). O soberano pertence ao ordenamento jurídico, tendo como poder a suspensão da lei, mas essa suspensão

do poder se define como uma zona de guerra. A autora então renova a afirmação de Carl Schmitt: “o ato de identificar o inimigo é o ato de soberania, de fato, um ato político por excelência”, argumentando que “definir o inimigo é definir simultaneamente o coletivo, de fato: definir o inimigo é o que dá vida ao coletivo” (Buck-Morss, 2018, pp. 18-30).

No caso de uma soberania que se define democrática, é o coletivo que age, logo, o agente soberano reflete os interesses do povo, exercendo um poder absoluto. No entanto, como define Buck-Morss, “o coletivo do ‘povo’ que supostamente constitui a soberania democrática não existe até que aquela soberania esteja constituída” O coletivo só passa a existir no ato de nomear o inimigo comum, permitindo por sua vez a reivindicação do monopólio da violência por parte do soberano. Forma-se, assim, segundo a filósofa, um paradoxo, no qual o exercício não democrático do poder violento pode ser reivindicado pela soberania democrática como legítimo.

Dado o truque lógico na construção da soberania popular, o exercício da violência, incluindo o terror, contra o “inimigo” (que, definido pela vontade soberana, pode ser interno ou externo), torna-se paradoxalmente a única prova da legitimidade democrática dessa vontade, isto é, de sua reivindicação de *ser* o povo, pois somente “o povo” teria o direito de usar a violência no Estado democrático. (Buck-Morss, 2018, pp. 30-31).

o leva para fora do âmbito jurídico. Por sua vez, o paradoxo da soberania é definido como um êxtase-pertencimento, um limite duplo entre fim e princípio do ordenamento jurídico, a concepção de que o soberano está, ao mesmo tempo, fora e dentro do ordenamento. Essa é a estrutura da exceção demonstrada por Carl Schmitt, uma exclusão que aplica a norma no seu retirar-se, “o estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da suspensão” (Agamben, 2007, p. 25), uma espécie de inclusão pela exclusão, pelo abandono (o *bando* como denomina a Agamben a partir de Jean-Luc Nancy), a soberania se encontra no limiar da relação-limite entre o que está dentro e fora. No primeiro volume da série de livros *Homo Sacer*, Agamben enfatiza que sua pesquisa concerne sobre o ponto de intersecção entre modelo jurídico-institucional e modelo biopolítico do poder, colocando, assim, o corpo biopolítico é situado lado a lado do estado de exceção, um vínculo entre a produção do corpo biopolítico e o poder soberano a partir da figura da vida nua. A exceção enquanto estrutura da soberania revela, por conseguinte, que a soberania “[...] é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão” (Agamben, 2007, p. 25). Dessa forma, a soberania não é somente um conceito político, mas diz respeito a diversas esferas da vida, como a própria linguagem, portanto, um conceito biopolítico. Ver: Agamben, G. (2007) e Schmitt, C. (2005).

A soberania se constitui a partir da zona selvagem do poder e da construção de um inimigo absoluto, porém, é essa mesma zona selvagem - do qual os sujeitos não exercem soberania - funciona como prerrogativa sobre os sujeitos na medida em que se coloca como legitimadora do coletivo. Isso nos leva a concluir que o século XX tem como saldo o esgotamento do pensar a História, o comunismo e a comunidade. A história do século XX e seu horizonte é definida pelo termo proposto por Jean-Luc Nancy que analisamos anteriormente: o imanentismo. Tal termo que, como acabamos de ver, não pode ser reduzido a regimes totalitários, englobando também as democracias, todo o horizonte geral de nosso tempo. No próximo tópico veremos como o pensamento de Bataille se encaixa nessa história.

A comunidade em Georges Bataille (1897-1962)

As duas Guerras Mundiais são definidas pela Era da Catástrofe, momento de crise do humanismo ocidental, com forte implicações político-estéticas, palavras como fragmentar e decompor tornaram-se parte do vocabulário do “espírito moderno” (Moraes, 2010, p. 56). Podemos aprofundar a noção de Era da Catástrofe vinculando esta relação entre crise e catástrofe com uma discussão sobre temporalidade, pensar na catástrofe como parte do espaço de experiência e do horizonte de expectativa da primeira metade do século XX, em outras palavras, crise e catástrofe como uma experiência com o tempo.⁵ Henry Rousso estabelece como hipótese central de sua obra, *A última catástrofe: a história do presente o contemporâneo* (2016, pp. 26-100), que toda história contemporânea começa com a última catástrofe em data, uma definição

⁵ Para Reinhart Koselleck, “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” são características formais, categorias históricas equivalentes às de espaço e tempo, entrelaçando passado e futuro, dirigindo as ações concretas no movimento sócio-político. Semelhante às análises de Walter Benjamin, o historiador afirma que a modernidade enquanto um tempo novo denota um distanciamento das expectativas em relação às experiências feitas até então. O conceito de progresso criado no final do século XVIII adquire uma qualidade genuinamente por meio da aceleração, demarcando o encurtamento do conteúdo da experiência e aumentando a expectativa. Para mais informações ver: Koselleck, R. (1999, 2006).

estrutural que implica na própria definição de contemporaneidade. O que é o contemporâneo? O contemporâneo é o intempestivo, o inatual. Ser contemporâneo é tomar uma postura que envolve deslocamento e anacronismo, ou seja, aderir ao seu próprio tempo e ao mesmo tempo dele tomar distâncias. O contemporâneo mantém a relação com uma atualidade como um presente vivido em comum. O caráter intempestivo do contemporâneo decorre do incômodo, da inquietação. O contemporâneo se coloca diante de um mundo fragmentado, assumindo como seu problema aquilo que é oscilante, que se apresenta como impossível, em outras palavras, o instante, o agora como diferença da história (Agamben, 2008, p. 128). Bataille é precisamente um autor contemporâneo, um sujeito inquieto que mantém um olhar fixo para o escuro existente na luz da época, um olhar intempestivo. O historiador tem como foco o surgimento da palavra catástrofe na *Shoah* e no contexto pós-nazismo, mas poderíamos falar de vários momentos a partir dessa noção, seja o *Nakba* palestino, as experiências de ditadura na América do Sul. Nesse sentido, ao conectarmos o contemporâneo à catástrofe, poderemos pensar em ramificações histórico-literárias desse último em termos de um regime de historicidade, como forma de experienciar o tempo.

Nosso percurso perpassa o choque, a catástrofe e a representação. Como representar algo que vai além da nossa capacidade de imaginar e representar? Márcio Seligmann-Silva (2000) aponta para uma relação entre o agora e o irrepresentável, o que nos leva para a temática do testemunho, pois o testemunho se relaciona com um evento e mobiliza categorias como escrita e evento limite. A morte de Deus como espaço de experiência moderna altera o regime de representação, como escreve Michel Foucault em texto feito em homenagem a Georges Bataille, o “*Préface à la transgression*” (1963, p. 32): “Morte que não é absolutamente necessário entender como o fim do seu reinado histórico, nem constatação enfim liberada de sua inexistência, mas como espaço a partir de então constante em nossa experiência”. Com efeito, a linguagem deixa de ser regida pela representação, o ser da linguagem aparece para si mesmo com o desaparecimento do sujeito, torna-se pensamento do exterior (*la*

pensée du dehors), como consequência, a ficção consiste em mostrar o quanto é invisível a invisibilidade do visível (Foucault, 2009, pp. 222-225).

Tendo isso em mente podemos compreender a importância de Georges Bataille para o debate sobre comunidade, visto que sua obra é expressa por um mundo constituído por três “ismos”: surrealismo, comunismo e fascismo. Este pode ser considerado como um intelectual da primeira metade do século XX, marcado pela reflexão em torno da revolução, a ascensão do fascismo e as duas guerras mundiais, assim como as discussões estéticas em torno do surrealismo. Passa de um católico para se tornar um bibliotecário devasso, interessado por temas relativos ao sagrado, abjeto e erótico, um leitor de Marquês de Sade e Nietzsche, frequentador das aulas sobre Hegel de Alexandre Kojève. Sua obra é expressa pela preocupação em pensar como estabelecer o sagrado em um mundo definido pela morte de Deus e o império da Lei. Diversos autores tecem um diagnóstico decadente da Europa (Antonin Artaud, por exemplo), a solução encontra-se fora do Velho Continente, no “primitivo”, Bataille é um deles.

Podemos pensar em dois momentos na obra de Georges Bataille, as décadas de 1920-1930 e o período da Segunda Guerra Mundial, como Roland Barthes afirma, Bataille esteve a escrever sempre o mesmo texto - uma exigência soberana - o que demonstra certa dificuldade em selecionar obras específicas para serem analisadas (Barthes, 1963, como citado por Scheibe, 2004, p. 14). Sua produção nas décadas de 1920-1930 é marcada por um dualismo de oposições binárias, como alto e baixo materialismo, heterogêneo e homogêneo, criando - em contraponto ao movimento surrealista - e contando com a presença de figuras dissidentes e etnógrafos o periódico *Documents* (1929-1930). Dennis Hollier demonstra que Bataille restitui a noção de fetichismo - contraponto ao idealismo surrealista - enquanto um realismo absoluto, contra a mercadoria, uma forma de colocar em jogo desejos reais a partir de objetos reais (Hollier, 2018, p. 31). Já Georges Didi-Huberman em *Semelhança informe ou o gaio saber visual segundo Georges Bataille* (2015, pp. 53-54), analisa as noções de informe e dilaceramento em Bataille, uma heurística das relações visuais. Nesse sentido, a transgressão enquanto ultrapassagem de limites também é uma forma de

torná-los móveis, formas de decompor o antropomorfismo. Logo, o informe é uma colocação em movimento das formas e das semelhanças, os quais ocorrem a partir do excesso. Como o historiador da arte argumenta, “O ‘documento’, no sentido batailleano, seria então uma maneira para a imagem e a relação imaginária, de atingir seus próprios limites”

Sua obra tardia, como ressalta Fernando Scheibe, é marcada pela aproximação com Maurice Blanchot e por escritos inacabados, como *O Soberano* (1953-1954), texto que deveria compor a terceira parte do Ensaio de economia geral da obra *A parte maldita* (1949). Nesse texto Bataille define o que entende por soberania, isto é, “*La souveraineté n’est RIEN*”, uma exposição soberana a um excesso. Scheibe em sua tese aborda a genealogia da noção de soberania em Bataille, considerando as décadas de 1920 e 1930, momento cuja noção de soberania se distingue de literatura, porém, como o autor defende, Bataille passa a equivaler soberania à literatura no período da Segunda Guerra Mundial, “A escritura torna-se o próprio desastre, o Dizer se confunde com o viver” Em *Hegel, a morte e o sacrifício* (1955) - ensaio que iremos analisar mais para frente -, ele escreve: “no sacrifício, o sacrificante se identifica com o animal atingido pela morte, assim, ele morre vendo-se morrer, e até mesmo de certo modo, por sua própria vontade, fazendo um só corpo com a arma do sacrifício, mas é um comédia!” (Bataille, 2024, p. 204). Este é o ponto em que o autor de *O Erotismo* se distancia de Hegel em sua leitura sobre a morte. A morte não é apenas negativa, na realidade está além de qualquer negativo, adentrando ao luxo do gasto improdutivo, uma espécie de “antieconomia”.

Há um viés histórico presente nessa noção de “antieconomia”. A obra *La part maudite* (1949) é a tentativa de uma exposição sistemática de suas ideias, sobretudo a proposta de uma filosofia da história expressa pelo gasto improdutivo. Para Bataille “é necessário reservar o nome de *dispêndio* para essas formas improdutivas, com exclusão de todos os modos de consumo que servem de meio-termo à produção” (Bataille, 2016, p. 21). Seus exemplos são diversos: riso, luxo, festa, efusões eróticas, orgia e a poesia. Esta definição foi estabelecida em um texto escrito quase vinte anos antes para a revista “*La critique sociale*” (n. 7, em janeiro de 1933), o artigo “*La notion de dépense*” (1933),

um esboço dessa filosofia da história que é o livro *A parte maldita*. Tendo como inspiração a sociologia de Durkheim, principalmente “*Essai sur le don*” (1925) de Marcel Mauss, este texto tem como objetivo defender o gasto sem reservas como parte constituinte da manutenção das sociedades.

Tais noções retornam na obra de 1949 como uma elaboração histórico-antropológica. Se nos atentarmos ao índice da obra, podemos perceber sua proposta crítica da obra. Nele observamos um desenvolvimento argumentativo que inicia no sacrifício asteca, passando pelo início da reforma protestante e terminando no mundo do pós-guerra. Por meio de dados históricos criticar a economia restrita baseada na conservação das obras e da primazia do útil em direção a economia geral, centrada no excesso, no sacrifício e na dilapidação das obras. A economia geral diz respeito a uma noção cosmológica, o fluxo de matéria, o sol como grande astro que libera energia sem levar nada em troca. Dessa forma, a economia geral aponta para um excedente de energia que não pode ser utilizado (digamos, tornado útil ou conservado), é uma parte maldita que deve ser perdida.

Retomando as palavras de Nancy (2016, p. 48) a respeito de Bataille, compreendemos como a comunidade “nem obra a ser produzida, nem comunhão perdida, mas o espaço mesmo, o espaçamento da experiência do fora, do fora de si.” A comunidade surge aqui destinada não a proteger ou curar, pelo contrário, a comunidade é maneira de se expor a essa solidão, a comunidade dos que não tem comunidade (Blanchot, 2013, p. 41). Georges Bataille e Maurice Blanchot encontram-se no fim de 1940, a história de uma amizade, “uma amizade aliada a uma paixão da morte, como ao seu elemento e sua condição. Amizade pela morte.” (Derrida, 2015, p. 79). Como veremos ao final deste artigo, a soberania está lado a lado com a noção de desastre em *L’écriture du désastre* (1980), visto que a A escrita responde à necessidade de expor ao limite, no qual a comunicação tem lugar, uma partilha, uma comunicação constituída a partir dessa inoperância (*désoeuvrée*), a inoperância que partilha o ser em comum, é por isso que há literatura. Em outras palavras, a comunidade é a inoperância, desobrambramento (*désoeuvrement*), movimento da escrita.

Do fascínio ao paradoxo do sacrifício

Como o sacrifício se expressa como o grande fascínio do pensamento de Georges Bataille? Como pensadores contemporâneos, como Giorgio Agamben e Jean-Luc Nancy, elaboram uma crítica biopolítica, a partir do conceito de vida? Como essas críticas podem nos ajudar a compreender a geração intelectual do entreguerras francês? Giorgio Agamben ressalta que o pensamento de Bataille é circunscrito em torno da dissolução da noção da comunidade e da impossibilidade da experiência comunitária. O filósofo italiano relaciona a obra de Bataille com o paradoxo da soberania, expresso por Carl Schmitt, o paradoxo da soberania parte da concepção de que o soberano está, ao mesmo tempo, fora e dentro do ordenamento (um êxtase-pertencimento). Em síntese, o pensamento de Georges Bataille é definido como circunscrito em torno da dissolução da noção de comunidade e da impossibilidade da experiência comunitária. O autor de *O Erotismo* ao pensar no êxtase do sujeito pensa somente o limite interno do paradoxo e não sua superação. A exclusão da cabeça, o acéfalo, expressa uma auto exclusão dos membros da comunidade, a comunidade negativa a decapitação da própria paixão e uma experiência de êxtase, isto é, um absoluto estar-fora-de-si do sujeito, algo manifesto na *Experiência Interior* (1953): “a experiência atinge, para terminar, a fusão do objeto e do sujeito, sendo, como sujeito, não saber, como objeto, o desconhecido” Bataille faz da vida nua (ou vida sacra) figura soberana inscrita no sagrado, trocando o “corpo político do homem sacro, absolutamente matável e absolutamente insacrificável, que se inscreve na lógica da exceção, pelo prestígio do corpo sacrificial, definido em vez disso pela lógica da transgressão” (Agamben, 2007, pp. 119-120). É justamente por ter permanecido na lógica do sacrifício (na vida nua) que Benjamin teria julgado o *Collège de Sociologie* e a *Acéphale* com o comentário “vous travaillez pour le fascisme”.

Como acabamos de observar Agamben crítica Bataille, pois ao pensar o êxtase do sujeito, este pensa somente o limite interno do paradoxo e não sua superação. O autor de “*Homo Sacer*” situa a discussão a partir de duas obras que dialogam entre si e

com Bataille: Jean-Luc Nancy em *A Comunidade Inoperada* (1983) e Maurice Blanchot em *A Comunidade Inconfessável* (1983). Ambas as obras partem, como vimos, da crise e dissolução da comunidade, tendo como referência a discussão de Bataille sobre uma comunidade formada em torno de um pressuposto comum. Nancy, assim como Agamben, também critica Bataille por permanecer em uma noção de “soberania de um sujeito” e, destacando a reflexão sobre o sacrifício no pensamento de Bataille, indica que o horizonte do sacrifício é uma forma de pensar a história do pensamento ocidental, desde de Sócrates e Jesus, até a antropologia francesa (de figuras como Marcel Mauss). A obra de Bataille permanece contemporânea, uma vez que demarca o limite do sacrifício, tanto do fascínio quanto da consciência de sua impossibilidade.

No entanto, argumentamos que, mesmo inconscientemente, Bataille reconhecia o insacrificiável (ou a singularidade, para falarmos nos termos de Nancy) presente na impossibilidade do sacrifício ao afirmá-lo como comédia, ou um simulacro. Em *Hegel, a morte e o sacrifício* (1955) ele escreve: “no sacrifício, o sacrificante se identifica com o animal atingido pela morte, assim, ele morre vendo-se morrer, e até mesmo de certo modo, por sua própria vontade, fazendo um só corpo com a arma do sacrifício, mas é um comédia!” (Bataille, 2024, p. 204). Este é o ponto em que Bataille se distancia de Hegel em sua leitura sobre a morte. Para o autor da *Fenomenologia do Espírito* a morte é uma forma de violência negativa que separa o ser verdadeiramente humano do animal, tornando-o sujeito. Para o autor de *O Erotismo*, a morte não é apenas negativa, na realidade está além de qualquer negativo, adentrando ao luxo do gasto improdutivo, uma espécie de “antieconomia” (Mbembe, 2018, pp. 7-12). A morte como antieconomia vai na contramão não só da concepção hegeliana, mas também da psicanalítica (Bataille radicaliza a noção pulsão de morte), pois conjuga sexo e morte no momento da continuidade em oposição a descontinuidade das economias individuais, logo, Eros não está conectado a uma falta, e sim ao excesso (Baudrillard, 1996, pp. 209-214). Dessa forma, a soberania demanda o risco de morte e, por sua vez, a política “não é o avanço de um movimento dialético da razão, a política só pode ser traçada como uma transgressão em espiral, como aquela diferença que desorienta a própria ideia do limite” (Mbembe, 2018, p. 16).

Concordamos com a censura Agamben e Nancy a Bataille quando este não reconhece o caráter biopolítico do vínculo entre vida nua e soberania. Contudo, a crítica dos autores deixa de lado o grande papel que a recusa possui pensamento na obra batailleana, algo que podemos perceber na afirmação “a soberania de que falo tem pouca coisa a ver com aquela dos Estados, que o direito internacional define, falo em geral de um aspecto oposto, na vida humana, ao aspecto servil ou subordinado” (Bataille, 1953-4, como citado por Scheibe, 2004, p. 5). Tenhamos em mente que o pensamento de Bataille é marcado pela recusa, pois a soberania não é nada: “*La souveraineté n’est RIEN*”. E aqui é importante nos atentarmos ao alerta que Fernando Scheibe faz sobre suas escolhas de tradução da palavra “Nada” em francês. Há duas opções na língua, entre *néant* e *rien*, vejamos como ele traduz esse trecho de *La Souveraineté*:

Inútil dizer que esse RIEN tem pouca coisa a ver com o *néant*. A metafísica lida com o *néant*. O RIEN de que falo é dado de experiência o implica. Decerto, o metafísico pode dizer que esse RIEN é o que ele visa quando fala do *néant*. Mas todo o movimento de meu pensamento se opõe a sua pretensão e a reduz a RIEN. Esse mesmo movimento exige, que, no instante em que esse RIEN se torna seu objeto, ele pare, cessa de ser, deixando lugar ao incognoscível do instante. Claro, confesso que esse RIEN, eu o valorizo, mas, valorizando-o, não faço RIEN dele. É verdade que lhe confiro, com uma inegável solenidade (mas tão profundamente cômica), a prerrogativa *soberana*. Mas *soberano* seria aquilo que a massa imagina? *Soberano*? você e eu somos. Com uma condição: esquecer, tudo esquecer... Falar de RIEN não é no fundo senão negar a subordinação, reduzi-la ao que ela é (ela é útil), não é, em definitivo, mais que negar o valor não prático do pensamento, reduzi-lo, para além do útil, à insignificância, à honesta simplicidade do que falha, do que morre e desfalece. (Bataille, 2020, pp. 16-17).

Néant é um substantivo masculino, relativo ao não-ser (*non-être*), como em *L’être et le*

néant de Sartre. Já *rien* é normalmente um pronome indefinido do inanimado capaz de assumir as funções do substantivo na oração, com orientação negativa, é coisa alguma. Dessa forma, poderíamos afirmar que Bataille faz um jogo entre essas palavras, na qual RIEN funciona como paródia (simulacro), transgressão de *néant*. Esse jogo revela o aspecto fugidio presente na experiência, algo relativo ao instante (*en un rien de temps*), ao momento em que o discurso e a fala deslizam dando lugar ao silêncio, àquilo que não é, a não-ação, a pura passividade. O não-saber (*non-savoir*) é caracterizado justamente por ser paródia do saber absoluto hegeliano, pois “o pensamento resolvido é aquele que revela a subserviência de todo pensamento: essa operação pela qual, esgotado, o pensamento é ele próprio o aniquilamento do pensamento” Na página seguinte Bataille continua:

Imagino o céu sem mim, sem Deus, sem coisa alguma (*rien*) de geral nem de particular - não é o nada (*néant*). A meu ver, o nada (*néant*) é outra coisa. É a negação - de mim mesmo ou de de Deus -, uma vez que Deus e eu mesmo jamais foram, coisa alguma (*rien*) jamais foi (se não, o nada é somente uma facilidade do jogo filosófico). Falo, ao contrário, de um deslizamento de meu espírito para o qual proponho a possibilidade de um total desaparecimento do que é geral ou particular (o geral não sendo mais do que um aspecto comum das coisas particulares): resta, não o que o existencialismo chama de pano de fundo sobre o qual se destacam..., mas a rigor, o que apareceria à formiga caso ela deixasse a si mesma, o que ela não pode fazer, mas minha imaginação pode representar. No esquecimento ilimitado, que, através da minha frase, em mim mesmo, é o instante na transparência, não há nada que possa, de fato, dar um *sentido* à minha frase, mas minha indiferença (meu ser indiferente) repousa numa espécie de resolução do ser, que é não-saber, não questão, mesmo que no plano do discurso, seja, essencialmente questão (no sentido de que isso é perfeitamente ininteligível), mas, por aí mesmo, essencialmente remissão, aniquilamento da questão. Tudo o que sobrevém é indiferente - não somos, pelo retorno da complexidade, mais do que um pretexto para a feliz, a onanista angústia de que

falei, a angústia que é ironia, que é um jogo. Mas no fundo, se nada sobrevém, não há sequer jogo. Não há mais do que negação de sentido, tão realizada quanto o torna possível a persistência - por hábito - do interesse que têm em mim mesmo todos os objetos de meu pensamento. (Bataille, 2024, pp. 160-161).

Diante da experiência soberana as diferenças entre sujeito e objeto são suprimidas, dando lugar a uma abertura para o não-saber; o êxtase, que por definição é um estar fora do sujeito, e a experiência que é a própria autoridade (que se expia no instante), o “‘si mesmo’ não é o sujeito que se isola do mundo, mas um lugar de comunicação, de fusão do sujeito e do objeto”. Na contramão das críticas de Jean-Luc Nancy e Agamben, Scheibe defende que se há um sujeito na obra de Bataille e que sua posição não é de identidade, mas, sim, de oposição à coisa. Portanto, o êxtase enquanto fora, exposição, não possui sujeito, o que nos leva a obra de Marquês de Sade. Bataille argumenta sobre uma vontade de destruição de si (uma pulsão de morte), na qual “a essência de seus livros é destruir: não apenas os objetos, as vítimas, postos em cena (que estão ali tão somente para responder à fúria de negar), mas o próprio autor e suas obra” (Bataille, 2022, p. 104). Essa supressão entre sujeito e objeto é uma forma de pulsão de morte, expondo ao gozo (*jouissance*). Nesse sentido, Julia Kristeva (1995, pp. 249-252) ressalta que a transposição da operação soberana à linguagem demanda uma literatura, um tipo de ficção escrita por um sujeito que não pode ser localizado, sendo constantemente dividido em múltiplas fissuras, atravessando Édipo e colocando este em confronto com Orestes, o desejo como trajetória ao consumo expõe o gozo (*jouissance*). Esse trans-Édipo (Orestes), oposto a um anti-Édipo, assume uma posição para se envolver em uma revolta. Bataille transpõe o sacrifício para a escritura. Uma revolta infantil, a escritura soberana faz o sentido deslizar, interrompendo a cumplicidade entre fala e sentido, uma colocação em jogo que excede a senhoria e abre o espaço da escritura.

Entre Bartleby e Rimbaud - A passividade radical

“*Bartleby, the Scrivener: a story of Wall-Street*” (1858) de Herman Melville relata a trágica história de Bartleby sob o ponto de vista de um advogado que o contrata como copista para seu escritório. Em determinado momento Bartleby deixa de fazer suas funções, respondendo apenas com “*I would prefer not to*”. Sem revelarmos os detalhes finais do conto para o leitor, gostaríamos de nos atentar às palavras repetidas por Bartleby ao longo da história: “*I would prefer not to*”. Giorgio Agamben utiliza dessas palavras para criticar a obra de Georges Bataille no primeiro livro da série “*Homo Sacer*”. Colocando Bataille como pensador da soberania, na negatividade sem emprego e no *désouvement*, Agamben afirma que sua obra refletiu sobre uma dimensão limite da “potência do não”, diferentemente do personagem de Melville, o escrivão Bartleby que com seu “*I would prefer not to*” quebra com toda decisão, levando o paradoxo da soberania ao seu limite. Contudo, Bataille está mais próximo de Bartleby do que Agamben imagina, uma vez que a soberania está lado a lado com a noção de desastre em *L’écriture du désastre* (1980) de Maurice Blanchot. A palavra (*passivité*) composta pela partícula *pas*, abarca tanto o substantivo passo quanto o advérbio de negação, o movimento do neutro para fora de si. Menos o soberano de Carl Schmitt revelado em Teologia Política (1921) e mais Bartleby, “*I would prefer not to*” é a fórmula agramatical de Bartleby é sem passado ou futuro, pura passividade paciente, é instantânea, neutra. (Deleuze, 1997, p. 83.) “*I would prefer not to*” não é uma fórmula negativa, é impotência de negar, inoperante/des-obra, assim como “*le pas au-delà*” de Blanchot (na esteira de Bataille), é a suspensão do tempo no instante da revolta infantil.

Tendo isso tudo em mente, a inoperância não deve ser compreendida como uma simples ausência de obra e nem como um negativo sem emprego, e sim à maneira de Bartleby, enquanto um modo de existência genérica da potência, como define Raúl Antelo, uma “potencialidade diferencial de um homem em relação à humanidade, uma capacidade de não fazê-la, meramente autônoma ou indiferente à obra em questão” (Antelo, 2022, pp. 11-12). Assim, para finalizar este artigo gostaríamos de investigar o manejo do termo inoperosidade (*désœuvrement*) e sua conexão com as noções de comunidade, exceção e corpo a partir da obra dos filósofos contemporâneos da

comunidade aqui comentados, como Giorgio Agamben e Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito e, principalmente, Georges Bataille, Maurice Blanchot. *Désœuvrement, inoperosità*, des-obra e inoperância. O que se compreende como inoperância? Em que medida se distanciam e se aproximam as noções sobre corpo, vida e comum apresentadas pelos autores? As respostas dos filósofos caminham entre o negativo sem emprego, a ausência de obra e a existência genérica de uma potência.

A escrita surge nesse debate como a interrupção do mito, ela inscreve o ser-em-comum, o ser para outrem e pelo outrem. A morte não como obra, mas como partilha, uma comunhão, uma comunicação constituída a partir dessa inoperância, a inoperância que partilha o ser em comum, é por isso que há literatura. A escrita responde à necessidade de expor ao limite, no qual a comunicação tem lugar. Na medida em que é a interrupção do mito, exposição ao limite essa noção de comunidade sem comunidade é um por vir, pois ela nunca cessa, leva ao limite da comparação, uma inoperância (Nancy, 2016, pp. 110-117). Nancy fundamenta uma “ontologia do com” como uma “ontologia dos corpos”, um corpo como abertura ao mundo e abertura de um mundo. “O corpo é o ser-exposto do ser”. Cada corpo é exposto, um singular plural que irrompe a imanência identitária. “O corpo expõe a efracção de sentido que a existência constitui, absolutamente e simplesmente.” (Nancy, 2000, p. 25). Portanto, o corpo não é nem “significante”, nem “significado”, enquanto expositor/exposto é arqui-tectónica do sentido. A escrita, como vimos, é uma exposição a um fora, o traço escrito e o tocar a superfície da pele, uma “*excrição*”.

Já o autor de *Homo Sacer* reflete sobre uma ontologia que possibilite a quebra da lei e a redução dos corpos a vida nua, uma ontologia modal, da forma-de-vida e do ser qualquer, como aparece em *A comunidade que vem* (1996) e *O uso dos corpos* (2014). Podemos ver como o termo inoperância possui um vínculo político-literário, algo acentuado por Giorgio Agamben em um pequeno ensaio publicado em 1966, *O poço de Babel*. Neste ensaio, Agamben reflete sobre a ambiguidade essencial da obra por meio da fábula-destino da queda no poço da linguagem. A literatura é a parábola de um sentido. Entre inversões, ambivalências e bipolaridades, seu destino trágico caminha entre terror e pornografia. Ao fim do texto ele escreve:

Quando o *ergon* se desprende do *parergon*, ele instaura o terror e revela, portanto que seu conteúdo não era outro senão a morte: então, a obra devora a obra e o mundo se torna um cemitério de formas que o Absoluto evoca e imediatamente abole na tentativa impossível de fundar o próprio reino; quando o *parergon* se desprende do *ergon*, então é a era da pornografia e da eterna repetição, porque a pornografia é justamente o ato de linguagem que sempre cria novos corpos para um espírito que foi abolido, o sacrifício a um Deus morto de corpos natimortos. (Agamben, 2022, p. 47).

Vemos nesse trecho ideias presentes em toda discussão biopolítica de Agamben, de seu primeiro livro, *O homem sem conteúdo* (1970) à tetralogia *Homo Sacer*, sobretudo a obra de 2015, *O Uso dos Corpos* (*Homo Sacer IV*, 2). Essas discussões ressoam e dialogam com a obra de pensadores contemporâneos, como a noção de farmacopornografia proposta por Paul Preciado e a de necropolítica por Mbembe. Em *O homem sem conteúdo*, livro escrito diante de maio de 1968, das neo-vanguardas e do situacionismo, a vanguarda aparece como movimento autocrítico da arte, da forma como esta se desenvolveu na sociedade burguesa como esteticismo, separada da práxis vital (Bürger, 2012, pp. 46-48). Esse paradigma estético tem como consequência a produção da figura do “homem de gosto”, um sujeito capaz de julgar, porém, incapaz de produzir arte, uma contradição entre a atividade do artista e a apreensão sensível do espectador” (Agamben, 2012, p. 26). A obra de vanguarda centra-se na negação do sentido, produzindo o choque “como estímulo para uma alteração de comportamento, é o meio indicado para acabar com a imanência estética e iniciar uma transformação da práxis vital dos receptores” (Bürger, 2012, p. 131), uma forma des-obra, inoperância.

Como parte da política que vem, a forma-de-vida é um ser em potência (*dynamis*), vida política e inoperante, já o ser que vem é o ser qualquer, ser-tal, singularidade. Por ser inoperante é capaz de desativar sem simplesmente destruir, libertando suas potencialidades e exibindo o vazio incessante que a máquina da cultura Ocidental conserva em seu centro. A inoperosidade é destituição, o ser-tal de um qual é

o limiar em relação ao limite, ser-dentro de um fora, pura exposição (Agamben, 2013, pp. 72-73). “Uma forma-de-vida é, nesse sentido, aquele que permanentemente depõe as condições sociais em que se encontra vivendo, sem negar, mas simplesmente as usando” (Agamben, 2014, pp. 298-306).

Aqui devemos retomar a definição de soberania de Carl Schmitt: “o soberano é aquele que decide sobre a exceção”. O soberano pertence ao ordenamento jurídico, tendo como poder a suspensão da lei, mas essa suspensão o leva para fora do âmbito jurídico. A experiência soberana de Bataille faz desse paradoxo paródia, uma forma de objeção por meio de uma operação de sujeitar intransitivo que suspende as diferenças entre sujeito e objeto, colocando a experiência como a própria autoridade que se expia diante do gozo (*jouissance*) no instante do êxtase. Em suma, um negativo sem emprego, o dispêndio sem reservas. Nesse sentido, Bataille se aproxima e muito da revolta do escrivo Bartleby, personagem do conto de Herman Melville, referido por Agamben como a objeção talvez mais forte contra o princípio de soberania com o seu “preferiria não” que resiste à possibilidade da potência de decisão, diferente de Bataille (que para Agamben) estaria preso na decisão, na “potência de não” (Agamben, 2007, pp. 55-56). Como constatamos, o pensamento batailleano é definido pelo negativo sem emprego, por uma espécie de consumo sem reservas, contrário ao primado do útil. Ao aproximarmos Bataille de Bartleby, argumentamos que a recusa é soberana, não o sujeito, este é dilacerado, situado apenas como aquele que consome, ou seja, pura passividade, uma passividade além de toda passividade, o que poderíamos definir como uma política do impossível.

Nesse ponto, a obra de Bataille se aproxima (a ponto até de se confundir) com a obra de Maurice Blanchot. Fernando Scheibe demonstra que a soberania está lado a lado com a noção de desastre em *L'écriture du désastre* (1980) e quando Agamben fala de *désœuvrement* fala mais de Blanchot do que Bataille. Jacques Derrida já na década de 1960 já havia percebido as afinidades entre Bataille e Blanchot: “Para além das oposições clássicas, a escritura de soberania é branca ou é neutra? Seria o caso de pensar nisso, visto que ela não pode nada enunciar senão na forma do *nem isto nem aquilo*. Não é essa uma das afinidades entre o pensamento de Bataille e o de Blanchot? E

Bataille não nos propõe um conhecimento neutro?” (Derrida, 2011, p. 401). Sobre o neutro, Derrida na conferência de 1995 “*Demorar: Maurice Blanchot*”, conectando testemunho e literatura na obra “*Instante da minha morte*” de Maurice Blanchot”. Tendo em vista essa relação, o filósofo aponta o neutro como “experiência ou a paixão de um pensamento que não pode parar em nenhuma oposição, sem, portanto, sobrepujar a oposição - nem felicidade nem infelicidade” A estrutura de uma experiência inexperenciada se demora na narrativa, excedendo as oposições entre o real e o irreal, a fratura desestruturante que torna indecível as fronteiras entre a literatura e o outro.

O sacrifício transposto para a literatura/escritura se torna o desastre. Este é precisamente o momento em que a obra de Bataille se aproxima com a obra de Maurice Blanchot, a soberania está lado a lado com a noção de desastre em *L’écriture du désastre* (1980), pois a palavra (*passivité*) composta pela partícula *pas* abarca tanto o substantivo passo quanto o advérbio de negação, o movimento do neutro para fora de si (Pimentel, 2018, 61). Menos o soberano de Carl Schmitt e mais Bartleby, o escrivão de Melville. “*I would prefer not to*”, a fórmula agramatical de Bartleby é sem passado ou futuro, pura passividade paciente, é instantânea, neutra (Deleuze, 1997, p. 83). “*I would prefer not to*” é um negativismo para além de toda negação, suspensão do tempo pelo instante da revolta infantil.

São nos ensaios de *A literatura e o mal* (1957) que o vínculo entre revolta infantil (na forma de birra) e literatura é melhor expresso. Mencionamos Sade mas poderíamos observar a birra presente na revolta nos textos sobre Baudelaire e Kafka. Acima tudo, devemos nos atentar a constelação aqui constituída entre mito, revolta infantil e literatura, assim poderemos concluir que a literatura enquanto excesso, parte maldita, definida pela negação, vai na contramão do progresso na história, coloca em causa o tempo histórico na medida em que não projeta um futuro, não pertence ao passado e não responde à urgência do presente. Aproximando Bataille de Maurice Blanchot e Emmanuel Lévinas, o ser é expresso por sua incompletude, colocado em causa pela morte, a morte de outrem. Há morte, logo há a escritura, uma exposição ao limite no qual a comunicação tem lugar, a comunidade como um por vir.

O instante é o tempo anacrônico da impossibilidade de narrar o outro em sua

extensão desconhecida, a demora (morada) no instante, movendo-se entre possibilidade e impossibilidade. Um movimento narrativo similar ao balançar do barco ébrio do poema de Arthur Rimbaud. *Le Bateau Ivre* (1871) é o instante dos dois momentos da vida de Rimbaud: sua atividade poética, um momento de revolta e sua atividade como viajante na África, um momento de revolução. A revolta, semelhante à festa, distingue-se da revolução ao suspender o tempo e o espaço histórico e instaurar “repentinamente um tempo em que tudo isso que se realiza vale por si só, independente de suas consequências e de suas relações com o complexo de transitoriedade ou de perenidade no qual consiste a história.” (Jesi, 2018, p. 63). O poema é escrito como mercadoria, para ser visto. Na frase "*Je est un autre*", isto é, "Eu é um outro", algo que Rimbaud escreve em uma carta de 1871, demonstra que o outro se constitui enquanto parte inerente da forma como o ser conjuga a si, tendo em vista seu contrário. O abandono da Europa representa o abandono da infância, o segundo momento de sua vida é uma mercadoria, Rimbaud torna-se adulto.

Essa alegria soberana empreendida por Rimbaud, quando observada à luz de Bataille e Blanchot, manifesta um “eu” reificado que, ao ser posto em jogo no frenesi da revolta, é destruído numa espécie de êxtase que suprime as diferenças entre sujeito e objeto, suspendendo o tempo e o espaço-histórico e uma abertura para tempo do eterno presente, ou a instância do instante, a passagem do “eu” ao “ele”. Escrever é passar do “eu” ao “ele”, terceira pessoa que não é uma terceira pessoa, nem tampouco o simples revestimento da impessoalidade, caminhando entre excesso e vazio é uma fragmentação móvel. É a intrusão do outro, outro que só pode ser narrado em sua impossibilidade de narrar e de ser narrado, nem isto nem aquilo, a voz narrativa do neutro que diz a obra a partir desse lugar sem lugar onde a obra se cala (Blanchot, 2024, pp. 171-179).

Referências bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2004). *Estado de exceção*. (Iraci D. Poleti, Trad.). Boitempo.
Agamben, Giorgio (2005). O paradoxo da soberania. (Selvino José Assmann, Trad.).
Outra Travessia, (5), pp. 91–94.

- Agamben, Giorgio (2007). *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I* (2ª reimpressão). (Henrique Burigo, Trad.). Editora UFMG.
- Agamben, Giorgio (2008). *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. (Selvino José Assmann, Trad.). Boitempo.
- Agamben, Giorgio (2012). *O homem sem conteúdo* (2ª ed.). (Cláudio Oliveira, Trad.). Autêntica.
- Agamben, Giorgio (2013). *A comunidade que vem*. (Cláudio Oliveira, Trad.). Autêntica.
- Agamben, Giorgio (2017). *O uso dos corpos*. (Selvino José Assmann, Trad.). Boitempo.
- Agamben, Giorgio (2022). *O poço de Babel* (Davi Pessoa, Trad.). Cultura e Barbárie.
- Bataille, Georges (2013). *Acéphale* (5 volumes) (1ª ed.). (Fernando Scheibe, Trad.). Cultura e Barbárie.
- Bataille, Georges (2016). *A parte maldita: Precedida de “A noção de dispêndio”* (2ª ed.). (Júlio Castañon Guimarães, Trad.). Autêntica.
- Bataille, Georges (2020a). *A experiência interior: seguida de Meditação e Postcrisptum 1953* (1ª ed.). (Fernando Scheibe, Trad.). Autêntica.
- Bataille, Georges (2020b). *O erotismo* (2ª ed.). (Fernando Scheibe, Trad.). Autêntica.
- Bataille, Georges (2022). *Literatura e o mal*. (Fernando Scheibe, Trad.). Autêntica.
- Bataille, Georges (2024). Hegel, a morte e o sacrifício. In G. Bataille, *A pura felicidade: Ensaio sobre o impossível* (pp. 193–204). (Marcelo Jacques de Moraes, Trad.). Autêntica.
- Baudrillard, Jean (1996). *A troca simbólica e a morte*. (Maria Stela Gonçalves e Adail Ubirajara Sobral, Trans.). Edições Loyola.
- Blanchot, Maurice (2013). *A comunidade inconfessável* (1ª ed.). (Éclair Antonio Almeida Filho, Trad.). Editora Universidade de Brasília.
- Blanchot, Maurice (2024). A literatura e o direito à morte. In M. Blanchot, *De Kafka a Kafka*. (Davi Andrade Pimentel, Trad.). Cultura e Barbárie.
- Boldt-Irons, Leslie Anne (1995). *On Bataille*. State University of N.Y. Press.
- Buck-Morss, Susan (2018). *Mundo de sonho e catástrofe: O desaparecimento da utopia de massas na União Soviética e nos Estados Unidos* (A. L. Andrade, R. L. de Barros, & A. C. Cernicchiaro, Trans.). Edufsc.
- Bürger, Peter (2012). *Teoria da vanguarda*. (José Pedro Antunes, Trad.). Cosac Naify.
- Deleuze, Gilles (1997). *Crítica e clínica*. (Peter Pál Pelbart, Trad.). Editora 34.
- Derrida, Jacques (2011). *A escritura e a diferença*. (Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes, Pérola de Carvalho, Trans.). Perspectiva.
- Derrida, Jacques (2015). *Demorar: Maurice Blanchot* (F. Trocoli & C. Rodrigues, Trans.). Editora UFSC.
- Didi-Huberman, George (2015). *A semelhança informe: ou o gaio saber visual segundo Georges Bataille*. (Caio Meira, Fernando Scheibe, Marcelo Jacques de Moraes, Trans.). Contraponto.
- Esposito, Roberto (2022). *Communitas: Origem e destino da comunidade*. (Henrique Burigo, Trad.). Editora UFMG.
- Feierstein, Daniel (2016). El concepto de genocidio y la “destrucción parcial de los grupos nacionales”. Algunas reflexiones sobre las consecuencias del derecho penal en la política internacional y en los procesos de memoria. *Revista*

- Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 61(228), 247-265.
- Foucault, Michel (2005). *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)* (M. Galvão, Trad.). Martins Fontes
- Foucault, Michel (2009a). O pensamento do exterior. In M. Foucault, *Ditos e escritos vol. III*. (Inês Autran Dourado Barbosa, Trad.). Forense Universitária.
- Foucault, Michel (2009b). Prefácio à transgressão. In M. Foucault, *Ditos e escritos vol. III*. (Inês Autran Dourado Barbosa, Trad.). Forense Universitária.
- Hobsbawm, Eric (1994). *Era dos extremos: o breve século XX 1914-1991*. (Marcos Santarrita, Trad.). Paz & Terra.
- Hollier, Denis (Org.). (1988). *The College of Sociology (1937-1939): Theory and history of literature*, 41 (Betsy Wing, Trad.). University of Minnesota Press.
- Honesko, Vinicius Nicastro (2018). Será que podemos destruir nosso destino? *Cadernos Walter Benjamin*, 20, pp. 188–212.
- Jesi, Furio (2014). A festa e a máquina mitológica (V. N. Honesko, Trad.). *Boletim do Nelic*, 14 (22), pp. 26-58.
- Jesi, Furio (2015). Leitura do Bateau ivre de Rimbaud (F. Scheibe & V. N. Honesko, Trans.). *Outra Travessia*, (19), pp. 61-76.
- Jesi, Furio (2018). *Spartakus: Simbologia da revolta* (V. Honesko, Trad.). N-1 Edições.
- Jones, Adam (2017). *Genocide: A comprehensive introduction* (3ª ed.). Routledge.
- Jones, Adam (Ed.) (2012). *New directions in genocide research*. Routledge.
- Koselleck, R. (1999). *Crítica e crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. (Luciana Villas-Bôas Diniz, Trad.). EDUERJ; Contraponto.
- Koselleck, Reinhart (2006). *Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. (Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira, Trans.). Contraponto; Ed. PUC-Rio.
- Lacoue-Labarthe, Phillippe & Nancy, Jean Luc (2002). *O mito nazista*. (Márcio Seligmann-Silva, Trad.). Iluminuras.
- Mauss, Marcel (2017). Ensaio sobre a dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In M. Mauss, *Sociologia e Antropologia* (pp. 189–330). (Paulo Neves, Trad.). Ubu.
- Mbembe, Achille (2018). *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. (Renata Santini, Trad.). N-1 edições.
- Melville, Hermann (1986). Bartleby, the Scrivener. In *Bartleby, the Scrivener: A story of Wall Street, and other tales* (pp. 3–65). Penguin Books.
- Moraes, Eliane Robert (2010). *O corpo impossível*. Iluminuras.
- Nancy, Jean Luc (2001). *Corpus* (M. C. Schuback, Trad.). 7 Letras.
- Nancy, Jean Luc (2003). *A finite thinking*. (Simon Sparks, Org.). Stanford University Press.
- Nancy, Jean Luc (2016). *A comunidade inoperada* (1ª ed.). (Osvaldo Fontes Filho, Trad.). 7 Letras.
- Nichanian, Marc (2009). *The historiographic perversion*. (Gil Anidjar, Trad.). Columbia University Press.
- Nichanian, Marc (2012). A morte da testemunha: Para uma poética do “resto”. In M. Seligmann-Silva et al. (Orgs.), *Escritas da violência volume I: O testemunho*

- (pp. 13–49). 7 Letras.
- Paz, Caio (2023). Considerações sobre o comunismo como o comum e a exceção: um debate ontológico-político entre Nancy e Agamben. *Revista Terceira Margem*, 27 (53), pp. 49–69.
- Pimentel, Davi Andrade (2018). Para além da morte: L’instant de ma mort, de Maurice Blanchot. *Alea*, 20 (3), pp. 55–73.
- Rimbaud, Arthur (2011). *Um tempo no inferno & Iluminações*. (Júlio Castañon Guimarães, Trad.). Todavia.
- Rousseau, Henry (2016). *A última catástrofe: a história, o presente e o contemporâneo*. (Fernando Coelho e Fabrício Coelho, Trans.). Editora FGV.
- Scheibe, Fernando (2004). *Coisa nenhuma: ensaio sobre literatura e soberania (na obra de Georges Bataille)* (Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina).
- Schmitt, Carl (2005). *Political Theology: Four chapters on the concept of sovereignty*. (George Schwab, Trad.). University of Chicago Press.
- Seligmann-Silva, Márcio (2000). A história como trauma. In A. Nestrovski & M. Seligmann-Silva (Orgs.), *Catástrofe e representação* (pp. 73–98). Escuta.

Violencia, fundamentalismo y mesianismo: reflexiones desde la filosofía judía

Violence, Fundamentalism, and Messianism: Reflections from Jewish Philosophy

Emmanuel Taub*

Fecha de Recepción: 07/09/2025

Fecha de Aceptación: 22/05/2026

Resumen: *Este artículo busca introducir la relación entre el mesianismo judío y la violencia fundamentalista en la Modernidad. Partiendo del fenómeno del fundamentalismo, desde la perspectiva de la filosofía judía se intenta explicar la construcción del ideal mesiánico y de qué manera este representa diferentes visiones en torno a la relación del uno con el otro y del presente con el futuro. El objetivo de este recorrido es pensar una teología política mesiánica para la construcción del sentido de comunidad en el tiempo por venir.*

Palabras claves: Violencia – Fundamentalismo – Mesianismo – Filosofía judía

Abstract: *This article explores the relationship between Jewish messianism and fundamentalist violence in Modernity. Starting with the phenomenon of fundamentalism, it attempts to explain, from the perspective of Jewish philosophy, the construction of the messianic ideal and how it represents different visions of the relationship between individuals and between the present and the future. The aim of this exploration is to develop a messianic political theology for building a sense of community in the future.*

Keywords: Violence – Fundamentalism – Messianism – Jewish Philosophy

* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y magister en Diversidad Cultural por la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF). Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG-UBA). Áreas de trabajo son el pensamiento y la mística judía. Entre otros libros es autor de *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía* (Miño y Dávila Editores), *La palabra y la errancia. Para una filosofía de la in-existencia* (Paidós), y *El ser y la caca. Pequeño tratado sobre la mierda* (Milena Caserola); en 2024 la editorial Prometeo inició la colección “Biblioteca Emmanuel Taub” en la que se han publicado los siguientes libros: *Onto-terapéutica. Escritura, naturaleza, mística* (2024), *La palabra y la poética* (2024) y *Silencio y creación. El cubo sefirótico, el lenguaje de Dios y los pactos con Samael* (2025). ORCID: [0000-0001-7917-5927](https://orcid.org/0000-0001-7917-5927). Correo electrónico: emmanueltaub@gmail.com

Introducción

“Donde tenemos razón no pueden crecer flores”
Yehuda Amichai

*“La esencia del fanatismo reside en el deseo de
obligar a los demás a cambiar”*
Amos Oz

Cualquier elección contiene una forma de violencia implícita hacia aquello que queda afuera y hacia aquello que constituye parte del uno mismo. Sin embargo, la existencia de un otro se vuelve también una responsabilidad ética porque constituye el quiebre de la mismidad constitutiva de uno mismo: la aparición del otro también es la primera violencia. En este sentido, el monoteísmo ha transformado al hombre y a la humanidad exigiéndole construir una relación particular con lo divino, con el mundo, con la historia de las generaciones de las que forman parte y con el otro hombre. Creer en Dios Único, desde el pensamiento judío, al contrario de las consideraciones que vinculan esta creación con un pensamiento antropocéntrico, se erige como una ruptura con la centralidad del hombre en el universo, presentándolo justamente como parte de un Todo que lo trasciende. Esta manera de comprender el mundo, el tiempo y el espacio genera –y ha generado– formas de violencia, ya que nunca es gratuito estar entre medio del cielo y la tierra.

Al iniciar sus prolegómenos sobre el Antiguo Israel, Julius Wellhausen plantea que las “leyes mosaicas” no son solamente el punto de partida de la historia del Antiguo Israel sino del judaísmo (Wellhausen, 1957, p. 1). Mientras que el historiador se pregunta por la comunión religiosa que sobreviene a la destrucción nacional por parte de los Asirios y los Caldeos, aquí podríamos conjeturar que la articulación de la ley de Moisés con la constitución y caracterización propia del pueblo hace no sólo a su devenir histórico y a la transformación del culto antiguo en el desarrollo futuro del judaísmo, sino que constituye también los eventos históricos inescindibles del sentido propio del desarrollo del pueblo judío. Éste, desde su Antigüedad, no es tan sólo un pueblo de

sacerdotes que pervive desde la palabra (Éxodo 19:6: “Y vosotros seréis mi reino de sacerdotes, y gente santa. Estas son las palabras que dirás á los hijos de Israel”), sino que contiene la dimensión histórica desde la que se ve guiado a errar por el desierto y a luchar contra aquellos pueblos que constituyen una amenaza por su idolatría.

Este elemento hace a su historicidad y se vincula con la relación del pueblo y el tiempo histórico. El pueblo judío está constituido por una dimensión de sacralidad – expresado en el sentido del pueblo de sacerdotes– que se articula con una búsqueda política direccionada a un territorio particular. Sin embargo, el sentido del exilio y la errancia no sólo se materializa en la posibilidad de regenerar la vivencia de las generaciones salidas de Egipto, sino también como *experiencia en* la historia y *en* el tiempo, incluso más allá del tiempo bíblico: lo exílico se transforma en una condición del ser-judío-en-el-mundo. Es por ello que la errancia y el texto –y la errancia *en* el texto– hacen al hombre judío en su relación con el mundo, con el otro hombre y con Dios¹.

Fundamentalismo

Peter Sloterdijk escribe en su libro *Desprecio de las masas* una sentencia que permitirá ser el punto de partida de estas reflexiones sobre el fundamentalismo. Dice: “Ser hombre equivale a romper con todo servicio y, junto con este servicio, toda diferencia preestablecida” (Sloterdijk, 2002, p. 77). Esta idea, que nos llevará a reflexionar sobre la diferencia en el surgimiento moderno de la Nación y del Estado, nos permite en un primer momento confrontarla con una breve definición del fundamentalismo: el fundamentalismo es un movimiento ideológico que busca romper con la igualdad preestablecida por el mundo moderno y que toma para sí aquellos elementos pre-modernos que no penetraron en la secularización entre política y religión. Es así que el fundamento que habita en la base del fundamentalismo es lo teológico-político. Más

¹ Para ampliar sobre la relación entre errancia, desierto y Libro, véase: Jabès (2000; 2006); Rosenzweig, (2014); Sucasas, (2002); Trigano, (2010); Walzer, (1986).

aún: el pensamiento y las ideas fundamentalistas muestran que la secularización moderna no fue representativa de las formas de vida plurales que, como bien señala Hannah Arendt², constituyen la política. Sino más bien, que la política en el Estado moderno no encontró la forma de construir comunidad y que antepuso la idea de Nación sobre las diferencias humanas, y en este caso, sobre las diferencias religiosas que se revelan en determinados casos y momentos como resistencia fundamentalista. Como escribe John Berger: “las huellas no son sólo lo que queda cuando algo ha desaparecido, sino también pueden ser las marcas de un proyecto, de algo que va a revelarse” (Birulés, 2003, p. 9).

Y Arendt comprendió de manera muy interesante que la “representación monoteísta de Dios, a cuya imagen y semejanza debe haber sido creado el hombre” lleva a emparentar la soledad de Dios con la soledad del hombre y nos acerca a la posibilidad de pensar la existencia sin sentido “para el hombre creado a imagen de la soledad de Dios” (Arendt, 2003, pp. 47). Y la solución occidental a esta soledad, que Arendt traduce como imposibilidad de la política, es historizar el mito que fagocita de esa manera la política al hacer del hombre otro individualismo mitológico al que llama humanidad: “De ahí lo monstruoso e inhumano de la historia, que al fin se impone plena y brutalmente a la política” (Arendt, 2003, p. 47). Por ello, la solución es entender la política no como producto de la individualidad y la soledad de Dios y el hombre, sino de la pluralidad y la diversidad de lo humano. De alguna manera, mitológica, es la consecuencia de la diferenciación de los pueblos y las lenguas luego del episodio de la

² En su fundamental *¿Qué es la política?* Arendt nos presenta dos definiciones de la relación constitutiva de la política y la pluralidad cuando explica que “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado *al* hombre [*Mensch*], los hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana”; a lo que Arendt agrega: “La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto” (Arendt, 2005, p. 45). En *La condición humana*, Arendt describe tres tipos de actividades que constituyen la *vita activa*, la tercera de ellas, la acción, es la que caracteriza la política: “La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición –no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política” (Arendt, 2003, pp. 21-22).

Torre de Babel lo que hace al surgimiento de la política como forma de organización y relación entre los hombres, o en palabras de Arendt: “la política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad *relativa* y para diferenciarlos de los *relativamente* diversos” (Arendt, 2003, p. 47). La pluralidad hace a la política y la política vuelve a la pluralidad el principio de organización de las diferencias humanas pero también se ubica en el trasfondo de la tensión primigenia de la diferencia entre lo hegemónico y la minoría, y como las bases del fundamentalismo. Todo fundamentalismo es la mixtura entre la política y el elemento que caracterice lo diferente, como en el caso paradigmático de la religión, por ello todo fundamentalismo es, en principio, teológico-político.

En la construcción plural y política de la organización de la institución humana, es la Nación la que busca borrar las diferencias y hacer del todo-uno una totalidad-diversa. Y es allí donde las mitologías se elevan a mitologías de un pasado lejano en el que el uno determinaba la realidad del todo. Es esta la genialidad, como escribe Sloterdijk, de la idea de la Nación: “es aquí donde nacen los grandes hombres que no necesitan de ningún árbol genealógico susceptible de remontarse a la época de los dioses y héroes, porque ellos mismo son, de un modo inmediato, naturaleza” (Sloterdijk, 2002, p. 77). Sin embargo, como escribe Étienne Balibar: “Ninguna nación posee una base étnica por naturaleza, sino que a medida que se nacionalizan las formaciones sociales, las poblaciones incluidas en ellas, que están repartidas entre ellas o dominadas por ellas, son etnicizadas. Es decir, quedan representadas en el pasado o en el futuro como si formaran una comunidad natural” (Sand, 2011, p. 35). Esto nos permite comprender que todo proceso de “etnicización” de los pueblos son producto de la construcción del discurso de verdad de una Nación en donde los pueblos incluidos y subyugados se representan ahora como parte “natural” de la comunidad política. Por lo que, podríamos decir que, una Nación no tiene un “etnia” por naturaleza sino una pluralidad imaginada políticamente, que le da fundamento a la pluralidad, también imaginada, que constituye las bases del Estado.

Por ello, la Nación fagocita el pasado e instala la pluralidad como elemento decisivo de la organización moderna de los hombres. Sin embargo, la idea de Nación

no es suficiente para secularizar las diferencias entre el uno y el resto, sino que traduce la unicidad del poder en poder hegemónico como Estado nación, y las unicidades en pluralidad. Pero el hongo del fundamentalismo no deja de crecer sobre las piedras del Estado moderno.

Según Karen Armstrong el fundamentalismo sólo es dado por la minoría que se enfrenta contra las instituciones de gobierno tanto en la época pre-moderna como en la Modernidad. Según ella, “todos los fundamentalismos han desechado las doctrinas más tolerantes, integradoras y compasivas y han desarrollado teologías del odio, resentimiento y venganza” y por ello en ocasiones el fundamentalismo “ha conducido a una pequeña minoría a pervertir la religión y usarla para legitimar el asesinato” (Armstrong, 2009, p. 448); sin embargo, y en el sentido del fundamentalismo que nos permite entenderlo como una reacción hegemónica contra las minorías que intentan des-etnicizarse de la opresión nacional, como indica Armstrong, “la mayoría de los fundamentalistas, que se oponen a estos actos de terror, suelen usar la condena y la discriminación con aquellos que no comparten sus ideas” (Armstrong, 2009, p. 448). Podríamos decir que el fundamentalismo nace en la tensión del pasaje del Mundo Antiguo a la Modernidad: la base de la reacción moderna y material del fundamentalismo es el fanatismo, en donde encontramos la puja entre el paso a las instituciones democráticas y la construcción de la Nación moderna y la violencia para introducir a las minorías en este nuevo mundo.

Si el fanatismo, como escribe Amos Oz, es anterior “que el islam, que el cristianismo, que el judaísmo” y “que cualquier Estado, gobierno o sistema político” (Oz, 2012, [p. 13]), entonces debemos entender que el fundamentalismo es el motor del fanatismo en nuestros tiempos modernos. Es la política por otros medios, una ideología y su materialización, que buscan anular esa política que se representa como el fin de la igualdad y la pluralidad. Como escribe Massimo Cacciari en *Paraíso y naufragio*, “los fanáticos, en cambio, se rebelan, a fin de cuentas, por moralismo. Su «caza» del alma no es más que odio, oscilante entre moralismo y esteticismo, de la vida burguesa” (Cacciari, 2005, p. 40).

El fanatismo se apoya en el plano ontológico mientras que el fundamentalismo

lo hace desde el plano óntico. Podemos decir que el fanatismo se halla en la dimensión de la pasión y la violencia por alcanzar y darle sentido a una falta, o volverse fanático de esa falta; en cambio, el fundamentalista busca reducir al otro a sí mismo, y si ello confiere su eliminación, es parte del actuar del horror del fundamentalismo. El fundamentalista defiende, retiene o ataca lo que define su ser-en-el-mundo siempre contra un otro.

El fundamentalismo es la huella que se revela como proyecto anti-político, sobre las bases de un fanatismo mitológico que es el que habita dentro de sí desde el mundo pre-moderno.

Tal vez uno de los trabajos clásicos más importante sobre la construcción de la imaginación anti-judía lo encontramos en el libro *Judeophobia* de Peter Schäfer en donde explica que es en la Antigua Roma en donde aparece “una ambivalencia entre desagrado y temor, crítica y respeto, atracción y repulsión, que responde a la combinación peculiar entre exclusividad y el todavía éxito que caracterizaba a los judíos a los ojos de los autores romanos” (Schäfer, 1998, p. 210). Lo que aparece es un profundo sentimiento de amenaza supersticioso por el cual se cree “que el judaísmo finalmente tendría éxito en la destrucción de la cultura y los valores religiosos de la sociedad romana es la verdadera esencia de la hostilidad romana contra los judíos” (Schäfer, 1998, p. 210), es por ello que ante esta mirada peculiar “se expresa mejor con el término de «judeofobia», por su ambivalente combinación de temor y odio”. (Schäfer, 1998, p. 211).

Un ejemplo del movimiento que transforma el fanatismo en fundamentalismo es el mismo que se produjo entre la judeofobia y el antisemitismo. Ya que el antisemitismo es tal vez una de las ideologías e ideas fundamentalistas modernas por antonomasia. De la misma manera que luego del genocidio judío durante la Segunda Guerra Mundial se constituyó con fuerza destructiva de las igualdades sociales la arabofobia en Europa, como también el racismo blanco contra las personas de color en EEUU (Milner, 2007). Hoy en día podemos pensar en un fundamentalismo liberal que ha modificado sus bases religiosas y que atenta contra la religión segregada del Estado moderno, así como contra las minorías diferentes: lo que estamos identificando

entonces es un fundamentalismo estatal producto del terrorismo de Estado y del liberalismo genocida. Todo esto se debe a que el fundamentalismo moderno se apropia de la ideología pasada, del proyecto pre-moderno, y entonces el fundamentalismo pasa a ser la herramienta de segregación del poder hegemónico.

El terrorismo decolonial no es un fundamentalismo, sino una herramienta teológico-política de lucha contra los fundamentalismos, por un lado, y luego contra el poder hegemónico represor por otro lado. Sin embargo, y aquí una de las catástrofes políticas de la Modernidad, es el proceso por el cual luego de la mitad del siglo XX el terrorismo es adoptado por el fundamentalismo estatal para profundizar la división social y segregación de las minorías políticas, étnicas, religiosas y sociales. Desde este momento, el fundamentalismo se vuelve una ideología con poder hegemónico y con una herramienta coercitiva sostenida por las prácticas terroristas.

La aporía de nuestros tiempos es que el terrorismo sigue siendo también la herramienta política de las minorías ideologizadas que ya no sostienen sus luchas en el fundamentalismo, que pasó a manos del Estado moderno, sino de haber revivido el fanatismo, la que pareciera ser la verdadera huella de un proyecto político que ha regresado y que se muestra desde un carácter religioso, como político o social de las minorías segregadas bajo el imperio del fundamentalismo terrorista estatal.

El fundamentalismo pertenece a la naturaleza de los hombres al buscar imponer por la fuerza sus ideologías contra los otros llevando sus herramientas hasta las consecuencias más inhumanas jamás imaginadas.

Mesianismo

Queremos desarrollar aquí la visión teológico-política desde el texto bíblico y desde la historia del pueblo de Israel como constructores de significado³. Son para esto importantes las palabras de Jan Assmann que al estudiar la figura de Moisés explica que

³ Véase: Taub (2013); Rocco & Navarrete (2012); Schmitt (2009); Peterson (1999); Taubes (2007); Metz (2002).

además de la discusión historiográfica sobre la figura del gran profeta hay que preguntarse por su figura como “figura del recuerdo” y así ocuparse de su papel en la formación del pueblo y de una teología política (Assmann, 2012, p. 99). En esta lectura, Moisés se convierte en un teólogo político que busca “trasladar a la política una nueva teología mediante la legislación y la fundación de una nación” o “legitimar teológicamente un orden político” (Assmann, 2012, p. 114). Ya en su libro *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, señala el egiptólogo que el monoteísmo bíblico posee un núcleo político y que éste se puede observar claramente en el libro del Éxodo. La politicidad del monoteísmo está dada en la forma particular de relación entre el hombre, la sociedad y el mundo con un Dios Único, ya que, como escribe Assmann:

eso no quiere decir que no haya otros dioses, sino que éstos no tienen significado político, permanecen excluidos de esa alianza, de esa nueva relación con Dios. Por ello debería hablarse, con mayor precisión, de un monoyahvismo, como se expresa claramente en la fórmula «YHWH *ejad*» de la oración del «*Shemá*». YHWH es único, es el único dios al que Israel se vincula. (2006, p. 47).

Y siguiendo por esta línea, Assmann explicará que la novedad de la distinción mosaica y del judaísmo es instaurar el monoteísmo como teología política poniendo como ejes de ella la ética, la justicia y la libertad:⁴

Por primera vez en la historia de la religión, justicia, ley y libertad se definen como los temas centrales de la religión, lo que constituye la innovación revolucionaria de la distinción mosaica. La falsa religión se da a conocer

⁴ Como bien explica Julio Trebolle en su libro *Imagen y palabra de un silencio*, las concepciones monoteístas se han desarrollado en tres vías: la reflexión racionales, la experiencia mística y la experiencia histórica. Pero además, como dice a continuación, la tipología del monoteísmo se puede reducir a tres formas básicas: “un monoteísmo monárquico que [...] reconoce a un Dios rey del universo; un monoteísmo místico-emanantista, que concibe una pluralidad de dioses emanando de una fuente divina única o divinidad única que es el alma del mundo, al modo del panteísmo (todo está en Dios) de místicos sufíes como Ibn al-’Arabí; y, finalmente, un monoteísmo ético-histórico, con tres desarrollos: el judío, marcado por un diálogo «yo-tú». utilizando la expresión de Martin Buber; el cristiano, caracterizado por un diálogo trinitario, y el islámico, que acentúa el monólogo divino” (Trebolle, 2008, pp. 318-319).

políticamente mediante la opresión, el despotismo, y la ausencia de ley y de justicia. El monoteísmo es en su núcleo teología política” (2006, p. 53)⁵.

Retomando el sentido simbólico de estos elementos, lo que nos interesa mostrar aquí es que cuando Dios elige a los hijos de Israel como su pueblo, está decidiendo también el dónde y el cómo de la revelación a través del pueblo de las normas morales, civiles y sociales que dan punto de partida a la historia del hombre judío en su vínculo con Dios y con el mundo. Sin embargo, debemos hacernos dos preguntas: primero, ¿es esto suficiente para constituir una forma de mundo que se vuelva extensiva a todos los pueblos más allá del pueblo judío?, y segundo, ¿cómo se articula entonces un sentido universal de justicia divina más allá de la particularidad del pueblo judío? Las posibles respuestas a estos interrogantes intentaremos esbozarlos a través de la idea de la esperanza mesiánica en el judaísmo y sus problemáticas en relación con los otros monoteísmos.

El ideal mesiánico para el judaísmo está constituido desde diferentes fuentes y atañe a una inmensa variedad de problemáticas e interpretaciones. Pero, ante todo, el mesianismo judío es un problema teológico-político que se encuentra en el centro del debate sobre la soberanía divina, la ley, el tiempo, y la relación de estas dimensiones con la comunidad de los hombres, el pueblo y la historia. El ideal ha formado parte desde los orígenes del pueblo judío, se ha ido transformando a lo largo de su historia enraizando sus fuentes en la experiencia de la salida de Egipto, el sentido del pacto con un Dios Eterno que se revela a través de una ley, y en las reinterpretaciones proféticas sobre el por venir como un tiempo y un espacio regulado por la soberanía de la ley de Dios. En este tránsito, el ideal se ha desarrollado desde dos elementos o características principales, una política y nacional y otra ética y universal. Podríamos decir que el ideal mesiánico judío es una línea de fuerza entre ambas dimensiones que se han disputado su preponderancia a lo largo de la historia del judaísmo. Esta transformación, sin embargo, no es una lógica estática ni lineal, sino un elemento dinámico que, según el

⁵ Sobre la relación entre monoteísmo y fundamentalismos, véase: Armstrong (2004); Oz (2012).

momento histórico, toma mayor o menor protagonismo. Por ello no es posible afirmar que el mesianismo sea un elemento marginal para el judaísmo, por el contrario, el mesianismo es un ideal fundamental para la existencia judía que se vincula tanto la relación de Dios con el hombre y el mundo-naturaleza, así como también entre lo sagrado y lo profano, lo teológico y lo político, el lenguaje y el silencio, lo judío y lo no judío⁶.

Ahora bien, uno de los pilares del mesianismo judío es la relación entre la redención y la justicia: el ideal mesiánico está asociado a la esperanza en la restauración y el fin del exilio, sin perder de vista –y allí reside uno de los principales elementos de este ideal– que la figura del mesías une lo político y lo mundano como aspectos de la restauración.

La figura del mesías es así la mejor ilustración de las dos fuentes de la esperanza futura judía que une, por un lado, la esperanza nacional y política basada en la relación que va de Dios al hombre y, por el otro, el objetivo de la instauración de la justicia como el gobierno de Dios, representado justamente por la supremacía de su unicidad, sus preceptos y un alcance universal.

En cuanto a su construcción histórica, la esperanza mesiánica se funda sobre la esperanza profética que considera la direccionalidad del tiempo hacia un final en el que el pueblo, y desde allí el mundo entero, encuentre “libertad política, perfección moral y dicha terrenal desde su propia tierra, hacia toda la humanidad” (Klausner, 1955, p. 9). Bajo este ideal se puede observar de qué manera está contenido el elemento político y teológico de la libertad como liberación; redención y consagración moral del pueblo judío y, con ello, de la humanidad toda. Otro de los elementos fundamentales es que la redención espiritual y política es parte de este mundo, poniendo fin al tiempo de opresión y exilio, e inaugurando un nuevo tiempo en esta tierra. Pero hay que ser cuidadoso con esta idea, ya que el reino del mesías judío no debe ser representado como un reino fuera de este mundo, sino que está centrado en la preparación de la tierra para

⁶ Véase especialmente: Greenstone (1906); Mowinckel (1956); Klausner (1955); Scholem (1995); Löwy (1997); Bouretz, (2003); Taub (2013).

el reino de Dios: el mundo de su instauración es este⁷.

Cuando llegue el tiempo mesiánico nos encontraremos, entonces, según las diferentes concepciones que hacen al fin del proyecto mesiánico judío, con un tiempo de la ética fundada por la ley junto a la reunión del resto del pueblo. El final de los tiempos será el tiempo de la restauración y la salvación, de la justicia, como un tiempo en donde se eliminarán los imperios opresores, cesarán las guerras y entonces se podrá establecer un reino de paz y fraternidad entre las naciones. En este sentido, la consagración mesiánica es también un problema teológico-jurídico ya que debe ser entendido como el tiempo de la consagración de la ley. Implantar el reino es equivalente a implantar la supremacía de la ley y de Dios como lógicas de administración del mundo. Por lo que esta dimensión del derecho divino pasa a formar parte de la consagración mesiánica como fin último de la esperanza. Una ley que no se modificará en cuanto a su forma, sino que se adaptará al tiempo de la paz. Una paz que promoverá el ideario político sobre la base de la enseñanza de los preceptos divinos, del monoteísmo, y de la figura de Dios Único⁸. El elemento mesiánico se constituye como posibilidad de pensar en una paz no utópica sobre la base de la esperanza en un tiempo por venir en donde todos los pueblos se encuentren consagrados a una misma ley.

Pero esta pretensión de universalismo también es un problema ya que constituye una de las grandes formas de violencia simbólica con la que se ha constituido el tiempo moderno. La búsqueda por construir valores universales más allá de los hombres, presuponiendo que los hombres pueden dirigirse a ellos de la misma manera, al mismo tiempo y desde las mismas condiciones, ha profundizado el hiato entre las sociedades

⁷ Según Gershom Scholem, en el judaísmo rabínico el ideal mesiánico, como fenómeno social y religioso, puede interactuar como tres fuerzas que influyen la concepción del problema mesiánico en el judaísmo histórico. Primero, las fuerzas *conservadoras* que intentan preservar aquello que históricamente en el judaísmo ha estado en peligro. Éstas se han establecido de forma más efectiva en el mundo de la *Halajá* –la ley judía–, en la construcción, la preservación continua y el desarrollo de la ley religiosa.⁷ Segundo, las fuerzas *restauradoras* que buscan retornar y recrear las condiciones del pasado que se considera como un estadio ideal. Están conectadas de manera directa con la imagen dada como una “fantasía histórica” y la memoria de la nación en este pasado ideal. Y tercero, las fuerzas *utópicas* que se orientan al futuro e intentan ser renovadoras. Estas fuerzas están alimentadas por una “visión del futuro” y por una “inspiración utópica” y “su objetivo es un estado de cosas que todavía nunca ha existido” (Scholem, 1995, p. 3).

⁸ Véase: Maimónides (2005); Funkenstein (2012).

humanas. En este sentido, cualquier nacionalismo entraña una violencia material además de simbólica. Retomar el elemento mesiánico como aquel que permite pensar una teología política que intente repensar la escisión entre política y moral tal vez nos permita reflexionar hoy sobre otras categorías políticas, otra política posible: la política y la moral como dimensiones interrelacionadas, en donde una paz no utópica pueda ser pensada en otra forma de sociedad y de relación social que trascienda las categorías de la Modernidad, específicamente, a través de la noción de comunidad mesiánica, en donde política y moral pueden vincularse de una manera diferente a la de nuestro tiempo. Una forma de comunidad que tenga como tarea la reflexión y el pensamiento crítico, intentando hacer posible la cercanía a un “hogar de puertas abiertas” que es el lenguaje, donde política y moral se entrecrucen y no se repelan. Los pilares de la hospitalidad y del diálogo sólo pueden mantenerse erguidos en base a la enseñanza. La posibilidad de recibir al otro en su diferencia en la casa del lenguaje sólo se producirá si la casa está preparada para dialogar y convivir con la diferencia ineluctable que constituye el otro. Porque el miedo alimenta la soledad del uno mismo y el ensimismamiento en una lectura maniquea del mundo, de las identidades y de la religión. La tarea que aún nos queda por hacer, desde cada particularidad que nos diferencia, es la apertura al diálogo solamente si para ello existe la escucha en el abrirse al otro, como apertura del lenguaje, a la *experiencia* de vida de su diferencia.

Buena parte de las diferentes perspectivas mesiánicas dentro del judaísmo coinciden en que el tiempo mesiánico es un tiempo de paz en el mundo en donde todos los pueblos reconocerán a Dios y su ley. Sin embargo, esto no quiere decir que todos los pueblos se convertirán al judaísmo, sino que, por ejemplo, respetarán por lo menos los siete preceptos divinos, o leyes noájidas, que Dios otorgó a todas las naciones desde Adán a Noé antes de revelar a Moisés en el Monte Sinaí los diez mandamientos (o diez decires, “*aseret hadibrot*”). Por ello es importante comprender la potencia de la esperanza mesiánica ya no solamente como una reconstrucción teórica sino en su potencia política, aquella que tanto hacía temer a Maimónides como a Gershom Scholem cuando sus potencialidades apocalípticas amenazaban con instaurar el caos y la destrucción como antesala de la redención.

En este sentido, los tres monoteísmos –judío, cristiano e islámico–, más allá de la especificación o caracterización propia de quién es el mesías, cuál es su nombre, cómo se dará su llegada o su segunda venida, consideran que existe una proyección futura de una serie de valores e ideales a los que se alcanzará en aquella situación por venir. Por ello el mesianismo constituye una fuerza de esperanza en ese futuro y en la situación a alcanzar que mantienen viva la unión entre los elementos propios de cada tradición con el mundo como totalidad.⁹

Se vuelve importante no perder de vista las particularidades de cada religión porque son ellas también las que hacen a la singularidad de sus creencias y prácticas. No se trata aquí de homologar las religiones, sino de producir un salto más allá de ellas que tome los elementos que constituyen aquellos valores que pueden servir para pensar una forma de vida en un tiempo mesiánico. Es así que, a pesar de que cada monoteísmo construye su escenario mesiánico desde sí mismo hacia toda la humanidad, no debemos dejar de observar que la imagen de un futuro de paz entre los pueblos equivale también a un más allá de la individualidad de cada credo religioso: una teología política mesiánica es una teología a-religiosa. El salto al vacío del por venir.

El ideal mesiánico judío por su parte constituye una “hacia donde” que ha mantenido al pueblo judío con esperanzas en el futuro en los momentos históricos de mayor persecución y destrucción. En ese sentido, una vez constituido el Estado de Israel se ha presentado el dilema de si la esperanza mesiánica ha llegado a su punto de materialización. Esto, como podemos suponer, no ha sido así, y por ello ha llevado a que surgieran diferentes lecturas que se vinculan a la existencia de diferentes

⁹ Podríamos agregar que también el fundamentalismo se vincula de modo concreto en la Modernidad con las tres religiones monoteístas. El antisemitismo es tal vez una de las ideologías e ideas fundamentalistas modernas por antonomasia. De la misma manera que luego del genocidio judío durante la Segunda Guerra Mundial se constituyó con fuerza destructiva de las igualdades sociales la arabofobia en Europa, como también el racismo blanco contra las personas de color en EEUU (Milner, 2007). Hoy en día podemos pensar en un fundamentalismo liberal que ha modificado sus bases religiosas y que atenta contra la religión segregada del Estado moderno, así como contra las minorías diferentes: lo que estamos identificando entonces es un fundamentalismo estatal producto del terrorismo de Estado y del liberalismo genocida. Todo esto se debe a que el fundamentalismo moderno se apropia de la ideología pasada, del proyecto pre-moderno, y entonces el fundamentalismo pasa a ser la herramienta de segregación del poder hegemónico.

movimientos o concepciones mesiánicas en nuestros días: aquellos que creen que es sólo un Estado nacional judío como otros Estados nacionales pero no representa el Estado ideal que supone el ideal mesiánico; aquellos que consideran que es el inicio del devenir mesiánico y que estamos por ello más cerca del tiempo mesiánico, o sea, que es un paso más que nos acerca; y también aquellos que consideran que *es* el Estado que suponía el ideal mesiánico y que el tiempo mesiánico se ha iniciado¹⁰. Cada uno de estas concepciones ha generado modificaciones políticas, sociales y culturales tanto en Israel como en la diáspora, pero especialmente en los movimientos más mesiánicos dentro del judaísmo.

Conclusión

Finalmente, preguntémonos: ¿puede un proyecto mesiánico dirigido desde el presente construir elementos que hagan a la transformación de un mundo marcado por el fundamentalismo? ¿existe una política mesiánica desde los elementos del mesianismo judío?

Digamos que mientras el por-venir está por llegar, la concepción mesiánica deja de lado la destrucción del mundo haciendo del futuro el lugar del más allá del Estado y de las religiones. Admitir la posibilidad de un mundo mesiánico es admitir la posibilidad de un mundo más allá del hombre y más allá de la práctica individual del determinismo fundamentalista, ya sea este judío, cristiano o musulmán. La soberanía de Dios es la soberanía de la ley de Dios, en su vuelta al sentido primero del mandamiento y el precepto moral por sobre la ley material que juzga la acción realizada¹¹. Ser mesiánicos es creer en una meta-humanidad consagrada a la relación con el otro, y no frente al otro. Negar el mesianismo, entonces, no sólo niega el destino

¹⁰ Ejemplos como los del “sionismo mesiánico” constituido alrededor de la figura del Rab. Kook; el movimiento ultra-ortodoxo de los Jaredíes (o *Haredim*); o, finalmente, el movimiento Jasídico de los Habad Lubavitch fundado por el Rabi. Schneur Zalman de Liady (1745-1813), por nombrar algunos de los más representativos. Véase: Ravitzky, 1996.

¹¹ Desde el pensamiento judío véase el diálogo entre Rosenzweig y Buber en torno a la cuestión de la ley y el mandamiento en “Los constructores. Acerca de la Ley” (Rosenzweig, 2007) y “Revelación y Ley” (Rosenzweig, 1995).

de prosperidad del mundo y de los pueblos en la renovación del pacto, sino también la figura del Jesús-Mesías y del paraíso musulmán. Por lo que deberíamos preguntarnos, finalmente, si ante una teología política tan fuertemente arraigada en el futuro mesiánico trascendente del fundamentalismo, no sería posible pensar en una “otra política” para lo que aún queda, donde se busque su centro en el precepto moral y en la relación comunitaria.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah (2003). *La condición humana* (Ramón Gil Novales, Trad.). Paidós.
- Arendt, Hannah (2005). *¿Qué es la política?* (Rosa Sala Carbó. Trad.). Paidós.
- Armstrong, Karen (2004). *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. (Federico Villegas. Trad.). Tusquets editores.
- Assmann, Jan (2006). *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. (Guadalupe González Diéguez. Trad.). Madrid: Ediciones Akal.
- Assmann, Jan (2012). Monoteísmo e iconoclastia como teología política. En C. A. Otero (editor), *Iconoclastia. La ambivalencia de la mirada* (pp. 99-122). La Oficina de Arte y Ediciones.
- Bouretz, Pierre (2003). *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*. Gallimard.
- Cacciari, Massimo (2005). *Paraíso y naufragio. Musil y el hombre sin atributos* (Julio Pérez Úgena, Trad.). Abada editores.
- Funkenstein, Amos (2012). *Maimónides. Naturaleza, historia y creencias mesiánicas*. (Carolina Kohan. Trad.). Lilmod-Prometeo.
- Greenstone, Julius (1906). *The Messiah Ideal in Jewish History*. Jewish Publication Society.
- Jabès, Edmond (2000). *Del desierto al libro. Entrevistas con Marcel Cohen*. (Ana Carrazón Atienza y Carmen Dominique Sanchez. Trad.). Editorial Trotta.
- Jabès, Edmond (2006). *El libro de las preguntas*. (José Martín Arancibia y Julia Escobar. Trad.). Ediciones Siruela.
- Klausner, Joseph (1955). *The Messianic Idea in Israel. From its Beginning to the Completion of the Mishnah*. (W.F. Stinespring. Trad.). The Macmillan Company.
- Löwy, Michael (1997). *Utopía y redención. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidades electivas*. (Horacio Tarcus. Trad.). Ediciones El cielo por asalto.
- Maimónides (2005). *Guía de Perplejos* (edición de David Gonzáles Maeso). Trotta.
- Maurice Blanchot. (2008). *La conversación infinita*. (Isidro Herrera. Trad.). Arena Libros.
- Metz, Johann Baptist (2002). *Dios y tiempo. Nueva teología política*. (Daniel Romero Álvarez. Trad.). Trotta.

- Milner, Jean-Claude (2007). *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática* (Irene Agof, Trad.). Manantial.
- Mowinckel, Sigmund (1956). *He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*. (G. W. Anderson. Trad.). B. Blackwell.
- Oz, Amos. (2012) *Contra el fanatismo*. (Daniel Sarasola. Trad.). Siruela.
- Peterson, Erik (1999). *El monoteísmo como problema político*. (Agustín Andreu. Trad.). Trotta.
- Ravitzky, Aviezer (1996). *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. (Michael Swirsky and Jonathan Chioman. Trans.). The University of Chicago Press.
- Rocco, Valerio & Navarrete, Roberto (Eds.) (2012). *Teología y teonomía de la política*. Abada editores.
- Rosenzweig, Franz (1995). *On Jewish learning*. (ed. N.N. Glatzer). The University of Wisconsin Press.
- Rosenzweig, Franz (2007). *Lo humano, lo divino y lo mundano. Escritos*. (edición y trad. Marcelo G. Burello). Lilmod.
- Rosenzweig, Franz (2014). *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia* (Iván Ortega Rodríguez. Trad.). Madrid: Encuentro.
- Sand, Shlomo (2011). *La invención del pueblo judío* (José María Amoroto Salido, Trad.). Ediciones Akal.
- Schäfer, Peter (1998). *Judeophobia*. Harvard University Press.
- Schmitt, Carl (2009). *Teología política*. (Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Trans.). Trotta.
- Scholem, Gershom (1971). *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. Schocken Books.
- Sucasas, Alberto (2002). *Memoria de la Ley. Ensayos sobre pensamiento judío*. Riopiedras Ediciones.
- Taub, Emmanuel (2013). *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*. Miño y Dávila editores.
- Taubes, Jacob (2007). *La teología política de Pablo*. (Miguel García-Baró. Trad.). Editorial Trotta.
- Trebolle, Julio (2008). *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*. Trotta.
- Trigano, Shmuel (2010). *Il tempo dell'esilio*. (Donatella Di Cesare. Trad.). Giuntina.
- Walzer, Michael (1986). *Éxodo y revolución*. (Mirta Rosenberg. Trad.). Per Abbat Editora.
- Wellhausen, Julius (1957). *Prolegomena to the History of Ancient Israel*. (John Sutherland Black. Trad.). Meridian Books.

Genealogía del Campo Jurídico. El derecho como Tecnología de Poder desde la Edad Media hasta la Posmodernidad

Genealogy of the Legal Field: Law as a Technology of Power from the Middle Ages to Postmodernity

Emanuel Desojo*

Fecha de Recepción: 25/08/2025

Fecha de Aceptación: 22/05/2026

Resumen: Este artículo realiza un análisis genealógico del campo jurídico, desde la Edad Media hasta la posmodernidad, explorando cómo el derecho ha funcionado en cuanto tecnología de poder, moldeada por tensiones entre estructuras hegemónicas y resistencias sociales. En la Edad Media, el derecho —entrelazado con lo divino y lo feudal— legitimó jerarquías mediante normas consuetudinarias y el habitus de jueces-nobles. La Modernidad, con la Ilustración y la codificación, impuso un formalismo que redujo la discrecionalidad judicial, aunque consolidó intereses burgueses bajo una aparente neutralidad. Con el advenimiento del Estado de Bienestar y la posmodernidad neoliberal se reconfiguró el campo: tribunales asumieron roles cuasi-legislativos, mientras actores externos (corporaciones, movimientos sociales) colonizaron su autonomía, generando una hibridación con lógicas económicas. Ello evidenció un derecho que no es neutral, sino un campo de batalla simbólico, donde se disputa la definición de lo legítimo, y en donde se péndula entre reproducir dominación —como en el feudalismo o el capitalismo— y servir como herramienta emancipatoria, según quién controle sus narrativas. Desde una perspectiva multidisciplinaria, se invita a desnaturalizar el derecho, revelando su papel histórico en la construcción —y deconstrucción— de órdenes sociales.

Palabras claves: Campo Jurídico – Genealogía – Tecnología de Poder – Habitus - Hibridación Legal.

* Abogado por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), especialista en Docencia Universitaria (UNLP) y especialista en Derecho Civil (UNLP) y doctorando en Derechos Humanos en la Universidad Nacional de Lanús. Profesor de Sociología Jurídica de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, (UNLP). Asesor Jurídico del Consejo de la Magistratura de la Nación. Correo electrónico: desojoemanuel@gmail.com

Abstract: *This article conducts a genealogical analysis of the legal field from the Middle Ages to postmodernity, exploring how law has functioned as a technology of power, shaped by tensions between hegemonic structures and social resistance. In the Middle Ages, the law —intertwined with the divine and the feudal— legitimized hierarchies through customary norms and the habitus of noble-judges. Modernity, with the Enlightenment and codification, imposed a formalism that reduced judicial discretion, while consolidating bourgeois interests under a veneer of neutrality. With the advent of the Welfare State and neoliberal postmodernity, the field was reconfigured: courts assumed quasi-legislative roles, while external actors (corporations, social movements) colonized its autonomy, generating a hybridization with economic logics. This evidences a law that is not neutral but a symbolic battlefield where the definition of the legitimate is contested, and which oscillates between reproducing domination —as in feudalism or capitalism— and serving as an emancipatory tool, depending on who controls its narratives. From a multidisciplinary perspective, this analysis invites to denaturalize law, revealing its historical role in the construction —and deconstruction— of social orders.*

Keywords: Legal Field – Genealogy - Technology of Power – Habitus - Legal Hybridization

Introducción

La Edad Media se caracterizó por una intrincada relación entre el derecho, la religión y el poder político. El ordenamiento jurídico medieval, de origen divino y marcado por dogmas rígidos, experimentó adaptaciones graduales en respuesta a las transformaciones sociales y económicas (Wieacker, 2000). Los jueces, que actuaban como representantes del monarca y custodios de la justicia, desempeñaban un rol central en la interpretación de normas ético-jurídicas bajo el mandato de “hacer justicia”. La discrecionalidad —basada en principios religiosos y éticos— se sustentaba en la ausencia de leyes formales, lo que facilitaba conciliar las exigencias de las demandas sociales conforme los estándares culturales de equidad. Así, las resoluciones, ajustadas a los dogmas del contexto histórico, eran percibidas como justas según los parámetros de la época.

El poder y la influencia de la Iglesia resultaban significativas, aunque no todas las normas medievales tenían origen divino. El sistema de control social integraba dogmas y reglas religiosas que, junto con prácticas consuetudinarias, los jueces interpretaban con flexibilidad para resolver casos específicos (Post, 1993). Esta dualidad refleja una coexistencia entre la autoridad religiosa y las tradiciones locales, permitiendo soluciones pragmáticas que equilibraban dogmas universales y particularidades comunitarias.

Estas reglas aplicadas —divinas o consuetudinarias— generaban la convicción de que su uso garantizaba equidad, percepción sustentada además en el habitus de los jueces, entendido como el sistema de disposiciones internalizadas que guiaban sus prácticas (Bourdieu, 2000), como en su estatus social: al pertenecer a la nobleza o al clero, la autoridad con la que resolvían los casos se reforzaba por su jerarquía social. De este modo, la legitimidad de las sentencias medievales emergía de una amalgama de factores legales, culturales y de poder, donde lo divino, lo terrenal y lo político se entrelazaban.

La falta de normas claras para fundamentar decisiones judiciales, en un contexto de jerarquías sociales rígidas, comenzó a ser cuestionada por la burguesía en ascenso. Esta clase emergente pugnaba con el clero y la nobleza, buscando imponer un nuevo orden de poder. Este descontento se sumaba al que empezaron a reflejar los súbditos con la consolidación del mercantilismo a quienes, ante la incertidumbre sobre sus derechos y obligaciones, empezó a enfrentar dificultades para adaptar sus conductas a parámetros legales imprecisos. Estas tensiones se exacerbaban durante la aplicación de penas, a menudo percibidas como arbitrarias, fenómeno que desencadenaba revueltas en el «espectáculo punitivo» característico de la época (Foucault, 2014), y que se intensificaba a medida que la burguesía consolidaba su poder.

Dentro del discurso jurídico, se articuló otra línea de crítica basada en cómo las jerarquías sociales —especialmente la pertenencia a la nobleza o al clero— influían en las resoluciones judiciales. La parcialidad hacia estos estamentos cuestionaba la equidad del sistema, evidenciando que las decisiones no siempre respondían a criterios jurídicos, sino a privilegios de clase (Bourdieu, 2000).

Ante el surgimiento de estas tensiones, la monarquía buscó reforzar su legitimidad —basada en su supuesto origen divino o herencia imperial— recurriendo al derecho romano. Mediante citas de autoridad del Corpus Iuris Civilis de Justiniano, los monarcas y sus magistrados se adjudican su simbología y tradición jurídica, apropiándose de los atributos y la legitimidad de que gozaba para reconstruir una nueva base que sea útil para validar sus fallos (Stein, 1999). Este proceso, sin embargo, sentó las bases de las futuras disputas de poder.

Inicialmente, los juristas —glosadores y posglosadores de los siglos XII y XIV— interpretaron el derecho romano para justificar las decisiones de los monarcas y los magistrados. No obstante, su trabajo académico, al sistematizar principios como la igualdad ante la ley, inadvertidamente fortaleció las demandas de la burguesía. Así, lo que comenzó como un instrumento de control monárquico se transformó en un «germen» para desafiar el orden feudal (Berman, 1983).

Producto de esas complejas relaciones de poder, de las luchas por el prestigio y de las formas de capital (simbólico, social y cultural) se va a ir configurando el nuevo sistema legal medieval en el que se forman agentes especializados con creciente autonomía e influencia. Estos en su mayoría, al traducir e interpretar el derecho romano, no solo brindaban legitimidad a las decisiones que resolvían conflictos, sino además cimentaron su propia legitimidad y autoridad mediante sus saberes, pudiendo así infiltrarse en ámbitos políticos (Bourdieu, 2000). Su rol como asesores de reyes, nobles y clérigos en asuntos legales los convirtió en figuras centrales para la toma de decisiones, consolidando su prominencia social.

Paralelamente, el ascenso de la burguesía fue erosionando la estructura social rígida medieval, lo que generó tensiones al exigirle a los principios jurídicos generales, derivados del derecho romano y reinterpretados por los glosadores, las soluciones a los nuevos conflictos jurídicos y políticos. Con las primeras codificaciones de normas —originalmente flexibles— se limitaron las discrecionalidades judiciales, permitiendo el uso del derecho como herramienta para proteger los intereses de esta nueva clase emergente. Así comenzó a utilizar la burguesía su capital económico y cultural para imponerse en un sistema diseñado para privilegiar a la nobleza y al clero (Wieacker,

2000).

En este proceso se evidencia cómo la ciencia jurídica medieval funcionó como un espacio de lucha por el poder. Inicialmente, el derecho romano —adaptado por glosadores y postglosadores— fortaleció la legitimidad de la nobleza y el clero, al momento de que sus representantes, los jueces, fundaban sus sentencias. Sin embargo, esto inició una etapa de incipiente formalismo comenzando la transición del campo jurídico, lo que permitió que la burguesía acceda a la formación jurídica, incorporando agentes especializados afines al campo desde donde disputar hegemonía (Berman, 1983). En otras palabras: lo que comenzó como un instrumento de control feudal se transformó en un mecanismo de emancipación burguesa, cristalizando que el derecho no es neutral, sino un reflejo de las tensiones entre clases (Marx, 1971). Quien aprehenda a utilizar éste campo, quien domine la ideología de los agentes especializados, podrá utilizarlo para mantener el statu quo, empeorar las relaciones de asimetrías sociales, o emancipar a las sociedades, transformando la estructura social.

En conclusión, el sistema jurídico medieval —cimentado en principios rígidos y una marcada influencia religiosa— que priorizaba la obligación de «hacer justicia» como mandato ético-jurídico comenzó a transformarse progresivamente frente a las demandas sociales de la burguesía y la plebe. Así incorporó como fundamento de legitimidad de sus sentencias las glosas del derecho romano (Stein, 1999), dando inicio al proceso de formalización normativa. Se sentaron las bases que transformarán el viejo orden, y establecerán los cimientos del nuevo paradigma. Acaecida la Revolución Francesa, con la instauración de una república y la división de poderes (Montesquieu, 1748), se complejizó el proceso de transformación del campo jurídico y sus agentes se cerraron hacia dentro de sus saberes.

Este proceso de formalización y cierre disciplinar, sin embargo, no apagó la naturaleza conflictiva del campo. Por el contrario, la trasladó a un nuevo plano: de la lucha abierta entre estamentos pasó a una pugna soterrada por el control de la interpretación legítima dentro de un marco normativo en construcción. Esta dinámica preparó el terreno para la Modernidad, donde la lucha ya no sería sobre la existencia de la ley, sino sobre su significado y aplicación, inaugurando una nueva etapa en la

tecnología del poder jurídico.

Por lo cual el campo mantuvo su estructura tradicional durante bastante tiempo después de la Revolución, y los intentos por limitar el poder de los jueces —como con la creación de códigos legales detallados—, aunque lograron reducir su discrecionalidad, terminaron fortaleciendo su poder, cuando éstos lo utilizaron para incrementar su influencia en un campo que se presentaba cada vez más especializado, y del que se necesitarían agentes cada vez más técnicos (Bourdieu, 2000).

La Edad Moderna

La Primera Modernidad: Ilustración, Razón y Reconfiguración del Campo Jurídico

La Modernidad, como proyecto intelectual gestado en el seno de la Ilustración, instauró un paradigma radical al erigir la razón como principio rector tanto del discurso jurídico como del científico. Este movimiento, que postuló un progreso ilimitado guiado por la racionalidad humana (Habermas, 1983), no solo transformó la concepción del individuo y la sociedad, sino que redefinió las bases del Estado moderno. En el campo jurídico, estas transformaciones se articularon en tres dimensiones fundamentales: la reestructuración de las formas de gobierno, la redistribución del poder entre actores emergentes (Estado-Nación y Mercado) y la redefinición de la función judicial dentro de la arquitectura estatal.

Como hemos desarrollado, la transición de la Monarquía a la República —proceso convulso marcado por tensiones entre tradición y modernidad— evidenció en los primeros años de la nueva etapa histórica la resistencia de los magistrados (antiguos pilares del aparato monárquico), para aceptar y receptar las reformas impulsadas por la burguesía. Los jueces formados en tradiciones jurídicas ancladas en el derecho divino y los privilegios estamentales (herencia directa del medievo) se opusieron a leyes que buscaban disminuir sus prerrogativas o limitar sus poderes, al tiempo que por su ideario tradicional como agentes especializados formados en un campo jurídico que ha dejado de existir, o sea formados en el ideario de la Edad Media, se negaron a abolir fueros

feudales o limitar la influencia eclesiástica. Este conflicto, lejos de ser anecdótico, reflejó la pugna entre un habitus judicial conservador —arraigado en la lógica del Antiguo Régimen— y las aspiraciones de un Estado liberal que priorizaba la seguridad jurídica y la igualdad formal (Bourdieu, 2000).

Entonces la burguesía, como nuevo actor social, intentó hegemonizar los dispositivos de ese campo de poder, neutralizando la tensión que se acumuló luego de poner en práctica la teoría de la separación de poderes. La consagración del constitucionalismo moderno configurará la piedra angular que intentará desarticular el poder del campo jurídico alrededor del Antiguo Régimen, delimitando las funciones del Legislativo, Ejecutivo y Judicial, con lo que se pretendió transformar a este último en un ente técnico y apolítico, reducido a una función meramente exegética para solucionar conflictos individuales; o sea en un intérprete literal de las leyes para dictar sentencias ante casos concretos llevados a sus recintos, desentendiéndose del resto del campo social. Este principio, materializado en las primeras constituciones escritas —como la estadounidense de 1787 y la francesa de 1791—, institucionalizó la doctrina de la «cuestión política no justiciable», según la cual los tribunales debían abstenerse de intervenir en decisiones de los otros poderes, confinando su labor a un discurso tecnocrático que los alejaba de las dinámicas socioeconómicas del incipiente capitalismo (Foucault, 2012).

La creciente desconfianza hacia los magistrados formados en el Antiguo Régimen impulsó a los nuevos gobiernos burgueses a implementar estrategias para limitar su autoridad. Entre estas, se destaca la imposición de límites normativos desde los poderes Ejecutivo y Legislativo, reduciendo la discrecionalidad judicial a través de códigos detallados que obligarán al campo jurídico a resolver conflictos exclusivamente bajo normas sancionadas, incluso cuando estas contradecían el «sentimiento de justicia» predominante en otros campos sociales (Weber, 1922).

Ante estas restricciones, los jueces de formación monárquica desplegaron tácticas para evadir los controles ilustrados. Aprovechando la ambigüedad del lenguaje legal —herencia de la casuística medieval—, interpretaron las leyes de modo conservador, favoreciendo normas antiguas en conflicto con las reformas burguesas, sin

que impliquen estas sentencias fortalecer el sentimiento de justicia que imponían otros campos sociales, por ejemplo, en Francia, algunos tribunales recurrieron a principios del *droit coutumier* (derecho consuetudinario) para obstaculizar la aplicación del Code Civil napoleónico en zonas rurales (Foucault, 2012). Esta resistencia no fue meramente técnica, sino una lucha por preservar su capital simbólico como intérpretes privilegiados del derecho (Bourdieu, 2000).

El formalismo jurídico —presentado como garantía de igualdad— se convirtió en un instrumento de conservadurismo. Los jueces, al adoptar interpretaciones rígidas, no solo limitaron el alcance de las reformas liberales, sino que reforzaron su rol como guardianes de un orden que, aunque moderno en apariencia, perpetuaba jerarquías heredadas. Esta dinámica pone de manifiesto la tensión central de esta etapa la Modernidad: la coexistencia de un discurso que se pretendía emancipador con prácticas que reproducían estructuras de poder tradicionales (De Sousa Santos, 2013).

La aparente neutralidad que se proponía encubre un trasfondo político: la burguesía, ahora dominante, utilizaba el formalismo jurídico para consolidar su hegemonía. Al restringir la discrecionalidad judicial mediante códigos detallados —como el Código de Napoleón (1804)—, no solo se limitó el poder de los jueces monárquicos, sino que estableció normas claras que protegían la propiedad privada y los contratos, pilares de su proyecto económico. De este modo, el derecho dejó de ser un instrumento de arbitraje ético —como en la Edad Media— para convertirse en una herramienta de control social al servicio de intereses de clase (Marx, 1971). Sin embargo, este proceso no estuvo exento de paradojas.

Mientras la codificación buscaba garantizar la seguridad jurídica, su rigidez generó soluciones percibidas como injustas en casos concretos, especialmente en contextos de desigualdad social lo que ocasionó varios levantamientos. Además, la retórica de la neutralidad judicial ocultó su rol en la legitimación del nuevo orden burgués: al presentarse como «aplicadores objetivos de la ley», los jueces contribuyeron a naturalizar un sistema que, en esencia, reproducía las asimetrías del capitalismo temprano (De Sousa Santos, 2013).

La república incipiente consolidó la necesidad de un discurso jurídico basado

en normas claras, coherentes y universales; este ideal no se materializó abruptamente, sino a través de un proceso fragmentario y conflictivo, marcado por luchas internas dentro del campo jurídico (Bourdieu, 2000).

La transición del sistema judicial monárquico —donde los magistrados ejercían un poder sustentado en principios jurídicos difusos y tradiciones consuetudinarias— hacia un modelo moderno basado en la legalidad normativa implicó un cambio radical en el ethos del campo jurídico. El nuevo habitus del campo, entendido como el conjunto de disposiciones internalizadas que guían las prácticas de los agentes (Bourdieu, 2000), dejó de privilegiar la discrecionalidad judicial para priorizar la sujeción a normas escritas y de pretensiones universales. Así, el juez medieval —custodio de una justicia ético-religiosa— cedió paso al juez moderno, convertido en aplicador técnico de códigos sancionados por el poder legislativo (Foucault, 2012).

Esta transformación, impulsada por los gobiernos liberales, buscando garantizar seguridad jurídica mediante un sistema previsible y uniforme (Weber, 1922), generó tensiones prácticas: casos como los conflictos laborales durante la Revolución Industrial evidenciaron cómo las soluciones legales, aunque formalmente correctas, perpetuaban injusticias sociales al ignorar contextos económicos y culturales (Thompson, 1975).

Mientras el formalismo jurídico se presentaba como garantía de igualdad ante la ley, su aplicación mecánica —desprovista de flexibilidad— terminaba favoreciendo a quienes ya detentaban poder económico o político. Estas tensiones revelaron que, pese a su retórica neutral, el campo jurídico operaba como un dispositivo de control al servicio de intereses hegemónicos (De Sousa Santos, 2013).

Así, el proyecto moderno logró institucionalizar un nuevo tipo de dominación a través del derecho: una dominación impersonal, basada en la norma abstracta, que reemplazó los privilegios explícitos del feudalismo por desigualdades naturalizadas por un sistema formalmente igualitario. Esta tensión entre igualdad formal y dominación sustantiva se convertirá en la contradicción que, al agudizarse, precipitará la crisis del liberalismo del siglo XIX y la reconfiguración del campo en el siglo XX.

La Modernidad en los siglos XVIII y XIX: Liberalismo, Estado-Nación y la Reconfiguración del Poder Judicial

Una vez consolidados los Estados-Nación, y triunfado el liberalismo como sistema económico-político —producto de las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX— se inauguró un nuevo escenario de luchas hacia dentro del campo jurídico. Este periodo se encuentra marcado por la transformación del juez en un administrador técnico de conflictos, obligado a resolver disputas mediante la aplicación estricta de normas formales-positivas, interpretadas bajo el prisma de la hermenéutica jurídica (Weber, 1922); y al que se le prohibía recurrir a normas consuetudinarias o “reglas de la vida”, incluso cuando estas ofrecían soluciones más justas o adaptadas a contextos locales, para resolver los casos que les eran sometidos a su imperio.

Los gobiernos burgueses-liberales, en su afán por consolidar reformas estructurales, necesitaron un sistema judicial encorsetado. Bajo el subterfugio de la neutralidad técnica, se exigió a los jueces desentenderse de las consecuencias morales y sociales de sus fallos, reduciendo su función a la mera subsunción de casos bajo normas preexistentes.

Este formalismo se cristaliza en el Código Napoleónico (1804), donde la interpretación judicial quedó limitada a la exégesis literal de los textos, prohibiendo la creación jurisprudencial. Los nuevos jueces, formados en escuelas de derecho que priorizaban el estudio de códigos y precedentes, se convirtieron en técnicos del lenguaje legal, ajenos a las dinámicas políticas. Esta separación artificial entre lo judicial y lo político del campo jurídico —base del Estado liberal— ocultaba un diseño estratégico: circunscribir el poder judicial a un marco normativo rígido, neutralizando su capacidad para cuestionar las estructuras de poder burguesas (Foucault, 2012).

Desde una perspectiva genealógica, el control del campo jurídico ha sido históricamente crucial para que los grupos dominantes —nobleza, clero o burguesía— legitimen sus intereses y acumulen capital simbólico, cultural y económico (Bourdieu, 2000). Quienes imponen el paradigma discursivo hegemónico dentro de este campo (por ejemplo, el positivismo legal decimonónico) no solo definen “qué es derecho”,

sino que facilitan la apropiación de recursos en otros campos sociales para imponer su verdad.

Así es que, en el siglo XIX, la burguesía utilizó este mecanismo para naturalizar la propiedad privada mediante leyes que penalizaban el vagabundaje o regulaban contratos laborales, lo que en definitiva consolidó un orden económico basado en la acumulación capitalista (Marx, 1867). Este mismo mecanismo legitimó la exclusión política de amplios sectores sociales: se restringió el sufragio; se excluyó a mujeres, trabajadores y minorías (Thompson, 1963), consolidando en las nuevas constituciones liberales el poder de los propietarios.

Este nuevo formato de campo jurídico, con sus intérpretes especializados, fue la clave para controlar la conflictividad social, utilizando el discurso de autoridad imparcial de los tribunales, quienes aplicando códigos penales reprimieron todo intento de cuestionar el nuevo orden. Por ejemplo, disciplinando a los participantes de las protestas obreras, al presentarlas como “alteraciones del orden público” (De Sousa Santos, 2013).

Estas dinámicas evidencian un campo jurídico como un espacio de batalla donde se disputa la definición misma de lo legítimo. Como señala Bourdieu (2000), los agentes que detentan capitales dominantes (económicos, culturales) imponen los límites de lo decible y lo posible, reproduciendo así su hegemonía que se legitima desde lo jurídico.

La consagración del liberalismo como modelo hegemónico afianzó el principio de legalidad y el formalismo jurídico, consolidando la tecnología de poder inaugurada con la Modernidad (Foucault, 2012). En este nuevo período, los magistrados formados en escuelas de derecho influenciadas por el *laissez faire* se autopercebieron como agentes técnicos, “científicos del derecho” alejados de la contingencia política. Su capital simbólico —entendido como el prestigio asociado a su posición (Bourdieu, 2000)— dependía entonces de su capacidad para proyectarse como agentes ajenos a lo social, resolviendo conflictos mediante reglas lógicas y un discurso pretendidamente neutral.

Bajo el subterfugio de aplicar “solo la ley”, los jueces rechazaron discutir las

implicancias políticas de sus decisiones. Este cientificismo jurídico, arraigado en el positivismo decimonónico, proyectó una igualdad formal que ignoraba las desigualdades materiales. Por ejemplo, en Estados Unidos, tribunales del siglo XIX aplicaron la Cláusula del Debido Proceso para anular leyes laborales, argumentando que interferían con la "libertad contractual" entre patrones y obreros (*Lochner vs. New York*, 1905). Estas sentencias, aunque formalmente válidas, perpetuaban la explotación al negar las asimetrías económicas (Marx, 1867).

Así mientras el derecho se presentaba como un sistema autónomo y ajeno a la política, su aplicación reforzaba estructuras de dominación. Los jueces, al autoconcebirse como técnicos neutrales, ocultaban su rol en la reproducción del statu quo burgués. Como señala Bourdieu (2000), esta "ilusión de independencia" es un mecanismo clave para acumular capital simbólico, pues permite al campo jurídico legitimarse como árbitro objetivo de conflictos.

La aplicación estricta de normas como entelequias perfectas —sin considerar sus efectos en otros campos sociales— comenzó a cuestionarse tras la Primera Guerra Mundial. La crisis del Estado liberal y el ascenso de movimientos obreros expusieron las limitaciones de un sistema judicial incapaz de responder a realidades como la pobreza masiva o la explotación industrial. En Alemania, la Constitución de Weimar (1919) intentó incorporar derechos sociales, pero los tribunales, anclados en el formalismo, resistieron su implementación, favoreciendo interpretaciones que protegían intereses empresariales (Neumann, 1936).

Este desfase entre norma y realidad marcó el inicio del resquebrajamiento del paradigma positivista. Como advierte De Sousa Santos (2013), la rigidez del formalismo jurídico entró en crisis cuando su cientificidad se reveló como una ficción al servicio del poder establecido.

Esta crisis de legitimidad del formalismo liberal no condujo a su desaparición, sino a su transformación. La incapacidad del Estado liberal para gestionar las contradicciones sociales y económicas que él mismo generó obligó a una rearticulación de la relación entre Derecho, Estado y Sociedad. Este reacomodamiento, forzado por la catástrofe de las guerras mundiales y la Gran Depresión, daría lugar al Estado de

Bienestar, una nueva configuración donde el campo jurídico enfrentará el desafío de administrar derechos sociales sin abandonar del todo el paradigma formalista que lo estructuró.

La Modernidad Tardía: Estado de Bienestar, Crisis del Formalismo y la Reconfiguración del Campo Jurídico

El periodo comprendido entre el fin de la Primera Guerra Mundial (1918) y la conclusión de la Segunda Guerra Mundial (1945) marcó una transición de paradigmas, respecto de las relaciones entre Estado, Mercado y Sociedad. Esta transformación, consolidada hacia mediados de la década de 1940 con el surgimiento del Estado de Bienestar, redefinió radicalmente las funciones del campo jurídico. Los conflictos bélicos, junto a la Gran Depresión (1929), expusieron las limitaciones del modelo liberal decimonónico, impulsando al Estado a asumir roles activos en la regulación económica y la protección social (Keynes, 1936).

En el campo jurídico, esta transición generó tensiones internas. Los magistrados, formados en el paradigma del *formalismo positivista* —donde su función se limitaba a aplicar normas escritas—, enfrentaron un dilema: ¿cómo resolver conflictos en un contexto donde el Estado ampliaba sus funciones a ámbitos antes regulados por el Mercado (salud, educación, trabajo)? Ejemplo de esto fue el New Deal en Estados Unidos (1933-1939), donde tribunales conservadores declararon inconstitucionales leyes laborales y sociales, argumentando una interpretación literal de la Constitución (*Schechter Poultry Corp. vs. United States*, 1935). Esta resistencia evidenció un choque entre el *habitus* judicial tradicional y las demandas de un Estado intervencionista (Bourdieu, 2000).

La incongruencia era clara: mientras el Estado de Bienestar buscaba legitimarse mediante la ampliación de derechos sociales (protección contra el desempleo, pensiones, salud pública), el campo jurídico —anclado en la lógica formalista— carecía de herramientas conceptuales para abordar conflictos derivados de desigualdades estructurales.

El Estado de Bienestar no solo amplió derechos, sino que redefinió la dominación simbólica en el campo jurídico al incorporar jueces en espacios de decisión política (con la creación de nuevos tribunales constitucionales o comisiones regulatorias), en los que se les obligó a interactuar con criterios extranormativos (equidad, justicia social). Sin embargo, esta expansión fue fragmentaria: en Francia, por ejemplo, el *Conseil d'État* asumió funciones de control sobre la administración pública, pero mantuvo un enfoque técnico que evitaba cuestionar políticas económicas (Foucault, 2012).

La incorporación al Estado de amplios espacios de poder antes regulados por el Mercado de forma rizomática —es decir, descentralizada y no jerárquica— generó una proliferación de nuevos agentes sociales (sindicatos, movimientos sociales, movimientos feministas, organizaciones ambientalistas) que, al mismo tiempo que construían la sociedad, exigían protección al Estado como ente regulador. Este fenómeno, típico del Estado de Bienestar, reconfiguró las dinámicas de poder: mientras el Legislativo y el Ejecutivo expandían sus funciones hacia áreas como educación, salud y seguridad social, el campo jurídico enfrentó una crisis de identidad entre dos posturas antagónicas (Bourdieu, 2000).

Esta crisis de identidad del campo jurídico durante el Estado de Bienestar constituye el núcleo de su transición hacia la posmodernidad. La fractura entre formalismo y legitimidad sustantiva no se resolvió, sino que se profundizó. El campo jurídico expandió su poder simbólico al actuar como mediador entre el Estado social y las demandas ciudadanas, pero al hacerlo internalizó una contradicción insalvable: su éxito dependía de responder a lógicas sociales y políticas que su propio marco formalista rechazaba.

La tensión interna, sumada a la creciente expansión normativa y a la incapacidad operativa del sistema para cumplir sus promesas de justicia material, generó una «crisis de eficacia simbólica» que erosionó tanto la legitimidad del Estado de Bienestar como la del propio campo jurídico. Este desgaste proporcionó el vacío perfecto para que un nuevo discurso hegemónico —el neoliberal— ofreciera una solución aparentemente técnica: replegar al Estado, privilegiar la seguridad jurídica como valor supremo y

transferir la capacidad para la resolución de conflictos nuevamente al Mercado. La posmodernidad jurídica, en consecuencia, no llega como una ruptura externa, sino como la culminación de las tensiones no resueltas en el proyecto moderno del Estado de Bienestar.

Por un lado, estaba la postura conservadora (Exégesis Formalista), defendida por magistrados formados en el paradigma positivista, que insistían en mantener la función judicial como aplicación técnica de normas, evitando cuestionar su contenido para preservar la ilusión de neutralidad. Ejemplo de esto fue la resistencia de tribunales alemanes en los años 50 a aplicar leyes laborales progresistas, alegando una interpretación literal de la Constitución (Habermas, 1962).

Por otro lado, estaban las posturas que podemos llamar reformista (Legitimidad Sustantiva) que estaba impulsada por jueces alineados con movimientos sociales, y proponían abandonar el formalismo para incorporar principios como justicia, equidad y razonabilidad, destacándose como ejemplo de ello el histórico fallo *Brown vs. Board of Education* (1954) (De Sousa Santos, 2013).

Esta ambivalencia generó un incremento exponencial de la conflictividad jurídica y discusión hacia dentro del campo. Desde los movimientos sociales —como sindicatos y organizaciones sociales y organizaciones feministas, entre otras— exigieron que las decisiones judiciales no solo fueran *legales*, sino también *legítimas*. Casos emblemáticos fueron mostrando cómo los tribunales comenzaron a invocar principios de igualdad sustantiva, abandonando la ficción de neutralidad (De Sousa Santos, 2013). No obstante, estas innovaciones coexistieron con prácticas que perpetuaban exclusiones, como la lentitud en reconocer derechos indígenas o ambientales.

Las luchas dentro del campo, como se observa no era meramente teórica, implicaba una disputa por el capital simbólico en la cual los reformistas, al vincular sus decisiones a valores sociales, buscaban aumentar su legitimidad ante una ciudadanía cada vez más crítica con el formalismo con el que los magistrados decidían los casos (Bourdieu, 2000).

Es en ese marco que el campo social generará demandas donde las decisiones

judiciales no podían ser solo legales. Se exige entonces que el Poder Judicial asuma un rol político activo, interpretando normas a la luz de principios constitucionales y derechos humanos. En la India, por ejemplo, la Corte Suprema desarrolló la doctrina de justicia epistémica en los años 80, integrando perspectivas de castas marginadas en sus fallos (Spivak, 1988), sin embargo, este giro no estuvo exento de contradicciones al igual que en las etapas anteriores.

La expansión del Estado-Nación en este periodo, potenciada por los procesos de descolonización y el surgimiento de movimientos de masas, generó un proceso normativo sin precedentes. Derechos sociales y colectivos —como la salud, educación y protección ambiental— fueron incorporados al sistema judicial a escala global, sin considerar las heterogeneidades socioeconómicas y culturales de cada Estado. Esta universalización abstracta de derechos generó un entramado normativo contradictorio, donde principios individualistas del liberalismo (propiedad privada, libertad contractual) coexistieron con demandas de protección social sustentada en el reconocimiento realizado mediante instrumentos internacionales suscriptos por los propios Estados, tensionando al campo jurídico en su rol de mediador (De Sousa Santos, 2013).

En una primera etapa existió resistencia del campo jurídico al cambio propuesto desde el Estado de Bienestar. Al igual que en la transición del Estado monárquico al liberal, los jueces formados en el paradigma del *laissez faire* abandonaron su supuesta neutralidad para oponerse al intervencionismo estatal, evidenciando el conservadurismo estructural de ese momento del campo jurídico, que priorizó la defensa del capitalismo liberal sobre la justicia social (Bourdieu, 2000).

Sin embargo, en este proceso de consolidación del Estado de Bienestar se fomentó la transformación y avance de la legitimidad sustantiva hacia adentro del campo, formándose una nueva generación de magistrados —capacitados desde una perspectiva crítica hacia el formalismo— quienes asumieron un rol activo en la interpretación legal. Este giro implicó la incorporación de principios supra-normativos como la equidad, dignidad humana y justicia social para resolver cuestiones judicializadas concretas. Ejemplos de ello encontramos en el caso de la Corte Suprema

hindú en el cual invocó el derecho a la protección de la vida (art. 21 -*Protection of life and personal liberty*- de la Constitución de India) para garantizar derechos ambientales interpretando que ese derecho incluye el derecho a vivir en un ambiente libre de contaminación peligrosa (Subhash Kumar vs. Estado de Bihar, 1991).

La complejidad del periodo se intensificó con un fenómeno que no cesó, la proliferación normativa caótica —con tratados internacionales, constituciones sociales y leyes locales en conflicto—, lo que fracturó la clásica jerarquía de Kelsen. Esta yuxtaposición normativa permitió a los jueces recurrir a principios y normas de distintos niveles (internacionales, regionales, locales) para justificar sus decisiones, aunque ello acarreará contradicciones. En Brasil, por ejemplo, tribunales combinaron el Código Civil con la Convención Interamericana de Derechos Humanos para proteger comunidades indígenas, aun contra leyes nacionales (De Sousa Santos, 2013).

Esta fragmentación consolidó, dentro del campo jurídico, una lucha constante por imponer un discurso hegemónico que definiera la interpretación "correcta" de las normas. Los agentes judiciales que lograban alinear sus interpretaciones con los intereses dominantes coyunturales —del Estado, el Mercado o movimientos sociales— ganaban influencia decisiva sobre otros agentes. Estas tensiones se encuentran presentes en algunos fallos de tribunales conservadores quienes, aun manteniéndose en minoría, impusieron en varios fallos la tesis respecto de que magistrados debían ser únicamente intérpretes de la ley desde la exégesis en cuanto resulta ser exclusiva función que se les permite realizar. Se pone en evidencian entonces que el campo jurídico es un espacio de batalla hacia adentro del propio campo como donde se negocia la hegemonía política de espacios exteriores.

Se evidencia que el fenómeno de la expansión normativa y la judicialización de los derechos sociales —es decir, la tendencia a convertir demandas políticas o sociales en reclamos judiciales—, si bien representa en teoría un avance progresista hacia sociedades más justas, terminó generando una contradicción: lo que llamamos 'crisis de eficacia simbólica'. Esto significa que, aunque el sistema jurídico ha ampliado formalmente su alcance para proteger derechos, en la práctica se evidencian graves limitaciones para resolver tres tipos de problemas fundamentales: los problemas

estructurales arraigados (como la desigualdad social); los desafíos propios de la modernidad (como la crisis climática); y fallas operativas (como la lentitud crónica en la resolución de casos).

Esta triple incapacidad provoca un efecto contradictorio ya que, en lugar de fortalecer la autoridad del nuevo paradigma en el campo jurídico, este se verá erosionando en su capital simbólico, mediante un desgaste que se manifestará a través de un cuestionamiento público cada vez más intenso, donde se contrastan las promesas de la modernidad que el sistema legal no ha cumplido

La frustración social derivada de estas deficiencias estructurales —expresada en la incapacidad del sistema judicial para ofrecer respuestas efectivas a las demandas de la modernidad— fue apropiada y capitalizada por el Mercado, que la utilizó como parte de su ofensiva para horadar la legitimidad del Estado de Bienestar.

Este cuestionamiento terminó generando una nueva hegemonía en el campo social, con el surgimiento del neoliberalismo, donde el discurso dentro del campo jurídico intentará ser refundado sobre la premisa de la «seguridad jurídica». Este principio se utilizará para priorizar intereses corporativos sobre derechos colectivos. El argumento de la primacía de la estabilidad económica sobre el bienestar social asumirá un rol central, y las decisiones, aunque formalmente legales, expondrán cómo el capital simbólico del campo jurídico puede instrumentalizarse, desde este nuevo paradigma, para naturalizar las desigualdades sociales (De Sousa Santos, 2013).

Esta transición no es abrupta, sino la culminación de las tensiones internas del Estado de Bienestar: la crisis de eficacia simbólica del campo jurídico, su fragmentación, su expansión normativa y su incapacidad para cumplir las promesas de la modernidad, crearon el vacío de legitimidad que el discurso neoliberal supo llenar, volviendo a articular de manera hegemónica las relaciones entre Estado, Mercado y Derecho (De Sousa Santos, 2005).

La Posmodernidad: Neoliberalismo, Crisis del Estado de Bienestar y la Reconfiguración del Campo Jurídico

La crisis estructural del Estado de Bienestar se agudiza por el ascenso del neoliberalismo a finales de los años 70 y principios de los 80 en Europa, lo que marcó el comienzo de una ruptura epistemológica con los paradigmas modernos, inaugurando lo que algunos autores denominan «posmodernidad jurídica» (Lyotard, 1979; De Sousa Santos, 2005). Este giro implicó la privatización de servicios públicos, la desregulación económica y el repliegue estatal, transfiriendo al Mercado funciones que para el Estado de Bienestar eran consideradas esenciales para la cohesión social. Sin embargo, lejos de reducir su influencia, el campo jurídico en este nuevo contexto expandió su rol ahora como mediador simbólico en una etapa de creciente complejidad social.

En la posmodernidad, nos encontramos con una economía que va a recuperar su hegemonía como eje determinante de las dinámicas sociales, imponiendo una lógica neoliberal que redefinirá las relaciones entre Estado, Mercado y Sociedad. En este contexto, marcado por la fragmentación social y el declive del capital simbólico de los poderes Legislativo y Ejecutivo —debido a su colusión con intereses corporativos—, se va a elevar dentro del campo social al Poder Judicial como el principal agente mediador en la disputa entre más Estado y más Mercado. Esta centralidad va a continuar exponiendo al Poder Judicial a críticas por su injerencia en ámbitos antes vedados (Bourdieu, 2000) lo que continuó erosionando parte de su legitimidad.

Se consolida entonces el cambio de paradigma instalado en el Estado de Bienestar con la percepción del campo jurídico como un espacio de poder, donde se libran batallas simbólicas para definir "qué es derecho" y "quién puede decirlo". Este fenómeno intensificó los conflictos con los otros poderes del Estado, especialmente al desafiar el discurso positivista de «decisión política no justiciable» cuando se revelan relaciones de colusión entre el Poder Ejecutivo, el Poder Legislativo y el Mercado.

Se evidencia en este periodo la judicialización de temas sensibles (género, salud, medioambiente) que no solo amplían el ethos de intervención del poder judicial, sino que lo hacen blanco de acusaciones de activismo ideológico (De Sousa Santos, 2005).

La expansión normativa que continuó en la posmodernidad —con tratados internacionales, constituciones multiculturales y leyes locales en conflicto— fracturó con mayor profundidad la clásica pirámide kelseniana de lo que había ocurrido durante

el Estado de Bienestar, dando paso a un relativismo jurídico en el cual múltiples normas y principios compiten por establecer su primacía. Esta pluralidad permitió a los jueces adoptar soluciones flexibles, incluso contradictorias, según el contexto en el que se exponen.

Estas contradicciones del campo jurídico y su agenda de poder resultan evidentes cuando se constatan con las decisiones de distintos tribunales como la Corte Constitucional de Colombia al aplicar el bloque de constitucionalidad —integrado por la Constitución, los tratados internacionales de derechos humanos (como el Convenio 169 de la OIT) y la jurisprudencia interamericana— en una sentencia emblemática (la T-129 de 2011) en la cual armonizar los derechos indígenas con la legislación minera, priorizando la autonomía y consulta previa a las comunidades indígenas y afrodescendientes para aprobar proyectos extractivos, y condicionando cualquier actividad minera o de explotación de recursos naturales al cumplimiento de diversos estándares de Derechos Humanos; mientras que en el sentido inverso el Tribunal de Justicia de la Unión Europea (TJUE) en 2016 validó, en el caso *Ledra Advertising Ltd vs. Comisión Europea*, las condiciones de austeridad impuestas a Chipre durante la crisis financiera de 2013, al considerar que la Comisión Europea no había excedido sus competencias cuando autorizó un plan de rescate que incluía recortes a partidas presupuestarias que privilegiaban la estabilidad económica sobre derechos sociales.

Esta flexibilidad normativa, que se presenta como innovadora, socavó la idea de una verdad jurídica única, reemplazándola por un relativismo donde la legitimidad del campo jurídico depende de la capacidad de los agentes especializado para movilizar su capital simbólico (redes mediáticas, apoyo académico, presión internacional) a fin de favorecer el ideario propio (Bourdieu, 2000).

La acumulación capitalista neoliberal va a generar entonces nuevas formas de vulnerabilidad (migraciones forzadas, crisis climáticas, brechas digitales), forzando al campo jurídico a asumir roles de protección inéditos hasta ese momento. Empero, sus intervenciones a menudo chocaron con límites estructurales, a modo de ejemplo se puede citar el caso *Yakye Axa vs. Paraguay* (2005) donde la Comisión Interamericana de Derechos Humanos ordenó reparaciones a una comunidad indígena desplazada, pero

su implementación fue limitada por la falta de voluntad política del gobierno alegando conflictos con la propiedad privada a la que debe aditarse la presión de las grandes empresas dedicadas a los agronegocios. A nivel global también puede citarse el caso de los litigios climáticos, por ejemplo, los acaecidos en los Países Bajos (Urgenda –ya citado-) o en Alemania (Neubauer vs. Alemania, 2021) en los que se ordenaron a esos gobiernos a reducir emisiones, pero sin mecanismos efectivos de cumplimiento.

Entonces, se observa que el desmantelamiento del Estado de Bienestar fortaleció al campo jurídico, al obligarlo a profundizar las funciones asumidas en el periodo anterior ante las nuevas demandas emergentes de un estado privatizado. Movimientos ambientalistas, de consumidores y feministas, entre otros, generaron un aumento de la conflictividad dentro del campo al diversificar sus estrategias legales para confrontar las desigualdades generadas por el neoliberalismo, las que el propio campo fue absorbiendo en cuanto reivindicaciones sociales, y transformándolas en capital simbólico propio que utilizará para legitimar su autoridad ante el desprestigio creciente de los otros poderes del Estado (Bourdieu, 2000) en su connivencia con los intereses del Mercado.

Paradójicamente, la expansión de las competencias del campo continuó coexistiendo con su incapacidad para resolver las contradicciones estructurales y limitaciones coyunturales que provenían de la etapa del Estado de Bienestar, mostrando los límites del activismo judicial (Foucault, 2012).

En este periodo el sistema judicial logró avanzar en una restructuración de la división de poderes, alejándose aún más de aquel rol tradicional de intérprete de normas, asumiendo con firmeza funciones cuasi-legislativas, las que asume fruto de la inacción de los poderes políticos tradicionales sumidos en la lógica del neoliberalismo. Estas funciones incluyen la creación de derechos e instrumentos jurídicos ex nihilo (sin base normativa explícita) pudiendo observarse como un hito de esta actividad el reconocimiento del derecho al olvido digital realizado por el TJUE en 2014 (Google contra España), donde se equilibró la privacidad individual con la libertad de información.

Esta «judicialización de la política» (De Sousa Santos, 2005) se articulará en

dos dinámicas claves: por un lado, la legitimación de sus sentencias mediante el reconocimiento de derechos colectivos, donde los tribunales constitucionales en América Latina, como la Corte Suprema de Argentina, incorporando mediante tratados internacionales (p. ej., Convención de Belém do Pará) la protección de las mujeres ante situaciones de violencia de género, incluso sin legislación local específica (caso “F., A. L. s/ Medida Autosatisfactiva”), al mismo tiempo que se avanza en un control de constitucionalidad y convencionalidad de las políticas económicas.

Otros tribunales de América Latina también avanzaron en el control de constitucionalidad y convencionalidad ante medidas económicas que afectaban derechos sociales, así en Colombia, la Corte Constitucional anuló recortes presupuestarios en salud al violar el derecho a la vida digna (Sentencia T-760 de 2008), mientras que la Corte IDH en el caso *Lhaka Honhat vs. Argentina* -2020-, protegió tierras indígenas frente al avance de la agroindustria (caso similar encontramos en la India donde la Corte Suprema, en el “Caso de los Bosques de Odisha” en 2022, reafirmó los derechos ancestrales de las comunidades tribales frente a proyectos extractivos, priorizando su sustento sobre intereses corporativos).

Puede reconocerse, a partir de la preponderancia que viene reconociendo el campo jurídico una dinámica similar a la acaecida durante la Edad Media, donde los juristas reinterpretaron el derecho romano para servir a intereses feudales, pero que en la posmodernidad el campo jurídico comienza un proceso de adaptación para legitimar distintos discursos sociales. La diferencia radica en que, mientras en el pasado la autoridad emanaba de principios divinos, hoy los agentes especializados incorporados al campo apelan a una racionalidad técnica globalizada (Habermas, 1983), mediada por luchas entre actores transnacionales (estados, corporaciones y movimientos sociales que han alcanzado una dimensión internacional) para legitimar discursos y estructuras sociales.

Este nuevo rol que adquiere el sistema judicial dentro de la esfera de poder del Estado genera hacia dentro del campo jurídico posmoderno nuevas tensiones entre los agentes especializados. Sin embargo, al tiempo que la legitimidad se acrecienta producto del descrédito de los otros poderes del Estado, que convierte a este espacio en

un objetivo estratégico para otros actores (del Estado y del Mercado), al encontrar en su capacidad para legitimar o impugnar con sus decisiones sin contrapesos efectivos diversas políticas públicas y de mercado como discursos hegemónicos.

A partir de ello, los movimientos sociales, las corporaciones y los partidos políticos —que en los periodos anteriores subestimaban la relevancia del campo jurídico— ahora reconocen la importancia que ha adquirido a fin de definir qué es derecho y quién puede enunciarlo como una herramienta crucial para imponer límites al Ejecutivo, Legislativo e incluso al Mercado, o habilitar su mercantilización, además de validar un discurso social y económico, en otras palabras, de ser una herramienta central para imponer un discurso hegemónico.

Se observa con prístina claridad cómo en este periodo se culmina con la inversión de la dinámica histórica: antes eran los juristas quienes migraban al poder legislativo o ejecutivo, o incluso a la economía para acumular capital (ej.: jueces convertidos en ministros en el siglo XIX); mientras que ahora son agentes políticos y económicos quienes colonizan el campo jurídico.

En México, durante el gobierno de Enrique Peña Nieto (2012-2018), conglomerados como Televisa y Grupo Higa —vinculados a casos de corrupción como el 'Casa Blanca'— ejercieron influencia sobre el nombramiento de ministros de la Suprema Corte y fiscales clave, buscando asegurar impunidad en escándalos de colusión y desvío de fondos públicos (Woldenberg, 2017; Meyer, 2019); en Perú pueden observarse los vínculos entre el expresidente Pedro Pablo Kuczynski (PPK) y jueces que archivaron casos contra Odebrecht; o en Argentina donde se observa la influencia del grupo Clarín en la designación de jueces durante el kirchnerismo para proteger sus monopolios mediáticos.

En Estados Unidos, el nombramiento de jueces federales por parte de gobiernos neoliberales (ej.: Trump nominó a 234 jueces -entre ellos 3 de la Corte Suprema: Barrett, Kavanaugh y Gorsuch- que lo fueron con el asesoramiento activo del Federalist Society, organización conservadora fundada en 1982 que influye en el nombramiento de juristas cuya filosofía originalista ha impulsado fallos que restringen la capacidad regulatoria del Estado en áreas económicas y ambientales) ha diluido el prestigio

técnico del Poder Judicial, asociándolo a agendas partidistas (Teles, 2010).

Esta movilidad refleja un recalcuro de capitales: el derecho, al definir la legalidad de acciones estatales y mercantiles, le ofrece al poder herramientas para reconfigurar las reglas del juego; por lo cual, la incorporación de agentes externos al campo jurídico —con intereses ajenos a su lógica interna— va generando una crisis de autonomía.

La colonización del campo jurídico produce dos efectos paradójicos, por un lado, el relativismo interpretativo, en el cual normas jurídicas como la Constitución son leídas de modo opuesto según el juez. Mientras, al mismo tiempo, se reconfigura el discurso hegemónico en un espacio que el neoliberalismo no había podido colonizar desde el inicio del Estado de Bienestar, configurando un fenómeno conocido como hibridación discursiva, en el que sentencias incorporan narrativas económicas con el objetivo de desdibujar los límites entre lo jurídico y lo mercantil (De Sousa Santos, 2005).

Así la posmodernidad marca un quiebre con la Ilustración; si en la Modernidad el derecho buscó autonomía como garantía de neutralidad (Weber, 1922), luego la abandonó en la búsqueda de una legitimidad propia, y hoy su hibridación con otros campos, que al ser infiltrado por agentes externos que no reconocen su habitus, lo reduce a un espacio de transacción de capitales. Como en la Edad Media —cuando nobles y clérigos controlaban la justicia feudal—, el campo jurídico posmoderno pierde especificidad, exponiendo que su "pureza técnica" fue siempre una ficción funcional a hegemonías cambiantes (Bourdieu, 2000) que hoy se encuentra en una lucha ante el intento de ser apropiada por el poder del Mercado y donde su discurso hegemónico con agentes externos al campo se apropia de su legitimidad.

Conclusiones

El recorrido histórico realizado evidencia la evolución compleja y dinámica del campo jurídico, profundamente influenciado por los sistemas hegemónicos de poder en cada época. Desde las normas rígidas de origen divino de la Edad Media —legitimadas por

la autoridad religiosa y feudal— hasta las construcciones teóricas contradictorias de la posmodernidad —donde agentes externos (políticos, económicos, mediáticos) van colonizando el campo—, dejando en evidencia cómo el derecho ha funcionado como tecnología de poder (Foucault, 2012), adaptándose para servir a intereses dominantes bajo máscaras de neutralidad, legitimidad y seguridad jurídica

Esta evolución no ha sido homogénea, sino que ha estado marcada por tensiones estructurales: entre discrecionalidad judicial y seguridad jurídica, entre formalismo y legitimidad sustantiva, entre autonomía del campo y su instrumentalización por actores externos. La Revolución Francesa, el Estado de Bienestar y el Neoliberalismo son hitos que ilustran cómo el derecho, lejos de ser un sistema autónomo, refleja y reproduce las luchas por el capital simbólico en un mundo socialmente estratificado (Bourdieu, 2000), que resulta esencial para imponer un modelo hegemónico en el campo social.

Encontramos en este recorrido y especialmente en el discurso jurídico, en cuanto herramienta de organización social, la clave para naturalizar jerarquías (ya sean feudales, burguesas o neoliberales), pero también para cuestionarlas. Ejemplos como la lucha por los derechos ambientales (Urgenda vs. Países Bajos) o la judicialización de la violencia de género (Caso Campo Algodonero vs. México) demuestran que nos encontramos ante un espacio que puede operar como arena de emancipación, pero que necesita para la eficacia de sus resoluciones de capitales externos (económico, político, cultural) que la conflictivicen y deconstruyan.

Un análisis desde un enfoque genealógico y multidisciplinario que integre por un lado la dimensión histórica, contextualizando las transformaciones del derecho en relación con cambios económicos y políticos; y por otro, la dimensión formal, que examina cómo las normas y técnicas jurídicas (exégesis, principios, precedentes) estructuran el campo jurídico que ha acrecentado su influencia en el campo social en los últimos siglos, sin desconocer la importancia de la dimensión política, que se entrelaza en cada uno de estos hitos, servirán como esenciales para develar las luchas que se dan hacia dentro del mismo campo entre agentes especializados por imponer interpretaciones hegemónicas, las que se profundizan con agentes externos que se infiltran y apropian de la legitimidad del campo jurídico.

Incorporar en este análisis la dimensión cultural, es decir cómo funciona el habitus de los agentes (jueces, abogados, académicos) es otra forma de encontrar cómo se perpetúa o desafía el statu quo, y así revelar (o relevar) desde esta perspectiva como los sistemas jurídicos, en su desarrollo multidimensional, no se agotan en el mero conjunto de normas, más o menos sistematizadas en leyes, códigos o constituciones para transformar realidades, sino que este campo es parte de un campo de batalla simbólico donde se disputa la definición misma de lo justo. Su estudio crítico, desde una sociología jurídica comprometida con la realidad (De Sousa Santos, 2013), logra desnaturalizar las estructuras de dominación, al tiempo que permite imaginar futuros más equitativos; la posmodernidad, con su relativismo y fragmentación, nos recuerda que el derecho no tiene esencia fija, sino que es una práctica social en constante construcción, y su transformación depende de quiénes logren imponer sus relatos como "verdades jurídicas".

Referencias bibliográficas

- Acosta, Alberto (2013). *El buen vivir: Sumak kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Editorial Abya-Yala.
- Berman, Harold J. (1983). *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Poder, derecho y clases sociales* (Andrés García Inda, Trad.). Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, Pierre (2014). *Capital cultural, escuela y espacio* (Isabel Jiménez, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre (2021). *Curso de sociología general 2: El concepto de capital* (Horacio Pons, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Correas, Oscar (1993). *La Sociología Jurídica, un ensayo de definición*. Revista Jurídica Crítica, BAUP, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional de México.
- Correa, Oscar (1998). *Sociología del Derecho y crítica jurídica*. Fontamara.
- De Sousa Santos, Boaventura (2005). *El milenio huérfano: Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. CLACSO.
- De Sousa Santos, Boaventura (2013). *Sociología jurídica crítica: Para un nuevo sentido común en el derecho*. Trotta.

- Ehrlich, Eugen (2005). *Escritos sobre sociología y jurisprudencia* (Juan Antonio Gómez García, José Luis Muñoz de Baena Simón y Gregorio Robles Morchón, Trads.). Marcial Pons.
- Ferrari, Vincenzo (2000). *Acción jurídica y sistema normativo* (Andrea Greppi, Trad.). Dykinson.
- Foucault, Michel (1992). *Microfísica del poder* (Julio Varela y Fernando Álvarez-Uría, Trads.). Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michel (1998). *La verdad y las formas jurídicas* (Enrique Lynch, Trad.). Gedisa.
- Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2011). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2012). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2014). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (Aurelio Garzón del Camino, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Gramsci, Antonio (2020). *Cartas precarcelarias (1909-1926)* Antología. Los Libros de la Catarata.
- Habermas, Jürgen. (1983). *El discurso filosófico de la modernidad* (Manuel Jiménez Redondo, Trad.). Taurus.
- Hobbes, Thomas (2017). *Leviatán* (Carlos Mellizo, Trad.). Ediciones Alianza Editorial.
- Keynes, John Maynard (1936). *Teoría general del empleo, el interés y el dinero* (Eduardo Ornedo, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Liotard, Jean-François. (1979). *La condición posmoderna* (Mariano Antolín Rato, Trad.). Cátedra.
- Marx, Karl (1867). *El capital* (Pedro Scaron, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Marx, Karl (1971). *El método de la economía política*. La Impresora Azteca.
- Marx, Karl (2003). *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* (Pedro Scaron, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Marx, Karl (2014). *La ideología alemana* (Wenceslao Roces, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Meyer, Lorenzo (2019). *El conflicto entre el poder judicial y el ejecutivo en México*. El Colegio de México.
- Neumann, Franz (1936). La gobernabilidad del derecho laboral en Weimar. *Revista de Derecho Social*, 12 (3), pp. 45-67.
- Post, Gaines (1993). *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100-1322*. Princeton University Press.
- Rodríguez-Garavito, César (2020). Litigio estratégico y derechos de la naturaleza. La sentencia de la Amazonía colombiana. *Revista Derecho del Estado*, 45, pp. 67-98.
- Ruiz, Vincenzo (1999). *Historia del derecho romano*. Editorial Reus.
- Stein, Peter (1999). *El derecho romano en la historia europea* ([César Hornero Méndez y Armando Romanos Rodríguez](#)). Siglo XXI editores.

- Teles, Steven (2010). *The Rise of the Conservative Legal Movement*. Princeton University Press.
- Thompson, Edward Palmer (1963). *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (Elena Graua, Trad.). Crítica.
- Weber, Max (1922). *Economía y sociedad* (José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eduardo García Máynez, Eugenio Ímaz y José Ferrater Mora, Trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Wieacker, Franz (2000). *Historia del derecho privado de la edad moderna* (Francisco Fernández Jardón, Trad.). Universidad de Sevilla.
- Woldenberg, José (2017). *La corrupción como sistema*. Nexos
- Zuboff, Shoshana (2019). *La era del capitalismo de la vigilancia* (Albino Santos Mosquera, Trad.). Paidós.

Lo político y lo social. Aportes desde la sociología de Pierre Bourdieu para sortear algunos problemas del posfundacionalismo

The Political and the Social. Contributions from Pierre Bourdieu's Sociology to Overcome some Problems in Post-Foundationalism

Lucio Lanis*

Fecha de Recepción: 21/02/2026

Fecha de Aceptación: 29/05/2026

Resumen: *El pensamiento posfundacional parecería estar en crisis. Ese es el escenario en el que nos encontramos hoy. De ahí que este trabajo se proponga considerar seriamente algunos de los problemas imputados a este paradigma, sistematizándolos, para luego buscar posibles salidas a ellos. Es en ese sentido que se indagará en el pensamiento de Pierre Bourdieu con la expectativa de encontrar allí elementos que permitan pensar de otro modo la relación entre lo político y lo social, de un modo que sortee las complicaciones que emergen al mirarla desde un enfoque posfundacional. La esperanza que anima a este proyecto es que la teoría social —la de Bourdieu, más precisamente— tenga algo para aportar a la teoría política. Y la amenaza que en todo momento se intentará conjurar es que una propuesta como la que aquí se ensaya recaiga en un terreno que, polémicamente, cabría denominar pre-posfundacional; lo que significa entre otras cosas —tal vez principalmente— positivista. El peligro al que se hace referencia no es otro que este: desustancializar lo político solo para esencializar inmediatamente a lo social en su lugar.*

Palabras claves: *Posfundacionalismo - lo político - lo social - problemas - Pierre Bourdieu*

Abstract: *Post-foundational thought appears to be in crisis. That is the scenario we find ourselves in today. Hence, this work aims to seriously consider some of the problems attributed to post-foundationalism, systematizing them, and then seeking possible solutions to them. It is in this sense that Pierre Bourdieu's thinking will be explored, with the expectation of*

* Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Su línea de investigación se centra en el abordaje de los vínculos entre la teoría social y la teoría política en el marco de los debates suscitados en torno del denominado pos-fundacionalismo. ORCID: 0009-0009-7927-9713. Correo electrónico: 2001lucio@gmail.com

finding in it elements that allow us to think in a different way about the relationship between the political and the social, in a way that avoids the complications that arise when looking at it from a post-foundational approach. The hope that fuels this project is that social theory — Bourdieu's, more precisely— has something to contribute to political theory. And the threat that will be constantly sought to be averted is that a proposal such as the one attempted here should fall into a terrain that, controversially, could be called pre-post-foundational; which means, among other things —perhaps mainly— positivist. The danger referred to is none other than this: to de-substantialize the political only to immediately essentialize the social in its place.

Keywords: *Post-Foundationalism - The Political - The Social - Problems - Pierre Bourdieu*

Introducción

“Que en la última instancia ninguna objetividad pueda ser reconducida a un fundamento absoluto es algo verdadero, pero algo de lo que no puede sacarse ninguna conclusión importante, ya que los agentes sociales no actúan nunca en esa última instancia” (Laclau, 2000, p. 44).¹

Desde los años sesenta, un *corpus* de textos que luego se dio a llamar pensamiento posfundacional instaló, continuando un movimiento heideggeriano, la distinción entre la política y lo político (Marchart, 2009). Con esa herramienta teórica, el posfundacionalismo volvió la mirada sobre la filosofía política que lo precedió: la clásica, la liberal, la marxista. Enseguida, diagnosticó en esas corrientes tan diferentes un problema común que en cierta medida las hacía partícipes de una misma tradición. El hallazgo podría formularse de la siguiente manera: el pensamiento político occidental —sostiene el posfundacionalismo— descuidó el potencial ontogenético específicamente político, soslayando así la excepcionalidad del acto político de institución-destitución (de la comunidad, de sus diferentes ámbitos, de los sujetos que viven en y a través de ella). Esto porque no fue capaz de ver la contingencia radical que acecha a todas las cosas desde su origen. Contingencia que las constituye, que las hace

¹ Cursivas en el original.

existir; contingencia que a la vez las corrompe desde el principio, que las abre de forma permanente e irremediable al cambio.

Esta operación enormemente productiva del posfundacionalismo —y varias de sus consecuencias— han recibido desde entonces diversas críticas, al punto que algunos se atrevieron a anunciar el agotamiento definitivo de aquel singular impulso. En pocas palabras, el nuevo paradigma habría privilegiado el momento instituyente o de interrupción en la práctica política, olvidando, por un lado, los condicionantes sociales, económicos y, especialmente, históricos de esa praxis y olvidando, por otro lado, lo que hay de político en la administración, esto es, en la reproducción del orden.

El pensamiento posfundacional parecería estar en crisis. Ese es el escenario en el que nos encontramos hoy. De ahí que este trabajo se proponga considerar seriamente algunos de los problemas imputados a este paradigma, sistematizándolos, para luego buscar posibles salidas a ellos. Es en ese sentido que se indagará en el pensamiento de Pierre Bourdieu con la expectativa de encontrar allí elementos que permitan pensar de otro modo la relación entre lo político y lo social, de un modo que sortee las complicaciones que emergen al mirarla desde un enfoque posfundacional. La esperanza que anima a este proyecto es que la teoría social —la de Bourdieu, más precisamente— tenga algo para aportar a la teoría política. Y la amenaza que en todo momento se intentará conjurar es que una propuesta como la que aquí se ensaya recaiga en un terreno que, polémicamente, cabría denominar pre-posfundacional; lo que significa entre otras cosas —tal vez principalmente— positivista. El peligro al que se hace referencia no es otro que este: desustanciar lo político solo para esencializar inmediatamente a lo social en su lugar.

Con eso en mente, no se tendrán en cuenta aquí todas las críticas dirigidas al posfundacionalismo desde su aparición —que son muchas—, sino solamente algunas entre esas que, aún en su cuestionamiento, buscan conservar la potencia de aquel primer movimiento. Más específicamente, lo que estas críticas intentan preservar, lo que se abstienen de impugnar, es lo que podría considerarse como la operación esencial del pensamiento posfundacional. Operación que consiste en objetar la existencia de un fundamento último de la comunidad. Objetar, entonces, la existencia de un principio

trascendente, eterno e inmune a revisión que instituye la comunidad desde afuera, de una vez y para siempre. El postulado que se lee en la contracara de esa negación dice más o menos esto: es la propia comunidad quien se da a sí misma su sostén y es ella también quien debe asumir la tarea de modificarlo cuando crea oportuno. No se trata, por lo tanto, de desmentir la existencia de los fundamentos que sirven de apoyo a lo social, sino de poner en evidencia su carácter contingente, de remarcar la historicidad y la incertidumbre que inevitablemente los atraviesa. Poner sobre la mesa, en fin, que esa apertura originaria, aun cuando hace imposible la constitución de una sociedad en plena presencia consigo misma, es, al mismo tiempo, condición necesaria de toda sociedad posible.

Las críticas que aquí se tendrán en cuenta no renuncian a reconocer esto. Y, aún más, podría decirse que, en cierto sentido, buscan profundizar el movimiento inicial del posfundacionalismo, cuestionando precisamente esos aspectos de la teoría posfundacional que lo traicionan en alguna medida. Aspectos que —volveremos a ello— tienden a oscurecer parte del trabajo inmanente de producción de los fundamentos comunitarios y pueden llegar incluso a soslayar el mismo carácter inmanente de ese trabajo. Parecería, entonces, que los textos que suelen identificarse como posfundacionales están habitados por algunas contradicciones. Característica común, por lo demás, a todos los textos de todas las corrientes teóricas. Esta afirmación parece trivial, pero tiene un gran valor metodológico y conviene explorar brevemente algunas de sus consecuencias. Hasta aquí hemos hablado del posfundacionalismo en general, como si se tratara de un objeto unitario, cuando en realidad se trata de un conjunto de textos heterogéneos que presentan ellos mismos tensiones en su interior. Lo que no implica que hablar de un paradigma relativamente integrado, más o menos reconocible en sus contornos, sea inviable. Antes bien, significa que, para que esa multiplicidad de textos constituya un *corpus*, hace falta instituir un principio capaz de reunirlos (aunque sea solo de forma precaria). Es lo que intentamos al referir a esa operación esencial del posfundacionalismo, que ahora podemos llamar paradigmática.

Pero, a la vez, lo que interesa subrayar es que hay otras lecturas posibles: puede organizarse a los mismos textos en torno a un principio diferente; también puede

excluirse a algunos de ellos cuando el nuevo principio ya no los convoca. Lo mismo ocurre con la economía interna de cada texto, que siempre es una composición de sentidos diversos y en alguna medida discordantes. Por eso, cuando en lo sucesivo hagamos referencia a ciertos problemas de la teoría política posfundacional, estaremos efectuando una generalización que necesariamente impide dar cuenta de todos los matices que cada texto aloja. La apuesta, sin embargo, de una lectura como la que aquí se ensaya es que ese empobrecimiento sea compensado por una mayor fuerza interpretativa. También las críticas con las que trabajaremos recurren a un “escamoteo” como este: se ocupan solo de ciertos autores, citan solo algunos textos y, a pesar de ello, pretenden hablar del posfundacionalismo en su conjunto, y lo consiguen.

Si nos detenemos en esta cuestión, es porque creemos que hay elementos en algunos de los textos que constituyen el *corpus* posfundacional que permiten, al menos, vislumbrar caminos por los cuales superar ciertas limitaciones que suelen asociarse al paradigma general². Quisiéramos, en lo que sigue, tratar de recorrer uno de esos caminos con la ayuda de Pierre Bourdieu o, más precisamente, orientándonos a partir de algunas coordenadas que pueden leerse en la sociología bourdieusiana. No se buscará reponer el pensamiento de Bourdieu en su coherencia, ni tampoco reconstruir cierta teoría política más o menos presente en la obra del autor. Antes bien, la propuesta es reclutar algunas reflexiones plasmadas en diferentes escritos de Bourdieu para avanzar hacia un modo de comprender la política que evite tropezar con los obstáculos que acosan al posfundacionalismo, pero que no olvide las lecciones más importantes legadas por ese movimiento. Es evidente que esto no agota todo el potencial de la teoría bourdieusiana para pensar lo político, ni pretende hacerlo. El proyecto por delante es mucho más modesto: elaborar, a partir de los desarrollos de Bourdieu, algunos apuntes que contribuyan a sortear ciertas complicaciones propias del enfoque posfundacional.

Algunas críticas al posfundacionalismo

² Pensamos, por citar nada más que un ejemplo, en el tratamiento que Laclau (2000) hace del concepto de sedimentación. Aunque esta cuestión merecería un desarrollo mucho más extenso, que no cabe en estas páginas.

Antes de llegar a eso, no obstante, es necesario definir claramente los tan mentados problemas del posfundacionalismo. Y para eso acudiremos a dos autores: Esteban Domínguez y Javier Franzé. Optamos por ellos porque sus trabajos condensan con gran habilidad varias críticas preexistentes y, por lo tanto, multiplican su potencia. Aunque, al mismo tiempo, —lo adelantamos— la elección se basa en que estos autores no solo se abstienen de cuestionar lo que denominamos la operación paradigmática del posfundacionalismo, sino que además evitan la tentación de reintroducir una concepción tradicional (positivista) de la política³. Concepción que puede adoptar diversas formas, pero que, a grandes rasgos, se caracteriza por el privilegio interpretativo que concede al momento del orden, al tiempo normal de la administración, en detrimento de la praxis política de institución e interrupción (Franzé, 2014). Como resultado de este sesgo, la contingencia radical que acecha a todo orden desde su origen se ve oscurecida y toda práctica no institucionalizada tiende a ser vaciada de su carácter político. Lo que implica descuidar el potencial ontogénico específicamente político. En este enfoque, lo político queda habitualmente circunscripto a un ámbito predeterminado de la sociedad, ignorando la politicidad del mismo acto de demarcación de ese ámbito. Lo político queda, por lo tanto, sustancializado. Los actores —sujetos, identidades— políticos también son designados *a priori*, soslayando la politicidad del proceso de subjetivación. De hecho, cabría hablar de una subordinación de la política frente a otras instancias como una característica transversal a este modelo (Franzé, 2014, p. 3), pues el papel que se le otorga siempre es secundario respecto de la naturaleza, la economía o la historia en un grado que excede al simple condicionamiento y que se encuentra más cerca de la lisa y llana determinación.

³ Otros, como Simon Critchley (2004), aún a pesar de su cercanía con el posfundacionalismo, claman por detener el movimiento deconstructivo de este paradigma justo en el momento en que se halla frente a las puertas de lo político en su sentido ontológico. El corolario de esta interrupción es la simple inversión del modelo tradicional, un dar vuelta que conserva —ahora en el polo opuesto— la carga normativa que solía favorecer a la política instituida y hace de la contingencia un paradójico valor positivo.

Creemos que es posible dirigir algunas críticas al posfundacionalismo sin recaer en esa forma esencialista y epifenoménica de pensar la política⁴. Esteban Domínguez (2023) parece proponerse algo como esto. Para este autor, el posfundacionalismo se enfrenta a tres problemas: la estabilización de la política, su unilateralización y la despolitización de lo social. La primera complicación detectada por Domínguez (2023, p. 180) —y en esto sigue tanto a Rinesi (2003, pp. 21-22) como a Biset (2010, p. 176)— surgiría de restringir la equívocidad propia de la palabra *política* mediante la oposición frontal de los dos términos que resultan de su tratamiento diferencial. Domínguez (2023, p. 180) sugiere que la ambigüedad de la palabra *política*, que da cuenta tanto del orden constituido como de un potencial instituyente, quizás no sea una imprecisión que deba ser rectificada; tal vez —propone el autor— la riqueza de ese concepto resida justamente en la tensión que lleva inscrita. La afirmación de la autonomía de lo político que se sigue de atribuirle un estatuto ontológico a esta dimensión conduciría, según Domínguez (2023, p. 180-181), a un segundo problema para el posfundacionalismo. Pensar a la política como dotada de una legalidad propia implica considerar a ese fragmento de lo real (y solo a él) capaz de darse sentido a sí mismo, sin necesidad de recurrir a otras instancias para definirse relacionamente a partir de ellas. Esa dimensión representaría la sola excepción al tratamiento diferencial que las teorías posfundacionales dispensan al resto de las instancias del mundo humano. De ahí que Domínguez —como Biset (2011, p. 33)— advierta contra el riesgo de unilateralización al que se expondrían aquellos desarrollos. Como consecuencia de esta primacía que se le concede a lo político se manifiesta una última complicación, que Domínguez (2023, p. 181-183) identifica como una tendencial despolitización de lo social. Al plantear una relación causal que va del primer término al segundo —afirma—, el posfundacionalismo termina por consagrar la oposición entre uno y otro

⁴ Si estas dos características suenan incompatibles y casi opuestas, es porque refieren a dos momentos lógicos diferentes. Según la mirada que venimos desarrollando, la política es derivada de alguna otra instancia que la precede y, en cuanto tal, existe como un resto de procesos que le son ajenos. Ahora bien, una vez reducida a esa existencia residual, la política se solidifica, sus fronteras devienen rígidas y todo ocurre como si su conflictiva historia hubiera sido borrada y, con ella, las perspectivas de transformación del orden.

que pretendía deconstruir, de forma que la politicidad pasa a ubicarse en un lugar exterior respecto de la sociedad, que por lo tanto es vaciada de esta cualidad.

La crítica de Domínguez comparte mucho con la de Javier Franzé (2014; 2021). También para este último autor la distinción rígida entre la política y lo político tiende a invertir “el dualismo clásico determinista entre lo social y la política, manteniendo los rasgos generales de la relación —una instancia fundadora como causa permanente externa de una instancia fundada—” (Franzé, 2014, p. 10). Y puede añadirse: instancia fundadora ella misma infundamentada, incondicionada, es decir, independiente del orden social vigente, de su estructura económica, de la historia. Esto equivale a esencializar una vez más el concepto de lo político. En muchos textos posfundacionales, argumenta Franzé, las dos lógicas —la propia de lo óntico y la que corresponde a lo ontológico— parecen correr paralelas, permaneciendo por tanto incomunicadas. Lo que conduce a identificar lo político ya no con el orden instituido —a la manera del pensamiento tradicional—, sino con su polo opuesto: el ámbito no-institucional de la subversión, de la ruptura. Un ámbito regido por la lógica del acontecimiento, signado por la temporalidad de la excepción, de lo que irrumpe. La esfera del orden y de lo social aparece, por su parte, anquilosada, estabilizada. Se la piensa habitualmente como el *locus* de una administración más o menos neutral, sistema compacto y homogéneo, sin fisuras internas ni tensiones, que se limita a reproducir siempre lo mismo de forma automática. Toda la creatividad es reservada a lo político en su sentido ontológico. Y en esta operación, advierte Franzé, es frecuente que se cuele en la teoría posfundacional un contenido normativo escasamente tematizado. Sucede que en diferentes textos que suelen enmarcarse dentro del posfundacionalismo —Franzé (2014, p. 6; 2021) menciona algunos de Rancière, de Castoriadis y de Laclau—, el orden instituido es considerado irremediabilmente, por sus mismos rasgos formales, como un obstáculo a la emancipación, lugar de la clausura de todos los horizontes de transformación, morada a la que la política no puede ir más que a morir (Franzé, 2021). Mientras tanto, la política no institucional —la única verdadera, desde esta perspectiva— se presenta como “buena”, pues se orienta en todos los casos, por su naturaleza, a subvertir el orden —un orden necesariamente conservador del *statu quo* y, entonces, de las desigualdades

sociales. Lo político, en su excepcionalidad, haría saltar el curso normal de las cosas para poner a la sociedad cara a cara con su contingencia última y, de esa manera, precipitarla a un cambio que probaría ser siempre para mejor.

Sistematizando las dos críticas consideradas, podría decirse que lo que se le objeta al posfundacionalismo son, principalmente, dos cosas. Primero, que tiende a ignorar lo que hay de político en la *reproducción* del orden social, es decir, que tiende a neutralizar el ámbito de la política instituida, invisibilizando tanto sus tensiones internas como el trabajo genuinamente creativo implicado en su funcionamiento. Gesto despolitizador que identifica esta dimensión con la normalidad entendida como la repetición automática de lo mismo y —podría decirse, sin forzar demasiado las cosas— con la necesidad⁵. A la rutinarietà de la administración, el pensamiento posfundacional contrapondría lo político como instancia extraordinaria de apertura a la contingencia, momento en que la historia se suspende y el orden se abisma. Como vimos, esta instancia —tiempo de la fundación, pero también de la ruptura— es frecuentemente privilegiada por los textos posfundacionales en detrimento de la política instituida. De hecho, suele presentarse (explícita o implícitamente) como orientada casi de manera teleológica al Bien: a la emancipación, a la subversión de un orden desigualitario y pernicioso.

La otra cosa que se le objeta al posfundacionalismo es lo que cabría interpretar como un soslayo de la *complejidad* ontológica. Creemos que es a eso a lo que apuntan los autores cuando hablan de una primacía de lo político por sobre el resto de las esferas del mundo humano. Es habitual que en los textos posfundacionales lo político aparezca como una instancia de naturaleza diferente a cualquier otra: una dimensión intermitente, que interviene de tanto en tanto, según la lógica del acontecimiento. Dimensión que frecuentemente parece hacerse presente desde afuera (de la sociedad, de la historia) para imponer su ley, es decir, para fundar la comunidad junto a sus esferas o para subvertirlas. Parecería tratarse, entonces, en muchos casos, de una instancia unilateralmente creadora y absolutamente incondicionada. Las estructuras económicas,

⁵ Un paso que Majul (2018) se atreve a dar en su lectura de Rancière.

las jerarquías sociales y las formaciones culturales preexistentes —en suma: el sentido sedimentado, la historia— no tendrían participación alguna en el milagroso acto de la ontogénesis política. Creemos que es precisamente esa participación que el posfundacionalismo tiende a olvidar la que sobredetermina toda praxis de institución y de ruptura.

Como se ve, ambos problemas —descuido de la politicidad de la reproducción, oscurecimiento de la complejidad ontológica— conducen al esencialismo o, mejor, a una reintroducción del esencialismo por la vía del eclipsamiento de la pregunta por las condiciones no políticas de lo político. Pregunta que permite interrogar a lo político por su historicidad, es decir, por su existencia inmanente. Si resulta algo desconcertante que sea el posfundacionalismo quien se dispone a obturar esta interpelación, es porque aquella corriente, con su movimiento paradigmático, había pretendido justamente deconstruir lo político objetando la existencia de un fundamento último de la comunidad; objetando, entonces la existencia de un principio trascendente, eterno e inmune a revisión que instituye la comunidad desde afuera, de una vez y para siempre. Operación que se completa con la afirmación de que es la propia comunidad quien se da a sí misma su sostén y que es ella también quien debe asumir la tarea de modificarlo cuando crea oportuno. No se trata, por lo tanto, de desmentir la existencia de los fundamentos que sirven de apoyo a lo social, sino de poner en evidencia su carácter contingente, de remarcar la historicidad y la incertidumbre que inevitablemente los atraviesa. Lo que el posfundacionalismo ocluye, en última instancia, con su renuencia a tematizar la reproducción y la complejidad, es lo *inmanente* del trabajo de institución-destitución del orden social. Y esto porque tiende a ignorar lo que hay de concreto y de rutinario en esta labor —labor que no puede tener lugar sino en la historia, esto es, en el reino de lo ordinario, que es “el momento de vida por excelencia” (Majul, 2018, p. 121).

Pero hay otra cosa que el posfundacionalismo, con su doble escamoteo, acaba por soslayar. Recordemos que este paradigma se caracterizó por su voluntad de traer a un primer plano la contingencia que atraviesa a todo orden desde el principio. Desde el principio y hasta el final, esto es, de punta a punta. Lo que quiere decir: en el momento

de su fundación, luego durante su funcionamiento normal y, por último, a la hora de su crisis. Esa otra cosa que el posfundacionalismo ocluye con su renuencia a tematizar la reproducción y la complejidad, son las tensiones que surcan por dentro a la política instituida y a lo político en su sentido ontológico. Tensiones que indican la presencia de una exterioridad, una otredad, en su más propia interioridad y que, justamente por eso, constituyen un obstáculo infranqueable a la fijación plena de la identidad de cada instancia consigo misma. Este estar fuera de sí de la política y de lo político es precisamente aquello de lo que un paradigma que pretende hacer visible la contingencia debería dar cuenta.

En ese sentido, la concepción rígida e indiferenciada de la política instituida y la visión exageradamente autonomista y deshistorizada de lo político implican una resustancialización que acercaría al posfundacionalismo a lo que hemos llamado —siguiendo a Franzé— teoría política tradicional. Podría decirse, entonces, que el posfundacionalismo no ha conseguido agotar del todo su propio proyecto, que no ha extraído todas las consecuencias de aquella operación paradigmática o, al menos, que ha sido algo irregular en esta labor. Frente a esta hipótesis, y convencidos aún del valor de eso que juzgamos el gesto distintivo del posfundacionalismo, intentaremos en lo que sigue plasmar algunas notas que contribuyan a sortear los problemas que identificamos en esa teoría — vale decir: algunas notas que contribuyan a superar lo que todavía hay de pre-posfundacional en el posfundacionalismo. A lo que trataremos de llegar — aunque, en el mejor de los casos, no lograremos más que aproximarnos un poco— es a mostrar que:

la política es el resultado de lo político y por tanto la diferencia entre ambas no es la de creación y repetición, porque aunque la política sea orden cristalizado, participa del rasgo contingente y creativo de lo político, si bien habitualmente se presenta como administración despolitizada. La política no es el fin de la producción de sentido, y toda producción es en algún grado innovación. (Franzé, 2014, p. 5).

Lo que equivale a complicar en cierta medida la distinción entre la política y lo político y, a su vez, la relación entre estos dos polos y las otras instancias de la vida social (la economía, la cultura, etc.). Equivale, al mismo tiempo, a señalar la auténtica complejidad y la rutinariedad que caracterizan al proceso de reproducción del orden y a marcar la heteronomía que atraviesa no solo a ese proceso, sino también a la praxis instituyente-destituyente. Tarea para la cual recurriremos a Pierre Bourdieu, autor que se dedicó largamente a pensar estas cuestiones bajo el amparo de una disciplina —la sociología— que se ha preocupado por ellas desde su origen.

El aporte de Pierre Bourdieu

Como anticipamos, el objetivo de este trabajo no es simplemente reponer la sociología de Bourdieu, ni tampoco reconstruir cierta teoría política diseminada en su obra⁶. Antes bien, la propuesta es utilizar algunas intuiciones bourdieusianas como insumo para pensar posibles salidas a los problemas que identificamos en el posfundacionalismo. Para ello hará falta, no obstante, presentar varias de las categorías más importantes de las que el autor se vale para pensar lo social y lo político, ya que es con esos conceptos que aborda la cuestión de la reproducción, y es también a partir de ellos que tematiza la heteronomía —o, en su jerga, el asunto de la autonomía relativa. Pero, tal como comentamos respecto del *corpus* posfundacional, los conceptos elaborados por Bourdieu (como, en alguna medida, los de cualquier otro autor) están habitados por tensiones: su formulación varía de un escrito a otro, e incluso al interior de un mismo texto. Sin embargo, si pretendiéramos dar cuenta de todos esos matices, lo que viene a continuación se transformaría en un ejercicio de bourdieulogía y resultaría imposible poner esas categorías —herramientas teóricas al fin— en uso para nuestro propósito. De forma que la tarea de reponer conceptos —los de Bourdieu, en este caso— reclama un esfuerzo de estabilización, una selección, de la que trataremos de dejar constancia.

⁶ Cosas como estas se han intentado en múltiples ocasiones. Para una lectura de la obra bourdieusiana en los términos de una “vasta teoría de la dominación”, cuya “preocupación central” (p. 293) es lo político, ver E. Gambarotta (2016).

Partiremos del modelo sociológico que Bourdieu elabora en *La nobleza de estado. Educación de élite y espíritu de cuerpo* (1996). Nos referimos a esa “estructura quiasmática” (1996, p. 270) que describe allí. Estructura que supone un determinado modo de relación entre los diferentes ámbitos sociales que no encontramos plasmado de la misma manera en todos los textos de Bourdieu. Lo que implica también asignarle cierto lugar y cierta función al campo político y al Estado que no son completamente consistentes con los que Bourdieu les otorga en otras partes. Realizaremos, por lo tanto, una lectura paradigmática. Tomando este modelo como referencia, se volverá sobre los demás trabajos del autor, de los que incorporaremos únicamente aquellas elaboraciones que no contradigan a las contenidas en *La nobleza de Estado*. Por ejemplo, se considerarán algunos pasajes de la compilación de escritos intitulada *El campo político* (2001a) que se ajustan al modelo desarrollado en *La nobleza de Estado*, pero se dejarán de lado otros pasajes de la misma fuente que, desde nuestro punto de vista, cultivan otra lectura⁷. Para reconstruir la noción general de campo y los términos que la rodean, que varían menos a lo largo de la obra de Bourdieu, la selección de referencias va a ser más ecléctica, incluyendo fragmentos de *Una invitación a la sociología reflexiva* (2004), *Sociología y cultura* (1990) y otros escritos. En cuanto al concepto de *habitus*, nos quedaremos con la definición canónica que Bourdieu brinda en *El sentido práctico* (2007).

Podemos comenzar diciendo, entonces, que Bourdieu parte de bosquejar un modelo topográfico de la sociedad. De acuerdo con este modelo, la sociedad estaría conformada por múltiples microcosmos semiautónomos que surgen de respectivos procesos de diferenciación a lo largo de la modernidad. La determinación de su perímetro es un asunto empírico (Baranger, 2012, p. 56). Cada uno de estos campos es una red de relaciones objetivas entre posiciones ocupadas por agentes que se distribuyen en ellas según el volumen y la estructura del capital (poder) que poseen en un momento determinado. Aquellos que acumulan un mayor patrimonio global se ubican en el sector

⁷ Lo mismo vale para los famosos cursos sobre el Estado (Bourdieu, 2012). Para una revisión analítica de las principales tesis reflejadas en esos cursos, ver J. Capdevielle y P. Aniceto (2022).

dominante dentro de cada campo, en el seno de cada cual se libra una permanente lucha simbólica por el monopolio de los medios de nominación legítimos, esto es, por la capacidad de imponer determinados principios de visión y división internos, que a su vez condicionan reflexivamente la percepción y la acción de los propios agentes que los establecen (Bourdieu y Wacquant, 2005). Según Bourdieu, para que un campo funcione es necesario que sus miembros reconozcan eso que está en disputa (consciente o inconscientemente) y que no pongan en tela de juicio los fundamentos del juego. Si se conserva esta *illusio*, si los agentes tienden a respetar la lógica propia de cada campo, es porque en ellos opera un *habitus*, un sistema incorporado de:

disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos. (Bourdieu, 2007, p. 86).

Un *habitus* es el resultado de la acción de quienes integran un campo; no es otra cosa que un conjunto ordenado de disposiciones socialmente construidas con una alta probabilidad de redundar en tomas de posición efectivas. Y es precisamente en virtud de la regularidad con que esa actualización se produce que el *habitus* adquiere cierta consistencia que le confiere una aparente exterioridad respecto de los sujetos que lo hacen existir, y es también gracias a eso que cobra un aspecto de inevitabilidad, de ley natural. Al encontrarse frecuentemente con los efectos de esos esquemas sociales en su praxis cotidiana, los agentes tienden a ver esas estructuras como eternas e inmutables y, haciendo coincidir la realidad con su percepción de ella, tienden a realizar la eficacia del *habitus*. En el mismo movimiento, borran las huellas de su imposición, olvidan su origen socio-histórico y, entonces, legitiman los principios de visión y división instituidos. En suma: reproducen las relaciones de poder vigentes.

Podría decirse que *habitus* y campo refieren a lo mismo, aunque considerado

desde dos ángulos distintos: “el *habitus* es la internalización o incorporación de las estructuras sociales, mientras que el campo es la exteriorización u objetivación” (Vandenberghe, 1999, p. 49) de aquel. Algo muy similar ocurre con el capital, recurso que permite movilizar en la práctica el poder ligado a cierta posición en la estructura social. El capital es la materia que, distribuida irregularmente en el espacio, configura el relieve de los diversos campos. Bourdieu (2001b, pp. 131-164) sostiene que en cada campo se pone en juego una divisa específica que solo tiene valor dentro de sus límites, pero que existen a su vez dos tipos de patrimonio estimados en casi cualquier región del espacio social: son el capital económico y el capital cultural, que pueden ser apropiados bajo diferentes formas. El primero se materializa en dinero y otros objetos transables, institucionalizándose por intermedio de derechos de propiedad; en tanto que el segundo se objetiva en obras de arte y otros bienes culturales, es incorporado como *gusto* (o disposición a ciertos modos de pensar y de actuar) y es revestido de un carácter oficial a través de títulos académicos. Solo cuando se reconoce la validez de estas posesiones es que se configuran como capital simbólico. Los agentes que poseen las reservas más copiosas de capital se posicionan en la parte superior de cada universo social, constituyéndose en grupos dominantes.

Para Bourdieu (2001b, pp. 131-164), cada tipo de capital puede ser reconvertido a su equivalente en otra forma, siempre que se asuma el costo del canje (por ejemplo, el dinero puede ser transado por saberes en el mercado educativo, y puede hacerse lo inverso en el mercado laboral). El patrimonio en sus distintas modalidades también puede ser transmitido de una generación a otra según complejos mecanismos de sucesión. Mecanismos que operan desde la más temprana infancia de un individuo y en los ámbitos más diversos: primero en la familia y en la escuela, luego en el trabajo y en muchas otras partes. Se trata de formas de aprendizaje subrepticias que promueven la transmisión hereditaria de todo un conjunto de marcos interpretativos, de pequeños gestos y actitudes legítimas que no suelen figurar en las currículas, pero que cumplen un rol fundamental en la reproducción del orden social en toda su complejidad⁸.

⁸ Para una sofisticada fenomenología del proceso por el cual esto ocurre, ver Bourdieu (2016).

Estas dos maneras de transferir el capital entre campos y entre personas tienden a garantizar la continuidad en el tiempo de cierta distribución (desigual) de los recursos y, por lo tanto, de un estado particular de las relaciones de fuerza que componen el espacio social. Por eso, el concepto de capital es indisociable del de campo y tampoco puede desligarse de la noción de poder (Bourdieu y Wacquant, 2005, p. 150). En ese sentido, Bourdieu afirma que las relaciones entre los grupos sociales que en un momento dado acumulan los mayores patrimonios globales —es decir, los sectores dominantes— dan lugar a un campo del poder,

arena donde los detentadores de los varios tipos de capital compiten por determinar cuál de ellos prevalecerá. En juego en estas luchas entre los dominantes (a menudo confundidas con confrontaciones entre clases que mandan y clases subalternas) se encuentra el valor relativo y la potencia de tipos de capital rivales.⁹ (Wacquant, 1996, p. 11).

Consolidado a lo largo de la modernidad gracias a la división progresiva del trabajo de dominación, el campo del poder es el espacio en el que las capas más acaudaladas a través de los múltiples microcosmos sociales se disputan el “poder sobre las diferentes formas de poder o el capital que concede poder sobre el capital” (Bourdieu, 1996, p. 265). Allí se definen las tasas de cambio entre divisas y se tiende a asegurar la homología entre los principios de visión y división que imperan al interior de cada campo particular, lo que explica la relativa consistencia en el sentido de muchos términos al cruzar de un mundo social a otro (también explica su relativa consistencia a lo largo del tiempo). Este meta-campo:

está organizado según una estructura quiasmática. La distribución de acuerdo al principio de jerarquización dominante —capital económico— está, como si fuera, ‘intersecada’ por la distribución basada en un segundo principio de

⁹ Esta traducción y todas las que le siguen son nuestras.

jerarquización —capital cultural— en la cual los diferentes campos se alinean según una jerarquía inversa, esto es, desde el campo artístico hasta el campo económico. (Bourdieu, 1996, p. 270).

Al momento en que Bourdieu lleva a cabo su investigación, el campo político se ubicaría en algún punto intermedio dentro de esa escala. Este campo, afirma Bourdieu (2005; 2001a, p. 12), nace y se autonomiza progresivamente gracias a una gradual apropiación de diferentes tipos de capital por parte de un grupo de proto-políticos cada vez más profesionales, entre los que destacan los juristas¹⁰. El universo social que se diferencia a partir de esa acumulación está organizado en torno a la lucha que libran sus integrantes por el poder sobre el Estado o, lo que es lo mismo, por el monopolio de los medios de nominación al interior del campo político. Los agentes que participan de este juego, precisamente porque reconocen (generalmente sin saberlo) el valor del botín, respetan sus reglas, esto es, tienden a percibir el mundo y a actuar según los principios hegemónicos dentro del campo, incorporados como *habitus*. De ahí tantas costumbres compartidas entre políticos profesionales, aun a pesar de sus diferencias ideológicas: maneras de dirigirse a su electorado, formas de vestir, estrategias, etc.

El capital político simboliza el grado en que un agente o grupo de agentes tuvieron éxito en la conquista del aparato estatal (a saber, es función de la cantidad y el tipo de cargos que lograron ocupar en la administración), lo que se relaciona muy de cerca con el nivel de apoyo que el público les endosa a sus representantes por medio de la opinión y del voto. Pero el capital político también es un crédito: es el poder — virtual, aunque con altas probabilidades de hacerse efectivo— de movilizar grupos sociales a partir de ideas-fuerza (Bourdieu, 2001a, p. 19). La competencia entre los profesionales por aquel recurso explica las diversas estrategias que despliegan para granjearse un apoyo más amplio. El corolario de ese juego es una cierta homología entre

¹⁰ “Hay cierto número de agentes sociales —entre ellos los juristas— que han desempeñado un papel prominente [en la génesis del campo político], en particular los titulares de ese capital de recursos organizativos que era el derecho romano. Estos agentes han construido poco a poco eso que llamamos el Estado” (Bourdieu, 2012, pp. 57-58).

las posiciones de los actores políticos dentro del campo y las de sus adeptos en el espacio social, siendo que las fuerzas mayoritarias al interior del Estado son las que gozan de bases sociales más numerosas. De modo que tiende a producirse un ajuste entre los objetivos de los profesionales y los fines de los profanos, en tanto los primeros, buscando profundizar su dominio sobre el gobierno, necesitan del apoyo de los segundos y, por ese motivo, tienden a bregar por sus intereses. Este es, para Bourdieu, el secreto de la representación.

Con su concepto de campo político Bourdieu “pretende incorporar la idea fundamental de la sociología política, a saber, que los actores políticos representan intereses sociales y con mucha frecuencia intereses de clase que tienen su origen en la esfera económica” (Eyal, 2005, p. 180); pero, simultáneamente, intenta tener presente

que las ideologías políticas no son un mero reflejo de las bases sociales de la acción política y ejercen un efecto independiente, y II) que en la era de los partidos ‘que lo abarcan todo’, el juego político ha adquirido una autonomía relativa frente a los determinantes ideológicos o sociales. (Eyal, 2005, pp. 180-181).

Si bien el campo político tiene su propia lógica que es irreductible a cualquier otra, también es cierto que esta arena de combates se encuentra inserta en el espacio social y que sus capas dominantes se ubican en el campo del poder. En ese sentido, el campo político no puede evitar verse condicionado por la distribución del capital económico y del capital cultural que atraviesa el macrocosmos social. De ahí que las afinidades políticas del público y, por consiguiente, la estructura del campo político, solo puedan explicarse parcialmente atendiendo a “las luchas estrictamente políticas cuyo botín es el poder sobre el Estado” (Bourdieu, 1996, p. 388). Para comprender las tomas de posición políticas (lo mismo que las artísticas, jurídicas, científicas, etc.) es necesario considerar, a su vez, la situación de un agente o de un grupo de agentes en el espacio social: así como esa ubicación predispone a ciertos consumos o a ciertas creencias, también hace probables unas inclinaciones políticas específicas.

Si el estado de la asignación del capital económico y el capital cultural —o sea,

la topografía del campo del poder— incide en la configuración del campo político, puede decirse, invirtiendo el argumento, que los conflictos políticos, al mismo tiempo que definen el reparto del aparato estatal, se disputan el control sobre “las reglas y los procedimientos que contribuyen a determinar las relaciones de poder dentro del campo del poder” (Bourdieu, 1996, p. 388). Por eso podría decirse, siguiendo a Bourdieu, que el radio de influencia del Estado desborda las fronteras del campo político. Aunque la peculiaridad del poder estatal no sería tanto el efectuar ese desborde (indirectamente, a través de la acción sobre el campo del poder, todo capital ejerce una influencia que rebasa los límites de su ámbito específico), sino la medida en que lo hace, que depende de la posición relativa del campo político en el campo del poder y que, por lo tanto, puede variar —y ha variado— en el tiempo. En ese sentido, cuando Bourdieu lleva a cabo su investigación, el Estado francés es más determinante que, por ejemplo, las instituciones del campo artístico y, en cambio, lo es menos que la economía.

La inmanencia: reproducción y complejidad

Desde la perspectiva de Bourdieu, la palabra *política* encierra múltiples sentidos: refiere al mismo tiempo a cosas como la administración del Estado, los mecanismos de representación, los procedimientos burocráticos, las tomas de posición ideológicas, las formas de contestación y la movilización pública. Es en virtud de esa polisemia que, al pensar la política, Bourdieu piensa tanto la reproducción del orden como las posibilidades de transformarlo parcialmente desde adentro, lo que requeriría para él múltiples desplazamientos (grandes, pequeños) a través de distintos campos. Esto porque, para lograr imponer determinados principios de visión y división sobre el espacio social en su conjunto, es necesario asegurarse algún grado de control sobre los medios de producción simbólica al interior de cada campo particular. A pesar de que cada capital específico tenga un valor diferente y de que, por eso, el patrimonio acumulado en cada campo signifique una cantidad de poder distinta según el caso, la pluralidad de luchas parciales que hace al enfrentamiento por el dominio simbólico

general da cuenta de un reparto de la facultad ontogenética entre múltiples instancias. Las disputas en el campo económico y en el artístico, así como en el campo político, contribuyen, aunque en distinta medida, a imponer ciertos esquemas de percepción e interpretación del mundo. En el contexto en que Bourdieu lleva a cabo su investigación, un cambio en la estructura del campo económico tendría más efecto en la distribución del poder —es decir, de la capacidad de hacer ver y hacer creer— que una reforma política o que un cambio de régimen, los cuales, a su vez, tendrían más influencia en aquel reparto que, por ejemplo, una transformación del gusto artístico. En suma, se sigue del planteo de Bourdieu que el potencial ontogenético no es exclusivo de la política, sino que está repartido (asimétricamente) entre los muchos campos sociales.

Al fin y al cabo, los sujetos que en su praxis cotidiana producen y reproducen los modos legítimos de ver, actuar y sentir viven siempre en más de un campo. Están sujetos a más de un campo y a más de un *habitus*. Esto vale también para quienes hacen política: individuos que ocupan cierta posición económica, que exhiben determinados consumos culturales. Al actuar en el campo político, estos individuos cargan con las tendencias que la estructura y el volumen global de su capital disponen. No pueden deshacerse de ellas, y estas no cesan de torcer su trayectoria, de influir en su manera de pensar, de sentir y de obrar. Lo que no implica una reproducción ciega —lo comentamos. Sí supone, en cambio, un fuerte condicionamiento, que no es otro que el condicionamiento de la historia, de lo social sedimentado. El campo político, al igual que los sujetos que lo hacen existir a través de su accionar, está inserto en la sociedad y en la historia. Nada de lo que allí tiene lugar es independiente del orden social vigente, ni de su evolución en el tiempo; sencillamente porque el estado de las relaciones de fuerzas en un momento determinado, a la manera del *habitus*, obtura el universo de los posibles (sin jamás clausurarlo). Las cosas, por lo tanto, tienden a reproducirse. Pero esa reproducción no es en absoluto automática, no es el resultado de una necesidad. Antes bien, son los mismos agentes quienes, día a día, en sus grandes acciones, pero también en sus más pequeños gestos, tienden a reconstruir cada vez, generalmente sin saberlo, los enclasmientos que los estratifican, los campos que los organizan, los *habitus* que regulan sus prácticas: en fin, el orden social en el que viven. Y no es por

otros medios que transforman esa realidad.

En efecto, la subversión de lo instituido no adviene desde afuera de la sociedad, como un rayo o una intervención divina. Tampoco llega desde afuera de la historia. Aún más, convendría dudar de la posibilidad de romper de un momento a otro con lo instituido, como si se tratara de un bloque homogéneo. La idea, así planteada, remite a viejas escatologías y a fantasías emancipatorias hace tiempo deconstruidas. No se trata tanto de una interrupción —del tiempo, del curso de los acontecimientos, del orden—, cosa imposible, como de un cúmulo de micro-desplazamientos en diversos puntos del espacio social. Y si se trata apenas de micro-desplazamientos, es porque cualquier movimiento necesariamente se apoya en y cobra impulso desde el suelo, que está compuesto por capas y capas de historia sedimentada, terreno viscoso que no deja de retener a los sujetos en sus posiciones. Las transformaciones siempre ocurren a partir y a pesar de lo social sedimentado, esto es, siempre se articulan de forma más o menos contradictoria con el orden social imperante al momento de su arribo. Lo que, en cambio, jamás puede ser propio de las transformaciones sociales es el ser completamente extrañas al campo sobre el que acontecen y a la misma sustancia con la que operan. De nuevo, son los agentes quienes, desafiando inconscientemente la tiranía del *habitus*, introducen algunas modificaciones en su obrar y producen toda una serie de desfasajes en distintos ámbitos, en distintos campos. Desfasajes que alteran en alguna medida las estructuras sociales y los principios de visión y división predominantes, es decir, la ontología vigente en un momento dado. La alteran y, para ello, la presuponen. En esta constatación seguimos de cerca el planteo de Javier Franzé, para quien:

cabe afirmar que la distinción trazada entre lo político y la política no puede ser más que analítica, pues no hay vacío posible desde el que fundar, ya que sedimento e innovación se implican mutuamente. (...) Ambas instancias no se interrelacionan cumpliendo cada una un único rol (creación-ruptura para lo político, reproducción de lo mismo para la política) y por tanto chocando frontalmente entre sí como extrañas, sino que ambas participan de la novedad y

a la vez de lo dado: la política porque busca reproducir un sentido cristalizado, pero para hacerlo necesita adaptarse a una realidad que, como la de la política en tanto que filosofía práctica, es siempre fluida y por tanto, incontrolable para el propio propósito de la reproducción; y lo político porque busca quebrar un sentido cristalizado hegemónico, pero sólo puede hacerlo en el contexto de ese mismo sentido sedimentado, pues incluso la ruptura implica relación y, así, continuidad con lo trastocado. (2014, p. 11).

Se ve que, así como no hay reproducción perfecta —es decir, puramente repetitiva—, tampoco hay ruptura absoluta. Creemos que esta es una de las cosas más importantes que Bourdieu permite pensar: la complejidad del vínculo entre conservación y cambio social; y, a la vez, la complejidad de cada uno de esos procesos tomados por separado. Esto último porque sus trabajos se ocupan de resaltar lo heterogéneo de las instancias que participan tanto de la reproducción de lo instituido como de su eventual transformación, es decir, porque ponen de relieve las múltiples y frecuentemente conflictivas determinaciones que operan en esos dos procesos (de forma simultánea y también sucesiva, siguiendo una pauta recursiva o de reenvíos continuos). Como desarrollamos más arriba, diversos campos —o, mejor, múltiples agentes que integran diversos campos— intervienen en la reproducción y en la subversión de las relaciones de poder. Tareas ambas que se realizan permanentemente en el campo económico, en el educativo, en el cultural, etc. según una asignación de las cargas y de las competencias que —lo comentamos— es un producto histórico. Las acciones que tienen lugar en el campo político juegan sin duda un papel, pero lo que hemos intentado marcar es precisamente que no se trata de un rol “unipersonal”, tampoco se trata *siempre* de un rol protagónico —al menos, no es este el caso para el contexto en que Bourdieu conduce su investigación. Pero, incluso si en cierto contexto la influencia del campo político fuera superior a la de todos los demás campos, su autonomía respecto de ellos no dejaría de ser relativa desde el punto de vista de Bourdieu. Siempre se encontraría condicionada —por la economía, por la historia, por la cultura, etc.—, atravesada por una heteronomía de la cual jamás podrá desembarazarse por completo.

Un mapa

Este trabajo comenzó por constatar cierta crisis que hoy padece la teoría política posfundacional. Acudimos a dos críticos del posfundacionalismo —Esteban Domínguez y Javier Franzé— en busca de los principales detonantes de aquella crisis. Si recurrimos a ellos fue, en primer lugar, porque sus cuestionamientos logran condensar con gran destreza muchas críticas preexistentes (las de Bisset, las de Rinesi, etc.), por lo que sus trabajos, en su aparente singularidad, cargan con la potencia de una multitud. La segunda razón que nos llevó a elegir a estos dos autores es que ambos parecen guardar cierta lealtad a eso que consideramos el gesto distintivo del movimiento posfundacional. Gesto que, según desarrollamos, consistiría en traer a un primer plano la contingencia que es al mismo tiempo condición de posibilidad y de imposibilidad última de todo orden político; traer a un primer plano, por lo tanto, la apertura irreparable con la cual toda comunidad debe convivir desde su origen. Como vimos, es precisamente a causa de su fidelidad para con esta operación tan productiva que Domínguez y Franzé cuestionan algunos devenires del posfundacionalismo. Pues lo que les objetan no es sino el haber reintroducido de contrabando cierto esencialismo en su tematización de lo político. Y esto —dijimos, sistematizando sus planteos— de dos maneras: por un lado, soslayando lo que hay de político en la reproducción del orden normal, es decir, oscureciendo lo que hay de conflictivo y de incierto, pero también de original y creativo, en ese proceso. Por otro lado, sostuvimos que el posfundacionalismo re-sustancializa lo político en tanto praxis instituyente-destituyente mediante el eclipsamiento de la pregunta por sus condiciones no políticas. Eclipsamiento, entonces, de los condicionantes históricos —sociales, económicos, culturales, etc.— que sobredeterminan el acto de fundación del orden, así como la subversión del mismo. Lo que se ocluye, en última instancia, con ambos movimientos, son las tensiones que surcan por dentro a la política instituida y a lo político en su sentido ontológico. Tensiones que dan cuenta de la presencia de una exterioridad, una otredad, en su más propia interioridad y que, justamente por eso, constituyen un

obstáculo infranqueable a la fijación plena de la identidad de cada instancia consigo misma. Pero, a la vez, lo que el posfundacionalismo ocluye con su reticencia a tematizar la reproducción y la complejidad, es lo inmanente del trabajo de institución-destitución del orden. Y esto porque tiende a ignorar lo que hay de concreto y de rutinario en esta labor —labor que no puede tener lugar sino en la historia.

Con este diagnóstico —y todavía siguiendo de algún modo a Domínguez y a Franzé—, nos atrevimos a plantear que el posfundacionalismo ha tendido en muchos casos a desarrollar unas extrañas semejanzas con la teoría política tradicional que buscaba deconstruir. Semejanzas que —argumentamos— lo llevaron por momentos a recaer en un terreno que cabría denominar positivista. Frente a esto, lejos de renunciar a nuestro compromiso con aquella operación original del posfundacionalismo, nos propusimos buscar en la teoría social algunas enseñanzas que nos permitieran profundizarla aún más, a modo de hacerla alcanzar esos dominios que, como señalamos, habían escapado al tratamiento deconstructivo. Es en ese sentido que incorporamos algunas intuiciones de Pierre Bourdieu, pensador que, a su manera, se ha dedicado largamente a estudiar las múltiples y heterogéneas instancias que intervienen tanto en la producción como en la reproducción del orden social. De ahí —creemos— el valor de su aporte para enfrentar los problemas que identificamos en el posfundacionalismo.

Partiendo de esa convicción, entonces, repusimos brevemente varios de los conceptos más importantes de la sociología bourdieusiana: campo, capital, *habitus* y otros. Reconstruimos sucintamente, también, parte de las consecuencias que Bourdieu extrae de la aplicación de esas categorías al análisis de lo social. Luego tratamos de utilizar la perspectiva bourdieusiana para esclarecer esos aspectos soslayados por la teoría posfundacional. Esto nos condujo a pensar la política como un campo construido históricamente e inserto en el espacio social, microcosmos donde se libra una lucha permanente por el control de unos poderosos medios de producción y reproducción del sentido legítimo. Lo que lleva a complicar —aunque no a suprimir— la distinción entre la política como administración y lo político como creación-destrucción, pues, como dijimos, en el campo político tienen lugar a la vez procesos orientados a transformar y a conservar la ontología dominante (eso que Bourdieu llama principios de visión y

división). Y tienen lugar de forma inmanente, es decir, en la forma de complejas tramas de acciones concretas realizadas por unos agentes que viven en el orden social que ellos mismos producen y reproducen a cada momento con su obrar. Agentes, entonces, que viven en la historia, que cargan con el peso de lo social sedimentado. Cuando recrean el orden, pero también cuando lo subvierten, y aún luego, cuando se abocan a refundarlo. Creemos que es esto lo que el concepto de *habitus* permite ver: la influencia de la historia cristalizada no solo en la reproducción del orden, sino también en su institución-destitución. Y hay otra cosa que, para Bourdieu —según vimos—, es propia de los agentes sociales: el vivir y actuar siempre en varios campos; por lo tanto: el estar siempre condicionados en su praxis diaria por varias lógicas heterogéneas. Por eso, desde el punto de vista de Bourdieu, la facultad ontogenética a no es exclusiva de lo político, sino que está distribuida entre los diversos campos. Todos participan del complejo proceso por el que se instauran y se transforman los principios de visión y división predominantes, aunque no todos lo hagan en la misma medida. La asignación exacta de las cargas y de las atribuciones —como apuntamos— se dirime en cada contexto específico, por lo que varía geográfica e históricamente. Si esto fuera cierto, entonces el campo político no podría gozar de una autonomía más que relativa. Lo que quiere decir que estaría irremediabilmente atravesado por una heteronomía que no deja de sobredeterminar su funcionamiento.

El anterior desarrollo mostraría —al menos fue esto lo que intentamos sugerir— que la sociología bourdieusiana cuenta con algunos instrumentos capaces de hacer visibles a lo mínimo dos cosas. La primera: el carácter inmanente del trabajo de producción-transformación de los fundamentos comunitarios. La segunda: la exterioridad que habita en el seno mismo de la política instituida y de lo político en su sentido ontológico. Por todo lo expuesto, consideramos que el aporte de Bourdieu ofrece una vía posible para llevar más lejos la operación original del posfundacionalismo sin tropezar con esos obstáculos que tienden a redirigir aquel singular impulso hacia una nueva forma de esencialismo. Hasta aquí el camino recorrido en este trabajo. Futuras indagaciones podrían continuar adentrándose en él, revisando en más detalle lo que Bourdieu puede aportar a un posfundacionalismo

decidido a llevar a fondo su premisa básica. Un camino diferente (pero que podría acabar por fundirse con el anterior) consistiría en estudiar los múltiples modos concretos en que la política y las demás instancias del mundo social (la economía, la cultura, etc.) se condicionan mutuamente. Para esta alternativa podría prescindirse del aporte de Bourdieu, aunque su contemplación —creemos— demostraría ser muy valiosa. Hay una tercera vía de indagación que nos permitimos anunciar casi al comienzo de este trabajo, cuando hablamos de las tensiones que recorren al paradigma posfundacional. Nos referimos a la exploración de esos elementos subordinados en la economía conceptual de algunos de los textos pertenecientes al *corpus* posfundacional que ya insinúan una deconstrucción más profunda de lo político y que, por lo tanto, pueden devenir herramientas adecuadas para emprender esa deconstrucción desde un ángulo diferente al proyectado aquí. Pero esta pequeña hoja de ruta dista de ser exhaustiva. Los caminos —los ya diagramados y los que todavía esperan su cartógrafo— están abiertos.

Referencias bibliográficas

- Baranger, Denis (2012). *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. Denis Baranger. [Ed. electrónica].
- Biset, Emmanuel (2010). Contra la diferencia política. *Pensamiento Plural*, (7), pp. 173-202.
- Biset, Emmanuel (2011). Ontología de la diferencia. En E. Biset y R. Farrán (comps.), *Ontologías políticas*. Imago Mundi.
- Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología y cultura*. (Martha Pou, Trad.). Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre (1996). *The State Nobility. Elite Schools in the Field of Power*. (Lauretta C. Clough, Trad.). Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (2001a). *El campo político*. (Noemí Larrazabal & Emmanuel Capdepon, Trad.). Plural Editores.
- Bourdieu, Pierre (2001b). *Poder, derecho y clases sociales*. (A. García Inda, Trad.). Descleé.
- Bourdieu, Pierre (2007). *El sentido práctico*. (Ariel Dilon, Trad.). Siglo XXI editores.
- Bourdieu, Pierre (2012). *Sobre el Estado: cursos en el Collège de France (1989-1992)*. (Pilar González Rodríguez, Trad.). Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2016). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. (M. del Carmen Ruiz de Elvira, Trad.). Taurus.
- Bourdieu, Pierre (2005). De la casa del rey a la razón de Estado. Un modelo de la

- génesis del campo burocrático. En L. Wacquant (Comp.), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática* (pp. 43-70). (Ángela Ackermann, Trad.). Gedisa.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. (Ariel Dillon, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Capdevielle, Julieta & Aniceto, Paulo Damián (2022). La sociología de Estado en Pierre Bourdieu: una revisión analítica. *Política y Sociedad*, 59 (3), pp. 1-13.
- Critchley, Simon (2004). Is There a Normative Deficit in the Theory of Hegemony? En S. Critchley y O. Marchart (Comps.), *Laclau. A Critical Reader* (pp. 113-122). Routledge.
- Domínguez, Esteban (2023). La disposición triangular de la constelación política. Notas para una exploración. *El Banquete de los Dioses*, (12), pp. 168-202.
- Eyal, Gil (2005). La construcción y la destrucción del campo político checoslovaco. En L. Wacquant (Comps.), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática* (pp. 179-208). (Ángela Ackermann, Trad.). Gedisa.
- Franzé, Javier (2014). La política: ¿administración o creación? En J. Franzé (Comp.), *Democracia: ¿consenso o conflicto? Agonismo y teoría deliberativa en la política contemporánea* (pp. 15-41). Libros de la Catarata.
- Franzé, Javier (2021). Un hogar para la (muerte de la) política: el institucionalismo en Laclau. *Andamios*, 18 (46), pp. 19-45.
- Gambarotta, Emiliano (2016). *Bourdieu y lo político*. Prometeo.
- Laclau, Ernesto (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión.
- Majul Conte Grand, Octavio (2018). Entre las bestias y los dioses: naturaleza y artificio en Jacques Rancière y Leo Strauss. *Nuevo Itinerario*, (13), pp. 119-143.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. (Marta Delfina Álvarez, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Rinesi, Eduardo (2003). *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Colihue.
- Vandenberghe, Frédéric (1999). "The Real is Relational": An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism. *Sociological Theory*, 17 (1), pp. 32-67.
- Wacquant, Loïc (1996). Prólogo a P. Bourdieu, *The State Nobility. Elite Schools in the Field of Power*. (Lauretta C. Clough, Trad.). Stanford University Press.

Prácticas de sí: grilla de análisis y ontología crítica del presente

Technologies of the Self: Analytic Grid and Critical Ontology of the Present

Maribel Vargas Rivas*

Camilo Rios Rozo**

Juan Camilo Gómez***

Fecha de Recepción: 26/05/2026

Fecha de Aceptación: 05/06/2026

Resumen: *A partir de una sistematización de las características que Foucault desarrolló en su corpus teórico como prácticas de sí, se propone una grilla analítica teórico-metodológica que permita describir prácticas denominadas por Foucault de liberación o contraconducta. Es una herramienta útil para enfrentar recetas contemporáneas promovidas como prácticas de libertad. Siguiendo el ejercicio foucaultiano, desde un diagnóstico del presente, el texto busca acercarse críticamente a aquello que nos constituye como sujetos, para dar cuenta de lo que somos y de cómo hemos llegado a serlo. Igualmente, el artículo asume una postura reflexiva ante toda pretensión de responder definitivamente a la pregunta por la existencia de las prácticas de sí de liberación del presente, apelando a mantener la pregunta abierta y dialogando con autores posteriores que retoman esta problemática, tales como Berardi, Lazzarato, entre otros.*

* Becaria de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) de Chile. Cursa doctorado en Ciencias Humanas. Mención discurso y cultura de la Universidad Austral de Chile (UACH), en Valdivia. Realizó estudios de Maestría en Dramaturgia por la Universidad Nacional de las Artes (UNA) de Buenos Aires, Argentina. Es Terapeuta Ocupacional de la Universidad Austral de Chile. ORCID: 0009-0009-4860-5221 Email: maribelvargasrivas@gmail.com

** Investigador independiente. Sociólogo por la Universidad Nacional de Colombia (UNC). Magíster en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Doctorando en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires (UBA). ORCID: 0000-0002-6632-5938. Correo electrónico: cerrsociologicus@gmail.com

*** Investigador independiente. Realizó estudios de Doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Magíster en Comunicación y Cultura (UBA). Licenciado en Literatura de la Universidad Nacional de Colombia (UNC). Editor académico y asistente de investigación. ORCID: [0000-0003-3704-2266](https://orcid.org/0000-0003-3704-2266). Correo electrónico: jcgomezba@gmail.com

- Palabras claves:** *Michel Foucault — Prácticas de sí — Diagnóstico del presente — Ontología crítica — Estética de la existencia*
- Abstract:** *From a systematization of the features that Foucault explicitly developed in his theoretical corpus as “practices of the self”, this text proposes a theoretical-methodological analytical grid that allows to describe those “practices of the self” of “liberation” or “counter-conduct” according to Foucault. A useful tool to face contemporary prescriptions promoted as practices of freedom. Following the Foucauldian exercise, from a diagnosis of the present, the text seeks to critically approach that which constitutes us as subjects, to describe what we are and how we have become so. It takes a critical stance against any pretension to definitively answer the question of the existence of “practices of self” of liberation in the present, appealing to keep the question open, while also engaging in dialogue with later authors who revisit this problematic, such as Berardi, Lazzarato, among others.*
- Keywords:** *Michel Foucault — Practices of the self — Diagnosis of the present — Critical Ontology — Aesthetics of existence*

Introducción

A cien años del nacimiento de Michel Foucault nos continúa convocando la pregunta por la ética en relación con las prácticas de sí (en adelante PDS) mediante las cuales los individuos pueden/deben reconocerse como sujetos. Una lectura crítica a la periodización tradicional del trabajo de Foucault rastrea las PDS presentes en toda su obra mediante la forma de una ontología histórica de nosotros mismos. En ella, las *tecnologías, técnicas del yo* o PDS configuran el territorio conceptual de lo que Foucault denominó una estética de la existencia, donde reconocemos su apuesta política. Desde este lugar, el presente texto sistematiza la bibliografía donde Foucault describió las características de las PDS. El resultado es la primera sección de este texto, donde proponemos una grilla analítica basada en tal marco teórico.

Como antecedente a esta propuesta destacamos el trabajo del profesor colombiano Javier Saenz-Obregón (2014), que reconfigura las categorías foucaultianas y establece las dimensiones que determinan a una práctica de sí a través de: a) El

continuum de toda PDS, que se mueve entre una concepción esencialista y una concepción de lo humano como experimento inacabado (p.28). b) Las fuerzas del *campo de sí* que la PDS indica en la agencia del sujeto (p.28). c) La valoración ética de lo que se debe hacer en la transformación del sujeto (p.29). d) Aquello del sujeto que opera la PDS: la “voluntad, imaginación, pensamiento reflexivo (...), el cuerpo, dios, las emociones” (p.30). e) “quien propone y orienta (...) a quienes van dirigidas” las PDS (p.30). f) “los saberes en que se fundamentan” (p.30): místicos, religiosos o científicos. Ante este antecedente, nuestro trabajo amplía el análisis de las PDS proponiendo categorías creadas a partir de los textos y dichos del propio Foucault. Así, la grilla resulta útil para analizar desde las nociones foucaultianas, todas aquellas prácticas que se presentan como PDS.

En la segunda sección buscamos acercarnos críticamente a aquello que somos y cómo hemos llegado a serlo, revisando someramente la historia de las PDS y su modo de apropiación, reinterpretación y relanzamiento en diferentes momentos históricos. Consideramos las mutaciones de los dispositivos del saber-poder, su complementariedad con el modelo económico y el papel de la tecnología en nuestro contexto neoliberal. Esto nos lleva a la tercera sección donde se plantea la pregunta final por la posibilidad de PDS de liberación en nuestro presente.

Grilla de análisis de las prácticas de sí

Proponemos la siguiente grilla analítica sistematizando las PDS según lo que Foucault refiere en su últimos libros, entrevistas, conferencias y cursos, corpus donde toda PDS puede entenderse como ampliación de la noción de gubernamentalidad, forma en la que, a partir del siglo XVII, se produce un arte de gobernar que implicaría un gobierno de los individuos mediante relaciones institucionales y familiares, y donde la idea de gubernamentalidad aplicaría también al gobierno de sí; la forma como un sujeto se relaciona consigo mismo y posibilita relaciones con otros (Revel, 2009; Castro-Gómez, 2014).

Las PDS pueden describirse como el modo en que un sujeto se produce a sí

mismo en una relación consigo; es decir, se trata de producción de subjetividad (Castro, 2011) que puede transitar entre dos polos: prácticas de “sujeción” o “liberación”. Ese veloz movimiento constante entre ambos polos elimina el dualismo entre estar gobernados-determinados y completamente liberados, habilitando inclinaciones de las PDS entre ambos. Así, la grilla resulta útil para analizar desde las nociones foucaultianas recetas que se presentan como liberación radical. Aquí cabe indicar que no todas las PDS abarcan cualquier acción sobre uno mismo. Según Sáenz-Obregón (2014), las PDS implican la posibilidad de generar contraconductas en oposición a las formas de gobierno que operan sobre los individuos. Estas PDS fueron caracterizadas en la grilla propuesta por Sáenz-Obregón (2014) cuyas dimensiones resumimos en la presentación de este texto. A continuación, desarrollamos nuestra propuesta de grilla considerando cada uno de los planteamientos desarrollados por Michel Foucault.

Derivan del código moral, pero no dependen de él

En la conferencia de 1982, “Técnicas de sí”, Foucault (1999) argumenta que el saber que los hombres elaboran sobre sí mismos no es un valor dado, sino que responde a juegos de verdad ligados a técnicas a través de las cuales comprenden quiénes son. Distingue cuatro grupos de técnicas: de producción, de sistemas de signos, de poder y técnicas de sí. Estas últimas permiten a los individuos efectuar, solos o con la ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad. (Foucault, 1999, p. 445).

Son un conjunto de técnicas y experiencias que dan forma “al sujeto y lo ayudan a transformarse a sí mismo” (Revel, 2008, p. 43). Estas técnicas de sí, presentes en toda cultura, varían según las diferentes formaciones sociales, haciendo del sujeto un objeto de conocimiento posible, deseable e indispensable. Suelen ser invisibles, estar ligadas a técnicas de poder (Foucault, 2014b; 2018) y operar a través de la moral, entendida como conjunto de valores y reglas de acción, propuesta a los individuos por medio de

aparatos prescriptivos diversos que determinan su conducta. A estas prescripciones les llamamos *códigos morales*. Explícitamente formulados dentro de una doctrina coherente y transmitidos difusa o sistemáticamente constituyen “un juego complejo de elementos que se compensan, se corrigen, se anulan en ciertos cruces, permitiendo así compromisos o escapatorias” (Foucault, 2011, p. 31). En una entrevista de 1984, “El cuidado de la verdad”, Foucault (1999) agrega que todo código moral opera como medio de problematización, como conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que hacen entrar algo en el juego de lo verdadero-falso constituyéndolo como objeto del pensamiento (reflexión moral, conocimiento científico, análisis político, etc.). Así, lo que cada individuo hace sobre su conducta en relación con ese código para darse forma a sí mismo como sujeto ético revela la función “eto-poiética” (Foucault, 2011, p. 19) del código, y su apertura a la voluntad del individuo. Este puede decidir apegarse a él a través de PDS que aseguren su sujeción (subjetivación moral), o decidir autónomamente transgredirlo a través de PDS de liberación (Foucault, 2003). A estas posibilidades, Foucault las llama “moralidad de los comportamientos” (2011, p. 32). El sujeto moral no es unívoco y aunque no es usual que una tecnología se separe de las otras tres, es posible operar transformaciones sobre sí mismo gracias al conocimiento de sí, por las relaciones consigo mismo. Estas relaciones adquieren la forma de un arte de sí, no solo como conocimiento propio, sino, según Revel (2008), como construcción de un ideal ético para hacer de la propia vida una obra de arte.

La práctica se vuelve relativamente independiente de una legislación moral al desprenderse “de una cantidad de reglas, estilos, invenciones, que se pueden hallar en el entorno cultural” (Foucault, 2003, p. 136). Foucault (2003) aclara que ahí donde las verdades y normas del código se (re)conocen, es donde la ética de sí se vincula con el juego de la verdad y se habilita la relación entre moral y una estética de la existencia de forma unidireccional. Esta noción debe entenderse como una forma de vivir donde el valor moral no es dado por la concordancia con un código de comportamiento o con un trabajo específico de purificación, como en el cristianismo, sino que es dado por la convergencia de “principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que se hace de ellos, en la observación de los límites, en el respeto de la

jerarquía” (Castro, 2011, p. 142).

Aunque se parezcan entre sí, las maneras de constituirse como sujeto moral varían según: 1) La sustancia ética: materia principal de la conducta moral a la cual se le da forma; 2) El modo de sujeción: forma en que el individuo establece una relación con determinada regla y se reconoce vinculado u obligado a ella; 3) Las prácticas específicas: modos de elaboración del trabajo ético que el individuo realiza en sí mismo y no sólo para que el comportamiento sea conforme a una regla dada sino para intentar transformarse en sujeto moral; y 4) La teleología del sujeto moral: modo de ser al que se busca llegar (Foucault, 2011). Este proceso descrito en cuatro niveles revela que la acción moral no es solo adecuación a la regla, sino relación consigo mismo en referencia permanente a ella.

Son prácticas de libertad

“La libertad es la condición ontológica de la ética, pero la ética es la forma deliberada asumida por la libertad” (Foucault, 2003, p. 148). De ahí que constituirse como sujeto ético, respecto de las relaciones de poder, convierte a las PDS en prácticas de libertad que configuran la búsqueda de una estética de la existencia. Tomarnos a nosotros mismos como objeto de toda nuestra aplicación (Foucault, 2014a), afirmar y expresar de forma práctica la propia libertad, dando a la vida una cierta forma es en sí mismo el gesto ético por excelencia. Por esto Foucault (2003) insiste en las prácticas de libertad antes que en procesos de liberación. Estos últimos son necesarios, pero por sí mismos no habilitan el poder de decidir sobre los modos de la propia vida. La liberación puede ser la condición política necesaria para que la práctica de la libertad habilite nuevas relaciones de poder, pero estas “deben ser controladas por prácticas de libertad” (Foucault, 2013, p. 147) que desde la ética conduzcan la relación de sí consigo. Al ser prácticas de libertad, no se establecen por fuera de las relaciones de saber-poder ni generan liberación de las fuerzas. Por el contrario, como lo indica Sáenz-Obregón (2014), se trata de prácticas de libertad que siguen relacionándose con esas fuerzas sin depender de ellas.

Intensifican las relaciones con otros

Alrededor del cuidado de uno mismo se desarrolla una actividad de enlace entre el trabajo de uno sobre sí mismo y la relación con los otros. Las PDS constituyen “una verdadera práctica social” (Foucault, 2014a, p. 60). De hecho, las PDS siempre exigieron otro: no se realizaron aisladamente en la “retirada o cierre del sujeto” (Álvarez, 2013, p. 139). Todo lo contrario, se trata de reconocer que el trabajo sobre sí tiene un impacto en el entramado social. Que las prácticas sean “de sí” no las reduce necesaria ni inmediatamente a una situación solipsista ni anti-social. Foucault (2014a) aclara que bajo la categoría de individualismo se mezclan realidades diferentes. No es, por tanto, un ejercicio individualista. De hecho, en la antigua Grecia se promovían comunidades de afectos (Castro, 2011), lo que involucra necesariamente también el cuidado de otros; se establecen relaciones complejas con los demás que permiten las PDS (Revel, 2008).

Se precisa distinguir, por un lado, la actitud individualista (valor del individuo en su singularidad y grado de independencia con respecto de su pertenencia); la valorización de la vida privada (importancia reconocida a todas las relaciones sociales íntimas), y la intensidad de las relaciones con uno mismo (maneras de esa relación). Estas tres actitudes pueden estar ligadas entre sí, pero “no son ni constantes ni necesarias” (Foucault, 2014a, p. 49). Es necesario involucrar a otros en toda PDS, rasgo que se mantiene desde la antigüedad, donde el cuidado de sí se sostenía en relaciones habituales de parentesco, amistad u obligación: “cuando, en el ejercicio del cuidado de sí, se apela a otra persona en la que se adivina una aptitud para dirigir y aconsejar, se hace uso de un derecho, y se cumple un deber al prodigar ayuda a otro o al recibir con gratitud las lecciones que éste pueda darnos” (Foucault, 2014a, p. 61).

Una guía, un consejo; es necesario alguien que le diga a uno la verdad (Foucault, 2014a, p. 151). Uno no puede ocuparse de sí mismo sin la ayuda de otros porque además cuidar de sí se trata también de cuidar las relaciones, que éstas lleguen a ser “como deben ser” (Foucault, 2003, p. 154) y en eso se basa también la libertad. Sea como maestro,

consejero o amigo, el papel de los otros es parte integral de las PDS.

A pesar de su origen, no implican regresar a los griegos

A cada tiempo su práctica. Sobre este asunto, el de una regresión a los griegos, Foucault (2003) insistió que su interés en la antigüedad grecorromana obedecía a su método crítico en vistas de una genealogía del presente. En su diagnóstico de la actualidad, la idea de moralidad como obediencia a un código de normas se encuentra en crisis, y a esa ausencia de moralidad, asegura, debe corresponder la búsqueda de una estética de la existencia, es decir, “la formación y el desarrollo de una práctica de sí que tiene como objetivo constituirse a uno mismo como el artífice de la belleza de su propia vida” (Foucault, 1999, p. 373).

Si bien el período que va entre los siglos I y II d.C. es la “edad de oro” (Foucault, 2014a) del desarrollo de estas técnicas de sí, del cultivo de sí como preocupación permanente sobre los modos de vida, las elecciones de existencia, la manera de regular la propia conducta, de fijarse uno mismo fines y medios (Foucault, 2020), el ejercicio anarqueológico¹ sostiene que el arte de la existencia, la técnica de vida (*techné tou biou*) de la antigüedad derivó hasta nuestros días como vector principal de todas las prácticas de la vida de los individuos (Foucault, 2014a).

No se trata de buscar en los griegos un modelo de sociedad ejemplar, sino de realizar la genealogía del modo de producción de la subjetividad a partir de técnicas de gobierno que “le permiten a un individuo, o a un conjunto de individuos, constituirse como sujeto libre” (Castro-Gómez, 2014, p. 333). Se hace un viraje a la sociedad griega antigua, pero sin dejar de hacer una historia del presente y, con ello, tratar de determinar la historia de esas PDS que han permitido a los individuos, de manera autónoma, elaborar una subjetividad propia.

1 “Anarqueología”, según Foucault (2014b), designa un modo de indagación que no busca un principio (*arché*) que funde la producción de verdad, sino que describe las formas históricas en que los sujetos se constituyen en su relación con ella, sin origen ni autoridad.

Ante la pregunta a propósito de las diferencias entre las prácticas de sí antiguas y modernas, Foucault (1999) responde que se relacionan desde un punto de vista filosófico estricto, ya que tanto la moral de la Antigüedad griega como la contemporánea prescriben, conminan y aconsejan asuntos extraordinariamente próximos. De lo que trata su trabajo filosófico es de hacer aparecer la proximidad y las diferencias según los juegos de verdad de cada tiempo, es decir una historia de las prácticas y su problematización: “mostrar cómo el mismo consejo dado por la moral antigua puede jugar de modo diferente en un estilo de moral contemporánea” (Foucault, 1999, p. 385). Esta es la diferencia entre la historiografía y la problematización que propone Foucault (1999), donde se exploran las potencias de los modos de vida antiguos, la forma en que ellos pueden llegar a ser o no convertidos en herramientas contemporáneas y en qué medida.

En la mayor parte de textos de los años 1980, especialmente el curso “Hermenéutica del sujeto”, Foucault (2020) hace referencia a los dos principios centrales de la antigüedad, preceptos delfícos universalmente conocidos: *epimeleia heautou* (preocupación de sí, cuidado de sí, inquietud de sí) y *gnothi sauton* (conocimiento de sí). Actualmente, la noción de cuidado de sí ha sido desdibujada y oscurecida por el precepto socrático “conócete a ti mismo” “o los principios cristianos de ascetismo que implican el renunciamento a uno mismo” (Foucault, 2018, p. 105) y el apego a un código moral preestablecido. Sin embargo, si en algún caso los problemas antiguos continúan siendo los mismos, pensar esas prácticas griegas en nuestro mundo no consistiría en “establecer de antemano una especie de programa que permitiría decir: acepto tal parte de los griegos y tal otra la rechazo” (Foucault, 1999, p. 387). Cualquier ejercicio de transposición de prácticas que pretenda hacerse tendría que seguirse de un análisis de las formaciones sociales en cuestión, haciendo un uso estratégico de ellas: dando cuenta de su utilidad, función, por qué tipo de sujeto es operada, por dónde circula, qué tipo de sujeto produce y solo así evaluar su potencia ética, estética, de liberación o revolucionaria.

A lo que estamos llamados no es a replicar en nuestro tiempo la sociedad griega sino a extraer elementos analíticos de ella. Darle consistencia a un ejercicio crítico

respecto de la posibilidad de establecer con nosotros mismos un cierto tipo de relaciones tal que, en el contexto específico de las formaciones sociales de las que hacemos parte y tras describirlas también críticamente, tracemos modos de ser, pensar y actuar que se digan como actos de liberación y como ejercicios de verdadera libertad para la producción de un sujeto in-adeecuado a partir del cual se pueda dar forma no a ese mundo antiguo, sino a uno completamente nuevo.

Son ejercicios prácticos

Su nombre lo indica, toda PDS es un ejercicio y es permanente. Ninguna técnica ni habilidad puede adquirirse sin un ejercicio constante. La filosofía antigua no era solo una doctrina sino que era un “modo práctico de gobernar la propia conducta; un comportamiento ético que debía presidir todas las elecciones de la vida” (Castro-Gómez, 2016, p. 337). Ahí se acentúa el carácter práctico y ético que tenía la formación filosófica que el estudio foucaultiano enfatiza en la inseparabilidad de los dos preceptos “cuídate a tí mismo” y “conócete a ti mismo”. Este último no es un conocimiento teórico sino un conjunto de acciones concretas: la vigilancia que una persona debía guardar sobre sus propios pensamientos, su modo de vida y su relación consigo en el momento de la consulta al oráculo era activa (Castro-Gómez, 2016).

No existe una *techne tou biou* sin una *áskesis* entendida como “conjunto de prácticas” (Foucault, 2020) mediante las cuales el individuo puede adquirir, asimilar la verdad y transformarla en un principio de acción permanente, la cual debe ser considerada “como un entrenamiento de sí por sí mismo” (Foucault, 1999, p. 291). De esta manera, “el cuidado de sí es el cuidado de la actividad” (p. 452) que consiste en el conocimiento de sí; ese es su objeto. Además, estas prácticas se definen por una regularidad y una racionalidad producidas por reflexión y análisis. De allí la relación que tienen con una cierta “técnica” o “tecnología” dado que estudiarlas “consiste en situarlas en un campo que se define por la relación entre medios (tácticas) y fines (estrategia)” (Castro-Gómez, 2016, p. 187). Pensadas como tácticas reflejan un entramado de poder-saber y pensadas como técnicas, la relación del individuo que

reflexiona sobre su propio hacer y sus consecuencias, no siendo algo puramente intelectual, sino “el modo en que la práctica, en su desenvolvimiento, se dice a sí misma en relación con aquello que la práctica pone en juego” (Castro, 2011). Las PDS pensadas como prácticas y técnicas indican que producen algo que, al relacionarse con los medios y fines, “tiene un propósito y tiende a él, y a la vez producen unos efectos en su ir hacia ese propósito” (Castro, 2011).

Esa aplicación a uno mismo no requiere simplemente una actitud general o una atención difusa. El término *epimeleia* designa preocupación y “todo un conjunto de ocupaciones (...) implica un trabajo. Para ello se necesita tiempo. (...) Este tiempo no está vacío: está poblado de ejercicios, de tareas prácticas, de actividades diversas” (Foucault, 2014a, pp. 58-59). Es la vida misma la que se torna ejercicio permanente, no porque exista una meta inalcanzable, postergable infinitamente, sino porque la meta es el propio ejercicio. Producirse como sujeto ético requiere “modos de subjetivación” y una “ascética” que los apoyen (Foucault, 2011).

Las PDS deben ser abordadas como un hacer más que un alcanzar, ya que no son una forma de iluminación, descubrimiento que abre los ojos, ni de una permeabilidad a todos los movimientos coyunturales. Se trata “de una elaboración de sí por sí mismo, una transformación estudiosa, una modificación lenta y ardua en constante cuidado de la verdad” (Foucault, 1999, p. 377). En un debate de 1984, Foucault (2018) agrega que no se trata de una hermenéutica del sujeto, sino de una tecnología del yo: no es una operación intelectual sino un ejercicio vital en el que la verdad es la práctica efectiva de ella misma, coherencia entre el principio que la orienta y su veracidad empírica (en un movimiento permanente de sí consigo). El énfasis en el componente técnico implica que existen unas prácticas relacionadas con el poder-saber, que no están prescritas, que se producen o se aprenden, de una forma de “sí por sí” (Revel, 2011).

Constituyen el sí mismo en la relación de sí consigo

Foucault (1999) afirma que “del mismo modo que existen diferentes formas de cuidado,

existen diferentes formas de sí” (p. 448). El sí mismo no es otra cosa que las relaciones con uno mismo. No es una realidad estructurada de antemano, es una relación. De ahí que el problema no sea definir el momento de aparición del sujeto, sino “el conjunto de procesos mediante los cuales el sujeto existe con sus diferentes problemas y obstáculos, a través de formas no determinadas” (Foucault, 2018, p. 390). A los procesos de constitución del sujeto los llama subjetivación (una de las posibilidades dadas de organización de una relación reflexiva de sí consigo), cuyo resultante será la subjetividad, evidentemente no estática. Además, y contra toda receta *New Age* o psi, el sí mismo “de ningún modo es algo que deba descubrirse. (...) El sí mismo es una obra de arte que es preciso hacer, es creación: uno se hace su propio sí mismo en la relación de sí consigo” (Foucault, 2018, p. 181).

El objetivo común de las PDS, pese a sus diferencias, es que todas implican una conversión de uno mismo (Foucault, 2006). Esa conversión constituye el objetivo final de todas las prácticas, alcanzarse a sí mismo y poseerse (Foucault, 2014a). Ser dueño de sí, poseedor y poseído, en una relación que nada perturbará, se dará “de una sola pieza y, una vez dado, ningún acontecimiento exterior puede hacerle mella” (Foucault, 2014a, p. 78). Si esa relación es producción de sí por sí mismo, equiparable con la del artista y su obra, viene de suyo que se trate también de un modo de goce de sí, satisfacción, orgullo y verticalidad: “No sólo se contenta con lo que es y acepta limitarse a eso, sino que ‘se complace’ en sí mismo” (Foucault, 2014a, p. 77).

Lo que Foucault elabora es también una historia de “los modelos propuestos por la instauración y el desenvolvimiento de las relaciones consigo” (Foucault, 2011, p. 35). El sujeto es concebido no como sustancia, sino como forma que no está por sobre las cosas y que nunca será idéntica a sí misma. En cada momento se establece con el propio yo una forma distinta de relación y una “constitución histórica de estas diversas formas de sujeto relacionadas a los juegos de la verdad” (Foucault, 2003, p. 156). El sí mismo es el correlato de las tecnologías de su tiempo, de diversas prácticas inventadas por cada individuo y que son patrones “sugeridos e impuestos sobre él por su cultura, su sociedad y su grupo social” (Foucault, 2003, p. 157) característicos de una moral. “El problema, por lo tanto, no es desarrollar el sí mismo, sino definir qué tipo de relación con nosotros

mismos está en condiciones de constituirnos como sujeto ético” (Foucault, 2018, p. 117). Enlazado con el apartado anterior respecto del carácter práctico de las PDS, se trata de un hacer del sí mismo; resultado de una producción de y para sí mismo (Castro, 2011). Se produce el sí mismo relacionándose consigo.

En el debate de 1984, Foucault (2018) aclara que con esto uno no escapa de la historia, sino que asume que es posible e indispensable ser parte del trazado de la historia propia de manera autónoma, como escape al modelo de relación consigo mismo que se presenta como el mejor o el único posible. De ese modo se crean modos de existencia imposibles de nombrar: “El arte de vivir es eso, matar la psicología, crear consigo mismo y los otros, individualidades, seres, relaciones, cualidades que carezcan de nombre. Si no podemos llegar a hacerlo en nuestra vida, esta no merece vivirse” (Foucault, 2016, p.116).

Son para cualquiera

El cambio más importante en la historia de las PDS consistió en pasar de ser una serie de actividades restringidas a ciertos grupos sociales (etarios, socioeconómicos, etc.) a promoverse como propicios y útiles para todo el campo social. Durante los siglos previos a nuestra era (V a.C. al I d.C.) los preceptos del cuidado y del conocimiento de sí estaban dirigidos a aquellos destinados a gobernar: un limitado grupo de hombres jóvenes. Más adelante, se incluyó a aquellos destinados a instruir como maestros o guías a quienes gobernaban: un limitado grupo de filósofos. En los primeros siglos de nuestra era se evidencia una popularización del valor de estos principios para la vida de cualquiera, desde el humilde trabajador hasta el gobernador imperial (Foucault, 2014b; 2016).

El cristianismo fue el dispositivo que implicaría una nueva masificación de las PDS, que no solo involucró una perversión de sus fines, sino que también incluyó a las mujeres, a los deseos sexuales, etc. Esta ampliación del campo y de los agentes de las PDS se sostiene hasta hoy ajustándose a los cambios sociopolíticos de la cultura occidental por vía de sus instituciones más importantes (el cristianismo, la pedagogía,

el derecho y la medicina, especialmente disciplinas psi). Esto genera una mayor dificultad para distinguir las PDS de sujeción y de liberación, puesto que pareciera que los movimientos que estas últimas realizan no dejan de ser capturados y codificados hacia el polo de las primeras a lo largo de la historia.

Asumimos aquí la tarea de dar cuenta de los que nos parecen los rasgos más fuertes en términos de subjetivación por sujeción de las formaciones sociales de las que hacemos parte y que, al levantarse sobre el verosímil de la “libertad”, nos hacen sentir continuamente la capacidad y obligación de sentirnos y ejercernos libres y felices sin darnos cuenta de que, como intentaremos describir a continuación, es allí donde encuentran su mayor fuerza los ejercicios de sujeción más importantes de nuestros tiempos.

Diagnóstico del presente

“[C]uando vemos hoy la significación o, mejor dicho, la falta casi total de significación que se da a expresiones que, sin embargo, son muy familiares y no dejan de recorrer nuestro discurso, como: volver a sí, liberarse, ser uno mismo, ser auténtico, etcétera (...) creo que no hay que enorgullecerse demasiado de los esfuerzos que hoy se hacen para reconstituir una ética del yo. Y tal vez en esta serie de empresas para reconstituir una ética del yo, en esta serie de esfuerzos, más o menos interrumpidos, inmovilizados en sí mismos (...) me parece que es preciso sospechar algo así como una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética del yo cuando en realidad su constitución acaso sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que la relación de sí consigo” (Foucault, 2002, p. 246).

Permítasenos empezar por reconocer al menos dos dificultades al momento de elaborar un diagnóstico del presente: el carácter aséptico, objetivo y neutral que la noción de *diagnóstico* implica; y la dificultad intrínseca que supone dar cuenta del aquí y ahora dada la imposibilidad de distanciarse de ello. Sin embargo, intentaremos una

delimitación estratégica.

Respecto de lo primero, adscribimos a lo que Foucault (2018) llama ontología crítica del presente, un análisis radicalmente histórico: de problematización del carácter arbitrario y contingente de las condiciones de posibilidad de los eventos ocurridos. En ese sentido, dar cuenta de aquello que somos requiere dar cuenta de cómo hemos llegado a serlo; proyecto lejano a alguna etología natural, sino próximo a la filosofía crítica, cuya finalidad es develar los mecanismos por medio de los cuales se nos han impuesto (y hemos aceptado, incluso co-producido de buena gana) los límites que damos por naturales. La tarea crítica implica describir nuestros límites, reparando en su arbitrariedad y contingencia histórica con el fin de relanzar la tarea aún más allá: dejar de ser aquello que somos de una vez por todas (o al menos percibir la posibilidad de hacerlo). Es únicamente en este sentido que debe entenderse este “diagnóstico”.

Respecto de lo segundo, elaborar un diagnóstico del presente, así sea en términos foucaultianos, sobrepasa las intenciones y capacidades de este texto. Por tanto, presentamos a continuación un comentario apenas sumario de algunas características generales enfocado en la presentación de las líneas de fuerza que mayor relación tienen con los procesos de subjetivación en términos de PDS.

Reconstruir una genealogía abarcativa de los modos en los que históricamente las PDS han jugado un papel relevante en la constitución de lo que somos, bien sea vía incitación, invitación, coacción, etc., o bien vía revuelta, liberación, subversión, etc., es una empresa interesante y desopilante. Afortunadamente, algo se ha escrito sobre esto y acá adherimos al recorrido en cinco momentos que Sáenz-Obregón (2014) propone y que resumimos:

0. La prehistoria de las PDS, rastreable en la antigüedad india, babilónica y egipcia.

1. El surgimiento de las PDS en las sectas griegas y helénicas, donde tomaron centralidad en la práctica filosófica, entendida ésta última como una práctica de autotransformación tanto de sí como de los otros.

2. Las operaciones de infantilización, culpabilización y escisión de la subjetividad como efectos principales de la apropiación de múltiples PDS por parte del

cristianismo institucional: ya no es el individuo sino una voluntad divina inmodificable lo que constituye la agencia de las prácticas; se pasa del autocuidado al autosacrificio; se invierte la relación en las PDS entre el gobierno de sí y de los otros; se instituye una separación entre lo interno y lo externo del sujeto; se evidencia un deslizamiento de la adquisición de un saber práctico al desarrollo personal de un conocimiento administrado por un superior; las PDS pasan de ser una elección libre a una práctica obligatoria; y su objeto deja de ser la libertad y la felicidad en esta vida, pasando a ser la de otra vida.

3. Desde la baja Edad Media hasta el siglo XVIII, el papel de los neoplatónicos, ocultistas, cabalistas, magos, místicos y alquimistas frente al cristianismo institucional. Entre ellos, de acuerdo con Sáenz-Obregón “no hay conocimiento prohibido ni separación radical entre lo interno y externo”, se evidencia “el decidido debilitamiento de la soberanía del pensamiento reflexivo como agente de las prácticas de sí”, que será reemplazado por la imaginación, “principal fuerza autotransformadora y creadora” De este modo, “el agente, el objeto, la forma y el fin de la práctica tienden a convertirse en una misma cosa” (2014, p. 43) haciendo de las PDS “una práctica de creación de sí y del mundo, en que ambos eran vistos como plásticos, inacabados e infinitos” (Sáenz-Obregón, 2014, p. 44).

4. La era de lo que con Norbert Elias (1987) se puede llamar el proyecto de civilización, que de la mano renovada de la Iglesia y del humanismo casi eliminaron por completo tanto las prácticas como las ideas del momento anterior, dando paso a lo que hoy es nuestro pasado más reciente: extensión obligatoria de las PDS a toda la población; formalización y pedagogización de las PDS vía prescripciones específicas; re-lanzamiento de la relación gobierno de sí / gobierno de los otros por medio de reglas de cortesía; homogenización de la moral, la economía, el cuerpo, la higiene, la dietética, la estética, etc., estableciendo un deber ser para prácticamente todas las conductas pensables.

5. El umbral de entrada a nuestro presente, caracterizado por dos movimientos: (a) gracias a la profundización de los procesos civilizatorios, el énfasis en lo social vuelve sospechosas y patológicas las acciones sobre sí mismo:

ocuparse de sí fue visto como algo peligroso y anormal, en tanto práctica contraria a ese peculiar régimen de verdad y de gobierno dentro del cual las élites sociales y las instituciones dirigieron sus esfuerzos a perfeccionar el conjunto de leyes, normas, instituciones, ciencias y técnicas que operarían sobre los individuos para hacerlos libres, felices, saludables, sexuados, productivos, racionales y sociales. (...) la introversión sacaría a los individuos del campo de visibilidad necesario para gobernarlos en las instituciones disciplinarias. (Sáenz-Obregón, 2014, p.52).

Y (b), a partir de 1960, las PDS vuelven a ser visibles y se intensifican con la ayuda de la lógica del mercado, que pone en circulación “nuevos” estilos de vida en estrecho vínculo con “oriente”, con el desarrollo personal, los discursos de autoayuda y demás derivaciones del cruce administración-psicología (Sáenz-Obregón, 2014).

Foucault se dedicó sobre todo al estudio y descripción de los numerales 1 y 2, y aunque hizo algunas menciones en sus últimos cursos acerca de los momentos subsiguientes, nos parece que el modo en que Sáenz-Obregón (2014) esquematiza esta genealogía es útil en función de nuestro objetivo.

Dispositivos de poder-saber

El paso de lo que Foucault denominó sociedades de soberanía a sociedades disciplinarias para llegar hasta nuestros tiempos puede leerse como un proceso de relevo de dispositivos que pendula entre la centrifugación y la centripetación de fuerzas de organización de las relaciones de poder. Estas constituyen las decibilidades y visibilidades de cada formación social (Rios, 2015). En este sentido, la absoluta concentración del poder sobre la figura del rey en las sociedades de soberanía (centripetación) lleva a un primer momento de centrifugación en las sociedades disciplinarias en la instauración de instituciones de encierro, que conlleva a su vez un momento de centripetación en términos del saber anatomopolítico. Este proceso

corresponde al momento civilizatorio (cuarto).

Seguir cronológicamente estos deslizamientos posibilita leer la premisa de la biopolítica de las poblaciones como forma germinal de lo que se manifestará como encierro del afuera: nueva centrifugación de las fuerzas. Los poderes-saberes se multiplican, ocasionando centripetación en los procesos de gubernamentalización del Estado, rastreable hasta las guerras mundiales. Hasta acá el primer movimiento que en la genealogía anterior se describió como el de “lo social” (quinto).

Asistimos a una nueva centrifugación, la del presente, que empieza con el nacimiento del neoliberalismo, que expande por todo el tejido social, incluido el ámbito privado, los principios del libre mercado. Gracias a la teoría del capital humano, el sujeto es convertido en *empresario de sí* y debe asumir la responsabilidad de su porvenir por la introyección de la lógica del cálculo de riesgos, que deberá implementar en todos los aspectos de su vida (Foucault, 2008). En la genealogía anterior, se trata del resurgimiento de las PDS institucionales o de apropiación compartimentada de orientalismos y espiritualismos.

Capitalismo neoliberal

Desde el punto de vista del capitalismo, se identifica un aspecto complementario. Habitamos una red de fuerzas donde no se dictan reglas del juego, sino que se liberan las condiciones bajo las cuales las reglas pueden ser formuladas. El sujeto puede producir nuevos juegos y nuevas reglas para los existentes. De ahí la dificultad al momento de distinguir entre aquellas acciones que reproducen la formación social en su conjunto noopolítico (Lazzarato, 2006) y las que significarían cortocircuitos, agujeros. Del moldeado se pasa a la modulación (Deleuze, 2014), del modelo de producción al de configuración (Ríos, 2019), que tiene dos efectos: el sujeto forma parte de su propio proceso de gobierno, sea voluntaria, reflexiva y volitivamente o por medio de autoacciones involuntarias (Eliás, 1987); y el proceso de subjetivación constituye el campo de batalla por excelencia.

Lo que podemos llamar *grosso modo* neoliberalismo contemporáneo y que a

nuestro juicio encuentra en los trabajos de Foucault (2008), Laval & Dardot (2013) y Boltanski & Chiapello (2002) las descripciones más precisas, opera organizando la red de relaciones de poder. Esta incluye la dimensión en la que el sujeto se relaciona consigo mismo siguiendo el modelo económico del liberalismo llevado a los confines más íntimos (incluso moleculares) de su vida.

Esta racionalidad del cálculo es aplicada a las situaciones más prácticas de la vida, invisibilizando y naturalizándose como dinámica única de comportamiento. El dispositivo se encarga de insertar en diferentes actividades de gobierno el prefijo auto: autoemprendimiento, autorrealización, autodescubrimiento, etc., pero también absoluta autoresponsabilización en las decisiones y potenciales fracasos. Marzano (2011) describe cómo este imperativo de libertad se transforma en uno del éxito, terminando por encerrar al sujeto dentro de su propia imposibilidad de triunfar. Marzano se apoya en los efectos de la literatura de superación personal de corte empresarial mostrando cómo el mercado no es exterior al sujeto, sino que es configurado por este: se elige en, para y con el mercado, efectuándolo: la vida es traducida en pérdidas, ganancias, inversiones, riesgos, etc. No sorprende la emergencia exponencial de PDS estoico-utilitaristas que nos llaman a desentendernos de lo negativo, en función de una idea específica de triunfo. Bajo la brújula del éxito debemos hacernos impasibles a la adversidad.

El principio délfico contemporáneo es: todo es posible (siempre que el sujeto empresario de sí tome las decisiones correctas por sí mismo, optimizando recursos y minimizando riesgos). El problema no es que haya sueños inalcanzables, sino que estamos soñando equivocadamente.

Noopolítica y semio-capitalismo

Lazzarato (2006) considera que noopolítica es el nombre de aquello que sigue a la biopolítica. Si esta implica el gobierno de las poblaciones a través del Estado, aquella corresponde al gobierno de las opiniones a través de los medios. Asistimos a una formación social que además de clases, razas, géneros, etc., produce audiencias o

públicos como objeto de gobierno. En el mercado de la libertad antes descrito, las opiniones, preferencias, el deseo es a lo que se da forma en el juego de configuración de reglas posibles. El efecto es de inmaterialización del objeto del poder (ya no el cuerpo ni la población, sino la mente) y el desplazamiento de la lógica de gobierno a una dimensión cognitivo-afectiva.

En ese sentido, Berardi (2007) señala la emergencia de un semio-capitalismo en el que la noción de generación tomaría el lugar que otrora tuvo la clase social en tanto superficie de impresión de los modos de gobierno de las conductas. La generación emergente (nosotros mismos), según Berardi (2007), ha aprendido más signos y palabras de parte de una máquina (TV, internet, etc.) que de su madre, sobreestimulando una hiper-expresividad paradójicamente atrofiada, incapaz de establecer una conexión con el otro. El individuo se convierte en foco del imperativo de la autoproducción ya descrita.

En ese marco surgen patologías del semiocapitalismo: en combinación con la autoempresarización de sí, el relanzamiento de los discursos psi que hacen circular ideas atractivas como “está bien estar triste”, que generalizan la auto-diagnóstico de ansiedad o depresión; que introducen nuevas patologías como el *burn-out* (responsabilidad del sujeto, no del sistema). Todo ello convoca a ubicarse voluntariamente en el espectro autista (es el mundo el que no se adapta al sujeto); se promueven ciertos activismos de las diferencias, en donde todos somos especiales, y sobre esas diferencias se promueve una idea de (auto)control del devenir, en tanto fluido, de equilibrio: sujeto-equilibrista.

En estas lecturas vemos el carácter axiomático y rizomático que Deleuze y Guattari (2006) asignan al capitalismo: constante recuperación de los desbordes y fugas, y permanente trabajo sobre su despliegue, convirtiéndolos rápidamente en repliegues de su propio movimiento. En estudios como los de Dardot y Laval se trazan algunos ejemplos interesantes a este respecto, dentro de los que cabría mencionar cómo los valores hippies de 1960 y 1970 han sido absorbidos por la lógica empresarial más avezada y constituyen los ejes principales de empresas como Google o Facebook: flexibilidad, libertad de tiempos, trabajo automotivado, definición autónoma de

objetivos y metas, respeto de los ritmos y derecho a espacios de relajamiento, etc. Lo que ayer fuese una PDS de liberación respecto de un sistema opresor, es hoy el *modus operandi* de la máquina productiva más poderosa del planeta.

Tecnologización y cuerpo

Un aspecto innegable de este diagnóstico del presente es el papel cada vez más abarcativo de la tecnología en nuestra cotidianidad. Delegamos artificialmente funciones como la orientación y ubicación (GPS), memoria (recordatorios, contactos, etc.), diarios y relatos de vida (redes sociales), identificación y acceso (*tokens* y contraseñas, reconocimiento biométrico) que evidencian una relación a lo menos significativa entre técnica y procesos de subjetivación que transforma el modo en que nos relacionamos con nosotros mismos y nuestra corporalidad.

El trabajo de Flavia Costa (2008) respecto de lo que denomina dispositivo *fitness* da cuenta de la nueva cara del imperativo de la productividad, del éxito y del progreso, que se inserta silenciosa e innegablemente en nuestros cuerpos. Lo que Deleuze (2014) denomina paso del individuo al dividuo, pero también la aventura del gobierno genético, el papel de la optimización corporal en el marco de la adaptación al *socius*, como un breve sumario de lo que ya Guattari (1993) preveía en el marco de un posthumanismo que produce y gobierna al sujeto hiperconectado, dependiente de las tecnologías de mejora y espectacularización del yo.

Adherimos a una hipótesis de base que plantea que una posible estrategia de lectura de esa relación es entender los procesos de subjetivación como procesos de tecnificación del sujeto, y los procesos de tecnificación del mundo como inmediatamente subjetivantes (Ríos, 2019). Sin duda, gran parte del problema contemporáneo al momento de preguntarnos por la relación con nosotros mismos es que ese sí mismo con el que deberíamos establecer una relación se encuentra desdibujado y, de nuevo, la primera tarea sería dar cuenta de él en términos críticos.

La pregunta por el cuerpo en este entramado de relaciones de subjetivación y tecnificación sigue abierta. A la vez que deberíamos aprender a tomar decisiones que

reduzcan cargas cognitivo-afectivas, podemos y debemos entrenar nuestros cuerpos para que se conviertan en instrumentos funcionales a la neoliberalización de la vida. Pareciera que asistimos a un nuevo momento en el que estamos listos para asumir el 100% de las riendas del gobierno de nosotros mismos vía introyección y reproducción de valores propios del neoliberalismo: convirtiéndolos, por medio de entrenamiento intensivo, en nuevas autoacciones involuntarias.

Una vez más parece que nos encontramos cerca de tiempos lejanos que vuelven deformados pero reconocibles. Si del siglo XV al XVIII la fuerza de la imaginación implicaba una suerte de borramiento o indistinción entre el agente, el objeto, la forma y el fin de las PDS, hoy el imperativo de la innovación ha penetrado nuestra piel, nuestros cuerpos, nuestros genes, nuestra forma de desear y tiene como efecto que sea este proceso de relación de sí consigo el que emerja. Ya no como un campo más, sino como paradigma del entramado básico de las prácticas de gobierno. Esto convierte a la relación de sí consigo en el punto de mayor dominación y reproducción de la formación social contemporánea, pero también en el umbral de cualquier transformación posible.

¿Son posibles las PDS hoy?

El recorrido trazado tiene la potencia de visibilizar una serie de dispositivos y operaciones históricamente concretas que nos configura hasta nuestros días y respecto del cual la pregunta por las posibilidades y la cabida de prácticas de contraconducta se erige. Hoy las PDS ocupan un lugar opuesto al que ocuparon por siglos. Si antes se trataba de ejercicios que delineaban una suerte de exterioridad o anomalía respecto del sistema, actualmente parecen ser sobre lo que el sistema se sostiene:

Como el énfasis está puesto en la forma en que los sujetos cambian, se adaptan y aprenden para convertirse en agentes y socios de su propio gobierno, no es extraño que, desde diversos lugares —escuelas, familias, empresas, comunidades psiquiátricas, grupos de autoayuda, medios masivos de comunicación—, se conduzca a los individuos a que realicen prácticas de sí, entre otros propósitos, para que afronten mejor las incertidumbres del mundo contemporáneo. (Sáenz-Obregón, 2014, pp.15-16).

Existe una emergencia de numerosas PDS que se proponen como prácticas de libertad, ejercicios de fuga, como espacios de sublevación, si están enteramente tamizadas por el mercado global del bienestar (Marzano, 2011), que además permite que casi cualquier interpelación al sujeto a llevar adelante acciones deliberadas sobre sí se considere inmediatamente una PDS de este tipo. En estas podemos incluir las relacionadas con el deporte, que además de la constitución de un bienestar físico, apelan a la salud mental, a un modo de vida en el que “ir más allá”, “dar lo mejor de sí” o “superar cualquier obstáculo por difícil que sea” se vuelven mantras de vida. Si el proyecto neoliberal era la expansión total de la lógica del mercado, pareciera que asistimos a su victoria.

Cada vez existen más acciones deliberadas sobre sí, caracterizadas por la obtención de un objetivo que implica una cierta mutilación física o psíquica, por perseguir fines más bien mundanos, materiales y por presentarse como sencillas. Estas acciones terminan siendo más individualizantes que relacionadas a un proyecto colectivo y encuentran en la dimensión emocional y afectiva privada su vehículo más ágil.

El entramado de saberes es amplio y diverso: hace confluir la psiquiatría con el chamanismo, los ejercicios de respiración hindúes con el “pensamiento positivo” de la literatura de superación personal norteamericana, indigenismos, culturas ancestrales, medicalización del éxito deportivo, incluso prácticas de privación como la retención seminal, el ayuno, etc. Esto se traduce en un paisaje más diverso de modos de divulgación y propagación, desde toda una producción cinematográfica, literaria (los libros más leídos son de superación personal), hasta memes, así como el tipo de personas que se involucran en ellas.

Pareciera que no existe afuera de la lógica mercantil del neoliberalismo cognitivo, lo que es visible en tres efectos respecto de las PDS y de la indiferenciación de las del mercado y las que podrían considerarse contraconductuales: 1) Desconfianza ante lo que no sea institucional, lo reflexivo, lo relativamente autónomo: es necesario adscribirse a este o aquel colectivo, club, partido, siempre encaminado a salir adelante

o producir sujetos económicamente productivos. En este camino, por supuesto, hay que pensar en las congregaciones religiosas, cuyo discurso se confunde con el de los *coach* de Wall Street. 2) Crecimiento de prácticas por medios o instituciones masivas como redes sociales que persiguen fines puntuales a corto plazo como curar adicciones, ser exitoso, bajar de peso, superar un duelo, etc., orientadas por “microexpertos” en una relación asimétrica de carácter confesional. 3) Relación reactiva sobre el pasado, la historia, el antecedente: una mirada de corte progresista que cree que hoy estamos mejor que antes, rechaza el pasado e invierte sus fórmulas para un “buen futuro”.

Así como la modernidad invirtió el valor de tantas PDS efectuadas por ocultistas, cabalistas, magos, etc., en las que la imaginación gozaba del más alto de los poderes de creación, nuestros tiempos nos ofrecen la imagen de que muchas PDS de la posguerra debían ser reguladas e incorporadas al modelo de subjetivación preponderante. En ambos casos, “[s]e podría plantear, entonces, que lo que inicialmente era una práctica deliberada sobre sí se habría convertido, con el tiempo, en la vida individual y social, en autocoacción automática” (Sáenz-Obregón, 2014, p. 26). Mucho de esto se relaciona con recetarios, recuperación de fórmulas ancestrales en plenas ciudades, bebidas espirituales y chamanismos que prometen éxito. Entonces, ¿cómo es posible asegurar que no pasa lo mismo hoy con lo que masivamente se concibe como PDS de libertad?

Ideas para una respuesta (imposible)

Una idea táctica: Propusimos una serie de características básicas que las PDS deberían cumplir para considerarse como tales. (a) No deben estar por fuera del código moral, sino más bien derivar de él hacia una ética que será siempre estética y por tanto política. (b) Para ser éticas deben ser de libertad, siendo la ética la forma deliberada de toda libertad. (c) Para ser de libertad deben considerar a los otros, ya que no existen relaciones por fuera de los flujos de poder; relacionarse con otros nunca será eliminar el poder, sino mantenerlo en movimiento. Toda captura del flujo de las relaciones de poder es dominación y es ahí donde la libertad se acaba. Se necesita de la reciprocidad

constante y del flujo de poder de toda relación social. (d) No pueden ser de corte progresista, en el sentido de creer que hoy estamos mejor que antes ni buscar la solución en una regresión social a los griegos: la pregunta de cómo hemos llegado a ser lo que somos se compromete críticamente, en sí misma ya implica los primeros trazos del procedimiento para dejar de serlo. (e) Toda PDS debe ser practicada constantemente: no hay una receta fija y corresponde a un hacer que se debe entrenar y no a un procedimiento únicamente psicológico/espiritual/energético. (f) Plegar y replegar, que es siempre crear(se), constituir en la relación de sí consigo, que no es más que relación de fuerzas en tal momento y respecto de un campo social, ese sí mismo que creemos interior, pero que en realidad no es mío, eso no soy yo. (g) Deshacer las subjetivaciones que nos constituyen, para hacernos de nuevo. No puede ser una regla obligatoria, es una posibilidad facultativa que cualquiera puede tomar y conlleva ingratitudes; jamás un universal, sino siempre una difícil elección.

Una idea estratégica: inocularse y adentrarse en este mercado, repitiendo como mantra que el hecho de que lo que hoy se convierte en nuevas autocoacciones involuntarias (que otrora fuesen PDS) implique la relación deliberada de sí consigo, significa que puede haber pliegues por los cuales tomar esas prácticas y voltearlas como un guante. Existe un momento en que esas prácticas se automatizan, se vuelven irreflexivas e inconscientes, como han sido las de gobierno casi todo el tiempo. En el umbral justo ante eso, pueden brotar pistas que ayuden a desmercantilizarlas, a hacer una misión *kamikaze*, una guerrilla del sí mismo, a volver el mantra del “ser la mejor versión de sí mismo” otra cosa. Quizá “mejor versión” no necesariamente implique pasar por encima de otros, o “dar lo mejor de sí” puede que implique simplemente sentarse en una silla a ver una pared en blanco sin decir nada, o que “ir más allá de sí” quiera decir ante todo aceptar el fracaso como meta. Hay que sacarle la parte productiva económica al mantra.

Una idea anarqueológica: no hay en nuestro intento más que una invitación a abrir el tema, y no hay en nuestro texto más que un primer paso en ese sentido: el de abordar la cuestión comprometida, pero desapasionadamente, sin compromisos ideológicos, pero con profunda preocupación política y estética. Abrir una agenda de

investigación que invite a reacciones afectivas, que susurra mucho más de lo que grita o proclama. Un proyecto que se declare inacabado e inacabable y que en ello encuentre su potencia. Que se proponga habitar larga y pacientemente la tarea de formular la pregunta, que es donde se halla la potencia del pensamiento, antes que huir hacia las respuestas, que detienen todo proyecto (ético, estético, político). Una apuesta por la suavidad de las asperezas y la lentitud de las velocidades, por la fragilidad despatologizada e impatologizable.

Una idea po(i)ética: nos mueve un vitalismo que se mantiene a flote y se deja llevar por las violentas olas de un mar de optimismo: Bartleby y su “preferiría no”, Deleuze y sus “vacuolas de no comunicación”, su “pantera rosa”, el “Godot” de Beckett y los gritos de Artaud o de Bacon. Hay que renunciar al lenguaje y reconciliarse con una lengua indistinguible, con experimentos con uno mismo que implican sin duda mucho riesgo. Hay que inventar un idioma, empezar a escribir algo y nunca pasar del prólogo, como en la novela de Macedonio. Hay que parar un poco y repensar la idea general de resistencia, de revolución; renunciar por fin a ambas; pensar en cortocircuitos, interrupciones, tartamudeos, subversiones moleculares. Tal vez se trate de tomarse en serio una apuesta por la estética, en términos de darle una forma bella a la existencia misma, y hacer con lo que hay algo que no se diga como adecuación.

El movimiento crítico habilita creer en un mundo donde crear es posible. Hay que crear, por una necesidad que no se diga carencia sino urgencia, hambre vital. Hay que inventar la propia necesidad, seducirla, pero a riesgo de no encontrarla. Hay que fabular en contraposición a imaginar y en lo creado liberar la vida de donde está cautiva. Hay que estar al acecho para quizás habilitar un devenir-vidente que pueda insistir en lo diminuto, en lo insospechado, en el guiño, en la invisibilidad, en la resonancia.

Todo ello, sabiendo que de esto se puede volver con los ojos rojos por haber visto lo vivo en lo vivido, por ver algo demasiado grande que marca con el signo de la muerte, como nos recuerdan Deleuze y Guattari.

Coda

Creemos que una importante lección es haber identificado algunos polos: la innegable tendencia institucional(ista/izadora); la masividad y la velocidad de reproducción y de los medios de difusión; la proposición de objetivos prácticos y concretos y la inefabilidad de conseguirlos; la formación de individuos cada vez más productivos y resistentes a las crisis y a la desigualdad; la descontextualización temporal de las procedencias y los porvenires, y la individualización masificada marcada por el algoritmo de los gustos, los intereses, las tendencias.

Proponer las PDS como prácticas de creación permite pensar de otro modo la vida, fuera de las lógicas biomédico-sociales del bienestar y del equilibrio capturadas por el neoliberalismo. La creación no como “innovación”, ni “altas capacidades”, nada de “pensamiento lateral”, ni “inteligencia emocional” o iluminación, sino más bien disconformidad, incomodidad, decepción, cansancio, fracaso, hastío, rabia o dolor, pensar desde lo que falla. Desde ahí, experimentar la posibilidad de crear para hacerse de nuevas subjetividades que puedan llegar a ser modos de existencia totalmente singulares, innombrables. Crear esos modos de existencia es alcanzar una vida más amplia, más activa, más afirmativa, más rica en posibilidades.

Creemos haber percibido algo en lo que ahora creemos, como Deleuze llama a creer en el mundo: el modo de encarar la temática de las PDS en nuestros tiempos no es, paradójicamente, el de las prácticas. Estas son fácilmente convertibles y convertidas en productos del mercado. Lo que permitiría hacer una reflexión más adecuada es pensar lo que los agentes ponen en juego al practicarlas y lo que los saberes asociados dictaminan respecto de sus funciones. De este modo se puede decir que ninguna práctica es de suyo una práctica de contraconducta y, al mismo tiempo, que cualquiera lo puede ser, siempre y cuando esté a la altura de las condiciones que hemos intentado describir acá introductoriamente.

Afortunadamente queda todo por hacer, por hacer que podamos dejar de ser esto que somos, de una vez por todas.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, Jorge (2013). *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*. Biblioteca Nueva.
- Berardi Bifo, Franco (2007). *Generación post-alfa*. (Patricia Amigot; Manuel Aguilar; Ezequiel Gatto, Diego Picotto; Emilio Sadier; Hibai Arbide Aza; Manuel Aguilar Hendrickson; María Sirera Conca, Trads.). Tinta Limón.
- Boltanski, Luc & Chiapello, Éve (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. (Alberto Riesco Sanz; Marisa Pérez Colina; Raúl Sánchez Cedillo, Trads.) Akal.
- Castro-Gómez, Santiago. (2016). La vida como obra de arte: Michel Foucault y la estética de la existencia. En A. Lozano & G. Meléndez (Eds.), *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida* (pp. 331-367). Universidad Nacional de Colombia.
- Castro, Edgardo (2011). *Diccionario Foucault*. Siglo XXI editores.
- Costa, Flavia (2008). El dispositivo *fitness* en la modernidad biológica. Democracia estética, *just- in-time*, crímenes de fealdad y contagio. Jornadas de Cuerpo y Cultura de la Universidad Nacional de La Plata. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.647/ev.647.pdf
- Deleuze, Gilles (2014). *Conversaciones*. (José Luis Pardo, Trad.). Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault III*. (Pablo Ariel Ires; Sebastián Puente, Trad.). Cactus.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. (José Vázquez Pérez, Umbelina Larraceleta, Trads.). Pre-Textos.
- Elias, Norbert (1987). *El proceso de la civilización*. (Ramón García Cotarelo, Trad.). Fondo de Cultura Económico.
- Foucault, Michel (1999). *Ética, estética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*. (Ángel Gabilondo, Trad.). Paidós.
- Foucault, Michel (2003). *El yo minimalista y otras conversaciones*. (Graciela Staps, Trad.). La marca.
- Foucault, Michel (2006). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2008). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2011). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. (Martí Soler, Trad.). Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2013). *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. (Horacio Pons, Trad.). Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2014a). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. (Tomás Segovia, Trad.). Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2014b). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2016). *Sexualidad y política. Escritos y entrevistas 1978-1984*. (Horacio Pons, Trad.). Cuenco de plata.
- Foucault, Michel (2018). *¿Qué es la crítica?* (Horacio Pons, Trad.). Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2020). *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France (1980-1981)*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

- Guattari, Félix (1993). *El constructivismo guattariano*. (Ernesto Hernández & Carlos Enrique Restrepo, Trans.). Universidad del Valle.
- Laval, Christian & Dardot, Pierre (2013). *La nueva razón del mundo*. (Alfonso Diez, Trad.). Gedisa.
- Lazzarato, Maurizio (2006). *Políticas del acontecimiento*. (Pablo Esteban Rodríguez, Trad.). Tinta Limón.
- Marzano, Michela (2011). *Programados para triunfar*. (Nuria Viver Barri, Trad.). Tusquets.
- Revel, Judith (2008). *Diccionario Foucault*. (Horacio Pons, Trad.). Nueva Visión.
- Rios, Camilo (2015). Biopoder, gubernamentalidad y modulación. Acerca de los dispositivos de poder-saber y las sociedades de control. En I. Neutzling, et al. (Orgs.). V Coloquio Latinoamericano de Biopolítica. III Coloquio Internacional de Biopolítica e Educação. Saberes e práticas na constituição dos sujeitos na contemporaneidade. São Leopoldo, Casa Leiria.
- Rios, Camilo (2019). Subjetivación como configuración: el cuerpo en las sociedades de control. En O. Chauvié et al. (Eds.). VI Jornadas de Investigación en Humanidades: homenaje a Cecilia Borel. Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.
- Sáenz-Obregón, Javier. (2014). *Artes de vida, gobierno y contraconductas en las prácticas de sí*. Universidad Nacional de Colombia.

Reseña de *El enigma de Bataille*

Martínez, Margarita (2024). Pletórica Sinfonía, 73 pp.

Reseña bibliográfica por Aldana Tomasella¹

Fecha de Recepción: 27/05/2026

Fecha de Aceptación: 20/06/2026

Margarita Martínez, docente e investigadora, traductora y ensayista, es doctora en Ciencias Sociales (UBA), magister en Literaturas Española y Latinoamericanas (París 10 – Nanterre) y Licenciada en Ciencias de la Comunicación (UBA). Recientemente, tradujo *La estructura psicológica del fascismo* (2025), un artículo escrito por, el muchas veces olvidado y otras tantas, poco leído, Georges Bataille (1897-1962) y, publicado en la revista *La Critique Sociale*, en 1933. Traducción que, Martínez acompaña, junto con un exhaustivo estudio plasmado en un interesante y elocuente prefacio, en el que se encarga de volver *actual* la propuesta filosófico-política batailleana de la que, sin embargo, resultamos ser bastante más contemporáneos de lo que creemos. Allí, nos propone una lectura que nos devuelve un filósofo (si es que puede llamárselo de tal forma) en permanente diálogo con su tiempo, con el nuestro y con el que se encuentra por venir y, al que, no obstante, parece siempre acompañar, casi como marca distintiva de su pensamiento, un *anacronismo* tanto en lo que respecta a sus contemporáneos como en lo que nos interpela a nosotros, hoy. En ese prefacio, Martínez nos propone una clave operativa desde la cual abordar la interconexión de dos artículos, publicados por Bataille en la Revista *La Critique Sociale*, en 1933, que serán vitales a la construcción y constitución de su edificio teórico: “La estructura psicológica del fascismo” (2025) y “La noción de gasto” (2003), a fines de esclarecer los procesos políticos de nuestro presente, que están siendo embestidos por la reemergencia de

¹ Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y maestranda en Teoría Política y Social (UBA). Becaria Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones y Técnicas. Correo electrónico: aldanatomasella@live.com

autoritarismos de ultra derecha conservadora y ciertos populismos de derecha. Lo más interesante de la propuesta de Martínez, es que estos elementos no solo nos permiten entender su emergencia sino también el respaldo social del que gozan, al correr el lente desde el cual abordamos el esquema político actual: de un juego racional entre políticas de izquierdas y derechas a la comprensión de las pasiones políticas desde un punto de vista, si se quiere, libidinal, introduciendo entelequias nuevas, propias del lenguaje batailleano.

Las llaves de abordaje, esbozadas en ese prefacio que, M. Martínez utiliza para iniciarnos en el pensamiento de Bataille, pueden encontrarse vastamente desarrolladas en su ensayo *El enigma de Bataille* (2024), publicado un año antes, por la editorial Pletórica Sinfonía. En él, lejos de hacer gala de algún tipo de erudición, exhibe, con toda generosidad, el valor de tornar afable el complejo y anti-sistemático *corpus* batailleano, en busca de aquello/as lectore/as que deseen ingresar a su producción teórica por otras puertas que no son precisamente las académicas. Quizás, para ser fiel a “esa posición de intransigencia” (2024, p. 16), tan propia de Bataille, que lo ha llevado a una serie de infinitas polémicas con el mundo intelectual. A esa postura, de la que la propia autora da cuenta, al referirse a Bataille como “un personaje conflictivo que buscaba indagar en los desbordes” (2024, p. 14). Encontrándose siempre en el *límite* entre la filosofía y la literatura, entre la antropología y la sociología, entre las ciencias sociales y las llamadas ciencias del hombre o ciencias humanas.

Así como quizás, también, la autora elija ese registro de escritura, a modo de apuesta por una estrategia de entrada al pensamiento batailleano, que siguiendo las advertencias del propio Bataille respecto al pensamiento nietzscheano, implique una *fidelidad infiel* (2018), en cuanto que su *corpus* no se deja reducir, no puede ser usado, sólo cabe hacer *comunidad* con él, permanecer en su difícil compañía, hacer la experiencia de su pensamiento. Ya que, no resulta casual que el título elegido por la autora haga alusión a un *enigma*, a un *misterio* a descifrar, para posteriormente abrir su ensayo con el siguiente epígrafe: “la palabra silencio es también un ruido” (Bataille, 1986, p.23). Comunicar, para Bataille, nunca es posible sin lazos de silencio, de ocultamiento, de distancia (1986, p. 39). Esos silencios, a los que nos introduce Bataille

expresan, en el plano del lenguaje, la *continuidad del ser*. Continuidad, que refiere siempre a un movimiento de pérdida. En esos instantes de silencio lo que se pierde es la propia individualidad aislada y discontinua, para dar paso a todo aquello que tiene lugar al *pasar de uno a otro*, configurando una red: el *entre* nosotros del *ser-en-común*. Podemos pensar, entonces, que Martínez nos propone pensar *con* Bataille, hacer comunidad con su pensamiento a partir de los silencios que aguardan en secreto, desde siempre, en la escritura. Ya que, tal y como ella nos recuerda, el encuentro de Bataille frente a Nietzsche es “ante un lenguaje que se (nos) supone reservado” (2024, p. 7). De la misma manera, nos invita a pensar *con* un lenguaje que es siempre “abierto y secreto a la vez” (2024, p. 7), no para ocultar sino para expresar siempre con un grado más de desprendimiento. Esa es la sensación que uno encuentra al leer este ensayo: estar frente a un trabajo que en vez de exponer de forma sistemática y escéptica el pensamiento batailleano se involucra *con* él, con sus silencios, desde dentro, para hacer de él hogar a sus lectore/as y, aun así, logra, con rigurosidad implacable, conservar toda la solidez argumental y el detalle que el disperso *corpus* batailleano demanda para su lectura.

El ensayo está dispuesto bajo ocho subtítulos y una leve introducción. En el primer subtítulo, “Un camino”, la autora marca dos experiencias que cambiarán radicalmente la vida de Bataille (un viaje a Londres en 1920, en el que se cruza intelectualmente con Nietzsche y, un viaje a Madrid, en el que presencia la muerte del torero Manuel Granero), dos encuentros que van a resultar determinantes para su formación intelectual (Con León Chestov y con Alexander Kojève) y la escritura de los dos artículos que venimos mencionando; “La estructura psicológica del fascismo” (2025) y “La noción de gasto” (2003) que, para Martínez, funcionan como “las piedras basales de lo que pensaba que sería su historia civilizatoria y política” (2024, p. 13). En el primer artículo, Bataille ataca a la objetivación de la razón y a la racionalización extendida a todos los ámbitos de la vida. La figura que adopta esta crítica es el *exceso* o *transgresión*, mediante la emergencia de dos pulsiones que dominan la vida: la *erótica* y la *tanática*. En el segundo, Bataille postula la conducta de las masas como gasto heterogéneo, fascinado y catastrófico.

En lo que sigue, la autora avanza introduciendo y elucidando el concepto de *gasto*, situándolo en el contexto de su producción, abordando la influencia que ejercieron autores como Mauss o Kojève, sus puntos de contacto y distancia; a la vez que retrocede e insiste sobre él para señalar lo que será su propia clave de lectura: la interconexión que existe entre la noción de gasto y la aparición de los fascismos contemporáneos. O más bien, como Bataille disloca y presenta un nuevo significado para un concepto tan clásico del léxico de la filosofía política como es el de gasto y cómo esta nueva forma de comprensión del mismo, permite entender la emergencia de los fascismos, el apoyo que recibieron en su contexto y que también, reciben en nuestro presente.

La piedra de toque de “La noción de gasto” (2003) se basa en comprender que para Bataille, la actividad humana no puede reducirse íntegramente a procesos de producción y conservación, por lo cual el consumo debe dividirse en dos partes bien diferenciadas: el *principio de utilidad* y el *principio de pérdida* (este último, piedra angular de lo que será su construcción teórico-crítica). Este principio, se encuentra regido por lo que él llama *gasto improductivo o gasto*: aquel que no tiene por objeto ni la conservación ni la reproducción de la vida (2003, pp. 113-114). Ahora bien, en verdad, la condición humana es constitutiva de una irremediable e inestable tensión entre estas dos dimensiones de la vida, la regida por el principio de ganancia y la regida por el principio de pérdida.

Resulta muy interesante como Martínez estudia la aparición de estas formas de gasto, en un período anterior a la aparición de este artículo, durante sus años en la revista *Documents* y su relación con el surrealismo. La autora hace hincapié en que, el paso de Bataille por *Documents* transformó una revista de arte en “un documento de las formas y materias que la cultura evade [...] de las formas del arte que intentaron mostrar lo siniestro, del retorno de lo negado” (2024, p.17), los testimonios de distintas culturas y épocas que revelaban las formas monstruosas y violentas de la existencia humana, transgresoras de la norma estética. Para la ensayista es importante dar cuenta de la tematización precoz de estas formas de consumos violentos, en cuanto que, ella sostiene que la propuesta integral de Bataille era idear una historia de la civilización, que

descansa en un presupuesto nodal: “que el ser humano es el mismo en lo que concierne a los procesos simbólicos puestos en juego en el acto de la vida desde la prehistoria [...] hasta los tiempos presentes” (2024, p. 19). Así, la vida contemporánea no sería más compleja, sino que *ocultaría* las pulsiones libidinales que la constituyen. Y es aquí, donde la autora marca el problema principal para el cual Bataille nos será un insumo prolífico a la hora de abordar nuestro presente.

El hombre estará siempre atravesado por esos impulsos, lo que verdaderamente importa es que la violencia y la pérdida tengan campos de ejercicio. Y allí radica la crítica más sostenida por Bataille, que se inicia con estos dos artículos, a la objetivación de la razón y a la extensión de la racionalidad a todos los ámbitos de la vida. Si bien hay otros autores que también abordaron esta crítica como Weber o la Escuela de Frankfurt, lo novedoso para M. Martínez es que Bataille “hace foco en la condena moderna de la *hybris* legitimando el proyecto del exceso mismo” (2024, p. 20). Bataille no denuncia cómo la razón ejercía el goce y la violencia sino cómo los obturaba. Con lo cual, si bien ataca a la racionalidad objetivante, no propone su supresión, en la medida en que para que haya exceso o transgresión debe haber ley. La originalidad de la crítica batailleana radica en no negar que es efectivamente la racionalidad la cara que rige la sociedad occidental moderna, pero entendiendo que, en su contracara, oculta y reprime aquella otra *dimensión auténtica de lo humano*, que es dejada al margen y asignada bajo el rango de anormalidad o enmarcada en lo patológico.

Es por eso que a Bataille le interesará estudiar otras culturas, otros modelos sociales en los cuales existía una ritualización de la violencia y de la muerte porque, como expone muy acertadamente, Martínez, el gran problema de la Modernidad para Bataille es el esquema de negación de la violencia que se extendía de uno a otro lado del arco político. La ceguera respecto de los procesos de gasto y de pérdida delataba una mentalidad moderna obtusa que condena al fascismo, pero desde una óptica incorrecta. Explica Martínez que “el lavado de manos moderno respecto de no haberse hecho cargo del goce que produce la muerte y la autoridad de corte militar ya visible en los moldes de la política fascista” tiene raíz en el modo en que la Modernidad no soslayó o reguló, sino que obturó y negó, a partir de una ley moral, el contenido libidinal de la

existencia.

Martínez, sostiene que el territorio en el que Bataille se mueve es “anímico”, “es un territorio del *pathos*” (2024, p. 60), refractario a todo aquello que es homogéneo, con lo cual, para él todo intercambio simbólico, así como todo intercambio material es un intercambio ligado a la *pasión*, que permite comprender a la ley como forma de regulación de dos grandes pasiones en las que se juega la verdad de nuestra existencia: la pasión erótica y la pasión tanática. El problema fundamental radica en que en modelos sociales previos se habría permitido de diversas formas (ejecuciones públicas, rituales, festividades, liberación sexual) la alternancia entre la ley y el quiebre de la ley, habilitando espacios para el movimiento de la pérdida y el gasto. Por el contrario, la sociedad moderna “instauró la culpa en el corazón de la vida dispendiosa” (2024, p. 60), mediante la ley moral, obturando todo ‘posible espacio al gasto, ahora ocupado por el pudor, la piedad y la conservación.

Bataille no va a oponer los principios de utilidad y pérdida, sino que va a proponer una ampliación de la *economía restringida* en una *economía general* o de las pulsiones, porque estudiando diversos ritos y modos de distribución de sociedades antiguas, por ejemplo: el *potlach*, llega a la conclusión, para Martínez, que en la medida en que la Modernidad deshabilitó lo sagrado, es decir, procesos sociales que daban salida a los la energía del gasto, esa energía contenida dio paso a irrupciones catastróficas. El Estado moderno es una forma de nuclear y regular fuerzas homogéneas, a diferencia de esas otras organizaciones sociales del poder en la que se incluía lo heterogéneo. Y aquí se encuentra la tesis principal y más convocante de la autora: “si una sociedad no puede consumir el gasto productivo de modo glorioso, lo hará de modo catastrófico” (2024, p. 40).

Así como Bataille logró abordar, en su época, el fascismo más allá de los sentimientos y posicionamientos que provocaba su aparición, Martínez, nos desafía a interpelar nuestro presente político *con* Bataille, poniéndolo bajo el microscopio de una lógica de las pasiones e interrogando todo aquello que se ve reprimido y obturado y, que no sólo permite dar con una explicación de la aparición de estos nuevos fascismos sino de la fascinación social que convocan sus figuras grotescas, abyectas, ridículas

capaces de encarnar simultáneamente la promesa de orden y la liberación de impulsos destructivos, cuando no hay espacios de regulación de las trasgresiones eróticas y tanáticas, como modos de frenar la fascinación por aquellas máximas transgresiones.

Referencias bibliográficas

- Bataille, Georges (1986). *La experiencia interior*. (Fernando Savater, Trad.). Taurus.
- Bataille, Georges (2018). *Sobre Nietzsche: Suma ateológica III*. (Silvio Mattoni, Trad.). El Cuenco de Plata.
- Bataille, Georges [1933] (2003). “La noción de gasto”. En *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939* (pp. 110-134). (Silvio Mattoni, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Bataille, Georges [1933] (2025). *La estructura psicológica del fascismo*. (Margarita Martínez, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Martínez, Margarita (2024). *El enigma de Bataille*. Pletórica Sinfonía.

Reseña de *El discurso filosófico*

Michel Foucault (2025). Siglo XXI editores, 324 pp.

Reseña bibliográfica por Ana Laura Vallejos¹

Fecha de Recepción: 05/11/2025

Fecha de Aceptación: 20/06/2026

El pensamiento de Michel Foucault continúa expandiéndose habiendo transcurrido más de 40 años de su partida física, en el campo de las ciencias humanas constituye un faro de continua inspiración, una influencia que amerita la deleuziana calificación de rizomática. Asimismo, llamativamente su obra no ha cesado de multiplicarse, el corpus del autor se ha ampliado en diferentes etapas desde 1984: con la edición y publicación de sus cursos, con diversas compilaciones y traducciones de textos que circulaban de manera dispersa, y finalmente con la aparición de trabajos inéditos que comenzaron a circular de manera reciente. Más precisamente, el proyecto llevado adelante por la École des Hautes Études en Sciences Sociales, y con el seguimiento de las editoriales francesas Gallimard y Seuil, tiene por objetivo la publicación de manuscritos correspondientes al período previo a la designación de Foucault como profesor en el Collège de France en 1969. De este proyecto forma parte la presente edición de *El discurso filosófico* publicado por Siglo XXI tras un extenso trabajo de edición que convocó a especialistas de diversos países. Además de la traducción del manuscrito original que se conserva en la Biblioteca Nacional de Francia se incluyen en la presente edición algunos extractos de los cuadernos de anotaciones del autor que datan de la

¹ Ana Laura Vallejos. Profesora de Educación Media y Superior en Filosofía (UBA), becaria doctoral del Conicet bajo la dirección del Dr. Edgardo Castro y la Dra. Senda Sferco. Su trabajo académico problematiza la obra foucaultiana desde el doble registro de la filosofía y la psicología en busca de una comprensión histórico-crítica de la enfermedad mental. Profesora de Filosofía Social en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Miembro de la Red Iberoamericana Foucault. Posee numerosas publicaciones en revistas nacionales e internacionales especializadas en el pensamiento foucaultiano y su legado. Miembro del grupo de investigación interdisciplinario sobre la obra foucaultiana “Deseo y experiencia política” con sede en el Instituto Gino Germani de la Facultad de Sociales de la UBA. Correo: anavalls16@gmail.com

fecha estimada de redacción del texto, entre julio y octubre de 1966.

Michel Foucault se desempeñó como docente a comienzos de la década de 1950 en la École Normale Supérieure, en la Universidad de Lille, y algunos años más tarde en la Universidad de Clermont-Ferrand en la década de 1960, allí sus espacios académicos estuvieron vinculados a la enseñanza de Psicología. Sin embargo, el pensador oriundo de Poitiers ya comenzaba a alejarse de los fundamentos de la psicología y comenzaba a perfilarse como una referencia en el campo filosófico dentro y fuera de Francia. Como dijimos anteriormente, el manuscrito fue redactado entre el verano y el otoño de 1966, por ende, es posterior a la aparición del gran texto del período arqueológico *Las palabras y las cosas* que había sido publicado en abril de ese mismo año. En aquel verano Foucault se encontraba en Nueva Aquitania, y se preparaba para marcharse a Túnez para dictar allí un curso, mientras que su popularidad iba en aumento tras la recepción de su último libro publicado. En este contexto redacta este ensayo que consta de un poco más de 200 páginas que comienza preguntándose en qué momento la filosofía se tornó una tarea de diagnóstico, y desde la primera página deja abierta una pregunta: ¿La filosofía como diagnóstico comienza con Nietzsche? La filosofía como labor de diagnóstico de la realidad, y como un discurso que se procura interpretar los signos y lo oculto del presente. La figura del filósofo sería cercana a la figura del médico, del adivino y del exégeta, pero, desde los orígenes de la filosofía griega ¿la misión del filósofo no fue la de interpretar y curar? (p. 28). Ya desde la Antigüedad el filósofo se vio enfrentado a la tarea de interpretar y de sanar, en busca del sentido y en una íntima relación con la verdad. De manera casi poética el autor francés afirma que filosofamos entre la palabra y el cuerpo: “en ese lugar privilegiado donde nace el extraño discurso del filósofo, se dibujan, brillan y se borran las formas que lo ocupan: la muerte, el alma, la verdad, el bien, la tumba y la luz de los sentidos, la existencia libre del hombre” (p. 29). El filósofo estuvo emparentado desde sus orígenes con las figuras del sacerdote y el médico, al igual que ellos, el filósofo tiene la tarea de escuchar, de interpretar signos, de diagnosticar.

Foucault retoma en esta primera parte del libro la definición nietzscheana del filósofo como médico de la cultura, como aquel que puede diagnosticar de manera

intempestiva la realidad que lo envuelve. Paradójicamente, la filosofía no propone una terapéutica, tiene la misión de diagnosticar, pero no la capacidad de curar o tratar, no debe buscar la conciliación ni la solemnidad del origen, sino diagnosticar su presente, su actualidad, su hoy. ¿Qué elementos constituyen ese presente? El conjunto de los saberes, las instituciones, las prácticas, las condiciones de existencia, las formas culturales, entre otras experiencias históricas, todo ello es objeto de la filosofía (p. 35). Ahora bien, ¿qué distingue al discurso filosófico de otras formas de discurso? Toda la primera parte del libro se encarga de diferenciar precisamente el discurso de la filosofía de otras formas discursivas, en particular, del discurso científico, del discurso literario y del discurso cotidiano. Todos estos discursos van a diferir en sus métodos, dominios de objeto, las teorías que los gobiernan, su morfología, y la justificación de sus enunciados. El discurso filosófico posee una particular relación con su actualidad, coloca al sujeto que lo enuncia en un lugar singular, el filósofo es aquel que pretende problematizar su presente en busca del sentido. La característica del logos filosófico es la íntima relación que mantienen la filosofía y la búsqueda de la verdad. La pregunta que se desprende de aquí es un *leiv motiv* del pensamiento foucaultiano: ¿es acaso accesible al ser humano la verdad? Aún más ¿Existe la verdad? La respuesta que el autor formula aquí es coherente con toda su obra, para Foucault la verdad es una construcción histórica y contingente, producto de una lucha de fuerzas, una continua disputa, no es una sustancia sino un ejercicio. Sin embargo, la historia de la filosofía occidental puede ser entendida como una historia política de la verdad, la filosofía moderna, desde Descartes a Kant, se funda en el *cogito* como verdad arquimédica, todo aquello que cuestione la soberanía del yo pienso ha sido percibido como un peligro (p.50). El *yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones* es un ejemplo paradigmático de cómo el discurso filosófico en la Modernidad ha pretendido captar la verdad, convertirse en discurso apodíctico y universal. El modo de ser del discurso filosófico en la cultura occidental desde el siglo XVII implica la elaboración de una teoría del sujeto. El aquí, el presente y el sujeto que enuncia constituyen una triada de elementos inescindibles del discurso filosófico, mientras que en otras formas discursivas el sujeto y el presente podrían volverse opacos, esto no puede suceder en la

filosofía.

En la segunda parte del manuscrito titulada “La filosofía y su historia” Foucault se encarga de demostrar de qué manera a partir del siglo XVII, especialmente a partir de Descartes, el discurso filosófico obedece a cierta legalidad, tiene una consistencia otorgada precisamente por las características que le son propias y que lo diferencian de otras formas discursivas. Sin embargo, hacia finales del siglo XIX el régimen general de los discursos fue objeto de una reorganización, incluyendo al discurso de la filosofía. Este fenómeno se manifiesta, para el autor francés, a través de y en la obra de Nietzsche, a partir de la obra del filósofo alemán asistimos a una descomposición del discurso filosófico, a una mutación dentro de nuestro propio campo epistemológico. Cabe destacar la cercanía de este ensayo con la propuesta arqueológica de *Las palabras y las cosas*, en este punto Foucault utiliza ciertas periodizaciones, métodos y recursos presentes en dicha obra. El siglo XIX presentó una mutación discursiva para la filosofía de la que aún seríamos contemporáneos, Foucault se pregunta si dicho acontecimiento histórico se encuentra en curso: “¿Acaso la obra de Nietzsche nos legó un discurso filosófico ya transformado (...) ¿O bien indica tan solo las primeras oscilaciones de un discurso cuyo modo de ser no dejará de modificarse en lo sucesivo?” (p. 204). Como en otros momentos de su obra Foucault otorga aquí a Nietzsche un lugar decisivo en la historia de la filosofía occidental, de modo que la filosofía posnietzscheana asume la herencia de la descomposición del discurso tradicional de la filosofía. Si bien cabe aclarar que no es que Nietzsche haya operado de manera individual el quiebre del discurso, sino que su pensamiento es síntoma de una reorganización del orden general de los saberes y discursos que incluye también a la filosofía.

La tercera y última parte del manuscrito se titula “La filosofía y el archivo” aquí Foucault comienza destacando la importancia que el siglo XX le ha otorgado al estudio del lenguaje, al análisis de las estructuras de la lengua, de la comunicación y los signos que posibilitan el pensamiento. Estas estructuras lingüísticas están presentes en toda formación discursiva, desde la historia, pasando por la literatura y la ciencia y por supuesto, también en el discurso filosófico. Un fenómeno cuya cercanía y cotidianeidad había hecho que los pensadores no se detuvieran a pensar en él, Foucault advierte que

este giro de atención hacia el lenguaje y los fenómenos lingüísticos permitió preguntarse a su vez por el ser del hombre y por sus posibilidades de conocimiento, preguntas fundadoras del discurso filosófico moderno (p. 223).

Un elemento crucial de la mutación que el régimen general de los discursos atravesó a partir del siglo XIX es, para Foucault, la organización de un archivo integral, definiendo aquí al archivo como una red de relaciones que posibilitan la circulación de los discursos: “En toda cultura hay, aunque sea bastante difícil de captar, una red de relaciones sin duda determinantes para caracterizarla: no se da en un discurso constituido, por la sencilla razón de que reina en el intersticio de lo que se dice, en el espacio en blanco que separa las formas sensibles del lenguaje” (p.225). Todo discurso, ya sea religioso, científico o filosófico, solo tiene lugar dentro de un sistema que le hace responder en la actualidad en función de su relación con otros discursos. Que una palabra, texto o mensaje sea considerado verdadero o señalado como falso, que sea olvidado o retransmitido, que circule o que sea prohibido, toda esta dinámica depende de la relación de los discursos con el archivo de una cultura. El archivo y el discurso son dos caras de una misma moneda, por ello al hablar de discurso filosófico debemos remitirnos al archivo de la misma, condición de posibilidad de legitimación de la función social de un tipo discursivo. La tarea que asume la filosofía a partir de su transformación en el siglo XIX está estrechamente ligado a la mutación de su archivo.

A partir de este punto Foucault termina el manuscrito postulando la formación de un archivo integral en la era contemporánea, el libro culmina con una potente interpelación a nuestro presente. Nuestra cultura, a partir del perfeccionamiento de las capacidades de registro y almacenamiento de información, se ha convertido en un archivo integral: “Nuestra cultura emprendió la tarea de conservarlo todo en materia de discurso” (p. 251). Este curioso fenómeno que el autor ya señalaba a mediados de la década de 1960 parece ser un llamamiento a nuestro presente, ante la inmensidad de discursos que circulan y la aparente idea de un archivo digital infinito. ¿Qué relación de fuerzas guardan los discursos que circulan con el archivo que es su condición de posibilidad? Esta sea quizás la tarea de la filosofía hoy.

Referencias bibliográficas

- Foucault, Michel (2002). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. (Elsa Cecilia Frost, Trad.). Siglo XXI editores.
- Foucault, Michel (2025). *El discurso filosófico*. (Horacio Pons, Trad.). Siglo XXI editores.

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.
- A efectos de remitir sus contribuciones, los autores deberán iniciar un nuevo envío desde el Área personal de la revista en <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/index>. Para ello, deberán estar registrados e iniciar sesión con el nombre de usuario y contraseña correspondientes. Deberán subir 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 6.000 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.

- El manuscrito debe estar elaborado integralmente según las normas APA. Se puede consultar una **Guía general para autores** en el sitio OJS de la revista.

Esta información también se puede consultar en el sitio de la revista.

Nuestro correo electrónico es: **elbanqueterrevista@gmail.com**

Convocatoria de artículos para los próximos números

El banquete de los dioses n° 19

junio – diciembre de 2026

Dossier: Democracia y autoritarismo en el escenario político actual

Normas de publicación disponibles en:

<http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/about/submissions#authorGuidelines>

Sitio de la revista: *<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/index>*

Nuestro correo electrónico es: **elbanqueterevista@gmail.com**

Se recuerda, además, que la revista también recibe contribuciones para las secciones “Artículos libres” y “Reseñas”.



Revista El banquete de los dioses

ISSN 2346-9935 – Número 18

Enero – Junio de 2026

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires - Argentina