

El BANQUETE de los DIOSSES

Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas

8

Dossier:
Vida y
política

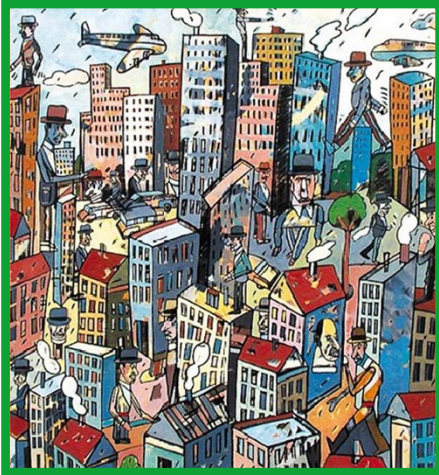


Revista El Banquete de los Dioses
ISSN 2346-9935 – Número 8
Enero-junio de 2021
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires – Argentina



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | **GINO**
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

.UBA sociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



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

Esta revista de periodicidad semestral figura en el portal de revistas académicas del Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, publicando artículos sujetos a las condiciones de referato doble ciego con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. El contenido de la revista está dirigido fundamentalmente a especialistas, investigadores y estudiantes de posgrado.

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: elbanqueterevista@gmail.com



Sumario

Cuerpo Editorial	4 – 7
Editorial	8 – 9

Dossier:

Vida y política

Hacer vivir, dejar morir en tiempos de pandemia. Acerca de la actualidad de la ontología política foucaultiana <i>Make Live, Let Die in Times of Pandemic. About the Actuality of Foucauldian Political Ontology</i> Cristina López.....	10 – 35
¿Animales políticos?: Sobre la (no)distinción entre política y biopolítica <i>Political animals?: On the (Non) Distinction Between Politics and Biopolitics</i> Julián Villani.....	36 – 57
<i>Faraway, so close: a priori histórico para una arqueología filosófica de la pena</i> <i>Faraway, so Close: Historical a priori for a Philosophical Archaeology of Punishment</i> Silvana Vignale.....	58 – 84
Vida e política: um olhar sobre a pandemia <i>Life and Politics. A Look at the Pandemic</i> Davi Maranhão De Conti.....	85 – 104
Derecho y vida en Roberto Esposito <i>Law and Life in Roberto Esposito</i> Julián Raúl Videla.....	105 – 132

Artículos libres

Contra Hobbes. Guerra y paz en la filosofía política de Antonio Negri <i>Against Hobbes. War and Peace in the Political Philosophy of Antonio Negri</i>	
--	--



Andrea Fagioli.....	133 – 152
Aportes del pensamiento de Michel Foucault para la reflexión sobre el posgenocidio en Argentina <i>Contributions From Michel Foucault's Thought for the Reflection on the Post-Genocide in Argentina</i> Natalia Paola Crocco.....	153 – 179
Reseñas	
Nussbaum, Martha. <i>La monarquía del miedo: una mirada a la crisis política actual</i> César Martínez Cerutti.....	180 – 184
Foucault, Michel. <i>La sexualidad, seguido de El discurso de la sexualidad</i> José Ignacio Scasserra.....	185 – 189
Normas de Publicación	190 – 191
Convocatoria para los próximos números	192



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.*

Omar Darío 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.*

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 Henríquez (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.*

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

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.*

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

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.* †

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.

En esta oportunidad, el dossier temático propone explorar las formas en que la imbricación entre vida y política ha sido problematizada en el ámbito de la Filosofía y la Teoría Política Contemporáneas, en particular, teniendo en cuenta la actual pandemia. Por ese motivo, cuando lanzamos la convocatoria invitamos al envío de contribuciones que se propusieran explorar diferentes interpretaciones que aportaran herramientas para problematizar las distintas aristas que vertebran esa íntima articulación que se ha tornado insoslayable en el contexto que vivimos y en el que se produjeron transformaciones, no exentas de conflictos, entre otros ámbitos, en las prácticas educativas, el mundo del trabajo, las políticas de seguridad y las relaciones interpersonales, atravesadas por las políticas de distanciamiento social tendientes a evitar el colapso de los sistemas de salud. Sin embargo, cabe destacar que parte de los cambios señalados pueden ser considerados como la agudización de tendencias cuya procedencia se remonta a prácticas consolidadas, dado que, en tanto “acontecimiento”, la pandemia funcionó como una lente de visión y amplificación de fenómenos, experiencias y procesos sociales que signaban la época. Paralelamente, se han

producido reflexiones de coyuntura, en el contexto de la proliferación de discursos que objetaron las políticas de cuidado de la vida, apelando a cuestiones como la libertad de circulación y la necesidad de “cuidar la economía”. Ahora bien, ¿qué es cuidar y quién se encarga de ello? Más allá de la falsa dicotomía entre vida y economía, el problema de los cuidados se liga a debates tales como el género, el ambiente y el espacio para el duelo dentro del orden sociopolítico contemporáneo

El dossier de este número invita, entonces, a reflexionar sobre la profunda vinculación entre vida y política, en tanto constituye una problemática central del debate actual de la Filosofía y la Teoría Políticas, sopesando y evaluando muy particularmente los alcances y potencialidades de las herramientas teóricas forjadas para dar cuenta de la ligazón mencionada.

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 recensiones 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 2021

Hacer vivir, dejar morir en tiempos de pandemia: Acercas de la actualidad de la ontología política foucaultiana

*Make Live, Let Die in Times of Pandemic. About the Actuality of
Foucauldian Political Ontology*

Cristina López*

Fecha de Recepción: 25/03/2021

Fecha de Aceptación: 14/06/2021

Resumen: *La crisis desatada por la pandemia del Covid 19 ha reactualizado la discusión respecto de cómo vivimos y cómo morimos en nuestros días. La filosofía no está ausente de este debate en el cual no pocos pensadores han planteado diagnósticos y críticas muy diversas. Ante tamaña profusión de opiniones tan recientes y circunscriptas a la situación actual, cabe preguntarse qué tiene para ofrecernos en esta materia el pensamiento de Michel Foucault. A este respecto, en este artículo sostendré que su principal aporte a la inteligibilidad crítica de nuestra actualidad es su perspectiva de análisis, en particular, su enfoque ontológico en la medida en que permite establecer la matriz económico-política de la que procede nuestra concepción de la vida y de la muerte.*

Palabras clave:

Ontología – gubernamentalidad – historia – economía – medicina

Abstract: *The crisis unleashed by the Covid 19 pandemic has updated the discussion regarding how we live and how we die today. Philosophy is not absent from this debate in which not a few thinkers have raised very diverse diagnoses and criticisms. Faced with such a profusion of*

* Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador (USAL). Profesora en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y en la USAL. Directora del Centro de Estudios Filosóficos de la UNSAM. Correo electrónico: c-lopez@live.com.ar

opinions so recent and circumscribed to the current situation, it is worth asking what the thought of Michel Foucault has to offer us in this matter. In this regard, in this article I will argue that its main contribution to the critical intelligibility of our present is its perspective of analysis, in particular, its ontological approach insofar as it allows us to establish the economic-political matrix from which our conception of life and of death proceeds.

Keywords: *Ontology – Governmentality – History – Economic – Medicine*

La crisis desatada por la pandemia del Covid 19 ha reactualizado la discusión respecto de cómo vivimos y cómo morimos en nuestros días. En efecto, epidemiólogos e infectólogos, juristas y economistas, políticos y religiosos se han pronunciado largamente a este respecto. La filosofía no está ausente de este debate. Por el contrario, no son pocos los pensadores que se vienen manifestando, en algún caso¹, incluso desde antes de que la OMS declarara formalmente que, en función de los niveles alarmantes de propagación, el brote de coronavirus podía caracterizarse como una pandemia. Contamos ya con más de un texto (Žižek, 2020; Agamben, 2020), varias compilaciones de artículos (AA.VV., 2020a, 2020b) y revistas que han dedicado un número completo al análisis de la cuestión (AA.VV., 2020c). De manera que, con una celeridad digna de estos tiempos, la filosofía viene dando testimonio de su vocación por dar cuenta del presente. No se trata de una toma de posición homogénea sino de diagnósticos y perspectivas tan variopintos como para contemplar críticas radicales formuladas en

¹Es el caso de Giorgio Agamben quien, días antes del 11 de marzo -fecha en que la OMS declarara que la crisis sanitaria desatada por el coronavirus Covid-19 pasaba de ser tratada como una epidemia regionalmente acotada a ser considerada como una pandemia- comenzó a sentar su posición respecto a lo que denomina las consecuencias éticas y políticas de la situación generada por las medidas de aislamiento y confinamiento dictadas por los gobiernos para intentar contener la circulación local del virus.

nombre de la defensa de los valores de la democracia burguesa², reflexiones acerca de la necesidad de dinamizar las instituciones e institucionalizar los liderazgos³, sospechas acerca del advenimiento de un ‘comunismo del desastre’ como antídoto al ‘capitalismo del desastre’ (Žižek, 2020) y, en las antípodas, presunciones respecto de la continuidad pujante del capitalismo (Han, 2020).

Así las cosas, pareciera entonces que estos pensadores que vienen difundiendo sus planteos al calor de los acontecimientos ofrecen un menú de opciones lo suficientemente abundante como para que quienes quieran abordar el análisis de las incidencias de la pandemia en clave filosófica no se vean tentados de ir a hurgar en otras fuentes sobre todo si ello implica, como en nuestro caso, orientar el enfoque de la cuestión recurriendo al pensamiento de un filósofo como Michel Foucault cuyos últimos trabajos datan de hace ya más de treinta años. En efecto, ante tamaña profusión de opiniones tan recientes y tan circunscriptas a la situación actual, cabe preguntarse ¿en qué puede contribuir todavía hoy al diagnóstico de nuestro presente la mirada del pensador francés?

A nuestro entender, su principal aporte a la inteligibilidad crítica de nuestra actualidad es su perspectiva de análisis, en particular, el sesgo ontológico político de su enfoque en la medida en que permite dilucidar la matriz economicista de la que procede nuestra actual concepción de la vida y de la muerte. Hallazgo que deviene de su decisión de inscribir la indagación de la biopolítica en el marco de una genealogía de las formas de racionalización del ejercicio del gobierno que obedecen “a la regla interna de la

² Esta es la posición que parece sostener G. Agamben en buena parte de los artículos reunidos en la compilación anteriormente referida. A modo de ejemplo, me permito citar parte de sus apreciaciones volcadas en “Advertencia” en donde sostuvo: “Así como ante la crisis que sacudió al Imperio en el siglo III, Diocleciano y luego Constantino introdujeron esas reformas radicales de las estructuras administrativas, militares y económicas que culminarían en la autocracia bizantina, del mismo modo los poderes dominantes han decidido abandonar sin pesar los paradigmas de las democracias burguesas, con sus derechos, sus parlamentos y sus constituciones, para sustituirlas por nuevos dispositivos cuyo diseño apenas podemos vislumbrar, probablemente aún no del todo claro incluso para quienes están trazando sus líneas” (Agamben, 2020, p. 6).

³ Al respecto, Roberto Esposito abogó por la dinamización y ampliación de las instituciones y la institucionalización de los movimientos como estrategias de defensa y conservación de la democracia frente a la amenaza de la pandemia (Esposito, 2020).

economía maximal” (Foucault, 2004b, p. 323). De allí que, tempranamente haya advertido la enorme incidencia del régimen de verdad propio de la economía política sobre la trama de saber/poder que aún hoy moldea nuestra vida y nuestra muerte.

Ahora bien, como a pesar de haber sido reconocido por el pensador francés (Foucault, 1994e, pp. 562-578), el sesgo ontológico de sus indagaciones –salvo excepciones– suele ser un asunto discutido (Han, 1998) o directamente soslayado por los comentaristas, en lo que sigue, comenzaremos por explicitar su singularidad y rastrear su emergencia en su obra. En segundo lugar, procuraremos relevar la incidencia de este sesgo en sus investigaciones sobre los saberes y las tecnologías que dan consistencia a la vida y, finalmente haremos lo propio con los que ‘dejan morir’.

Tras las huellas de la ontología histórico-político foucaultiana

Actualmente, algunos especialistas como Marcelo Raffin (2021), Daniele Lorenzini (2018) e Iván Dalmau (2020), entre otros, han formulado sendos análisis que destacan el aporte de las investigaciones de Foucault respecto de la capacidad de producir formas humanas de las gubernamentalidades contemporáneas, pero en su momento la decisión del pensador francés de inscribir en el marco de la ontología su trayectoria causó estupor entre quienes venían siguiendo el derrotero de su proyecto filosófico. En efecto, ¿Cómo enmarcar sus arqueologías en los estrictos márgenes de esa disciplina? ¿Cuál podía ser el punto de contacto entre sus genealogías y la pregunta ontológica fundante de la filosofía? ¿Qué podía vincular a sus estudios sobre la historia de la locura, sobre la emergencia del poder disciplinario o sobre la historia de la sexualidad con una ciencia que concibe al ser como una entidad de consistencia invariable?

La perplejidad reflejada en estos interrogantes provenía de la imposibilidad de asociar el enfoque de cualquiera de sus indagaciones con el que preside la ontología que, incluso en sus versiones contemporáneas, sigue recurriendo a los “universales antropológicos” respecto de los cuales nuestro pensador recomendaba mantener un “escepticismo sistemático”. A su entender, sistematizar el escepticismo consistía en

“contornear tanto como se pueda, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos (y por supuesto también aquellos de un humanismo que haría valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del sujeto)” (Foucault, 1994c, p. 634).⁴

A principios de los 80' cuando formuló esta recomendación, Foucault conocía por propia experiencia los efectos que se siguen de someter a la prueba de la historia a los universales antropológicos o, mejor –según una metodología que ya había puesto en práctica en el curso *Nacimiento de la biopolítica*– sabía de los beneficios de concebir una historia prescindiendo de los universales (Foucault, 2004b, pp. 3-5). En cierto sentido, es lo que venía haciendo –aunque de modo algo tentativo y errático por no contar aún con el respaldo de un “balizamiento metodológico” (Foucault, 1969, pp. 26-27)– a partir de sus primeras “arqueologías”⁵ de los años 60'. En ellas, de resultados de la decisión teórica consistente en aplicar una perspectiva discontinua de abordaje de la historia, implícitamente no sólo renunció a aplicar universales epistemológicos y con ello circunscribió los alcances de los saberes y sus pretensiones de verdad sino que también prescindió del uso de universales antropológicos y con ello puso en evidencia las incidencias que se siguen en el orden ontológico.

Entre estas incidencias, por la vía negativa, cabe destacar la que atañe precisamente a la noción misma de ser y a la entidad que representa. Ocurre que implementada radicalmente, esta óptica permite avizorar una discontinuidad a nivel ontológico que impide atribuir consistencia sustancial, esencia e identidad permanentes a los sujetos. Sin esos atributos, como presumía Foucault, queda impugnada la tesis humanista según la cual una naturaleza humana constituiría la verdad inmediata e intemporal del sujeto.

Por la vía positiva, la interposición de esta óptica, permite advertir las distintas

⁴ La traducción es propia salvo indicación en contrario.

⁵ Entiendo por primeras arqueologías a *Histoire de la folie à l'âge classique*, *Naissance de la clinique* y *Les mots et les choses*, textos concebidos antes de la elaboración sistemática de la perspectiva arqueología llevada a cabo en *L'archéologie du savoir*.

configuraciones del sujeto habidas en la historia. Ello pone en evidencia el carácter eminentemente histórico y, por ende, cambiante de cada configuración. De allí que, desde esta perspectiva, para afrontar la pregunta ontológica no sea menester ni una meditación metafísica ni una analítica trascendental sino una indagación histórica.

Historia de la locura en la época clásica ofrece un buen ejemplo de un enfoque ontológico por medio de una indagación histórica. De hecho, al poner en evidencia allí que no hay una única experiencia de la locura que atravesando la historia llegue a alcanzar su verdad de enfermedad mental en nuestra modernidad, Foucault dejó al descubierto además la diversidad de sujetos que vienen encarnando en distintos periodos las figuras del loco y las del hombre de razón. Para ilustrar este punto, nos circunscribiremos a reponer el contrapunto entre dos figuras del hombre de razón realizada en aquel texto por nuestro pensador. Se trata de las figuras del “hombre de pensamiento” tomada de los *Ensayos* de Montaigne y del “sujeto que piensa” tomada de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes.

Según la exposición de nuestro pensador, entre el hombre de pensamiento que, a juicio de Montaigne, está siempre asediado por la sinrazón y el sujeto cartesiano que por el mero hecho de pensar no puede devenir insensato, la diversidad es tan radical que hace inviable cualquier intento de asimilarlos.

Efectivamente, de su lectura surge que el hombre del pensamiento tiene una relación con la razón y con la locura completamente diferente a la del sujeto que piensa. Para fundamentar esta apreciación, refiriéndose al contexto que rodeaba al “hombre del pensamiento”, Foucault señalaba que “La Sin Razón del siglo XVI formaba una suerte de peligro abierto cuyas amenazas podían siempre, de derecho al menos, comprometer las relaciones de la subjetividad y de la verdad” (Foucault, 1972, p. 58). De allí que, para Montaigne, nada garantizara que “todo pensamiento no estuviera obsesionado por la sinrazón” (Foucault, 1972, p. 57). Es más, para el autor de *Ensayos*, nadie podía ser considerado más loco que aquel que se adjudicaba la capacidad de impugnar algo por falso o imposible. Semejante actitud implicaría atribuirse “la ventaja de tener en la cabeza los mojones y los límites de la voluntad de Dios y de la potencia de nuestra

madre Naturaleza y por lo tanto, no hay locura más notable en el mundo que circunscribirlos a la medida de nuestra capacidad y suficiencia” (Foucault, 1972, p. 57).

En cambio, en el siglo XVII el peligro del asedio de la locura se halla conjurado: merced a un hábil ejercicio del método, su mera eventualidad fue excluida del sujeto que piensa. Efectivamente, según la interpretación de Foucault, desde la “Primera Meditación”, Descartes se garantizó que “el *pensamiento*, como ejercicio de la soberanía de un sujeto que tiene el deber de percibir la verdad, no puede ser insensato” (1972, p. 57). Se trata de una imposibilidad que no dependía de la permanencia de una verdad en el pensamiento sino que concernía al sujeto mismo en tanto pensante. Precisamente para que no hubiera objeciones a aceptar que “yo que pienso, no puede estar loco” (1972, p. 57), Descartes se encargó de aplicar la duda de manera de hacer evidente que “la locura justamente es condición de imposibilidad del pensamiento” (1972, p. 57). Más aun, contrariando la presunción de Montaigne, no tuvo reparos en recurrir a Dios para fundamentar la capacidad del sujeto de distinguir en grado de certeza lo verdadero de lo falso.

Ahora bien, ¿a qué obedeció tamaña discontinuidad en el orden del ser? ¿Qué pudo ocurrir para que, en menos de un siglo aparecieran dos figuras tan diversas del hombre de razón? ¿Cómo explicó Foucault la ruptura ontológica que separa al hombre permeable a la ilusión del sujeto inmune a toda extravagancia?

En *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault respondió a estos interrogantes afirmando que “Entre Montaigne y Descartes ocurrió un acontecimiento: algo que concierne al advenimiento de una *ratio*” (1972, p. 58). Con estas palabras, nuestro pensador daba cuenta de una intuición que elaboraría posteriormente: es la “ratio” de cada época, la que contribuye a constituir y configurar a la medida de sus pretensiones a sus sujetos. Según esto, la emergencia de cada una de estas figuras obedece a una forma específica de concebir la razón al interior de un saber cómo la filosofía. Dicho en los términos más esclarecidos de *La arqueología del saber*, son las reglas prevalentes en cada periodo al interior de las prácticas discursivas las que definen las modalidades enunciativas, es decir, el estatuto, el emplazamiento institucional y la

posición de los sujetos (Foucault, 1969, pp. 68-74). En pocas palabras, según la óptica de *La arqueología...*, a través de sus propias y cambiantes reglas, son los discursos los que conforman a sus sujetos

Con todo, ya en la *Historia de la locura...*, Foucault consideraba la incidencia de otro tipo de prácticas en la constitución y configuración de las distintas figuras del sujeto. Basta con puntualizar que, a renglón seguido de estos análisis que pusieron en foco el rol constituyente y configurador de los sujetos de saberes como la filosofía, se abocó a describir las prácticas de encierro en la época clásica para advertir el potencial ontológico que le adjudicaría a las tecnologías de poder. Cuestión que esclareció años más tarde cuando, a medida que elaboraba su perspectiva genealógica, explicitó la interacción entre saberes y relaciones de poder y, reformulando su hipótesis acerca de la matriz discursiva de los sujetos, incorporó el rol que, a ese respecto, cumplen las diversas tecnologías políticas. Por esta vía, además de dejar en evidencia el carácter productivo de dichas tecnologías, evidenció sus incidencias ontológicas.

Así las cosas, aunque en una primera lectura estas incidencias habían pasado desapercibidas, la tardía advertencia respecto del sesgo ontológico de sus investigaciones obligó a reconsiderar los criterios de análisis del material de los años 70'. De manera que, releído a través de la grilla ontológica, un texto como *Vigilar y castigar* reveló que el objetivo de su autor era formular “una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar” (Foucault, 1975, p. 27). De acuerdo con esta historia, el “alma real e incorporal, no es en absoluto sustancia; es el elemento en que se articulan los efectos de un cierto tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de poder dan lugar a un saber posible, y el saber reconduce y refuerza los efectos de poder” (1975, p. 34). Esta alianza entre saberes y relaciones de poder no sólo se ocupa de constituir y configurar el alma sino también el cuerpo. De hecho, según postuló el propio pensador, la genealogía del alma moderna venía a complementar una anatomopolítica en curso desde que la aplicación del suplicio

le dio al cuerpo una visibilidad irrecusable hasta para el propio supliciado⁶. De modo que, tampoco el cuerpo del sujeto es una sustancia invariable ni pre-existe a la intervención de esa conjunción de saber/poder a la que Foucault denominó dispositivo y de cuyas discontinuidades dejó constancia ya en aquel texto en dónde hasta incluyó el examen “en el centro de los procedimientos que constituyen al individuo como efecto y objeto de poder, como efecto y objeto de saber” (1975, p. 194).

El sesgo ontológico político del enfoque foucaultiano no ha estado ausente de los análisis llevados a cabo sus cursos dictados en el *Collège de France*. Atentos al tópico de este artículo en dónde nos interesa poner en consideración el aporte de este sesgo a la inteligibilidad crítica de la pandemia, nos limitaremos a ilustrar esta cuestión circunscribiéndonos a dar cuenta de las “formas humanas” producidas por las gubernamentalidades liberal y neoliberal.

A poco de iniciada su exposición sobre la población en *Seguridad, territorio, población*, Foucault se ocupó de mostrar su procedencia: en apariencias, fenómeno natural, la población es hija dilecta de esa forma de ejercicio del poder denominado gobierno que cobra relevancia a partir del siglo XVIII. En rigor de verdad, de sus exposiciones surge que entre población y gobierno hay una relación mediada por los dispositivos de seguridad: es a través de la intervención de estos mecanismos que se gestan las condiciones para la emergencia de la población como “un personaje político absolutamente nuevo” (Foucault, 2004a, p. 69). No es que el fenómeno de la población como tal no existiera con anterioridad. Lo que comienza a ocurrir partir del siglo XVIII es que “Se la va a considerar como un conjunto de procesos que es necesario administrar en lo que tienen de natural y a partir de lo que tienen de natural” (2004a, p. 72). En ese sentido, “la población tal como se la problematiza en el pensamiento, pero también en la práctica gubernamental del siglo XVIII, no es la simple suma de los individuos que habitan en un territorio. No es tampoco el mero resultado de su voluntad de reproducirse

⁶ Al respecto véase en la extensa transposición de descripciones del suplicio practicado a Robert-François Damiens extraídas de los documentos originales del proceso, de la crónica efectuada por la Gazette d'Amsterdam y del texto de A. L. Zevaes titulado *Damiens le régicide*.

[...] De hecho, la población no es un dato básico; depende de toda una serie de variables” (2004a, p. 72). De acuerdo con esto, la expansión demográfica del siglo XVIII no fue un fenómeno espontáneo sino producido por esa serie de variables entre las cuales se cuentan el clima, el entorno material, la intensidad del comercio, las costumbres, etc. De gestionar estas variables que ponen de relieve el carácter permeable de la naturaleza de la población se encarga el gobierno a través de los mecanismos de seguridad. Dichos mecanismos se componen de saberes y técnicas entre los cuales la economía política y disciplinas que derivan de ella como la estadística y la demografía tienen un lugar prioritario. A juicio de nuestro pensador la intervención de este saber es tan relevante que constituye “la apuesta esencial del gobierno” (2004a, p. 98). Más aún, a su ver “el arte de gobernar es precisamente el arte de ejercer el poder en la forma y según el modelo de la economía” (2004a, p. 98). Ello fue posible cuando los problemas específicos de la población fueron percibidos como parte de “ese nivel de realidad que recibe el nombre de economía” (2004a, p. 107). Según esto, la alianza entre gobierno y economía política descansa sobre la conversión de las cuestiones que afectan a la población en asuntos de naturaleza económica. Ello le ha permitido al gobierno cuantificar y, por ende, medir e incluso intentar resolver los fenómenos propios de la población a través de cálculos estadísticos. Como veremos en el próximo punto, la incidencia de la economía en su doble carácter de saber y de “nivel de realidad” (2004a, pp. 107-109) sobre el cual interviene el gobierno es relevante para comprender la gestión de la vida y de la muerte en la actual pandemia.

Las ciencias humanas también tienen un lugar destacado entre los mecanismos de seguridad a través de los que opera el gobierno (2004a, p. 81). De hecho, la intervención de estas ciencias es fundamental para la conformación del público. Al menos así se infiere de la exposición de Foucault en la que mostró cómo –al intervenir sobre una de las dimensiones de la naturaleza permeable de la población– el gobierno puede hacer de ella un público. Para ello es necesario incidir sobre esa invariante que atañe a todos los individuos que conforman la población y cuyas acciones son promovidas por un único motor: el deseo. Ese motor es penetrado por los mecanismos

de seguridad que actúan incentivando la sensibilidad a través de una serie de estímulos. Aunque en su momento el pensador francés no identificó las ciencias intervinientes en esta promoción del deseo, conocemos bien el rol que han cumplido las ciencias de la conducta como la psicología, la pedagogía y el marketing, entre otras. Conformados y orientados por estas disciplinas, lejos de prohibir o inhibir el deseo, estos mecanismos actúan estimulándolo y alentándolo. Ocurre que, según lo expuesto por Foucault, “ese deseo es tal que, si se lo deja actuar y siempre que se lo deje actuar, dentro de determinados límites y gracias a un cierto número de puestas en relación y de conexiones, producirá en suma el interés general de la población” (2004a, p. 75). He aquí el objetivo de la intervención del gobierno sobre la población para convertirla en público: alentar el deseo hasta convertirlo en un “interés general”.

No obstante, para alcanzar este objetivo, además de incentivar el deseo, el gobierno necesita conformar la denominada “opinión pública”. Para ello, además de disponer de las ciencias ya referidas, el gobierno dispone de instrumentos que, en nuestros días, se han vuelto sumamente eficaces: los medios de comunicación. De hecho, a través de ellos y como otra estrategia de promoción del deseo se organizan campañas, se implantan convicciones, se replican consignas hasta conformar ese elemento tan volátil denominado opinión que, en cierto sentido, constituye el “alma” del público. En rigor de verdad, según la genealogía de la población y del público que trazó Foucault, el gobierno o, más específicamente las gubernamentalidades liberal y neoliberal, primero moldean a las multitudes convirtiéndolas en población y luego moldean su sensibilidad y su intelecto hasta hacer con ella un público capaz incluso de menospreciar las medidas sanitarias de protección contra el Covid so pretexto de que se trataría de “una gripecita”⁷ o de rechazar determinadas vacunas por su procedencia⁸.

En definitiva, de lo hasta aquí expuesto se desprende que, vistos a través de la grilla ontológica foucaultiana, ni el logos, ni el alma, ni el cuerpo, es decir, nada de

⁷ Tal la calificación de Jair Bolsonaro (presidente de Brasil)

⁸ Eso es lo ocurrido en Argentina en dónde los principales referentes del neoliberalismo y los medios de comunicación hegemónicos llevaron adelante una campaña de desprestigio de la vacuna Sputnik V.

aquello que supuestamente otorga consistencia de ser al sujeto tiene entidad por sí. Lo mismo puede sostenerse acerca de figuras o formas de lo humano como la población o el público. Sin la previa intervención de los diferentes dispositivos habidos en distintos periodos ninguna de ellas habría irrumpido en la historia. De allí el carácter “político” de esta ontología que se sirve de las herramientas (categorías y tecnologías) de cada dispositivo para moldear a sus sujetos. De hecho, de las diferencias entre los dispositivos, vale decir de la diversa conjunción entre saberes y tecnologías, dependen las diferencias entre las figuras o formas referidas. En alguna oportunidad, el mismo dispositivo en dos etapas diferentes es capaz de dar lugar a más de una figura. Es el caso de la soberanía que, por la vía del suplicio, puso al cuerpo en el centro de la escena punitiva y, a través de la reforma penal, moldeó el alma. Es también el caso de las gubernamentalidades liberal y neoliberal que, además de la población y del público, dio lugar a diversas formas del homo economicus como son el sujeto emprendedor y el empresario de sí mismo.

Ahora bien, ¿se pueden inferir las mismas consecuencias cuando lo que está en la mira de esta grilla ontológica son la vida y la muerte? ¿Su condición de fenómenos biológicos no obliga a considerarlos entidades trans-históricas? ¿Su carácter natural no los vuelve impermeables al accionar de cualquier forma de poder?

“La bolsa o la vida” o del “hacer vivir” en contexto de pandemia

De establecer el carácter de invención reciente de la vida, Foucault se había ocupado ya en *Las palabras y las cosas*. Según su criterio arqueológico de aquel entonces, “Hasta fines del siglo XVIII, en efecto, la vida no existe” (Foucault, 1966, p. 173). Su emergencia data del momento en que G. Cuvier, introduciendo una discontinuidad radical en la escala clásica de los seres, “liberó de su función taxonómica a la subordinación de los caracteres, para hacerla entrar, más allá de toda clasificación eventual, en los diversos planos de organización de los seres vivientes” 1966, p. 275). Procediendo de tal manera, dio lugar a “un modo de ser nuevo” 1966, p. 276). De esta

suerte, Cuvier desactivó la ontología representativa de la episteme clásica generando al mismo tiempo otra en la que la historicidad constituyó el modo de ser fundamental de la vida. A juicio de nuestro pensador, con el enfoque de Cuvier “lo vivo escapa, cuando menos en primera instancia, a las leyes generales del ser extenso; el ser biológico se regionaliza y se autonomiza, la vida es, en los confines del ser, lo que le es exterior y que, sin embargo, se manifiesta en él” (1966, p. 286). Con todo, es la vida la que prima sobre el ser puesto que “solo hay ser porque hay vida” (1966, p. 291). Huelga decir, entonces, que con esta nueva ontología, “Desde el punto de vista de la arqueología, lo que se instaaura en ese momento, son las condiciones de posibilidad de una biología” (1966, p. 281).

Pocos años después de estos análisis, en el marco de los hallazgos efectuados por la biología en el siglo XX, Foucault encontró otro índice de que la vida no es una constante histórica sustraída a toda transformación. De hecho, el descubrimiento del ADN vino a demostrar que era menester pensarla de forma totalmente diferente a como lo había hecho Cuvier. En efecto, a partir del momento en que la biología devino molecular, se volvió “necesario pensar lo viviente como el juego calculable del azar y de la reproducción” (Foucault, 1994b, p. 103). Al menos así lo infería nuestro pensador de su lectura de *La lógica de lo viviente*, el texto de François Jacob que reseñó para *Le monde* a fines de 1970. Según aquella reseña, los recientes hallazgos de la biología acababan de abatir ciento cincuenta años de conocimiento. No era para menos, de hecho, al descubrir que, en el núcleo de la célula reside un código que no sólo es arbitrario sino que además comete errores, olvidos, fallas en la transmisión, la biología “nos enseña que lo discontinuo no sólo nos delimita sino que nos atraviesa: nos enseña que los datos nos gobiernan” (1994b, p. 100). En ese mismo orden, la decepción mayor respecto de la concepción anterior de la vida devino de saber que la reproducción está inscrita en el destino de la bacteria mucho antes de que esta se vuelva organismo individual. Así las cosas, la reproducción no es un proyecto electivo de la especie humana sino una determinación heredada. De esta suerte, solo resta a asumir que “lo viviente, es en principio y ante todo un sistema hereditario; que la sexualidad, el

nacimiento y la muerte de los individuos no son sino formas encubiertas de transmitir la heredad” (1994b, p. 101). En ese contexto en que lo viviente pasó a ser considerado como un sistema hereditario, la genética se volvió un saber de referencia ocupado más del programa cifrado en el código que de la vida. A punto tal que puede concluirse que “es en los algoritmos del mundo viviente que se interesa hoy la biología” (1994b, p. 100).

Pocos años más tarde, otra reseña le permitió a Foucault sintetizar lo que la biología de su tiempo podía aportar, en este caso, en materia de razas humanas, una cuestión que había estado en el centro del curso que había dictado aquel año. Partiendo en esta ocasión del libro *De la biología a la cultura* de Jacques Ruffié, nuestro pensador hizo hincapié en tesis que habían estado en juego en *Defender la sociedad* como aquella que, en contra del mito de la superioridad de la pureza racial, sostiene que el polimorfismo genético de una población, lejos de ser una debilidad, constituye una fortaleza. En rigor de verdad, lo que el texto de Ruffié le permitió afirmar es que la pureza racial sólo existe como resultado de procesos en ocasiones artificiales. Más importante aún, de las investigaciones en el campo de la tipología hematológica se sigue que no ha habido jamás razas en la especie humana salvo como resultado de procesos de “raciación” ligados al aislamiento de ciertos grupos. A partir del neolítico, por efecto de las constantes migraciones, esa tendencia se habría invertido sin por ello dar lugar a razas yuxtapuestas sino generando un patrimonio genético tanto más valioso cuanto más polimorfo. Todo lo cual le permitió a Foucault afianzar su convicción de que no hay hechos puramente biológicos que puedan explicarse al margen del análisis de los procesos históricos.

Por diferentes vías⁹, sus genealogías de los años ’70 insistieron en la procedencia moderna de la vida. Sólo que en lugar de referir su aparición únicamente a

⁹ Me refiero a los tópicos de análisis de sus cursos y textos entre los que se cuentan el rescate de los discursos históricos sobre la guerra, el análisis de los alcances del dispositivo de sexualidad, la caracterización de los mecanismos de seguridad, el estudio de la racionalidad gubernamental regida por los principios de maximización de la economía.

un acontecimiento epistemológico como fue el caso de sus trabajos arqueológicos, mostraron que recién cuando “un juego incesante entre las técnicas de poder y su objeto recortó poco a poco en lo real y como campo de realidad la población y sus fenómenos específicos” (Foucault, 2004a, p. 80), la vida pudo constituirse como un asunto de interés político. Según esto, no fue por azar ni de motu proprio que la vida cobró entidad. De hecho, según la fórmula que acuñó Foucault para dar cuenta del ejercicio biopolítico del poder, es el dispositivo el que “hace vivir”. Para ello, cuenta no sólo con la biología y la serie de disciplinas que derivan de ella sino también con la medicina y sobre todo –como se señaló en el punto anterior– con la economía política. Ocurre que, para nuestro autor, el ejercicio de la biopolítica se inscribe en el marco de gubernamentalidades como las puestas en práctica por el liberalismo y el neoliberalismo que toman a la economía política como principio de limitación interna. Según esto, a diferencia de algunos referentes posteriores de los estudios de la biopolítica¹⁰, Foucault sostuvo que la emergencia de la vida no es un asunto de competencia jurídica sino de estricto interés económico político. Ello explica el rol predominante de esa disciplina que expande el ámbito de su injerencia hasta subsumir a sus predicamentos al resto de los saberes. Un amplio abanico de ejemplos que van desde la adaptación del trazado urbano al objetivo de libre circulación de personas y mercancías que requiere el mercado, pasando por la invención de un saber auxiliar de la biología molecular como la bioeconomía (Rose, 2012, pp. 75-97)¹¹ hasta el uso de categorías como “capital humano” en genética (Foucault, 2004b, pp. 221-245) ilustran esta expansión.

Ni la medicina quedó a resguardo de la incidencia de la economía política. En buena medida, como hizo constar Foucault en una serie de artículos y conferencias de

¹⁰ Me refiero específicamente a Giorgio Agamben y Roberto Esposito, pensadores ambos que, por diferentes vías, enlazan biopolítica y soberanía.

¹¹ Allí Rose, bajo el título “Bioeconomía: la capitalización de la vitalidad” da cuenta no sólo de la creación de una nueva disciplina destinada a lidiar con los cálculos presupuestarios para llevar a cabo investigaciones en el campo de la biología molecular sino también la aparición de un nuevo ámbito para el pensamiento y la acción sobre el denominado “biocapital”.

los años 70', la conversión –a partir del siglo XVIII– de la medicina y de la salud en problemas económicos está en la base del gran despliegue posterior de esta ciencia. De esta conversión resultan varios de los fenómenos que nuestro pensador analizó en más de una ocasión entre los que se cuentan la medicalización, esto es, la ampliación del campo de intervención de la medicina a ámbitos ajenos a su incumbencia (Foucault, 1994d, p. 22)¹², la incorporación de los servicios médicos al mercado de consumo (economía de la salud), la inauguración de una bio-historia gracias al desarrollo de tecnologías que le permiten modificar la estructura genética de las células afectando no sólo a los individuos o a su descendencia sino a la especie humana en su conjunto.

En el contexto de sus cursos sobre biopolítica, Foucault volvió a considerar los alcances de un saber médico potenciado por los objetivos de la economía política y añadió a la lista de fenómenos ya considerados la descripción de la función normalizadora que, por ejemplo, en ocasión del tratamiento de las epidemias o de las enfermedades endémicas, viene ejerciendo la medicina. En ambos casos, la eficacia y la garantía de sus intervenciones aún hoy está ligada a la aplicación de recursos metodológicos como el cálculo y la estadística y a la incorporación de un tipo de razonamiento de oscilación cuantitativa como el empleado por los economistas. De este enfoque de las emergencias sanitarias, se derivan las categorías de caso, riesgo, peligro, crisis, curva, etc. de notoria actualidad y de enorme potencial ontológico puesto que, a fuerza de privilegiar los datos cuantitativos, tienden a anonadar las singularidades afectadas.

Así las cosas, de estos análisis se desprende que ya desde el siglo XVIII la medicina estaba en vías de constituirse en una práctica sino de control de normalización social. Cuestión que, hace más de cuarenta años, Foucault supo poner sobre el tapete advirtiendo que, por esa vía, más que en una religión como sostiene G. Agamben

¹² Foucault advierte que fruto de esa medicalización indefinida la sexualidad pasó a constituirse en objeto de intervención de la medicina. También señala a la higiene como régimen de salud de las poblaciones demanda de parte de la medicina una serie de intervenciones autoritarias y de toma de control por ejemplo sobre el espacio urbano en general, sobre el lugar de residencia de los enfermos, las reglas generales de higiene, etc.

(2020), la medicina fue convirtiéndose en “una técnica política de intervención con efectos de poder propios” (Foucault, 1997, p. 225) tan potentes como para incidir al nivel de la vida y de sus acontecimientos fundamentales.

En suma, todas y cada una de las disciplinas y las tecnologías que conforman la gubernamentalidad neoliberal se orientan y orientan sus intervenciones por el principio de veridicción de la economía política. De allí que, en este contexto, se haya hecho de la vida un asunto de estricta incumbencia económica. A punto tal que, no ha resultado extraño ni repudiable que, en plena emergencia sanitaria, se venga planteando una disyuntiva excluyente entre la protección de la vida y su exposición so pretexto de sostener la actividad económica. Ni los gobiernos populares han podido sustraerse —al menos no totalmente— a los reclamos que, en nombre de la economía, no vacilan en demandar el total levantamiento de las restricciones. Una y otra vez se escucha reclamar en nombre de la economía y no precisamente en defensa de las fuentes de trabajo de los sectores menos favorecidos. Por el contrario, la predica alienta a exponer la vida de la población a un contagio masivo en nombre de los intereses de una minoría privilegiada. Es cierto que el despliegue de la actividad económica es indispensable para el sostenimiento de la vida. Efectivamente, es imposible subsistir sin la producción de bienes, sin la prestación de servicios, sin el abastecimiento de productos esenciales pero, la predica a la que aludimos no se plantea ni por un instante invertir la dicotomía y poner la economía al servicio de la vida.

“Qué mueran todos los que tengan que morir” o del “dejar morir” en tiempos de pandemia

A la misma medicina se le debe también la invención moderna de la muerte. Al menos así lo estableció la arqueología de la clínica que trazó Foucault en 1963. En efecto, según sus análisis, entre los hallazgos de la anatomía patológica impulsada por X. Bichat a fines del siglo XVIII se cuenta una nueva concepción de la muerte.

Hasta aquel momento, la muerte era concebida como un hecho absoluto, único

y terminante. En rigor de verdad, de la muerte sólo se sabía que era el término de la vida y de la enfermedad. De hecho, no parecía muy relevante abocarse a estudiar la muerte cuando era menester ampliar el conocimiento acerca de la vida y de la enfermedad. Por ello, “En su primera etapa, la experiencia clínica no volvía a poner en cuestión este concepto ambiguo de la muerte” (Foucault, 1993, p. 143).

En cambio, al examinar los cadáveres con una óptica diferente a la de sus antecesores, Bichat mostró el carácter disperso de la muerte que no acontece en un momento definitivo y puntual sino que se reparte a lo largo de la vida “bajo la forma de muertes pormenorizadas, muertes parciales, progresivas, y tan lentas como para consumarse más allá de la muerte misma” (1993, p. 147). De esa anatomía patológica surge, entonces, que el tiempo de la muerte comienza y se prolonga más allá de las apariencias. Todo lo cual es índice de cuan permeable a la muerte es la vida. Pero, igualmente importante, también es prueba de cuanto aporta la indagación de la muerte al conocimiento de la vida y de la enfermedad. En ese sentido, analizada con el criterio de una anatomía patológica orientada a fundar una nosología, la muerte se revela siendo un “instrumento técnico que permite apresar la verdad de la vida y la naturaleza de su mal” (1993, p. 147). Vista desde la misma perspectiva, la vida se muestra como el conjunto de funciones que se resisten a la muerte. Según esto, la vida está tan ligada a la muerte que se define por su capacidad de lidiar contra ella. De manera que, además de ser “la única posibilidad de dar a la vida una verdad positiva” (1993, p. 147), la muerte es aquello contra lo cual aquella mide permanentemente sus fuerzas. De donde se infiere que, según los análisis de Foucault, la anatomía patológica contribuyó a darle a la muerte una entidad irrecusable.

En una de sus primeras exposiciones sobre la biopolítica, Foucault retomó esta caracterización de la muerte que permanentemente se desliza en la vida, la corroe, la disminuye y la debilita (Foucault, 1997, p. 217). Para destacar la singularidad de este enfoque de la muerte, estableció un contrapunto con la concepción medieval que, a causa de las epidemias recurrentes hacía la experiencia de la muerte multiplicada e inminente que se abate brutalmente sobre la vida de todos. Su objetivo de aquel

momento era circunscribir el interés de la biopolítica por la muerte a las estadísticas que dan cuenta de las tasas de morbilidad de la población. Ocurre que, según sus primeras impresiones, la muerte sería aquello que escapa de los alcances del dispositivo. En sus palabras, para un dispositivo que interviene “para optimizar la vida, para controlar los accidentes, los azares, las deficiencias, entonces la muerte, como término de la vida, es evidentemente el termino, el límite, el fin del poder” (1997, p. 221). Según estos dichos, la muerte se escaparía de los alcances de este poder. De dónde procede, a su vez, esa descalificación pública de la muerte que se patentiza en la progresiva desaparición del boato de las ceremonias funerarias. En ese sentido, a diferencia del derecho de soberanía que expresa la magnitud de su poder haciendo morir, en la medida en que no puede con ella, la biopolítica dejaría “caer la muerte” (1997, p. 221).

En verdad, la temprana inquietud de nuestro pensador por el desempeño mortífero de la biopolítica lo llevó a analizar las distintas variantes del ejercicio “dejar morir”. En efecto, ¿cómo no preguntarse por la función tanática del dispositivo en una época en que la amenaza de un estallido atómico que podía suprimir la vida misma estaba a la orden del día? De allí que, a lo largo de su exposición, se formule más de una vez la pregunta sobre “¿Cómo en estas condiciones, es posible, para un poder político, matar, reclamar la muerte, exigir la muerte, hacer matar, dar la orden de matar, exponer a la muerte no sólo a sus enemigos sino incluso a sus propios ciudadanos?” (1997, p. 221).

En el curso del 76, la respuesta que Foucault dio a esta pregunta es que el dispositivo recurre al racismo cuando tiene que dar muerte. De hecho, el concepto de raza permite introducir un corte en el continuum biológico de la especie humana y justificar el exterminio de una parte de la población considerada inferior en pos de proteger a la parte de población cuya vida se quiere hacer proliferar. En este sentido, el racismo brinda la excusa perfecta que requiere un poder que ‘hace vivir’ para permitirse arrojar a la muerte e incluso para promover una guerra contra un enemigo que es presentado como una amenaza biológica. El evolucionismo también aportó sus “argumentos” para legitimar los enfrentamientos y el exterminio que conllevan las

empresas colonizadoras. En suma, el racismo y el evolucionismo aseguran el cumplimiento de “la función de muerte en la economía del bio-poder, según el principio de que la muerte de los otros, es el fortalecimiento biológico de sí mismo en tanto que se es miembro de una raza o de una población, en tanto que se es un elemento en una pluralidad unitaria y viviente” (1997, p. 230).

Estas consideraciones valen para la política de exterminio puesta en práctica por el nazismo que es el ejemplo paroxístico pero no el único de la utilización de la excusa del racismo para ejercer la función mortífera. Al respecto, en aquel curso, Foucault sostuvo que, por distintos motivos y haciendo uso de diferentes estrategias, tanto el Estado capitalista como los Estados socialistas como la unión soviética esgrimieron la tesis racista para lidiar no sólo con los adversarios políticos sino también con los criminales y hasta con los enfermos mentales. En nuestros días, la hipótesis racial se reactivó en la voz de aquellos dirigentes políticos que vieron en la pandemia una oportunidad para que se produjera “una depuración racial” que arrasara con esa parte indeseable de la población a la que en Argentina se tilda de “negra”.

De manera que, a pesar de su impresión inicial, a medida en que avanzaba en su exposición, Foucault advirtió que, lejos de expresar indiferencia o impotencia frente a la muerte, el ‘dejar morir’ implica un ejercicio activo del poder tanático del dispositivo¹³.

De todas formas, no fue en esa clase del curso del 76 sino en el último capítulo de *Historia de la sexualidad I*, en donde nuestro pensador advirtió que la relación del dispositivo con la muerte es tan intensa y permanente como la que mantiene con la vida. En efecto, según expuso allí, la muerte “va a aparecer como el simple reverso del derecho para el cuerpo social de asegurar su vida, de mantenerla o de desarrollarla” (Foucault, 1976, p. 179). Evidentemente, los acontecimientos propios de su presente lo convencieron de que lo que potencia y amplía los límites de la biopolítica es el formidable poder de muerte del que dispone. Así lo prueban –a su entender–, las

¹³ Ejercicio que, en los últimos tiempos, vienen practicando los gobiernos europeos como estrategia para frenar las olas migratorias de poblaciones que considera “indeseables”.

guerras, los holocaustos, las masacres a las que, desde el siglo XIX, los gobiernos someten a sus poblaciones. A este listado, podemos sumar nosotros el abordaje de la pandemia que vienen llevando a cabo algunos gobiernos de marcado cuño neoliberal y las recomendaciones que, al respecto, han formulado sus líderes quienes no han tenido ningún empacho en proponer que se deje morir a todos los que tengan que morir. Si se han atrevido a pronunciarse en esos términos es han reformulado sus argumentos haciendo de la economía una excusa biológica para justificar exponer a la muerte a esa parte mayoritaria de la población a la que consideran sacrificable en nombre de la preservación de los intereses de la minoría.

De dónde se sigue que, a pesar de que por momentos siguiera insistiendo en interpretar en términos de descalificación de la muerte por parte del dispositivo la desaparición de los rituales funerarios o concibiera el suicidio como una conducta que “hacia aparecer en las fronteras y en los intersticios del poder que se ejerce sobre la vida, el derecho individual y privado de morir” (1976, p. 182), Foucault ya había advertido que la muerte no se le escurre al dispositivo ni es su límite infranqueable. Él mismo, en distintos trabajos, venía dando cuentas de los recursos¹⁴ con los que contaba la biopolítica para ejercer su gobierno también sobre la muerte. En ese sentido, podemos aventurar que no ignoraba que hace a la lógica de un dispositivo que hace vivir, justamente por ello, dejar morir. De hecho, nuestro autor no se privó de señalar que “Si el genocidio es el sueño de los poderes modernos [...]; es porque el poder se sitúa y se ejerce al nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población” (Foucault, 1976, p. 180).

A modo de conclusión

El primer punto de este trabajo estuvo centrado en la explicitación del sesgo ontológico que atraviesa la obra de Michel Foucault. Para ello, recurrimos a referencias concretas

¹⁴ Al respecto cabe consignar que en “Crise de la médecine...”, sostuvo que “l’une des capacités de la médecine est de tuer. La médecine tue, elle a toujours tué et elle a toujours conscience de cela”.

extraídas de los textos del pensador francés en dónde se puede advertir que, a su entender, es la conjunción de las prácticas discursivas y las tecnologías de poder que conforman los dispositivos lo que otorga entidad y configuración a sus respectivos objetos ya sea que se trate del cuerpo o del alma del sujeto moderno. De allí el carácter político que le asignamos a este enfoque ontológico que pone la mira en la descripción de los dispositivos toda vez que le es menester especificar la constitución de los sujetos.

Según expusimos en el segundo y en el tercer punto, ni siquiera es posible asignar otra procedencia a fenómenos como la vida o la muerte a los que se suele considerar como datos naturales. Como establecimos, antes de sus indagaciones sobre biopolítica, nuestro pensador ya había referido la relación de la anatomía patológica con la muerte y había pregonado que la vida era una invención moderna que fue reducida a mero sistema algorítmico por la biología molecular del siglo XX. Ahora bien, al emplazar las investigaciones sobre biopolítica en el marco de la racionalidad política de las gubernamentalidades liberal y neoliberal, los análisis de Foucault dieron un paso más en la elucidación de la matriz de procedencia de la vida y de la muerte en nuestros días.

De modo que no hizo falta que estallara la pandemia para que la vida biológica se convirtiera en el blanco del dispositivo vigente. Por el contrario, según las investigaciones de Foucault que hemos reseñado aquí, desde hace ya más de tres siglos, que la biopolítica viene pretendiendo reducir nuestra biografía a la conservación y optimización de nuestro supuesto “capital” biológico. Disciplinas como la biología y la genética han contribuido largamente a consolidar esta tendencia. En verdad, la medicina misma en la medida en que cada vez más sus intervenciones atañen no sólo a lo orgánico sino también a lo biológico demuestra ser una aliada esencial de este dispositivo. Ahora bien, el primado de lo biológico, las disciplinas y regulaciones que lo garantizan, el propio dispositivo no son asuntos de naturaleza jurídica sino que están estrictamente enlazados al derrotero de las formas de gubernamentalidad de ratio economicista como el liberalismo y el neoliberalismo. De allí proceden el enfoque y las categorías de análisis de que se sirven las disciplinas mencionadas para configurar sujetos que se

perciben y actúan como ‘homos economicus’ dispuestos a competir en todos los órdenes de la vida. En ese sentido, antes de que la amenaza de contagio del coronavirus obligara a suspender el contacto personal, las relaciones sociales y afectivas estaban ya contaminadas con el virus de la competencia.

En este mismo dispositivo, se inscribe la “descalificación de la muerte” patentizada en la eliminación de los rituales funerarios con que antaño se despedía a los seres queridos. Al respecto, Foucault sostuvo que “El cuidado que se pone en esquivar la muerte está menos ligado a una angustia nueva que la haría insoportable para nuestras sociedades que al hecho de que los procedimientos de poder no han dejado de desentenderse de ella” (Foucault, 1976, p. 182). Desentenderse de la muerte es precisamente lo que viene ocurriendo en nuestros días con esos gobiernos que han decidido dejar librada a su suerte a su población como fue el caso en Estados Unidos al inicio de la pandemia o actualmente en Brasil en donde el número de muertos en una sola jornada ha provocado la acumulación de cadáveres en contenedores.

Ahora bien, se podrá objetar que nuestra decisión de remitirnos a los análisis de Michel Foucault para abordar el tratamiento de la pandemia tiende a diluir la actualidad y la singularidad de la experiencia que atravesamos. No obstante, nuestra insistencia en inscribir la concepción de la vida, de la muerte y, por ende, de la actual crisis sanitaria en el marco de una ontología política como la que se encuentra operante en sus investigaciones de biopolítica apunta a esclarecer un sesgo soslayado por los abordajes más actuales de la crisis sanitaria en curso, a saber, la matriz económico política de la que derivan todas sus estrategias. Pero, más importante aún, el carácter histórico discontinuo del enfoque ontológico foucaultiano alienta a considerar la eventual desaparición o, al menos, la transformación del dispositivo y, en relación con ello, a concebir de otra manera la vida y la muerte. Las genealogías foucaultianas nos han enseñado que tal transformación no es resultado del simple paso del tiempo o de un acontecimiento fortuito. La posibilidad de una transformación depende de las resistencias que, en los distintos niveles, se opongan al dispositivo. De allí la importancia de un diagnóstico adecuado que, en lugar de interponer matrices de inteligibilidad

arcaicas, permita poner en foco el núcleo problemático de la actualidad. En ese sentido, hay que distinguir el estudio de las condiciones históricas que hicieron posible el presente de la simple transposición del pasado. Así lo explicó Foucault en una de sus clases del curso de 1979 en donde puntualizó: “El problema consiste en dejar actuar el saber del pasado sobre la experiencia y la práctica del presente. De ningún modo se trata de encajar el presente en una forma reconocida en el pasado, pero que supuestamente tendría validez en el presente. Esta transferencia de los efectos políticos de un análisis histórico bajo la forma de una simple repetición es lo que hay que evitar a todo precio” (Foucault, 2004b, p. 136). De evitar esa transferencia depende la eficacia crítico-política (Foucault, 2004b, p.38) de una práctica discursiva como la filosofía que, si quiere producir efectos de de-sujeción, debe dirigir su mirada en este caso hacia el régimen de veridicción del neoliberalismo del que deriva su concepción ontológica. De poner en crisis ese régimen y de relevar las condiciones históricas que hicieran posible la emergencia de otra gubernamentalidad, depende la posibilidad de darnos otra concepción y por tanto otra experiencia de la vida y de la muerte.

Referencias bibliográficas

- AA.VV. (2020a). *Sopa de Wuham*. ASPO.
- AA.VV. (2020b). *La fiebre*. ASPO.
- AA.VV. (2020c). Dossier: “Escrituras en cuarentena. Capitalismo, contagio y políticas de muerte” en Revista *Disenso*, 1 (1).
- Agamben, Giorgio (2020). *¿En qué punto estamos? La pandemia como política*. Adriana Hidalgo Editora.
- Byung-Chul Han (2020). La emergencia viral y el mundo del mañana. (Alberto Ciria, Trad.). *El país*, 22 de marzo.
- Dalmau, Iván (2020). Entre epistemología y política: revisitando la crítica foucaultiana del liberalismo y el neoliberalismo. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 8, pp. 219-239. DOI: 10.5281/zenodo.3901463

- Esposito, Roberto (2020). “Democracia en tiempos de coronavirus”. *L’Espresso*, 15 de marzo.
- Foucault, Michel (1963). *Naissance de la clinique*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1969). *L’archéologie du savoir*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1972). *Histoire de la folie à l’âge classique*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1976). “Droit de mort et pouvoir sur la vie”. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1994a). “Crise de la médecine ou crise de la anti médecine”, en *Dits et écrits*, Vol. III. Gallimard.
- Foucault, Michel (1994b). “Croître et multiplier”. *Dits et écrits*, Vol. II. Gallimard.
- Foucault, Michel (1994c). “Foucault” en *Dits et écrits*, Vol. IV. Gallimard.
- Foucault, Michel (1994d). “La politique de la santé au XVIII siècle”. *Dits et écrits*. Vol. III. Gallimard.
- Foucault, Michel (1994e). “Qu’est-ce que les Lumières?” *Dits et écrits*, Vol. IV. Gallimard.
- Foucault, Michel (1997). *‘Il faut défendre la société’*. *Cours au Collège de France 1976*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2004a). *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Gallimard.
- Han, Béatrice (1998). *L’ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l’historique et le transcendantal*. Editions Jérôme Million.
- Lorenzini, Daniele (2018). Governmentality, subjectivity, and the neoliberal form of life. *Journal for Cultural Research*, 22 (2), “How Capitalism Forms our Lives”. DOI: <https://doi.org/10.1080/14797585.2018.1461357>

- Raffin, Marcelo (2021). Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo: entre una arqueo-genealogía de las formas del gobierno contemporáneo y la historia de la gubernamentalidad. *Valenciana*, 27, pp. 305-338. DOI: <https://doi.org/10.15174/rv.v13i27.584>
- Rose, Nikolas (2012). *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. Unipe.
- Žižek, Slavoj (2020). *Pandemia. La Covid-19 estremece al mundo*. (Damià Alou, Trad). Anagrama.

¿Animales políticos?: Sobre la (no)distinción entre política y biopolítica

Political animals?: On the (Non) Distinction Between Politics and Biopolitics

Julián Villani*

Fecha de Recepción: 21/03/2021

Fecha de Aceptación: 18/06/2021

Resumen: *El artículo discute una línea argumental de la biopolítica que toma como punto de partida las consideraciones sobre la “ciencia del gobierno” que Platón pone en boca del Extranjero eleata en el “Político”. Desde ahí, se sostiene que la actividad política consiste en ser –desde siempre– la administración de lo viviente que no diferencia, en última instancia, entre el hombre y el animal. A la luz de esa caracterización, se presentan y analizan algunas derivas platónicas que habilitan una lectura alternativa y, posteriormente, se refiere a las definiciones fundamentales del libro I de la “Política” de Aristóteles, que van desde la distinción entre oikonomía y politikè, la conceptualización de la pólis como comunidad natural, y la definición del hombre como “animal político y racional”. Finalmente, se presentan, de modo incipiente, algunos senderos que llevan a conceptualizar la política desde la necesidad primordial de establecer una diferencia esencial entre el hombre y el animal.*

Palabras clave:

Biopolítica – vida – buena vida – biopoder – política

Abstract: *This article proposes a discussion in the field of biopolitics, which takes as its starting point the considerations on the “science of government” in Plato’s dialogue “Statesman”. From there, it is argued that political activity has consisted of being –since always– the administration of the*

* Maestrando en Filosofía Política en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM). Docente de Teoría Política I en la UNLaM. Correo electrónico: jvillani@unlam.edu.ar

living that does not differentiate between man and animal. Considering this characterization, some of the fundamental definitions surrounding Plato's dialogues, and several core ideas of Aristotle's "Politics" are presented and analyzed. For instance, the distinction between oikonomia and politikè, the conceptualization of the polis as a natural community and the definition of man as "political and rational animal". Finally, this article presents a way of conceptualizing politics that necessarily implies the affirmation of a political power that transcends the biological dimension of man.

Keywords: *Biopolitics – Life – Good Life – Biopower – Politics*

“Dime, Sócrates, ¿hemos de considerar que hablas en serio o que bromeas (spoudázonta è paízonta)? Pues si hablas en serio y es realmente verdadero (alethè) lo que dices, ¿no es cierto que nuestra vida, la de los humanos, estaría trastocada (anatetramménos) y que, según parece, hacemos todo lo contrario (pánta tà enantía práttomen) de lo que debemos (hà deî)?”. (Platón, *Gorgias*, 481 c).

Desde hace ya varios años, la discusión sobre biopolítica ha producido grandes y diversos desarrollos. A partir de la recepción generalizada de los cursos de Michel Foucault en el *Collège de France* en la segunda mitad de la década del 70', la biopolítica ha ido colocándose en el centro de múltiples investigaciones y desarrollos teóricos que llegan, incluso, a proponer una revisión del estatuto mismo de lo político. Este tipo de reflexiones han ido desplazándose del propio contexto de enunciación, *i.e.* nuestro presente, para vincularse con conceptos y problemas clásicos de la filosofía política occidental.

Este trabajo tiene por objeto volver a reflexionar, desde la teoría política clásica, acerca de la relación entre política y vida. En particular, a partir del giro que existe en algunos de los desarrollos de la llamada “biopolítica”, que fueron llevando el problema de la vida –como asunto político–, de una caracterización del fenómeno como problema eminentemente *moderno*, a una conceptualización donde la vida y la política, en tanto

administración del sustrato biológico de todo ser viviente, parecen ser una constante en toda la tradición de la filosofía política occidental. En otras palabras, el ascenso de las actividades ligadas a la reproducción de la vida biológica a la esfera pública/política, lejos de ser un fenómeno vinculado a la aparición del mundo moderno, puede incluso rastrearse en pensadores políticos de la antigüedad como Platón y Aristóteles.

No interesa, pues excede completamente el marco de este trabajo, realizar una revisión de la biopolítica y sus alcances *in extenso*, sino solo recuperar la línea argumental que supone una sola ciencia del gobierno de hombres en clave de un ejercicio del poder político *qua* poder sobre la vida. De este modo, la política se define por ser la técnica *politizadora* de la naturaleza animal, en cuyo despliegue está el pasaje que va de una pura materialidad biológicamente motivada, a la constitución de eso que, después, la filosofía política denomina “hombre” (Ludueña Romandini, 2010, p. 11).

Más allá de este recorte, se abordarán distintos argumentos que, a pesar de su especificidad propia, tienen como objetivo común el debilitamiento de la escisión originaria entre vida animal y vida humana.

Para ello, se comenzará presentando los argumentos principales que intentan establecer una suerte de concomitancia entre política y biopolítica *ab initio*, y que parten de los dictados platónicos sobre el mando político y el gobierno de hombres. En segundo lugar y a partir de lo anterior, se recuperan críticamente una serie de lecturas de Aristóteles que sostienen que, en la *Política*, no hay una refutación clara y consistente a la conceptualización de su maestro. Finalmente, se presentan algunas conclusiones.

Política y vida

Todo intento por identificar el mando político con la administración de la vida biológica debe, en primer lugar, rechazar la distinción aristotélica entre vida (*zén*) y buena vida (*eu zén*). Esto supone incluir, necesariamente, el debilitamiento o eliminación de la frontera, más o menos clara, entre el mundo del *oikos*, que incluye la totalidad del

mundo doméstico *qua* unidad productiva (mujer, hijos, esclavos, animales, etc.) y el mundo de la *pólis*, considerado el espacio donde los hombres libres, a partir de su carácter lógico-racional, utilizan la palabra y el mando político para relacionarse con sus iguales y/o semejantes. En este sentido, el célebre pasaje de la *Política* de Aristóteles que señala el desacierto de quienes hablan de un rey, un administrador, un político y un amo en términos equivalentes (1252a5-10), y aquél que separa, en términos de finalidad causal, a la *koinonia politiké* del resto de las comunidades menores (casa y aldea) (1252b-30), no serían más que “un intento aristotélico por lograr crear una zona ontológica que sobrepase la esfera de la vida y que se transforme en el objeto de una política no meramente biológica” (Ludueña Romandini, 2010, p. 19). Esto implica que, para Aristóteles, la *vida* interpelada por el poder político es, en términos ontológicos, algo distinto al conjunto de procesos que aseguran el crecimiento, alimentación y reproducción vinculados a la función nutritiva del alma.

A raíz de esta conceptualización aristotélica surgen, al menos, dos posibilidades –que se articulan entre sí– para sostener, pese a los intentos del estagirita, la identificación del poder político con el poder sobre la vida biológica. La primera consiste en señalar que no es Aristóteles sino su maestro Platón quien descubre la esencia misma de la política al desnudar que “todo poder soberano es, originariamente, poder sobre la vida” y que el hallazgo platónico obliga a su discípulo a realizar una conceptualización que no es sino “un desesperado intento posterior por mitigar, y en algún sentido, hacer olvidar este enunciado platónico tan certero como incómodo” (Ludueña Romandini, 2010, p. 19).

La segunda vía para sostener dicha conceptualización puede limitarse al propio Aristóteles, en la medida que en su propia obra parece posible encontrar evidencias que muestran la indistinción entre hombre y animal y entre los géneros de vida que de ellos se desprenden (Depew, 1995; Castro, 2013). Así, el término “político” con el que se caracteriza el modo de vida propiamente humano, revela su carácter polisémico y transgénico y, por esta misma razón, pone en cuestión cualquier intento de encontrar una definición científica de hombre que permita diferenciarlo del resto de los animales

de forma esencial. Este argumento sostendrá, en lo siguiente, que la división tajante entre una gestión de la vida y una política de hombres libres e iguales “no está exenta de una gran dosis de romanticismo y de cierta ambigüedad (...) [que] hace del mundo antiguo un oasis de la política” (Ludueña Romandini, 2010, p. 18).

Es claro que, a partir de ese diagnóstico, se considere a Hannah Arendt (1991) y a su influencia en el pensamiento político del siglo XX, como responsable de tal interpretación. En contraposición con la filósofa alemana, la modernidad no habría borrado la separación entre el mundo doméstico y el mundo político, o entre una política fundada en la *necesidad* –impuesta por la reproducción de la vida– y una política fundada en la *libertad* –como espacio de realización del hombre–, sino que la total indiferenciación entre esos dos mundos se encuentra en el origen mismo de la filosofía política, y éste sería, en definitiva, su secreto mejor guardado.

Es conveniente, a continuación, reconstruir con mayor detalle esta argumentación empezando con algunos pasajes fundamentales del *Político*, y, luego, recuperando la crítica aristotélica a la concepción platónica, detenerse en aquellas interpretaciones que ven en Aristóteles un continuador del pensamiento platónico en lo que atañe a la esencia del poder político.

Poder sobre la vida en el *Político* de Platón

En su libro “La comunidad de los espectros: Antropotecnia I”¹, Fabián Ludueña Romandini recupera, con gran acierto, varios pasajes del *Político* de Platón a fin de concederle el mérito de haber sido quien logró responder a lo que él define como una de las preguntas más inquietantes de la historia política occidental (Ludueña Romandini, 2010, p. 18). Allí, Platón, en boca del extranjero eleata, deja inmediatamente en claro que la ciencia del gobierno de los hombres es una sola –más allá de que pueda llamársela regia, política o económica– a partir de establecer la

¹ Aquí solo se abordarán los argumentos pertinentes al tema tratado. El objeto de ese proyecto en cuestión excede ampliamente el alcance de este trabajo.

indistinción entre la casa y la ciudad:

Extr. —¿Y entonces? ¿Acaso entre una casa muy grande y la masa de una ciudad muy pequeña hay alguna diferencia en lo que toca a su modo de gobernarse?

J. Soc.—Ninguna.

Extr. —En consecuencia, a propósito de lo que estamos ahora examinando, es evidente que hay una única ciencia referida a todas estas cosas. Y, se la llame “real” [basilikèn], “política” [politikèn] o [económica] [oikonomikèn], es eso algo que no tiene por qué importarnos (Platón, Político, 259b).

Un poco más avanzado el diálogo, aparecen a) el objeto sobre el cual se ejerce la “ciencia real”,

Porque no cabe duda de que la función de la ciencia real [tês basilikês epistêmes] de ningún modo consiste en dirigir a seres inanimados, como hace la arquitectura, sino que es más noble: ella ejerce siempre su [poder] [dúnamis] entre los seres vivos [zôois] y sólo en relación con ellos (Platón, Político, 261b).

b) la ubicación del hombre dentro de las distintas clases de animales,

Extr. —Y con eso ya quedó dividido también el género animal, en su conjunto, en doméstico y salvaje. A aquellos que se someten naturalmente a la domesticación los llamamos mansos, y a los que no se someten a ella, salvajes.

J. Soc.—Exactamente.

Extr. —Y, sin duda, la ciencia a la que intentamos dar caza estaba y está en el ámbito de los animales mansos, y es, precisamente, [entre los que viven en rebaño] [ἐπί τοῖς ἀγελαίοις] donde debe buscarse (Platón, Político, 264a).

c) y la especificidad propia de la obra del político, que es definida como el arte de amaestramiento o domesticación del animal humano por obra del pastor real.

Extr. —Lo que digo es que, en ese caso, se debería trazar directamente una distinción en los pedestres oponiendo lo bípedo al género cuadrúpedo; pero, al ver que lo humano comparte aún la misma suerte solo con lo volátil, se debe seccionar, a su vez, al rebaño bípedo en desnudo y plumífero y, hecho tal corte y estando entonces ya bien en claro el arte de apacentar hombres, llevando a él al hombre político y real y allí instalándolo, como si fuera un conductor [*heniochon*], a él habrá que entregarle las riendas de la ciudad, en la convicción de que le pertenecen y de que esta ciencia es él quien la posee (Platón, Político, 266e).

A partir de la igualación del gobierno de una pequeña ciudad con el mando doméstico de una casa muy grande, Platón parece poner el fundamento y fin de la vida comunitaria de los hombres en la necesidad. El impulso y fin de la vida en comunidad están orientados a garantizar la vida individual y de la especie, y la política podría, en ese contexto, pensarse a partir de un arte esencialmente económico como es el pastoreo. En este sentido no guarda mayor diferencia con la analogía usada en el libro II de República, cuando la búsqueda de la justicia en el alma lleva a examinar, con el pensamiento, el origen de la ciudad. Allí se reconstruye su génesis a partir de sus elementos mínimos necesarios, que ponen de manifiesto la incapacidad del individuo para bastarse a sí mismo. En ese modelo de especialización o división del trabajo de acuerdo con las diversas *technai*, la ciudad se origina sólo por necesidades económicas y “la usual adjudicación a los griegos de una concepción donde la comunidad política funciona como un dato primario no se comprueba” (Poratti, 2003, p.27).

Sin embargo, es sabido que el diálogo no concluye en la definición del político como pastor. Platón abandonará, en lo sucesivo, la idea del político como generador, productor o cuidador de hombres, para detenerse en otra figura técnica que articula y amalgama “caracteres fuertes y moderados” (Político, 311b), el tejedor. La razón de este tránsito se debe a que también otras artes se ocupan de la crianza de los hombres (...) un pastor propiamente dicho se ocupa de todo, mientras que el político no se ocupa de todo (...) El pastor es por esencia superior a los otros seres que hace pacer (...) Por lo tanto, si hubiera un pastor de hombres, tendría que ser un dios (311b).

A partir de ello, se produce en el diálogo la primera gran digresión asociada al mito de Cronos. El mito es utilizado para mostrar cómo bajo el pastoreo divino, los animales –el hombre incluido– vivían en perfecta armonía, sin posesión de mujeres e hijos, sin vestido, sin lecho y al aire libre (*Político*, 272a). No existían los animales salvajes y tampoco el conflicto (*pólemós*) ni la división (*stásis*) en ninguna especie. Bajo el gobierno de los dioses no hay sino administración “*oikonomica*”, en tanto que, en tiempos de Cronos, no existen los “regímenes políticos” (*politeíai*). La política, por el contrario, comienza cuando los dioses abandonan el gobierno directo del mundo, y se produce la guerra entre las especies.

A partir de la narrativa mitológica del diálogo, y de la confusión que resulta entre el pastor humano y el pastor divino, el modelo fundado en esa técnica es abandonado de un modo un tanto abrupto, y, según Castoriadis (2004), sin ensayar una explicación al respecto. Sin embargo, la clausura del modelo pastoral *qua* forma perfecta del gobierno no-político de los dioses no implica que éste deje de ser “el paradigma por excelencia de la buena administración de la naturaleza” (Ludueña Romandini, 2010, p. 23). Es decir, no debe olvidarse que la razón del abandono del modelo pastoral radica en que posee la capacidad de definir perfectamente el gobierno de los dioses, mas no el de “nuestros políticos actuales [que] son mucho más semejantes por su naturaleza a los hombres por ellos gobernados” (Platón, *Político*, 275c).

Una vez retirados los dioses del gobierno directo del rebaño humano, el arte de su cuidado ya no puede concentrarse en una sola persona y es repartido en varias

técnicas como la medicina, la agricultura, etc. En este sentido, la metáfora del tejedor – otro arte doméstico– servirá para referirse a aquel saber humano capaz de articular todas esas diversas técnicas de cuidado que, en tiempos de Cronos, se condensaban en un único poder divino. Por esta razón, se concluye, no existe ningún abandono del modelo pastoral –salvo por su dignidad incommensurable con el gobernante humano– porque el arte del tejido seguirá orientado a la administración, producción y cuidado de la comunidad humana:

Pero a aquella [actividad] que gobierna a todas éstas y presta atención a las leyes y a todos los asuntos políticos y a todos ellos los entreteje del modo más correcto, creo que, si abarcamos su función con un nombre que indique su poder sobre la comunidad, tendríamos que llamarla, con toda justicia, política (Platón, *Político*, 305e).

Está claro que, siguiendo el desarrollo del diálogo, la materia con la que teje el político no se compone exclusivamente de artes domésticas. Tal como señala Castoriadis, el político también tendrá que entretejer y combinar las diversas partes de la virtud. En otras palabras, no solo articulará las diversas técnicas que conservan al rebaño humano, sino que además tendrá la tarea de ensamblar ciudadanos en la virtud. En este sentido, nuevamente se insiste en negar que Platón abandone del modelo pastoral, en tanto que el tejedor “vuelve a convertirse en una especie de pastor (...) que cruza entre sí los buenos linajes para obtener los resultados que busca” (Castoriadis, 2004, p. 67). La tarea política del tejedor se define, entonces, como “la producción del cuerpo biológico de la ciudad de los hombres a cargo de un poder soberano esencialmente eugenésico” (Ludueña Romandini, 2010, p 25)², que debe ajustar los diferentes linajes que conforman la comunidad política haciendo uso de su capacidad de “expulsar de la ciudad (...)”

² La idea de definir la tarea y el arte del gobernante centrado en un poder fundamentalmente eugenésico también puede ser encontrada en *República 546a-e*, en la búsqueda del número nupcial presente en la explicación de la degradación y corrupción del régimen de la ciudad perfecta. Esto es, de la degeneración de la monarquía o aristocracia a la timocracia.

o de matar a quienes no correspondieran a los buenos materiales con que esta debe tejerse, y [de su] derecho de educar a los otros” (Castoriadis, 2010, p.67).

Sin embargo, esta reconstrucción argumental –ciertamente interesante y problemática– que lleva hasta las últimas consecuencias algunos postulados del Político, puede contrastarse con otro planteo y otra línea de lectura de la obra de Platón. Es decir, es posible reconstruir toda la serie de argumentos platónicos sobre la *buena vida* presentes, principalmente, en la *Apología*, en *Critón* y *República*, que permite subordinar toda la trama eugenésica a una instancia política dialécticamente superadora.

En el caso de *República*, tal superación se pone en evidencia si se considera la reconstrucción dialógica entre Sócrates y Glaucón acerca del origen de la *pólis* en el libro II, donde la comunidad inicial *i* la *pólis* sana –destinada a la administración del sustrato biológico y a la reproducción de la vida a partir de las necesidades elementales– encuentra su oposición dialéctica en la *pólis* enferma, que se genera por la *pleonexía* y la aparente imposibilidad de reducir lo humano a su parte más baja y corpórea. Esta segunda instancia atiende deseos que claramente van más allá de los puramente animales, y va a constituir el punto de partida de la última mediación que consiste en la ciudad propiamente humana, que ya no atiende el suelo concreto de la necesidad, sino que supone y toma como dato primario la *buena vida*. Este tópico también es mencionado en la célebre discusión con Calicles, donde se contraponen el mero vivir y el vivir bien que Sócrates había defendido en el *Critón*. Nuevamente, Sócrates insiste en la imposibilidad de reducir el ideal de vida humana al total desenfreno de los deseos y pasiones, y, en *República*, ese camino es retomado para ejemplificar que las ciudades humanas solo regidas por este principio se revelan insuficientes para encontrar, en sentido estricto, la politicidad. La sana constitución de la ciudad no evidencia el origen de la justicia porque las relaciones mutuas que la necesidad crea entre los ciudadanos son análogas a las que pueden existir en una *ciudad de cerdos* (Platón, *República*, 372d).

No obstante, en el propio diálogo Político, es posible verificar, en el mito de Cronos, ya no la pérdida nostálgica, por inalcanzable e ideal, del modelo pastoril, sino la necesidad de su quiebre como condición necesaria de la política. Los límites de una

mera materialidad biológicamente motivada son, nuevamente, puestos en duda en el traspaso de la figura del pastor al tejedor. Siguiendo con esta lectura, Platón parece reconocer que la política se ejerce sobre algo que es mucho más que la mera vida biológica, y por esa razón, el poder político, lejos de ser una mera gestión o administración de lo viviente o del rebaño humano, supone una noción de buena vida, de *bios politikós*, que suponen una diferencia esencial que no puede pensarse a partir de retroceder en las distintas figuras que se construyen “sobre” lo viviente.

Animalidad y politicidad en Aristóteles

En este punto, es conveniente retomar las objeciones aristotélicas a algunas definiciones platónicas, dado que el argumento que viene desarrollándose supone haber encontrado en Platón una forma de conceptualizar el poder político que puede ser leída como constante en toda la tradición de la filosofía política. En este sentido, o bien Aristóteles fracasa en elaborar una crítica efectiva a los dictados platónicos, o bien, las interpretaciones que ven en Aristóteles un intento por poner en cuestión la asimilación entre la gestión de la vida biológica y la *praxis* política no son más que distorsiones de su pensamiento.

Algunos trabajos recientes (Dubreuil, 2008; Ludueña, 2010; Finlayson, 2010, Castro 2012 y 2013) han intentado volver sobre el sentido del *zôon politikón* aristotélico a la luz del debate suscitado por la distinción entre *zoé* y *bíos*. En rigor, a partir del lugar central que esa distinción ocupa en la obra tanto de Arendt (1997) como de Agamben (2002), distintas lecturas han intentado problematizarla sugiriendo inconsistencias filológicas y conceptuales. En su caracterización agambeniana, la *zoé* refiere al “simple hecho de vivir, común a todos los seres vivientes (animales, hombres, dioses)”, mientras que *bíos* constituye “la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo” (Agamben, 2002, p. 9). Hannah Arendt (1997) argumenta en la misma dirección al fundar su crítica al mundo moderno en la aparente intromisión de la *zoé* en la *pólis*, momento apoteótico y originario del “oxímoron” fundante de la modernidad, la

economía política. Es decir, para Arendt, en el mundo griego la *zoé* está contenida en el *oikos*, mientras que el *bíos politikós*, la forma-de-vida propiamente humana, se da en el ámbito de la *pólis*. La vida biológica y su reproducción permanecen bajo la jerarquía natural que el hombre ejerce despóticamente en la casa, mientras que su “politicidad” se expresa en el uso de su *lógos*, de su palabra puesta al servicio de la argumentación frente a otros hombres libres e iguales a él. Bajo esta perspectiva, hablar de una “economía política” en el mundo griego es una contradicción en sus términos, y la distinción entre *zoé* y *bíos* permite dar cuenta de ello. Tal como sostiene Arendt:

la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikía*) y la familia (1997, p. 39).

Esta forma de conceptualizar el modo de vida propiamente humano que, según Arendt o Agamben, tenían los “clásicos”, supone una dificultad en la argumentación que se viene desarrollando. La cuestión pasa por establecer si en la conceptualización aristotélica del hombre y su fin, el desarrollo de la comunidad política *qua* comunidad perfecta [*téleios*], supone un *plus* o una diferencia que, si bien agrega y contiene las comunidades menores y sus fines, establece una finalidad humana que ya no puede pensarse retrocediendo en la serie de mediaciones que se han construido sobre la categoría de lo viviente. Por esta razón, si se toma en serio la distinción entre *oikos* y *pólis*, se puede decir que, en sentido estricto, “adentro” de la casa *no hay Hombre*. Para que haya “Hombre”, más allá de la existencia del espacio comunitario que abre el espacio de lo “político” (*politikón*), éste debe poner en práctica el otro indicio fundamental de su politicidad, su *lógos*; y esto solo puede ocurrir en presencia de otros hombres libres e iguales que, ajenos a la jerarquía natural despótica que ordena las relaciones de la *oikía*, deben ser persuadidos mediante la *palabra*. De este modo, hay hombre, en rigor, cuando éste “sale” de su casa o, en un sentido equivalente, cuando puede abandonar su mera existencia biológica-vital reproducida continuamente en el

espacio doméstico.

Esa lectura que pretende distinguir claramente dos esferas inconmensurables entre sí, más allá de varios puntos sólidos y ciertos, no tiene en cuenta, sin embargo, algunos aspectos que podrían plantear una suerte de continuidad o secuencia entre el ejercicio del mando doméstico y el político. Resulta pertinente recuperar algunas consideraciones hechas por Castro basándose en la larga discusión³ existente acerca de los significados del *zôon politikón*.

El punto de referencia de esta discusión está dado por la obra zoológica de Aristóteles, pero particularmente por un pasaje del libro I de la Investigación sobre los animales que señala lo siguiente:

Entre los animales que viven en grupos y entre los solitarios [*kai tôn monadikôn*], unos son políticos [*politiká*], otros están diseminados [*sporadiká*]. Ejemplo de animales gregarios son: entre las aves, el grupo de las palomas, la grulla, el cisne (en cambio ninguna ave rapaz es gregaria); entre los nadadores, muchas especies de peces, como, por ejemplo, los llamados migradores, atunes, pelámidas y bonitos. En cuanto al hombre, participa de ambas formas de vida [*epamphoterixei*]. Son políticos, los animales que actúan con vistas a una obra común [*hén ti kai koinòn... tò érgon*], lo que no ocurre siempre con los animales gregarios. Pertenecen a esta categoría el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga, la grulla. Entre estos, unos como las grullas y el género de las abejas están sometidos a un jefe [*hupf' hegemóna*]; otros, como las hormigas y otros muchos, son anárquicos [*ánarcha*]. Por otra parte, tanto los animales que viven en grupo como los solitarios, ya son sedentarios, ya cambian de lugar (Aristóteles, Investigación sobre los animales, 487b33-488a13).

Frente a la utilización del término “político” en este pasaje, Mulgan (1974) propone la

³ Dado que la discusión excede el marco del trabajo, solo serán abordados brevemente los argumentos pertinentes de Mulgan (1974) y Depew (1995). Ver Kullmann (1980), Cooper (1990) y Finlayson (2010).

existencia de tres usos o sentidos del término “político” en la obra aristotélica. Esto es, un uso *zoológico* en el que pueden incluirse toda clase de animales que viven de acuerdo a una obra en común (hombre, abeja, hormiga, etc.). Además, un segundo uso *exclusivo* que refiere estrictamente a la *pólis* y su forma de organización –y que, por lo tanto, es el único sentido que permite diferenciar taxativamente en entre el *zōon politikón* y el *zōon oikonomikón*–; y, finalmente, un tercer sentido *inclusivo*, que además de la *pólis* también contempla las relaciones domésticas y demás formas de asociación existentes dentro de la ciudad. De acuerdo con esa clasificación de los usos del término político, Mulgan encuentra dos sentidos implicados en el siguiente pasaje de la *Política*:

De todo esto resulta, pues, que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal político [...] La razón por la cual el hombre es, más que [*mállon*] la abeja o cualquier otro animal gregario, un animal político es evidente (Aristóteles, *Política*, 1253a).

La primera parte del pasaje estaría contenida dentro del sentido inclusivo, mientras que existe un sentido zoológico en la segunda; y, en definitiva, la relación que hay entre ambos está determinada según “cómo leamos el adverbio *mállon*: “más que”, [*more than*], por lo que se inclina, o “más bien”, [*rather than*]” (Mulgan, 1974, p. 443). La tesis de Mulgan sobre este pasaje propone entender, finalmente, al uso zoológico como enteramente metafórico, en la medida que Aristóteles solo refiere a las abejas y demás animales gregarios por tener organizaciones semejantes a la *pólis* [*polis-like*].

Esta concepción que propone leer un uso metafórico del término político cuando es utilizado con relación a los animales gregarios en general, se contrapone con las consideraciones metodológicas recomendadas por Depew (1995) para la lectura del tratado zoológico aristotélico. De todas ellas, interesa particularmente aquella que propone entender la serie de características (partes, disposición, modos de vida y actividad) que Aristóteles describe en las distintas especies animales, no como estructuras dicotómicas subordinadas –como se encuentra en la metafísica tardía

platónica—, sino como “un *continuum* en el que es posible establecer variaciones cuantitativas, según el más y el menos” (Castro, 2013, p. 21). Es decir, no se trata de leer de modo excluyente el ser gregario/solitario o políticos/diseminados, sino como extremos en un *continuum* donde las especies se sitúan según su cercanía con la característica en cuestión, al mismo tiempo que al constituir distintos géneros que abarcan la totalidad de las especies animales, no pueden ser nunca “el punto de partida para establecer una definición en sentido estricto” (Castro, 2013, p. 22). En síntesis, para Depew, el uso del término político no solo no es metafórico, sino que tampoco puede servir para establecer una definición esencial del hombre. A lo sumo, siguiendo sus indicaciones para leer las investigaciones zoológicas, el concepto de *zōon politikón* puede aludir a animales con las siguientes características

- i. una conducta asociativa del mismo tipo; ii. Una tarea común compartida (más allá de la actividad reproductiva); iii. división de roles para contribuir a esta tarea común; iv. asociación con, y dependiendo de, características disposicionales que remiten a capacidades emocionales y cognitivas que facilitan la realización del koinón érgon. (Dewey, 1995, p.171).

La política entre lo humano y lo animal: algunas conclusiones parciales

A partir de estas lecturas que señalan el error que significa oponer al hombre con el animal y, consecuentemente, al mundo doméstico con la esfera de la *pólis*, es preciso preguntarse por la posibilidad de insistir en la distinción aristotélica que supone la creación de una zona o dimensión de la política que obligue a diferenciarlos. Para ello, es posible identificar algunos puntos comunes en todas estas concepciones que subrayan esa identificación fundada en suponer una especificidad de la política en clave antropogénica, y que tienen la particularidad de devaluar, en algún sentido, toda la serie de operadores metafísicos o teleológicos usados por Aristóteles en su *Política*.

En primer lugar, se suele otorgar una modulación o sesgo propio a la *Política*

que consiste en impugnar, por las características específicas del objeto de estudio, la posibilidad de concebirla como una investigación en el marco del programa científico aristotélico. Frente a la idea de que en la *Política* no hay definiciones fundamentales ni tampoco un soporte teórico que sirva para establecer los primeros principios de toda ciencia, cabe recuperar la hipótesis de lectura, desarrollada extensamente por Gabriel Livov (2015, 2016), que propone entender el estudio de la *pólis* bajo una metodología específica dentro del programa científico aristotélico de los Segundos Analíticos. Con esto, es posible mostrar que, si es legitimado el recurso a establecer extrapolaciones asociadas al estudio de los animales, no hay razón alguna para no admitir el significado y léxico metafísico presentes en los libros I y III de la *Política* con todas las advertencias que el estagirita hace en sus tratados de lógica. En este sentido, es posible presentar una lectura opuesta del concepto de *zôon politikón* en el marco de una definición científica, donde *animal* constituye el género próximo, y *político* su diferencia específica, a aquella que intenta asociar e identificar lo político con lo animal a partir de extrapolar el significado del término “político” de la obra zoológica aristotélica. Además, es pertinente la observación que Diego Baccarelli (2016) realiza –siguiendo a Eggers Lan (1984)– sobre la equívoca asimilación entre el vocablo “*zôon*” y la palabra española “animal”:

el término griego para “animal” es *theríon*, y si bien Aristóteles usa en ese contexto la palabra *zôoi* para referirse a “animales” en varias ocasiones, en el pasaje en cuestión queda claro que el “*zôion*” de la *pólis* no hace referencia a un animal, ya que el animal es caracterizado a continuación como *ápolis* (sin *pólis*) e inferior por naturaleza. (Baccarelli, 2016, p. 111).

Este mismo problema surge con la idea de naturaleza (*phúsis*). Solo a partir de devaluar su significado metafísico es factible compatibilizar la identificación del mando político y el mando doméstico con el siguiente pasaje:

Por lo tanto, toda ciudad es por naturaleza si es que también lo son las primeras comunidades. La ciudad es, en efecto, el fin de éstas, y la naturaleza es fin. (Aristóteles, Política, 1252b30).

Está claro que la expresión “la ciudad *es* por naturaleza” tiene un sentido plenamente teleológico, donde la *pólis* aparece como la realización de un proceso necesario cuya finalidad es la buena vida, la plena *autárkeia*. Sin embargo, para los críticos de Arendt, parece ser que el proceso natural de la vida –la causa eficiente de la *pólis*, esto es, la simple o mera vida del *políteuma*–, se constituye como una teleología fundante que determina el resto de las asociaciones y comunidades humanas sin demasiada explicación. Si bien es cierto que la ciudad surgió “con el fin de preservar la vida” –lo cual podría entenderse como un impulso natural primario–, no hay razones para establecer una indiferenciación con el fin último de aquella, esto es, la buena vida. De acuerdo con el esquema causal, es posible identificar dos tipos de vida ontológicamente distintos, en vez de una suerte de ligazón y continuidad ontológica entre la pura vida animal de satisfacción de necesidades (causa eficiente-vida) y la vida “política” del hombre, orientada a la consecución de la felicidad (causa final-buena vida). También es posible, aunque los autores citados no se detengan particularmente en ello, plantear una continuidad entre la vida animal y la vida política a partir de la noción de *basileía*. Tal como sostiene Julián Gallego, esta noción aparece tanto en el hogar y la aldea como en la ciudad, y el problema consiste en discernir como las condiciones de la *basileía* se ven trastocadas en la medida en que pasamos de la lógica del parentesco a la lógica política, es decir, del complejo hogar-aldea a la organización de la ciudad. [...] Por un lado se afirma el carácter evolutivo que permite trazar una continuidad entre las aldeas y las ciudades por el hecho de que estas surgieron por unión de aquellas –regidas ya mediante la *basileía*–, mientras que, por otro lado, se supone una mutación radical en la racionalidad social en tanto que lo político se instaure como un orden que no se reduce ni se explica por el funcionamiento del parentesco (Gallego, 2017).

El último aspecto que merece ser destacado consiste en el llamativo corte que

se establece entre la definición del hombre como “animal político” y como “animal racional” o lógico (*lógos*). Inmediatamente después de establecer la exigencia natural de la *pólis*, Aristóteles deja en claro que “el hombre, por cierto, es el único de los animales que posee palabra [*lógos*]” y ésta, a su vez, le permite expresar “lo ventajoso y lo perjudicial, y por ello también lo justo y lo injusto”. Al mismo tiempo, sostiene que “(...) propio y exclusivo [*ídion*] de los hombres respecto a los demás animales es el que sólo ellos tienen la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto (...)” (Aristóteles, *Política* 1253^a15). De esta manera, queda claro que la ciudad no puede ser sólo el compuesto articulado por las exigencias naturales de la reproducción de la vida, sino que, además, por el criterio de justicia instrumentado mediante la capacidad lógica del animal humano, la *pólis* se convierte en el espacio de realización del derecho. Esta característica, propia del hombre, que consiste en vivir gregariamente bajo la ley que encarna la *pólis*, necesariamente supone una distinción que carecería de sentido alguno si el poder político fuese ejercido, únicamente, a partir del sustrato biológico constitutivo de todo ser vivo. En este sentido, el pasaje que va del problema de la buena vida al problema de la justicia se convierte en un inconveniente, en tanto que, si la política fuese el arte del cuidado y mejoramiento del rebaño humano –tal como sostiene Platón en el *Político*– la distinción aristotélica entre el animal lógico (*lógos*) y el animal fónico (*phoné*) no tendría sentido alguno. Evidentemente, la ley, el derecho, o la administración de la ciudad, suponen un *plus* esencial en la criatura que han de legislar o administrar, y esto puede verse en el núcleo mismo del problema de la buena vida/la justicia. De esta forma, la praxis política se convierte en la determinación humana del criterio de lo justo y lo injusto que va a regular la vida de los ciudadanos de la comunidad política.

La relación que la filosofía política establezca entre el hombre y el animal no solo implica una determinada caracterización de cada uno de ellos, sino que, y esto parece ser lo más importante, se traduce en un modelo de politicidad acorde a esa relación. Si la relación política entre hombres no puede tomar distancia de la administración del componente biológico constitutivo de su propia animalidad, ¿por

qué no puede estar su modelo de politicidad basado en las distintas técnicas que el hombre utiliza para someter, expandir y controlar el sustrato biológico de otras especies? Platón parece sugerir esta cuestión en varios pasajes de sus diálogos al arribar a modelos eugenésicos con vistas a mejorar la especie y realizar la comunidad perfecta. El régimen ideal de *República* que consagra al filósofo-rey que, en virtud de su sabiduría, gobierna adecuando el *nómos* a la *phúsis* (Rancière, 1996) puede leerse en clave de un poder que no necesita diferenciar al hombre del animal por coincidir enteramente la administración de la naturaleza con la de lo humano. A lo sumo, es el error y el desconocimiento del “número geométrico total” (Platón. *República*, 546d) al cual está sujeto todo lo que es, lo que lleva a ejercer un poder político degenerado que desatiende el bien común. En el *Político* parece suceder algo similar. La perfección inalcanzable del pastoreo divino deviene el tejido prudente del político humano que intenta, en la medida de lo posible, articular las diversas técnicas de cuidado, anteriormente condensadas en la divinidad. Más allá de eso, es posible, como se advirtió, reconstruir la discusión en torno al ideal de *buena vida* en la obra platónica, como punto central para tomar distancia de esa lectura eugenésica y biopolítica. En este mismo sentido y apelando a algunas recomendaciones straussianas de lectura (Strauss, 2006, p. 184), el libro VIII de *República*, en rechazo a cierta tradición órfica-pitagórica, escenifica la imposibilidad y el absurdo de reducir el problema de la política, la justicia, y el orden a una cuestión matemática fundada en los secretos biológicos de la especie. Bajo esta perspectiva, buena parte de la filosofía política platónica, lejos de señalar las verdaderas, naturales y elevadas exigencias de la realización de la ciudad perfecta, muestra su imposible consumación. Platón no es, entonces, el delator del *arcana imperii* más antiguo y mejor conservado de la civilización occidental sino su primer gran crítico. En lo sucesivo, el discurso filosófico solo podrá admitir la existencia política del hombre cuando finalmente abandone toda explicación susceptible de reducir el conflicto y el orden social a una serie de mediaciones fundadas en el sustrato biológico del animal humano.

En el caso de Aristóteles, la cuestión de pensar el poder político ligado al poder

sobre la vida se vuelve ciertamente más problemático. Si la *Política* es un tratado científico sobre la ciudad que exige establecer los primeros principios sobre los cuales puede comenzar a conocerse la realidad, el sentido plenamente “zoológico” con el cual se pretende leer las definiciones aristotélicas del libro I, comienza a desdibujarse. En esta misma línea, la exigencia natural de la *pólis* y del hombre como animal político y racional, considerando su pleno sentido teleológico y metafísico, evitan toda una serie de equívocos que pueden desprenderse de establecer los fundamentos de la comunidad política en las necesidades del mero vivir, y de reducir el problema de la justicia a la administración del sustrato biológico de lo viviente.

Sin embargo, está claro que las implicancias de la dimensión biológica del concepto de animal político, así como las relaciones que existen entre lo humano y lo animal en clave política, no están definitivamente agotadas en la comprensión que aquí se propone. No obstante, en términos del debate biopolítico, todos los argumentos presentados pueden servir para abonar la idea de que se trata de un fenómeno con anclajes en la tradición clásica pero que resulta, fundamentalmente, un problema moderno. No se trata de establecer un nuevo capítulo en términos de la querrela entre antiguos y modernos, sino de separar analíticamente distintos modos de conceptualizar el poder político, y de evitar establecer una correlación o indistinción entre política y biopolítica susceptible de ser remontada al origen mismo de la tradición de la filosofía política occidental.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2002). *Medios sin fin*. (Antonio Gimeno Cuspinera, Trad.). Editora Nacional.
- Arendt, Hannah (1997). *La Condición Humana*. (Ramón Gil Novales, Trad.). Paidós.
- Aristóteles (1992). *Investigación sobre los animales*. (Julio Pallí Bonet, Trad.). Gredos.
- Aristóteles (2007). *Política*. (María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, Trad.). Losada.

- Baccarelli, Diego (2016). ¿Qué es la política? Necesidad, libertad y sujeto político en la interpretación arendtiana de la teoría política de Aristóteles. *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas*, 3 (5), pp. 102-121. Recuperado de:
<https://publicaciones sociales.uba.ar/index.php/ebdld/article/view/1876/1585>,
- Castoriadis, Cornelius (2004). *Sobre el Político de Platón*. (Horacio Pons, Trad.). Trotta.
- Castro, Edgardo (2012). Acerca de la (no) distinción entre bíos y zoé. *Interthesis: Revista Internacional Interdisciplinar*, 9 (2).
- Castro, Edgardo (2013). Animales políticos: el tiempo de la vida y la politicidad del hombre. *Quadranti. Revista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, I (1), pp. 14-30.
- Cooper, John (1990). Political Animals and Civic Friendship. En Patzig, Günter (ed.), *Aristoteles Politik: Akten des XI Symposium Aristotelicum*. Vandenhoeck und Ruprecht, pp. 221-241.
- Depew, David (1995). Humans and Other Political Animals in Aristotle's History of Animals. *Phronesis*, XL (2), pp. 156-181.
- Dubreuil, Laurent (2005). *De la vie dans la vie: sur une étrange opposition entre zôê et bios. Labyrinthe*. Recuperado de <http://labyrinthe.revues.org/1033> pp. 47-52.
- Eggers Lan, Conrado (1984). *Ensayo preliminar al Critón*. Eudeba.
- Finlayson, James (2010). "Bare Life" and Politics in Agamben's Reading of Aristotle. *The Review of Politics*, 72, pp. 97-126.
- Foucault, Michel (2009). *Defender la sociedad*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2010). *Seguridad, territorio, población*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Gallego, Julián (2017). *La pólis griega. Orígenes, estructuras, enfoques*. eFFL.
- Kullmann, Wolfgang (1980). *Der Mensch als Politisches Lebewesen bei Aristoteles*. Trad. inglesa: en Keyt, David, Miller, Fred (1991) (eds.) *A Companion to*

- Aristotle's Politics*. Blackwell, pp. 94-117.
- Livov, Gabriel (2015). *Relaciones entre metafísica y política en Aristóteles. La arquitectura científica de la Política* (Tesis doctoral). Universidad de Buenos Aires, FFyL.
- Livov, Gabriel (2016). Aristóteles y la definición científica de la ciudad-estado. *Revista Intus Legere*, 1 (10).
- Ludueña Romandini, Fabián (2010). *La comunidad de los espectros I: Antropotecnia*. Miño y Dávila.
- Mulgan, Richard (1974). Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal. *Hermes*, 102. Bd., H. 3 pp. 438-445.
- Platón (2007). *República*. Eudeba.
- Platón (2015). *Diálogos V, Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (M. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N. Luis Cordero, Trads.). Gredos.
- Poratti, Armando (2003). Teoría política y práctica política en Platón. En *La Filosofía Política Clásica Comp.* Atilio Borón. Clacso/Eudeba.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo: Política y Filosofía*. (Horacio Pons, Trad.). Nueva Visión.
- Strauss, Leo (2006). *La ciudad y el hombre*. (Leonel Livchits, Trad.). Katz.

Faraway, so close: a priori histórico para una arqueología filosófica de la pena

*Faraway, so Close: Historical a priori for a Philosophical Archaeology of
Punishment*

Silvana Vignale *

Fecha de Recepción: 12/05/2021

Fecha de Aceptación: 18/06/2021

Resumen: *El presente artículo se centra en una reflexión metodológica sobre nuestra investigación acerca de una arqueología filosófica de la pena. Se presenta aquí el trabajo con un a priori histórico, que denominamos metafóricamente “faraway, so close” –tan lejos, tan cerca–. Por oposición a la idea de un origen metahistórico, de carácter ideal, presentamos la creación de una ficción o restitución de escenas, que si bien son históricas –en la medida en que no añaden un punto por fuera de ella–, no son susceptibles siempre de ser localizadas en el tiempo. En pos de caracterizar esta práctica histórica, los conceptos de “prehistoria” de Friedrich Nietzsche y de “lo originario” en Michel Foucault ilustran cómo lo originario nos es contemporáneo, y la llave de acceso a aquello, en tanto no-vivido, se encuentra en la labor genealógica de determinar la emergencia y la procedencia. El trabajo con este a priori histórico puede dar cuenta de un campo de experiencia y devenir común en la configuración del sujeto endeudado y del sujeto penal –objeto de nuestras investigaciones–, en la medida en que nos posibilita determinar, pero también redimensionar, el problema de las formas de resistencias singulares y políticas, otorgándole espesor crítico a un diagnóstico del presente.*

* Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús (UNLa). Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA, CCT, Mendoza). Profesora titular de Filosofía y en Antropología Filosófica y Sociocultural en la Facultad de Psicología, Universidad del Aconcagua (UDA).
Correo electrónico: silvanavignale@hotmail.com

Palabras clave: *Prehistoria – originario – a priori histórico – arqueología filosófica – pena*

Abstract: *The present article focuses on a methodological reflection on our research on a philosophical archaeology of punishment. We present here the work with a historical a priori, which we call metaphorically “faraway, so close”. In opposition to the idea of a metahistorical origin, of an ideal character, we present the creation of a fiction or restitution of scenes, which although they are historical –insofar as they do not add a point outside of it–, they are not always susceptible of being located in time. In order to characterize this historical practice, Friedrich Nietzsche’s concept of “prehistory” and Michel Foucault’s concept of “the originary” illustrate how the originary is contemporary to us, and the key of access to it, as a not-lived, is found in the genealogical work of determining emergence and provenance. The work with this historical a priori can account for a common field of experience and becoming in the configuration of the indebted subject and the penal subject –the object of our research–, insofar as it enables us to determine, but also to resize, the problem of the forms of singular and political resistances, giving critical thickness to a diagnosis of the present.*

Keywords: *Prehistory – Originary – Historical a priori – Philosophical Archaeology – Punishment*

“Cada uno es para sí mismo el más lejano”.
(Friedrich Nietzsche, 1998).

“El nivel original es para el hombre, sin duda, aquello que le está más cercano”.
(Michel Foucault, 2008).

Hay un momento en la tarea de investigación en que es necesario reflexionar sobre las metódicas con las cuales se trabaja, y no simplemente suponerlas o enunciarlas. Ese es el propósito en este artículo, en cuanto advertimos que no podemos conformarnos con declarar la labor arqueológica, genealógica y crítica sin más, con las que hemos trabajado hasta aquí, sin problematizarlas; explicitar cuál es nuestro uso específico, de acuerdo a nuestro objeto de estudio. Giorgio Agamben lo expresa de esta manera cuando dice que quienes están familiarizados con la práctica de la investigación en

ciencias humanas saben que “contra la opinión común, la reflexión sobre el método muchas veces no precede, sino que viene luego de la práctica”, que son “pensamientos últimos o penúltimos” (2018, p. 9).

Entre nuestros pensamientos últimos se ha encontrado la necesidad de revisar aspectos de la genealogía como método histórico-filosófico, y de precisar el tipo de *a priori* histórico con el que desarrollamos nuestra labor. Nos valemos en esta meditación de aportes de Friedrich Nietzsche y Michel Foucault, quienes contribuyeron a delinear el trabajo de una historia efectiva. Nos hacemos eco de estas tareas, no solamente en lo concerniente a indagar sobre los sujetos que somos, sino también a atender a la función política de la investigación en ciencias sociales y humanas, esto es, a la capacidad de intervención y transformación que supone la práctica de la investigación filosófica y su función crítica.¹

En cualquiera de los casos en los que nos aproximemos a la genealogía, es necesario situarla en la tarea favorable a un diagnóstico del presente, en cuanto explica un cierto estado de cosas y de relaciones de fuerzas, y establece cuál ha sido la apropiación de sentidos y de valores para cada objeto. La genealogía es un método histórico-filosófico de oscilación entre el presente y el pasado. Lo que nos interesa explorar aquí es esa oscilación, a partir de un elemento en particular, una especie de *a priori* histórico que hemos nombrado aquí, metafóricamente, como *faraway so close* –tan lejos, tan cerca–,² a la manera de una reflexión metodológica o de definición a partir de los supuestos de nuestra investigación, en lo que respecta a los procesos de subjetivación: la determinación de cómo lo originario nos es contemporáneo.³

Antes de vernos inmersos en lo que nos ocupa, cabe mencionar el contexto de este pensamiento último o penúltimo, en razón del curso de nuestra investigación. Parte de nuestro trabajo se ha ocupado de analizar la gubernamentalidad neoliberal como una

¹ Sobre una reflexión en torno a la “intervención política” de las ciencias humanas y sociales, recomendamos Frédéric Lordon (2020).

² *Faraway, so close* es el nombre de un film de Wim Wenders de 1993, secuela de *Der Himmel über Berlin*, del mismo director.

³ “Lo originario” aquí no es equivalente a la idea de “origen”, sino, como veremos enseguida, a la especificidad de un *a priori* histórico, aunque no fechado, que nos constituye.

racionalidad en la que se acentúa la contradicción moderna entre libertades y obediencias, mediante la producción de subjetividades implicadas, que internalizan por sí mismas la mérito-normatividad característica de una ética empresarial (Vignale, 2017).⁴ Esto nos dio impulso para repensar el trabajo crítico, como instrumento de resistencia política y como herramienta metodológica, lo que orientó la necesidad de una *actualización* de esa actitud y metódica, en el contexto de la gubernamentalidad neoliberal.⁵

Este último trabajo en torno a los procesos de subjetivación en el neoliberalismo, nos condujo a nuestro plan vigente de investigación, sobre *una genealogía moral de la deuda y de la pena*, buscando determinar los cruces entre biopolítica y gubernamentalidad neoliberal. El objetivo del mismo es abordar el elemento moral que subyace al dispositivo del endeudamiento en el neoliberalismo y su relación con el dispositivo jurídico de la pena, estableciendo continuidades entre las prácticas punitivas y la moral. Para ello es central en esta investigación el estudio entre la deuda, la culpa y la pena (Nietzsche, 1998), como nudo desde el cual es posible pensar la relación entre el dispositivo moral del sujeto endeudado y el momento punitivo (Fassin, 2018). Nuestra hipótesis sostiene que las nociones de culpa, deuda y pena conforman una escena de aparición a partir de la que luego se configura el sujeto endeudado y el sujeto penal. El espíritu de nuestra investigación busca tensionar el presente con el pasado, buscar las formas de actualización de determinadas prácticas y, más concretamente, comprender el actual giro represivo –lo que Didier Fassin llama el “momento punitivo”– a la luz de una historia de la moral occidental.⁶ Se trata del aumento de sanciones, cada vez más severas, sin una correlación con la evolución de la criminalidad

⁴ En este punto, nos resultó relevante el estudio del trabajo de Laval y Dardot (2013) y su tratamiento del “dispositivo de rendimiento y de goce” para repensar el uso de los cuerpos.

⁵ Sobre la necesidad de una actualización de la crítica, véase Vignale (2018).

⁶ “Propongo hablar de momento punitivo. El término ‘momento’ se refiere evidentemente a un período particular, o más bien a un espacio-tiempo: el fenómeno que designa se extiende en efecto a través de muchas décadas y se despliega sobre todos los continentes con pocas excepciones. Pero es necesario entender también en el sentido dinámico de su etimología latina, que la física ha conservado para significar el movimiento, el impulso, la influencia: es la fuerza que determina el cambio al cual se asiste” (Fassin, 2018, p. 12).

y la delincuencia. El crecimiento de la población carcelaria, el endurecimiento de las penas, la pretensión de la baja de imputabilidad, la judicialización de la política, dan cuenta de cómo “la solución” –el castigo– ha devenido en problema, mostrando en muchos casos la pérdida de la legitimidad que resulta de la aplicación del castigo de manera discriminatoria o arbitraria.

Una arqueología filosófica de la pena –nombre que aquí utilizamos a propósito del desarrollo que se verá en adelante– permite remitirnos más allá de la configuración estática del presente, y considerar cómo las prácticas punitivas actuales se remitan a una escena originaria de la conciencia humana. La labor con el *a priori* histórico que aquí exponemos puede dar cuenta de un campo de experiencia y devenir común en la configuración del sujeto endeudado y del sujeto penal, pero también redimensionar el problema de pensar las formas de resistencias singulares y políticas. En otras palabras: si advertimos una procedencia común para el estado actual de cosas, en el terreno de la gubernamentalidad neoliberal y de la producción subjetiva actual, los interrogantes en torno a las resistencias encuentran otro espesor crítico.

Las escenas en la genealogía como abandono del origen

Dijimos que la genealogía es un método histórico-filosófico de oscilación entre el presente y el pasado. ¿Qué pasado es el que interesa al genealogista? Son muchos los trabajos que se han ocupado de diferenciar la labor genealógica de la historia, a propósito de Nietzsche y Foucault (Dreyfus y Rabinow, 2001; Gabilondo, 1990; Lemm, 2014; Veyne, 2004). Esa diferencia estriba fundamentalmente en torno a la concepción de origen, y resulta claro que el mayor aporte lo hace Foucault en su ensayo *Nietzsche, la genealogía, la historia* (2008a). Mientras la historia tradicional, teleológica, disuelve el acontecimiento singular en una continuidad ideal, buscando borrar el lugar desde donde mira, la genealogía toma el acontecimiento en su singularidad, distanciándose, principalmente, de la posibilidad de un origen metafísico en el que las cosas se encontrarían prístinas, en su esencia. Con “acontecimiento” Foucault no se refiere a una

decisión, a un tratado o a una batalla, sino a una relación de fuerzas que se invierte, a un poder que se confisca, a un vocabulario recuperado y vuelto contra los que lo utilizan, a una forma de dominación que se debilita mientras surge otra, de forma tal que “las fuerzas que están en juego en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha” (Foucault, 2008a, pp. 48-49).

La revisión de los términos en alemán *Ursprung*, *Herkunft* y *Entstehung*, ofrece la desmitificación de ese origen como punto metahistórico e ideal en el que se situaría el secreto esencial de las cosas. El genealogista entiende que hacer historia no es agregar fe a la metafísica, sino descubrir que “detrás de las cosas hay “otra cosa bien distinta”: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tiene esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella” (Foucault, 2008a, p. 18).

La noción de *Herkunft* (procedencia) no busca mostrar la continuidad del tiempo, sino determinar las marcas sutiles y singulares de un individuo, un valor, una idea o un concepto. Seguir el hilo complejo de la procedencia es por esto “descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente” (Foucault, 2008a, pp. 27-28). De manera que no solamente despeja la idea del origen, sino también la idea metafísica de una identidad del yo. Procede por sacudidas de capas y sentidos que se han ido agregando en la constitución de los objetos y de los sujetos. Sobre ese juego de apropiaciones pueden develarse la superposición de sentidos de la causalidad de la pena, objeto de nuestras investigaciones. Nietzsche en *La genealogía de la moral* (1998) dice que no se puede ser ingenuo sosteniendo que el procedimiento de la pena fuera inventado para su finalidad. Muestra lo sobreañadido del sentido de la pena, la crueldad originaria de la que parte, disfrazada de neutralización de la peligrosidad, pago del daño al damnificado, inspiración de temor, compensación, forma de hacer memoria, venganza, declaración de guerra, etcétera (Nietzsche, 1998, pp. 91-92).

Que el análisis de la procedencia atañe al cuerpo, no es algo que podamos dejar aquí de lado, teniendo en cuenta que el mismo dispositivo metafísico que presenta la

idea de un origen metahistórico, inventa una vida contemplativa a partir de la cual el cuerpo es negado y donde se monta todo sentido moral. Foucault expone en ese ensayo que la genealogía, como análisis de la procedencia, está en la articulación del cuerpo con la historia, y que “debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando el cuerpo” (Foucault, 2008a, p. 32). Es preciso que situemos esa ruina en la moral occidental y cristiana, donde el cuerpo es despreciado en razón de la creencia en una vida trascendente y donde se inscribe el pecado *original* –de donde también procede la culpa cristiana–. Cuando Nietzsche expresa que la filosofía hasta ahora no ha sido sino una interpretación del cuerpo, y una mala interpretación del cuerpo (2011, p. 35), hace referencia a ese doble lugar en que Occidente lo deposita: cuna del pecado, los excesos y la concupiscencia y, a la vez, protagónico en cuanto al ensañamiento y crueldad para colocarle todo tipo de *corsets*.

Un ejemplo de la historia arruinando el cuerpo podemos encontrarlo en el trabajo genealógico del mismo Foucault, a quien podemos considerar un continuador de *La genealogía de la moral*. En *Vigilar y castigar* (2008d) dice que el poder disciplinario aumenta las fuerzas del cuerpo en términos de utilidad económica, y disminuye esas mismas fuerzas en términos de obediencia política (Foucault, 2008d, p. 160). En ese pasaje, puede comprenderse cómo Foucault se ha apropiado del uso de las herramientas genealógicas en sus análisis del poder disciplinario, en cuanto demuestra que se trata del uso de las mismas fuerzas del cuerpo tanto para su productividad como para su obediencia. No sólo en cuanto da cuenta de la lucha entre ellas o contra sí mismas, sino también en cuanto remite a una procedencia en el que son despojadas de la inmovilidad a las que serían reconducidas en términos de una “naturaleza corpórea fuerte” (en cuanto a su utilidad económica o productiva) o de la “voluntad libre” (en cuanto a la obediencia política). Precisamente es este último punto el que es desnudado en *La genealogía de la moral* por Nietzsche, cuando habla del dogma del sujeto libre, que llama “libertad” a la impotencia autoimpuesta, que interpreta su debilidad e incapacidad de exteriorizar sus fuerzas como “voluntad libre” (1998, p. 53).

En *Nietzsche, la genealogía, la historia*, a propósito de esto último, Foucault

señala: “también puede que la fuerza luche contra sí misma: y no sólo en la embriaguez de un exceso que le permite dividirse, sino también en el momento en que se debilita”. Y continúa: “Contra su lasitud, reacciona extrayendo su fuerza de esa misma lasitud que no cesa entonces de crecer, y volviéndose hacia ella para abatirla aún más, va a imponerle límites, suplicios, maceraciones, disfrazarla de un alto valor moral y así recuperar a su vez vigor” (Foucault, 2008a, pp. 35-36) –refiriéndose con esto último al nacimiento de lo que Nietzsche denomina “ideal ascético”–, pero que solventa aquello que acabamos de mencionar respecto de la reconducción a explicaciones metafísicas, donde lejos de estar ausente la moral, la fundamentan. La génesis de la conciencia moral para Nietzsche se funda, por lo demás, en aquellas fuerzas vueltas contra sí mismas, y donde todo desahogo queda inhibido, cuando los instintos se vuelven contra el hombre mismo, desarrollando lo que denomina su “interior” o su “alma”. En un ejercicio metodológico análogo al que aquí realizamos, León Rozitchner dice que, para comprender el fundamento ilusorio del presente en la política, se trata de “buscar lo originario donde la ilusión se constituyó. Y ese lugar se nos revela en la descripción de un drama fundamental que todos enfrentamos en los aledaños de la vida” (Rozitchner, 2012, p. 47).⁷

Judith Butler establece algunas diferencias entre Foucault y Nietzsche en torno de lo que denominamos una genealogía moral de la pena. Ella sostiene que, si bien debe haber sido crucial para Foucault la concepción nietzscheana del castigo para el tratamiento del poder disciplinario en la prisión, Foucault difiere cuando se niega a generalizar la escena del castigo para explicar el surgimiento del sujeto reflexivo:

⁷ Acerca de esta interiorización, y de una escena originaria como la que aquí reconstruimos a propósito del trabajo genealógico en Nietzsche, recomendamos confrontar con el trabajo de León Rozitchner sobre Freud, en su libro *Perón: entre la sangre y el tiempo*. En el mismo, se presenta la idea de un “drama fundador” de nuestra subjetividad, en donde el superyó o conciencia moral dirige contra sí mismo la agresividad –tal como es descrito por Freud en *El malestar en la cultura*–, a partir del cual Rozitchner explica sobre qué fantasmas se asienta la dominación de un poder histórico-social; o dicho en otros términos cómo la expropiación de la agresividad en el hombre se vuelve un método de dominación social, lo que permite evidenciar que el poder mediante el cual se ejerce la dominación es anterior a sus propias fuerzas. A esto Rozitchner lo denomina “*a priori* de la dominación”. Nos encontramos en este momento trabajando con estas ideas, lo que nos permite la elaboración o reconstrucción de “escenas” en Marx, en Nietzsche y en Freud (Rozitchner, 2012).

A decir verdad, así como Nietzsche considera que la fuerza del castigo es decisiva para la internalización de la furia y la consiguiente producción de mala conciencia (y otros preceptos morales), Foucault recurre cada vez más a códigos morales, entendidos como códigos de conducta –y *no* principalmente a códigos de castigo–, para ver cómo los sujetos se constituyen en relación con ellos, que no siempre se apoyan en la violencia de la prohibición y sus efectos internalizadores. (Butler, 2012, p. 29).

A pesar de ello, es evidente, y coincidimos con Fernando Alvarez-Uría, que Foucault asumió e intentó prolongar el arriesgado proyecto nietzscheano, donde la genealogía se diferencia de la historia de los historiadores, y que más que pretender dar cuenta del pasado, plantea la necesidad de indagación de los procesos que han hecho posible en la historia una configuración presente (Alvarez-Uría, 1994, p. 15). O como lo dice Tuillang Yuing: “*La historia no debe ratificar el presente* construyendo un origen que lo sostenga, debe, por el contrario, iluminar el sentido extraño de su aparición” (2017, p. 270). No en vano, ambos –Nietzsche y Foucault–, terminaron considerando la tarea de la filosofía como una tarea de diagnóstico *cuasi* médico: pues el interés de un genealogista no es el de conocer el pasado, sino el de explicar el presente. Hacer equilibrio en el presente, mientras se sacuden las capas que se adhirieron a un determinado objeto. El ejercicio de la genealogía entonces, puede tener la forma de la siguiente pregunta de Nietzsche sobre los valores de lo bueno y lo malo: “Tu juicio ‘es lo correcto’ tiene una prehistoria en tus pulsiones, tus inclinaciones, aversiones, experiencias y no experiencias; ‘¿cómo ha surgido?’, tienes que preguntar, y después: ‘¿qué me empuja realmente a prestarle oído?’” (2011, p. 278). Además de prestar atención a la forma de las preguntas, destacamos el concepto de “prehistoria” en el párrafo, concepto al que nos referiremos enseguida.

Hay otro concepto que juega un rol importante para el genealogista: el de

Entstehung o emergencia, que señala el punto de surgimiento de algo y la ley singular de su aparición (Foucault, 2008a, p. 33). No en el sentido de un surgimiento *ex nihilo*, sino la emergencia a partir de un cierto estado de las fuerzas, lo que puede ser estudiado mediante un análisis físico del poder –como vimos en el ejemplo anterior de *Vigilar y castigar*–, es decir, mediante el análisis de la producción, distribución, administración y comercio de fuerzas políticas en un determinado campo. La noción de emergencia no designa la aparición como algo que nace para ser contemplado:

Como si el objeto hubiese surgido, desde el principio de los tiempos, para la contemplación; como si el castigo siempre hubiese estado destinado a dar ejemplo. Estos fines, aparentemente últimos no son más que el episodio actual de una serie de sometimientos: el ojo fue primero sometido a la caza y a la guerra; el castigo fue sucesivamente sometido a la necesidad de vengarse, de excluir al agresor, de liberarse de la víctima, de atemorizar a los otros. (Foucault, 2008a, p. 33).

En estas últimas palabras, puede advertirse que la mirada no es la de escudriñar el pasado, sino de diagnosticar el presente. Y continúa: “situando el presente en el origen, la metafísica hace creer en el oscuro trabajo de un destino que trataría de abrirse camino desde el primer momento. La genealogía restablece los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones” (Foucault, 2008a, pp. 33-34). La noción de “emergencia” posibilita a nuestro trabajo visualizar un mismo campo de experiencia, en términos de condiciones de posibilidad históricas, y entender que la aparición de determinados sujetos en nuestro presente no puede ser explicada solamente a la luz de las derivas políticas y económicas de las últimas décadas. Que necesitamos introducir una hipótesis histórica de la conformación de dicho campo, que explique una procedencia común del sujeto endeudado y del sujeto penal. Quizás una escena a partir de la cual se encuentre la emergencia de ambos.

Judith Butler hace referencia a aquella práctica histórico filosófica de Foucault de hacerse su propia historia, de fabricar como una ficción (*de faire comme par fiction*) la historia, que estaría atravesada por relaciones entre estructuras de racionalidad, que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a él. Hay, entonces, “una dimensión de la propia metodología que se alimenta de la ficción, que traza líneas ficcionales entre la racionalización y la desujeción, entre el nexo saber-poder y su fragilidad y límite. No se nos dice qué tipo de ficción será ésta, pero parece claro que Foucault se basa en Nietzsche y, en particular, el tipo de ficción que se dice que es la genealogía” (Butler, 2008, p. 161), a pesar de reconocer las especificidades de uno y otro modo.

Un ejemplo de lo que dice Butler, a propósito del uso de cómo fabricar la propia ficción, lo encontramos en las primeras clases de *El poder psiquiátrico* (2008). Allí Foucault utiliza el término “escena” en el marco del pasaje de una microfísica de la soberanía a la microfísica del poder disciplinario, a través del análisis de los elementos de la “escena de curación” de Jorge III: una ceremonia de destitución, a partir de la locura del rey, donde deja de *ser soberano*, donde aparece un poder anónimo y sin rostro, repartido en diferentes agentes que hacen cumplir un reglamento; y que acaba finalmente explicando no solamente la inversión de la función soberana, sino la aparición de una nueva mecánica del poder (Foucault: 2008).

Butler refiere la ficción nietzscheana de la genealogía de los diferentes modos de valorar, para especificar que no se trata de determinar el origen de los valores, sino, propiamente, de impugnar la idea de “origen”:

Quizá recuerden que aunque parece que para Nietzsche la genealogía de la moral es el intento de localizar los orígenes de los valores, lo que en realidad busca es encontrar cómo la propia noción de “origen” ha sido instituida. Y el medio por el que busca explicar que el origen es ficcional. Cuenta una fábula sobre los nobles, otra sobre un contrato social, otra sobre una revuelta de esclavos, y aun otra sobre las relaciones entre acreedor y deudor. Ninguna de estas fábulas se

puede localizar ni en el espacio ni en el tiempo, y cualquier esfuerzo por intentar encontrar el complemento histórico a las genealogías de Nietzsche fracasará necesariamente. [...]. Así que no sólo describe ese proceso, sino que la propia descripción deviene instancia de producción de valor, escenificando el mismo proceso que narra. (Butler, 2008, p. 161).

Así es que esta práctica histórico-filosófica, que impugna el origen como un punto fuera de la historia, se vale de la producción de conocimiento mediante escenas o ficciones, que si bien son históricas –en la medida en que no añaden un punto por fuera de ella–, no son susceptibles de ser localizadas sin más en el espacio y en el tiempo; o al menos no a la manera en que la historia buscaría realizarlo, en la medida en que la escena –el acontecimiento– no se encadena a una teleología de lógica causal, sino que *escenifica* un estado de fuerzas, para lo cual el papel de la interpretación es central.⁸ Aquí entra en juego lo que mencionamos sobre la noción de “acontecimiento”, que no designa un hecho o una batalla, sino un diagnóstico de las fuerzas en cuestión, en torno a un determinado objeto, al que se le fueron añadiendo sentidos.

La historia efectiva, como práctica histórico-filosófica, mira lo más próximo y se aparta bruscamente para propiciar una mirada como la del médico “que explora para diagnosticar” (Foucault, 2008a, p. 52); pero, además, no teme traicionar su saber por afirmar la perspectiva desde donde mira. Será necesario considerar la idea de no poder localizar –en todos los casos, de acuerdo al tipo de análisis– ni en el espacio ni en el tiempo una escena, sin que ello constituya una fábula o un ejercicio metafísico.

Como una ficción: la prehistoria (tan lejos) y lo originario (tan cerca)

Nos ocuparemos aquí de abordar dos conceptos que orientan nuestro trabajo: “prehistoria” y “originario”, como *a priori* históricos con los que podemos reflexionar

⁸ Sobre el papel de la interpretación en Marx, Nietzsche y Freud, nos remitimos a Vignale (2021).

en torno a esta práctica histórico-filosófica de hacerse su propia historia o de fabricarla como una ficción.

Nietzsche habla de *prehistoria* (*Urgeschichte*) cada vez que busca remitirse a la procedencia moral y a la aparición de la conciencia en el hombre. Esa prehistoria es la que da cuenta de cómo se ha forjado en el ser humano la memoria por medio del dolor, a los fines de volverlo predecible en sus acciones, de domesticarlo, en suma, de volverlo gobernable. En el §9 del Segundo Tratado de *La genealogía de la moral*, “‘Culpa’, ‘mala conciencia’ y similares”, dice:

Midiendo siempre las cosas con el metro de la prehistoria (prehistoria que, por lo demás, existe o puede existir de nuevo en todo tiempo): también la comunidad mantiene con sus miembros esa importante relación fundamental, la relación del acreedor con el deudor. (Nietzsche, 1998, p. 81).

Tal como lo hemos señalado en otros trabajos (Vignale, 2020a, 2020c), la palabra “deuda” y la palabra “culpa” comparten en alemán el morfema “*Schuld*”. Lo social para Nietzsche no se encuentra fundado en un pacto o contrato entre iguales, sino en la desigualdad primera que existe en la relación entre acreedor y deudor; relación que existe en virtud de la capacidad de hacer promesas. “¿De dónde ha sacado su fuerza esta idea antiquísima, profundamente arraigada y tal vez ya imposible de extirpar, la idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor?”, pregunta Nietzsche. A lo que responde: “de la relación contractual entre *acreedor* y *deudor*, que es tan antigua como la existencia de ‘sujetos de derechos’ y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio, tráfico” (Nietzsche, 1998, p. 72). No hace falta hurgar mucho para comprender la dimensión moral de la pena. El capricho de la lengua en español refiere esa relación entre castigo y sufrimiento con el vocablo “pena” (aunque también por ejemplo en francés, “*peine*”), que alude tanto al castigo y/o a la condena como a un tipo de dolor o sufrimiento. Pena “significa tanto el precio a pagar como un sufrimiento al que no sabemos darle razón” (Agamben, 2018, p. 20).

Ahora bien, si se analiza el modo en que es usado el vocablo de “prehistoria” por Nietzsche, advertimos que este *a priori* no busca nombrar algo que queda “por afuera” de la historia, sino propiamente aquellos acontecimientos que dieron lugar al tipo de individuos que somos. Por ejemplo, en lo concerniente a las características fundamentales del individuo moderno, si nos situamos al final de ese gran proceso, allí “donde la sociedad y la eticidad de la costumbre sacan a la luz por fin aquello *para lo cual* ellas eran tan sólo el medio: encontraremos, como el fruto más maduro del árbol, al *individuo soberano*” (Nietzsche, 1998, p. 67), es decir, al ser humano de la voluntad libre, al que “le ha crecido” una auténtica conciencia de poder y libertad.

Esa prehistoria a la que se refiere Nietzsche, es una ficción que se fabrica para contar la historia, para poder responder a la pregunta ¿cómo hemos llegado a ser los que somos? Es la invención de una escena originaria y no original, en cuanto se trata de un acontecimiento –en el sentido en que aquí hemos evocado–. Acontecimiento que se ubica en el tiempo y que tiene un desarrollo en la historia, aunque no pueda situarse ese punto de surgimiento en una fecha precisa. Es probable que, como lo cuenta Giorgio Agamben, Nietzsche haya tomado el concepto de *Urgeschichte* de su amigo Franz Overbeck, para quien la prehistoria no coincide simplemente con lo más antiguo desde el punto de vista cronológico, quien además remarca la heterogeneidad constitutiva de la prehistoria respecto de la historia:

El carácter fundamental de la prehistoria es ser la historia de la emergencia [*Entstehungsgeschichte*] y no, como su nombre podría hacer suponer, ser antiquísima [*uralt*]. Esta puede incluso ser muy joven, y el hecho de ser joven o antigua no constituye en todo caso una cualidad que le compete de modo original [...]. Más bien, la relación que establece con el tiempo le es atribuida sólo por la subjetividad del observador. Como la historia en general, tampoco la prehistoria está ligada a un momento particular en el tiempo. (Overbeck, citado por Agamben, 2018, pp. 120-121).

El hecho de que la relación de la prehistoria con el tiempo sea atribuida por la subjetividad del observador, da cuenta de que sujeto y objeto se constituyen de manera conjunta. Pero también, lo que en este momento queremos subrayar de nuestra cita de Nietzsche más arriba, es su aclaración: “prehistoria que, por lo demás, existe o puede existir de nuevo en todo tiempo” (1998, p. 81). Desde nuestro punto de vista, esta última definición –que en el texto pasa un poco desapercibida al estar colocada entre paréntesis– da con el *quid* del trabajo de este tipo de *a priori*: muestra aquello que convive con nosotros de modo arqueológico, haciéndose presente o actualizándose.

En un mismo sentido es que puede pensarse una actualización de la acumulación *originaria* del capital. En el capítulo XXIV del Tomo I de *El capital* (2011), Karl Marx define la acumulación originaria diciendo: “La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el *proceso histórico de escisión* entre *productor y medios de producción*. Aparece como “*originaria*” porque configura la *prehistoria* del capital y del modo de producción correspondiente al mismo” (Marx, 2011, p. 893).⁹ Marx mismo problematiza este carácter de lo originario en los *Grundrisse*, cuando aparece como un “supuesto histórico” en la historia de la *formación* del capital, “pero de ningún modo a su historia contemporánea, es decir, no pertenecen al sistema real del modo de producción dominado por el capital” (Marx, 2009, p. 420), y donde esos supuestos originarios, que eran condiciones para la génesis del capital, se vuelven *resultados de su existencia*. La cita continúa diciendo: “Ya no parte de presupuestos para llegar a ser, sino que él mismo está presupuesto, y, partiendo de sí mismo, produce los supuestos de su conservación y crecimiento mismos” (Marx, 2009, p. 421). Con esto último, es posible que Marx ya no esté refiriéndose a la génesis histórica y lejana en el tiempo del capital, sino a un análisis lógico o formal, es decir a las condiciones de posibilidad de existencia del capital.

⁹ Marx utiliza el vocablo “*Vorgeschichte*” para referirse a “prehistoria”. Si bien *Urgeschichte* y *Vorgeschichte* son sinónimos, la lengua alemana los distingue en relación a la tradición escrita. *Urgeschichte* designa la prehistoria en cuanto un tiempo en el que no existe tradición escrita, por lo que la historia puede registrarse únicamente a partir de los legados materiales de los seres humanos. *Vorgeschichte* introduce el sentido de una prehistoria en la que ya había una tradición escrita.

En la cita de *El capital*, además de mencionar lo originario de la acumulación del capital como una “prehistoria”, y sin querer forzar la lectura de Marx a Nietzsche, también es posible observar aquí que la violencia se encuentra disfrazada por el recurso a la libertad. En el proceso histórico –originario– de expulsión violenta de los campesinos, se los arrojó a éstos como “proletarios totalmente libres” (Marx, 2011, p. 895). Ese proletariado, “libre como el aire”, es perseguido con leyes sanguinarias contra la vagancia, en cuanto se los trataba como “*delincuentes ‘voluntarios’*: suponía que de la *buena voluntad de ellos* dependía el que *continuaran trabajando bajo las viejas condiciones, ya inexistentes*” (Marx, 2011, p. 918). Encontramos en Marx una misma escena en la que aparece el dogma del sujeto de la voluntad libre, cuando en realidad disfraza la violencia con la que el sujeto es sometido, gobernado, vuelto dócil, pauperizado. Esa violencia originaria es la que se reedita, como lo expresa Silvia Federici, a propósito de resituar la posición social de las mujeres en la producción de la fuerza de trabajo, aquella prehistoria de escisión entre los campesinos y los medios de producción (2016). En otras palabras, la acumulación primitiva no solo describe el período de transición que llevó a la emergencia del capitalismo, sino que “se reproduce constantemente, ya sea en términos de la renovada separación de nuevas poblaciones de los medios de producción y subsistencia, o en términos de la reproducción de la relación salarial dentro de las relaciones ‘establecidas’ del capital” (Bonefeld, 2012).¹⁰

En alguna medida, ese carácter originario o esa prehistoria expresan el punto de surgimiento y al mismo tiempo, la reedición de las formas y características en que un acontecimiento tuvo lugar, es decir, la actualización de sus condiciones de posibilidad –lo que hace que propiamente se convierta en un *a priori*, no formal, pues no busca determinar las condiciones formales, objetivas y universales, sino histórico–. Aunque esta permanencia de sus condiciones de posibilidad se encuentre oscurecida, la constitución de esa escena originaria está velada.

La definición de este tipo de *a priori* histórico la establece Foucault en *Las*

¹⁰ Puede rastrearse en el último tiempo investigaciones y producción en torno a este carácter continuo de lo originario de la acumulación del capital, para lo cual recomendamos la lectura de AA.VV (2012).

palabras y las cosas (2008b). Y precisamente allí aparece un carácter de lo originario que queremos rescatar aquí, en la medida en que para nuestro trabajo hay un fondo humanista constitutivo de los sujetos actuales, que buscamos explorar. Hacia el final del libro, dice que el hombre puede pensar lo que es válido como origen solo sobre la base de fondo de algo ya iniciado, en la medida en que no se trata de un comienzo o “una primera mañana de la historia”, sino que debe ser buscado en ese “pliegue” de trabajo, vida y lenguaje. De manera que lo originario se presenta como algo muy diferente, nuevamente, al origen ideal y prístino del comienzo. En todo caso, el origen es lo que siempre está en vías de volver.

Lo originario en el hombre es aquello que, desde el comienzo del juego, lo articula con otra cosa que no es él mismo; es aquello que introduce en su experiencia contenidos y formas más antiguas que él, y que no domina; es aquello que, al ligarlo a múltiples cronologías, entrecruzadas, irreductibles con frecuencia unas a otras, lo dispersa a través del tiempo y lo arroja en medio de la duración de las cosas. Paradójicamente, lo originario, en el hombre, no anuncia el tiempo de su nacimiento, ni el núcleo más antiguo de su experiencia: lo liga a aquello que no tiene el mismo tiempo que él, y libera en él todo aquello que no le es contemporáneo; indica sin cesar y en una proliferación siempre renovada que las cosas comenzaron mucho antes que él y que, por esta misma razón, nadie sabría, pues toda su experiencia está constituida y limitada por estas cosas, asignarle un origen. (Foucault, 2008b, p. 344).

El carácter de lo prehistórico y de lo originario comparten una *a prioridad* histórica y el señalamiento a una escena que se construye como una ficción para contar la historia de una constitución conjunta de sujetos y objetos. Por eso, podemos decir con Nietzsche que “cada uno es para sí mismo el más lejano” (1998, p. 18) en referencia a aquella escena de la que no tenemos fecha ni memoria, y junto a Foucault que “el nivel original es para el hombre, sin duda, aquello que le está más cercano” (Foucault, 2008b, p. 343),

en la medida en que esa escena lo constituye.

En otras palabras, ¿en qué medida esas historias ficcionales son productivas a nuestros usos, a sabiendas que todo conocimiento es una invención?¹¹ ¿Qué compromete, desde el punto de vista ético, que la producción de historias ficcionales sean también una instancia de producción de valores? ¿Es acaso un ejercicio crítico, si entendemos la crítica como esa posición epistemológica que nos hace parte de los procesos que narramos, y enmarca toda producción del conocimiento en su contexto histórico y político?

Faraway, so close: reconstrucción de la escena

Lo expuesto precedentemente nos permite encontrarnos en mejores condiciones para describir el tipo de *a priori* de nuestro trabajo en una genealogía moral de la deuda y la pena. *A priori* que hemos denominado, de un modo lúdico, “*faraway, so close*”, para dar cuenta de aquellas indagaciones genealógicas en torno a los procesos de subjetivación. Aunque también para examinar de un modo más preciso por las formas de resistencias a las configuraciones subjetivas actuales. En efecto, permite advertir lo que se encuentra tan cercano a nosotros –actual–, pero cuya procedencia se remonta a otro tiempo, a un tiempo que no tiene la misma medida y la misma cronología de la historia. O, dicho de otra manera, que tiene un punto de emergencia histórico, aunque no una fecha. En este sentido, lo prehistórico o lo originario es algo que se reedita, que se encuentra presente o persiste, a pesar de pertenecer a otro tiempo su emergencia.

Si tenemos que precisar el carácter pasado de una prehistoria, es claro ya que el hecho de que no sea datable cronológicamente, no quiere decir que quede por fuera de la historia. Ahora bien, ¿de qué pasado se trata? No es un pasado que preceda cronológicamente como un origen (*Ursprung*). En todo caso, habría que percibir otro

¹¹ El “conocimiento como invención” aparece en el texto de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Y que Foucault analiza tanto en *La verdad y las formas jurídicas* (1999), como en las *Lecciones sobre la voluntad de saber* (2012).

modo de la temporalidad –algo que es evidente en cuanto la genealogía trabaja con la dispersión de los acontecimientos y no con la continuidad lineal tal como es entendido desde una perspectiva histórica tradicional y teleológica–. En alguna medida, ese *a priori* histórico nos interpela a la comprensión de que en él se halla tanto el pasado como el presente, un pasado que no ha sido vivido, pero que ha permanecido de algún modo en el presente o en alguna forma actual.¹² La prehistoria y lo originario tienen la misma forma que cuando miramos hacia las estrellas: nuestra mirada, desde el presente, tiene una visión fotográfica que reúne en el horizonte eventos de distintas épocas; y que juntas expresan la luz de nuestro tiempo. La luz que viaja hasta nosotros, nos es contemporánea. El trabajo de un arqueólogo es el que puede analizar la emergencia de cada una de las luces que vienen viajando en el tiempo hasta alcanzar al ojo humano.

Tal es el carácter de una *arché*, tanto a la manera de la prehistoria en Nietzsche, como de lo originario en Foucault.¹³ *Arché* que como lo precisa Agamben, no es reenviada diacrónicamente al pasado, sino que asegura la coherencia y la comprensibilidad sincrónica del sistema (Agamben, 2018, p. 130).

El trabajo de Agamben sobre el método, *Signatura rerum* (2008, 2018), colabora en el desarrollo de lo que venimos expresando, mediante la introducción del concepto de *arqueología filosófica*, que integra no solamente los aspectos discursivos, sino también al trabajo genealógico. Dice el filósofo italiano: “Podemos llamar provisoriamente “arqueología” a aquella práctica que, en toda indagación histórica, trata no con el origen sino con la emergencia del fenómeno y debe, por eso, enfrentarse de nuevo con las fuentes y con la tradición” (Agamben, 2018, p. 126). Enfrentarse nuevamente con las fuentes y con la tradición supone poner en cuestión también el

¹² Cuando decimos “actual” y no simplemente presente, es para señalar la diferencia respecto del trabajo histórico, porque la cuestión de lo actual es la cuestión de la singularidad del acontecimiento, y no la del presente entendido solamente como el enlace entre lo que nos precede y lo que sigue, que sería la interrogación propia de la continuidad histórica. La actualidad es aquello que irrumpe de modo singular e introduce una diferencia, una interferencia, un quiebre en el presente respecto del pasado. En este sentido, pensar el presente es, en cierto modo, intervenirlo, interpelarlo.

¹³ Sobre la cuestión de la *arché* en Foucault, recomendamos la lectura del artículo de Senda Sferco y Tuillang Yuing (2016).

sujeto histórico que debe acceder a ellas, en la medida en que ese sujeto histórico se encuentra constituido en el mismo espesor que las fuentes de la tradición, señalando el problema epistemológico de este tipo de análisis en las ciencias humanas: “La emergencia es aquí, pues, a la vez objetiva y subjetiva y se sitúa, más bien, en un umbral de indecibilidad entre el sujeto y el objeto” (Agamben, 2018, p. 126). En un trabajo anterior, Agamben ya había indicado la necesidad de renunciar a la noción de origen:

debemos renunciar a un concepto de origen acuñado en base a un modelo que las mismas ciencias naturales ya han abandonado, y que lo piensa como una locación en una cronología, una causa inicial que separa en el tiempo un antes-de-sí y un después-de-sí. Tal concepto de origen es inutilizable en las ciencias humanas en tanto que éstas no versan sobre un “objeto” que presuponga ya lo humano, sino que por el contrario éste es constitutivo de lo humano. El origen de un “ente” semejante no puede ser historizado, porque en sí mismo es historizante, funda por sí mismo la posibilidad de que exista algo llamado “historia”. (Agamben, 2004, pp. 67-68).

Aunque Agamben no lo diga de modo explícito, el carácter de este tipo de trabajo histórico ya es un trabajo crítico –como trabajo metodológico y a la vez ético, en cuanto interviene en la transformación de la propia configuración subjetiva–, aquello que Foucault denomina como una “desujeción en el juego de una política de la verdad” (Foucault, 2018, p. 52).¹⁴ De modo que aquí encontramos el *quid* de una intervención política en el trabajo filosófico.

Retomando la idea de algo actual pero cuyo pasado no ha sido vivido, ¿cómo es posible acceder a esa esa escena, a ese no-vivido? Propiamente, mediante la búsqueda no del origen, sino de la emergencia, como lo describimos en un apartado anterior. Es

¹⁴ Acerca de la crítica como actitud y desujeción de una política de la verdad, véase Vignale (2020b), donde recupero la noción de “actitud crítica” foucaultiana para mostrar el carácter metodológico y a la vez político respecto de las propias resistencias subjetivas en la relación consigo mismo, en el marco de un gobierno de sí y de los otros.

en nosotros mismos que podemos encontrar la presencia de aquel acontecimiento, puesto que, como ya lo hemos mencionado aquí, es en un mismo campo estratégico en el que se constituyen sujeto y objeto.

Sólo en este punto el pasado no vivido se revela como lo que era: contemporáneo del presente, y de este modo deviene por primera vez accesible, se presenta como “fuente”. Por esto la contemporaneidad, la co-presencia con el propio presente, en tanto implica la experiencia de algo no-vivido y el recuerdo de un olvido, es rara y difícil; por esto la arqueología, que se remonta más acá del recuerdo y del olvido, es la única vía de acceso al presente. (Agamben, 2018, p. 144).

Para Agamben tiene la forma de un *futuro anterior*: es ese pasado que habrá sido, cuando el gesto del arqueólogo lo despeje. Reafirma la idea de que no debe entenderse la *arché* “como un dato situable en la cronología (ni siquiera en una larga línea de tipo prehistórico); esta es más bien una fuerza operante en la historia”; se supone acontecido, “pero no puede ser hipostasiado en un hecho dentro de la cronología” (Agamben, 2018, p. 153).

Consideraciones finales: rehuir a la circularidad dentro de una obra, al origen metafísico y al cientificismo

¿Cuál es la importancia de alumbrar este *a priori* histórico que vincula el surgimiento de la conciencia moral con la deuda y la pena en nuestro trabajo? Que nos permite determinar la experiencia histórica actual proveniente de aquella escena. Que “nadie está más lejos de sí que uno mismo” encierra también una pregunta que inquieta a las ciencias humanas, a la filosofía política y, específicamente, a quienes trabajamos en la línea de un diagnóstico del presente: el interrogante por su transformación. Una transformación del presente que no es programática, en la medida en que aquello contra

lo que lucha tiene un tiempo que no es el del presente solamente, sino una temporalidad no cronológica que lo constituye. En otras palabras, el diagnóstico no puede quedar encerrado en el análisis pormenorizado del tiempo reciente; así como tampoco las respuestas a las resistencias surgir del encierro teórico de autores a los que admiramos y de los que nos servimos.

Para ejemplificar esto último, consideraremos la respuesta bienintencionada y optimista de Christian Laval y Pierre Dardot a la pregunta por las resistencias a la producción de subjetividades en el neoliberalismo. En *La nueva razón del mundo* (2013), la noción foucaultiana de “contra-conducta” es presentada, descontextualizadamente, para dar respuesta a las resistencias a la gubernamentalidad neoliberal, dejándonos un sabor a final feliz al promediar el libro, pero que, a cuento del análisis formidable realizado, parece presentar cierta circularidad dentro del pensamiento de Foucault, sin dar un paso más allá en torno a posibles insubordinaciones respecto de nuestro presente. Esa respuesta se complementa mediante un doble rechazo: por una parte, a la negativa de conducirse, para con uno mismo, como una empresa de sí; por otra, a la negativa de conducirse, para con los otros, de acuerdo a la norma de la competencia (Laval y Dardot, 2013, pp. 402-409). Pues bien, ¿cómo es eso posible, sin dramatizar la escena primordial de constitución de nuestras formas de subjetividad, que hoy se encarnan en la figura del empresario de sí mismo? Con Foucault, necesitamos dar un paso más respecto de Foucault.

Nos preguntábamos en qué medida la producción de historias ficcionales o de la introducción de una escena de emergencia en la constitución de nuestros objetos de investigación, son productivas a nuestros usos, a sabiendas de que todo conocimiento es una invención y –agregamos aquí–, que en ese proceso nos constituimos también como sujetos. En primer lugar, dimensiona cómo articular la subjetivación con la resistencia al poder, pero teniendo en cuenta que las resistencias no son soluciones de plazo corto, que aquello contra lo que luchamos es muchísimo más antiguo que lo que la historia pueda contar.

En este punto, hemos dicho que es necesario considerar otra relación con el

pasado para las ciencias sociales y humanas y, además, que una historia como la que buscamos –una arqueología filosófica de la pena– no puede ajustarse meramente a categorías de causalidad y de cronologías en el orden de lo histórico. Frédéric Lordon lo dice de un modo contundente: “no se lucha radicalmente contra el imaginario neoliberal si no se ataca a su núcleo duro metafísico, es decir, a su idea del hombre” (2018, p. 339). Con lo cual el trabajo de una arqueología filosófica, con un *a priori* como el aquí expuesto, no solo nos coloca en otro lugar epistémico respecto de la idea de un origen ideal o metahistórico, sino también nos exhorta a desafiar las pretensiones de cientificismo que busca producir conocimiento solamente a través de lo datable.

En conjunto, este *a priori* funciona mediante la localización de un acontecimiento que se ubica en el tiempo, pero que no es un acontecimiento fechado, una escena para la cual es ineludible realizar un análisis genealógico multicausal. Considerar una multi-determinación que no solo produce efectos y la emergencia de un objeto –en nuestro trabajo, de los dispositivos de la deuda y de la pena–, sino que además tiene en cuenta la aleatoriedad, el azar, la multiplicidad de fuerzas, y el devenir de esas fuerzas. En una arqueología filosófica de la pena, se puede demostrar que la cuestión punitiva no necesariamente liga el crimen con el castigo, sino que existen otros móviles no explícitos en los discursos sobre la penalidad, estrategias por las cuales se busca excluir o segregar a determinados individuos o penalizar determinadas prácticas en razón de algo diferente al delito mismo. Y esto último ponerlo en perspectiva respecto de la constitución del individuo. De manera que una genealogía del castigo no remita únicamente a un pre-derecho en términos de lo que puede rastrearse como un derecho más arcaico, sino a la posibilidad de incluir una escena que nos permita contar la historia del castigo. En tal caso, la labor genealógica pone en juego las fuerzas que actúan a la hora de una definición y justificación racional del castigo, fuerzas históricas en la medida en que, en cada época, la pena ha ido adquiriendo, de acuerdo a su función, diferentes finalidades. En consecuencia, nos permite buscar el entrelazamiento jurídico, político y moral a partir del que se ha institucionalizado la pena en el derecho. El diagnóstico de nuestra experiencia histórica actual requiere considerar la tensión y

actualización de aquella escena de emergencia (*Entstehung*), con atención al carácter de producción continua de nuestra subjetividad, al hecho de no ser –como sujetos– un acontecimiento que ya se completó en el tiempo: nuestra misma subjetividad también es esa luz que viene de lejos y sigue su curso, lo que nos hace estar tan lejos, tan cerca de nosotros mismos.

Referencias bibliográficas

- AA.VV. (2020). *Trazos de sangre y fuego ¿Continuidad de la acumulación originaria en nuestra época?* (Dossier). *Revista Theomai*, 26.
- Agamben, Giorgio (2004). *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. (Silvio Mattoni, Trad). Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2018). *Karman. Breve tratado sobre la acción, la culpa y el gesto*. (Flavia Costa, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2008). *Signatura rerum: sobre el método*. (Flavia Costa, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Álvarez-Uría, Fernando (1994). “La cuestión del sujeto”. En M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (pp. 7-31). La Piqueta.
- Bonefeld, Werner (2012). La permanencia de la acumulación primitiva: fetichismo de la mercancía y constitución social. *Revista Theomai*, 26, pp. 1-3.
- Butler, Judith (2008). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. (Joaquín Barriandos, Trad). En AA.VV, *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional* (pp. 141-168). Traficantes de Sueños.
- Butler, Judith (2012). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*. (Horacio Pons, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2012). *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*. (Francisco Monge, Trad). Paidós.
- Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo*

- y la hermenéutica*. (Rogelio Paredes, Trad.). Ediciones Nueva Visión.
- Fassin, Didier (2018). *Castigar. Una pasión contemporánea*. (Antonio Oviedo, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Federici, Silvia (2016). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón.
- Foucault, Michel (1999). La verdad y las formas jurídicas. En *Obras esenciales II* (pp. 169-181). (Fernando Álvarez Uría, Julia Varela, Trads.). Paidós.
- Foucault, Michel (2008). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2008a). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. (José Vázquez Pérez, Trad.). Pre-textos.
- Foucault, Michel (2008b). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. (Elsa Celia Frost, Trad.). Siglo veintiuno.
- Foucault, Michel (2008d). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. (Aurelio Garzón del Camino, Trad.). Siglo veintiuno.
- Foucault, Michel (2012). *Lecciones sobre la voluntad de saber*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2018). *¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí*. (Horacio Pons, Trad.). Siglo veintiuno.
- Gabilondo, Ángel (1990). *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Anthropos.
- Laval, Christian y Pierre Dardot (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. (Alfonso Diez, Trad.). Gedisa.
- Lazzarato, Maurizio (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. (Horacio Pons, Trad.). Amorrortu.
- Lordon, Frédéric (2018). *La sociedad de los afectos, por un estructuralismo de las pasiones*. (Antonio Oviedo, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Nietzsche, Friedrich (1998). *La genealogía de la moral, un escrito polémico*. (Andrés Sánchez Pascal, Trad.). Alianza.

- Nietzsche, Friedrich (2011). *La gaya ciencia*. (José Luis Vermal, Trad.). EDAF.
- Marx, Karl (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador), 1857-1858 (Grundrisse)*. (José Aricó, Trad.). Siglo veintiuno.
- Marx, Karl (2011). *El capital: el proceso de producción del capital*. (Pedro Scaron, Trad.). Siglo veintiuno.
- Rozitchner, León (2012). *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política*. Biblioteca Nueva.
- Sferco, Senda y Tuillang Yuing (2016). El doble pulso de la historia, o la duplicidad de “Arche” en Las palabras y las cosas de Michel Foucault. *Revista de Filosofía Aurora*, 28 (45), pp. 801-821. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.28.045.DS04>
- Veyne, Paul (2004). *Foucault. Pensamiento y vida*. (María José Furió Sancho, Trad.). Paidós.
- Vignale, Silvana (2017). Neoliberalismo, presente y subjetivación: hacia nuevas formas de lo crítico. *El Arco y la Lira*, 5, pp. 17-28. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/64187>
- Vignale, Silvana (2018). Ilustración y uso prudente de la razón, hacia una actualización desobediente de la crítica. *Barda: Posfordismo, sociedades de control y neoliberalismo*, 4 (6), pp. 117-131. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/94901>
- Vignale, Silvana (2019). Ciencias sociales y principio de incertidumbre. *Revista Bordes*, 14, pp. 41-47. Recuperado de: <https://publicaciones.unpaz.edu.ar/OJS/index.php/bordes/article/view/553>
- Vignale, Silvana (2020a). Deuda, promesa y responsabilidad ¿es posible una desobediencia al neoliberalismo? *Anacronismo e interrupción. Revista de Filosofía política clásica y moderna*, 10 (19), pp. 229-254. Recuperado de <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/4553>
- Vignale, Silvana (2020b). *Ethos crítico y a priori histórico de una experiencia posible. Contribución filosófica a la noción de crítica desde una ontología del presente*.

Revista Derechos en Acción, 5 (14), pp. 858-882. DOI:
<https://doi.org/10.24215/25251678e380>

Vignale, Silvana (2020c). Genealogía de la deuda. Vestigios morales de nuestra servidumbre voluntaria. *Disenso. Revista de pensamiento político*, 1 (2), pp. 140-154. Recupera de <https://revistadisenso.com/numeros/>

Vignale, Silvana (2021). *Filosofía. Un ejercicio crítico del pensamiento*. Universidad del Aconcagua.

Yuing, Tuillang (2017). *Tras lo singular. Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*. Cenaltes.

Vida e política: um olhar sobre a pandemia

Life and Politics. A Look at the Pandemic

Davi Maranhão De Conti*

Fecha de Recepción: 15/04/2021

Fecha de Aceptación: 18/06/2021

Resumen: *O risco de que o termo biopolítica se torne enigma se deve, em grande medida, ao fato de que esse conceito conjuga os termos vida e política, os quais, pensados conjuntamente, geram uma espécie de indefinição, que leva, por vezes, a priorizar o termo política em detrimento da noção de vida ou o contrário. A vida, dessa forma, acaba por oscilar entre a completa submissão ao poder político e a imposição de sua força sobre esse poder. Ao pensar a vida e a política como campos distintos, perde-se de vista sua imbricação. A vida não é apenas alvo do poder, mas também modelo de seu funcionamento. Compreender a noção de biopolítica em Foucault requer considerar a noção de vida que orienta suas elaborações acerca dessa modalidade de poder. Foucault não define a noção de vida, que se revela como um correlato de técnicas e estratégias de poder-saber. Uma breve apresentação acerca da noção de biopolítica em Foucault encaminha-nos para algumas considerações a respeito da pandemia atual.*

Palabras clave:

Biopolítica – vida – Foucault – biopoder – pandemia

Abstract:

The risk that the term biopolitics faces of becoming an enigma is largely due to the fact that this concept combines the terms life and politics, which, taken together, generate a kind of vagueness, which sometimes leads to prioritizing the term politics to the detriment of the notion of life or the other way around. Life, therefore, ends up oscillating between complete submission to political power and the imposition of its strength over that power. If one thinks of life and politics as distinct fields, their overlap is lost sight of life is not only a target of power, but also a model

* Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG). Bacharel em Filosofia pela UFG e em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUFG). Correo electrónico: decontidavi@gmail.com

of its functioning. Understanding the notion of biopolitics in Foucault requires considering the notion of life that guides his elaborations about this modality of power. Foucault does not define the notion of life, which reveals itself as a correlate of techniques and strategies of power-knowledge. A brief introduction to Foucault's notion of biopolitics leads us to some hypotheses about the current pandemic.

Keywords: *Biopolitics – Life – Foucault – Biopower – Pandemic*

Desde que Foucault formulou sua interpretação do conceito de biopolítica, os termos vida e política, que nele se conjugam,¹ tornaram-se categorias centrais para o debate filosófico acerca da política contemporânea. A multiplicidade semântica da noção de biopolítica, de que deriva o risco de que o termo se torne enigma (Esposito, 2017; Cutro, 2005; Bazzicalupo 2010; Lemke, 2011), deve-se justamente à junção desses termos, a qual abre espaço a ampla gama de interpretações. Neste texto, após breve apresentação da questão biopolítica sob a perspectiva de Foucault, utilizando as ferramentas conceituais oferecidas por esse autor, formulamos uma análise a respeito da pandemia atual.

Apesar de haver ganhado destaque no debate político-filosófico a partir da interpretação de Foucault, o conceito de biopolítica não é um neologismo foucaultiano. O termo surge na Europa continental e remonta ao início do século XX. É a leitura foucaultiana desse conceito, entretanto, que se alça ao centro do debate político-filosófico contemporâneo. No último capítulo do primeiro volume de *História da sexualidade*, bem como nos cursos realizados no *Collège de France* entre 1977 e 1979, Foucault apresenta-nos sua definição desse termo. A biopolítica, para ele, é um dos polos de uma racionalidade de poder bipolar, composta por uma biopolítica e uma anatomopolítica.

Essa racionalidade de poder bipolar, denominada biopoder, veria surgir seu

¹ O termo biopolítica é, afinal, a junção do prefixo *bio*, de origem grega (*βίος*), que significa vida, com o termo política.

primeiro polo – o poder disciplinar –, ainda no século XVI, na aurora do Renascimento. *Surveiller et punir* (1975), uma das obras mais populares de Foucault, volta-se para a investigação dessa modalidade de poder. Antes disso, já no curso *Le pouvoir psychiatrique*, que se realiza no *Collège de France* entre 1973 e 1974, Foucault encarrega-se de esclarecer as características desse tipo de poder. Trata-se de uma forma capilar do poder, que se volta para o indivíduo, para o “crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade” (Foucault, 2017, p. 150). É uma modalidade de poder mediante a qual o poder político e os poderes em geral logram tocar os corpos, vincular-se a eles, considerar os gestos, os comportamentos, os hábitos, as palavras.

O poder que emerge das disciplinas é pragmático, tanto em sua gênese quanto em seus procedimentos. A repartição dos indivíduos no espaço, sua constante vigilância e, finalmente, a constituição de um arquivo sobre cada um deles são algumas das constantes do poder disciplinar. Como observa Foucault:

O momento histórico das disciplinas é quando nasce uma arte do corpo humano, que não visa apenas o desenvolvimento de suas capacidades, nem o aprofundamento de sua sujeição, mas a formação de uma relação que, no mesmo mecanismo, o torna tanto mais obediente quanto mais útil e inversamente. (2013, p. 208).

A singularidade desse poder não deriva apenas do fato de que se volte para o corpo. Afinal, como observa Foucault, “o que há de essencial em todo poder é que seu ponto de aplicação é sempre, em última instância, o corpo” (2006, pp. 18-19). O que realmente distingue o poder disciplinar é que ele busca controlar os corpos de maneira metódica e exaustiva, para produzir indivíduos em que prospere uma relação proporcional entre utilidade e docilidade, de modo que um acréscimo na utilidade corresponda a um acréscimo na docilidade e vice-versa. Desse modo, não apenas se associa a utilidade a um aumento das habilidades e aptidões dos corpos, como também se impossibilita que um aumento das aptidões proporcione qualquer ampliação da resistência ao poder

disciplinar.

As disciplinas caracterizam-se por sua mobilidade, alcançam as escolas, os hospitais, as fábricas, qualquer ambiente fechado que permita a gestão dos indivíduos no espaço, sua repartição, sua identificação. Esse poder inaugura a era da ortopedia social, da vigilância e da correção. Foucault identifica o indivíduo com uma construção do poder disciplinar, o indivíduo seria um resultado dessa forma de poder. Como explica o filósofo:

A disciplina “fabrica” indivíduos; é a técnica específica de um poder que vê os indivíduos como objetos e instrumentos do seu exercício. Não é um poder triunfante que, a partir do seu próprio excesso, pode confiar na sua onipotência; é um poder modesto, desconfiado, que funciona no modo de uma economia calculada, mas permanente. (2013, p. 249).

Em *Surveiller et punir*, além de considerar atentamente o Panóptico de Bentham – “lugar de enclausuramento onde os princípios de visibilidade total, de decomposição das massas em unidades e de sua reordenação complexa segundo uma hierarquia rigorosa permitem submeter cada indivíduo a uma verdadeira economia do poder” (Revel, 2005, p. 36) –, que é apresentado como paradigma do modelo de gestão disciplinar, Foucault (2013, pp. 304-305) refere-se à obra *Leçons sur le prison*, de Nicolaus Heinrich Julius. Julius define a arquitetura da sociedade disciplinar, em oposição ao modelo antigo e medieval da “arquitetura do espetáculo”, como “arquitetura da vigilância”. Ele associa essa mudança não apenas à arquitetura, mas também a um acontecimento na “história do espírito humano”. Se, na Antiguidade, buscava-se permitir que uma multidão observasse uma minoria de homens e de objetos, na época moderna, da disciplina, trata-se do inverso, almeja-se possibilitar que um pequeno grupo ou mesmo apenas um indivíduo possa observar a grande multidão.

Ao lado dessa “arte do corpo humano”, junto a essa “anatomia política do detalhe” que é o dispositivo disciplinar, Foucault começaria a esboçar, ainda em

Surveiller et Punir, a ideia de uma “biopolítica da população”, à qual se voltaria mais atentamente em *La volonté de savoir*. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem, portanto, os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. Na segunda metade do século dezoito, à “anatomopolítica do corpo humano” acrescentar-se-ia o segundo polo do biopoder, o qual se concentra no “corpo-espécie, no corpo trespassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos” (Foucault, 2017, p. 150). O braço biopolítico desse poder bidirecional, volta-se não para os corpos dos indivíduos, mas para o corpo coletivo, para o corpo população.

Como nota Dianna Taylor, “esses dois níveis de poder estão necessariamente entrelaçados, uma vez que corpos compõem populações e populações são compostas de corpos individuais” (Taylor, 2018). A anatomopolítica, portanto, não é substituída por uma biopolítica, as duas modalidades de poder se articulam. O biopoder é um poder sobre a vida, e as vidas podem ser administradas individual ou coletivamente. Se o poder disciplinar se concentra no indivíduo, no incremento proporcional de sua utilidade e docilidade, a biopolítica se volta para a população e, como explica Foucault, “visa [...] não ao treinamento individual, mas, pelo equilíbrio global, a algo como uma homeostase: a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos” (Foucault, 2010, p. 209).²

A biopolítica busca entender e regular “os problemas da natalidade, da longevidade, da saúde pública, da habitação e da migração” (Foucault, 2017, p. 151). Concentra-se, dessa forma, sobre as múltiplas questões relativas à população, *i.e.*, “tudo que vai se estender do arraigamento biológico pela espécie à superfície de contato oferecida pelo público. [...] todo um campo de novas realidades [...] que são, para os

² De acordo com Thomas Lemke, “Foucault não imagina a população como uma entidade legal ou política (*e.g.*, a totalidade dos indivíduos), mas como uma entidade biológica independente: um ‘corpo social’ que é caracterizado por seus próprios processos e fenômenos, tais como taxas de natalidade e de mortalidade, estado de saúde, expectativa de vida e a produção de riqueza e sua circulação. A totalidade dos processos vitais em uma população é o alvo de uma ‘tecnologia de segurança’” (2011, p. 36, tradução nossa).

mecanismos de poder [...] o espaço pertinente no interior do qual e a propósito do qual se deve agir” (Foucault, 2008b, p. 99).

Deve-se distinguir, portanto, duas séries: “a série corpo-organismo-disciplina-instituições; e a série população-processos biológicos-mecanismos regulamentadores-Estado” (Foucault, 2010, p. 210). De um lado a “organodisciplina da instituição [...], de outro lado, a biorregulamentação do Estado” (Foucault, 2010, p. 210). Isso não quer dizer que essas duas modalidades de poder – o poder disciplinar e o poder biopolítico –, atuem separadamente, constituem, antes, um poder global. Como observa Foucault (2010, p. 210), não apenas o sistema disciplinar ultrapassa o âmbito institucional para alcançar o Estado, em aparelhos como, por exemplo, a polícia, que é simultaneamente um aparelho de disciplina e um aparelho de Estado, como também a regulação da população atua muitas vezes abaixo do nível estatal, por meio de uma série de instituições subestatais, como as instituições médicas.

Como nota Foucault, “as disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida” (Foucault, 2017, p. 150). O biopoder volta-se simultaneamente para o indivíduo e para a população, a qual constitui o elemento central da racionalidade biopolítica: “a biopolítica vai se dirigir [...] aos acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considerada em sua duração” (Foucault, 2010, p. 207). Não se direciona para o indivíduo como a disciplina, mas para “os processos biológicos do homem-espécie” (2010, p. 207), de modo a alcançar “estados globais de equilíbrio, de regularidade” por meio de “mecanismos globais” de controle (2010, p. 207).

A relação entre essas duas racionalidades de poder – anatomopolítica e biopolítica –, evidencia-se no dispositivo da sexualidade. Segundo Edgardo Castro, “o sexo, ou melhor, a sexualidade, funciona como ponto de articulação entre anatomopolítica e biopolítica. O dispositivo de sexualidade [...] combina técnicas disciplinares com técnicas regulatórias” (Castro, 2011, p. 52, tradução nossa). Como observa Laura Bazzicalupo, “a sexualidade – dispositivo construído para governar as forças do ser vivente –, é o ponto de intersecção entre o indivíduo e a espécie, entre o

corpo com a sua anatomia e a população com seus processos biológicos de espécie” (Bazzicalupo, 2017, p. 44).

De acordo com Foucault, “o sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie” (2017, pp. 157-158). Considerado, por um lado, como “a chave da individualidade”, tornou-se, por outro, “tema de operações políticas, de intervenções econômicas (por meio de incitações ou freios à procriação), de campanhas de moralização ou de responsabilização” (2017, p. 158). Seus efeitos situam-se no nível micro, do corpo, e no macro, da população. A sexualidade, diz-nos também Foucault, encontra-se na articulação entre os dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia política da vida, “de um lado, faz parte das disciplinas do corpo: adestramento, intensificação e distribuição das forças, ajustamento e economia das energias. De outro, o sexo pertence à regulação das populações, por todos os efeitos globais que induz” (2017, p. 156).

A sexualidade representa um comportamento corporal que dá origem a expectativas normativas e está aberto a medidas de vigilância e disciplina. Ela é, além disso, importante para os propósitos reprodutivos e, como tal, é parte dos processos biológicos de uma população, os quais são regulados por uma biopolítica. Na maior parte dos casos, como observa Foucault, os mecanismos disciplinares e os mecanismos regulamentadores de poder articulam-se. A sexualidade destaca-se, não obstante, porque, “enquanto comportamento [...] corporal” (2010, p. 211) e, simultaneamente, processo biológico global, “está exatamente na encruzilhada do corpo e da população” (2010, p. 212).

É por não estarem no mesmo nível que “esses dois conjuntos de mecanismos, um disciplinar e outro regulamentador” (2010, p. 211), não se excluem, mas, sim, associam-se. A emergência da população como objeto central das estratégias de poder é não somente a chave para o aparecimento da biopolítica, como também para a governamentalização do Estado. O alvo do governo passa a ser “melhorar a sorte da população, aumentar sua riqueza, sua duração de vida, sua saúde, etc.” (1998, p. 289).

Essa nova racionalidade de poder que começa a se desenvolver por volta do

século XVI e que, como vimos, volta-se tanto para a disciplinação do indivíduo quanto para a regulação da população, é analisada em um marco teórico mais complexo nos cursos realizados no *Collège de France* entre 1978 e 1979. Em *Sécurité, territoire, population* e em *Naissance de la biopolitique*, Foucault examina a gênese de um conhecimento político na condução dos seres humanos desde a antiguidade, passando pela razão de Estado e pela ciência policial, até desaguar nas teorias liberais e neoliberais. Se, inicialmente, como observa Maria Muhle, “a atenção de Foucault repousa sobre o fato de que o poder pós-soberano é definido por meio de um novo objeto, a vida da população” (Muhle, 2021, p. 302), nos cursos de 78 e 79, ele analisa como se produzem os fenômenos de estatização do biológico e como a gestão da população se torna atribuição do Estado.

Para Antonella Cutro, “o objetivo da reconstrução foucaultiana é duplo, por um lado, mostrar como a naturalidade da população é introduzida na artificialidade de uma relação de poder, por outro, traçar uma genealogia da arte de governar os homens” (Cutro, 2011, p. 13, tradução nossa). Essa genealogia, que Foucault leva a cabo sobretudo em *Sécurité, territoire, population*, exige um alargamento de seu objeto de estudo, que se alcança por meio da noção de governamentalidade, que se refere ao “campo estratégico das relações de poder, no que elas têm de móvel, de transformável, de reversível” (Foucault, 2005, p. 252, tradução nossa).

Ao introduzir o termo governamentalidade, Foucault pôde redirecionar sua análise não apenas para uma genealogia da arte de governar os homens, que ele realiza sobretudo no curso de 1978, como também para a produtividade do poder, *i.e.*, para a natureza positiva da relação entre vida e poder, em que a vida se apresenta como um resultado das estratégias de poder. De acordo com Muhle:

a introdução desse novo nome [governamentalidade] pode ser uma reação a uma talvez muito ‘estreita’ noção de biopolítica que foca sobretudo na relação com seu ‘novo’ objeto (vida) e deixa de lado a positividade dessa relação. [...] É na análise da governamentalidade que as implicações da biopolítica como um

poder positivo e produtivo sobre a vida são completamente desdobradas. (2021, p. 302).

A ideia da biopolítica como um poder positivo e produtivo sobre a vida é explorada por Maria Muhle no artigo “A Genealogy of Biopolitics: the Concept of Life in Canguilhem and Foucault”.³ A autora aponta para a especificidade das técnicas biopolíticas, que se apoiariam em uma relação positiva com a vida. As técnicas biopolíticas, afirma Muhle, “incrementam, protegem e regulam a vida – em síntese, [...] ‘produzem a vida’ e fazem-no infiltrando os processos da vida (em vez de suprimi-los ou submetê-los), de modo a governá-los ou dominá-los a partir seu interior” (2021, p. 301). Muhle sugere que o biopoder *imita* ou *mimetiza* a própria dinâmica da vida, “que produz normas com seu incessante movimento de adaptação” (Bazzicalupo, 2017, p. 63).⁴ A vida, portanto, deveria ser entendida em um duplo sentido: “como o *objeto* das técnicas pós-soberanas de poder e, em sua dimensão dinâmica, como seu *modelo operacional*” (Muhle, 2021, p. 310).

A partir de seu estudo a respeito da noção de vida na obra de Foucault, Muhle elabora uma crítica às análises da biopolítica que se haveriam perdido na oscilação entre uma leitura positiva e produtiva da relação entre política e vida e uma leitura negativa e trágica implícita na própria escrita de Foucault. Segundo a autora, “ao passo que a primeira premia vida com um poder intrínseco que resiste ao biopoder, como propõem Antonio Negri e Michael Hardt, a última, proposta por Giorgio Agamben, radicaliza o aspecto tanatopolítico na noção de ‘vida nua’” (Muhle, 2021, p. 300).

Ao sugerirem uma definição de vida (como vida nua, ou como poder vital), esses

³ Este artigo foi recentemente traduzido para o português e pode ser encontrado no seguinte endereço: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/27359>

⁴ Como observa Muhle, “Normatividade vital [...] não é assimilação, mas permanente desafio ao que está dado. Um ser vivente comporta-se normativamente se ele não simplesmente se adapta a um dado meio ou norma – nesse caso, ele seria patológico –, mas cria suas próprias normas e seu próprio meio. Vida é uma dupla atividade normativa que, por um lado, refere-se, negativamente ou reativamente, às ameaças do meio interno e externo e a seus valores negativos e que, por outro lado, é uma atividade positiva e criativa que produz seu próprio meio e suas normas vitais” (2021, p. 39).

autores se distanciam da formulação foucaultiana, uma vez que o filósofo francês sempre se omitiu de oferecer uma definição como essa. De acordo com Muhle (2021, p. 302), “Foucault opera com uma noção de vida que ele não determina: vida é um correlato de técnicas e estratégias de poder e de saber. Ela carece de qualquer status ontológico e é ela mesma “produzida” pela constelação de poder-saber”. Essa indeterminação do conceito de vida não deve ser considerada como uma carência ou uma omissão no pensamento de Foucault. Trata-se, como destaca a autora, de uma indeterminação intencional que se opõe tanto a uma interpretação da vida como força, que a situa para além dos mecanismos de poder, quanto a uma reformulação ontológica dessa mesma indeterminação, que considera a vida em sua nudez radical.

A hipótese de Muhle acerca de uma relação dinâmica entre vida e poder, em que a vida é ao mesmo tempo objeto e modelo do poder, deriva de sua análise acerca do *modus operandi* da biopolítica. Ela toma a questão da escassez alimentar e da variolização como exemplos do funcionamento de um poder que se apoia na própria dinâmica da vida. As técnicas dos *dispositivos* de segurança corresponderiam a um modelo operacional que se baseia não em negar, mas antes em assimilar a dinâmica do fenômeno vital em sua própria realidade. No caso da variolização, Foucault nota que o objetivo não é realizar uma demarcação entre doentes e não doentes, como era o caso no sistema disciplinar, mas antes considerar em conjunto, sem descontinuidade, doentes e não doentes. As técnicas de variolização voltam-se, portanto, para a população em geral e objetivam avaliar, estatisticamente, como se comporta a doença e quais resultados se deve esperar de epidemias. Como observa Foucault (2008b, p. 78), não se buscava impedir a varíola, pelo contrário, almejava-se provocá-la artificialmente de maneira a prevenir as epidemias.

Em relação ao tratamento da escassez alimentar, Foucault (2008b, pp. 54-55) explica de modo ainda mais evidente que, ao passo que os regulamentos jurídico-disciplinares buscavam impedir o fenômeno da escassez alimentar, a partir de meados do século XVIII, apoiando-se na própria realidade do fenômeno, não mais se almeja impedi-lo, objetiva-se, antes, que ele próprio se anule. Seria um equívoco, portanto,

falar de um poder *da* vida que impõe ou excede o poder *sobre* a vida, porquanto o poder se relaciona com a vida como alvo de suas estratégias e também como modelo de seu funcionamento. A suposição de que não existe um poder externo à vida, bem como de que a vida nunca se dá fora das relações de poder, torna a hipótese de Muhle de que as técnicas de segurança mimetizam a dinâmica vital uma via capaz de cessar a oscilação entre uma leitura positiva e uma leitura trágica da biopolítica.

A distinção entre os dois polos do biopoder bem como essa caracterização da noção de vida no pensamento de Foucault trazem-nos à questão da pandemia atual, que evidencia a sobreposição das racionalidades de poder e reforça a potência semântica de conceitos como os de anatomopolítica e de biopolítica, capazes de elucidar a realidade da pandemia de maneira mais precisa do que as noções tradicionais do pensamento político-filosófico. Ainda que conceitos tradicionais como o de soberania não devam ser abandonados, ainda que possam ser utilizados para pensar o presente, tornaram-se insuficientes para iluminar a realidade contemporânea.

A modalidade soberana de poder pode ser identificada, por exemplo, nos fechamentos de fronteiras, que envolvem a ação do Estado sobre um território, que é o objeto central da ação soberana. Afinal, a despeito de envolver os indivíduos e a população, o fechamento de fronteiras “se exerce nos limites de um território” (Foucault, 2008b, p. 16) e alcança os indivíduos como um conjunto de sujeitos de direito. O interesse de regular o fluxo de pessoas e mercadorias é uma questão de primeira ordem no surgimento dos primeiros burgos, quando o poder soberano se manifesta de modo inequívoco. A caracterização do recente fechamento de fronteiras como uma ação típica de um poder soberano – uma vez que se volta para o território e toma os indivíduos primordialmente como sujeitos de direitos –, não obscurece o fato de que a maior parte das medidas adotadas para contenção da pandemia possam ser avaliadas de maneira mais precisa se consideradas a partir das ferramentas conceituais fornecidas por Foucault.

Em *Surveiller et Punir*, ao analisar um regulamento de final do século XVII acerca das medidas que deveriam ser adotadas em casos de peste, Foucault realça o

caráter disciplinar das ações que visam a combater uma pandemia. A peste, de acordo com o filósofo (2013, p. 284), é mesmo o sonho de governantes que querem imaginar o funcionamento das disciplinas perfeitas, porque a “cidade pestilenta, totalmente atravessada de hierarquia, de vigilância, de olhar, de escrita, a cidade imobilizada no funcionamento de um poder extensivo que incide de forma distinta sobre todos os corpos individuais – é a utopia da cidade perfeitamente governada” (Foucault, 2013, p. 284).

Conforme Foucault, relativamente à peste, houve tanto uma ficção literária da festa – “as leis suspensas, as proibições levantadas, [...] os corpos que se misturam sem respeito” (Foucault, 2013, p. 283) –, quanto “um sonho político da peste que era [...] não a festa coletiva, mas as divisões estritas; não as leis violadas, mas a penetração do regulamento até nos pormenores mais ínfimos da vida” (2013, p. 283). Um poder que, como observa Foucault, “prescreve a cada um o seu lugar, a cada um o seu corpo, a cada um a sua doença e a sua morte, [...] que se subdivide de forma regular e ininterrupta até à determinação final do indivíduo, daquilo que o caracteriza, do que lhe pertence, do que lhe acontece” (2013, p. 283).

A pandemia atual também enseja uma atuação mais pervasiva do poder. A configuração contemporânea, entretanto, é distinta daquela retratada por Foucault em *Surveiller et Punir*. O regulamento de final do século XVII analisado por Foucault estabelece um controle bastante estrito para contenção da pandemia. As medidas elencadas referem-se sobretudo à ordem de não sair de casa. As casas são trancadas pelo “síndico” de cada rua, que, em seguida, entrega todas as chaves ao “intendente de quarteirão”, que as devolve apenas ao final da quarentena. O controle, atualmente, exerce-se de diversos modos: a proibição de circular pelas ruas entre determinados horários, o fechamento dos serviços não essenciais, as pistolas de medição de temperatura, os aplicativos que monitoram o trânsito de pessoas infectadas.

Países que foram capazes de adotar medidas de controle mais robustas, voltando-se não apenas para a população em geral, como também para cada indivíduo tiveram maior êxito em conter a disseminação do vírus. A política chinesa de contenção

da pandemia é exemplo de êxito no combate ao vírus por meio de uma atuação pervasiva. Brasil e Estados Unidos, bem como diversos outros países, encontraram maior dificuldade em conter a disseminação do vírus. Nesses países, estabeleceu-se um débil controle sobre a população, que pôde circular com relativa liberdade.

É possível argumentar que a estratégia adotada em países como Brasil e Estados Unidos possui um viés marcadamente biopolítico, uma vez que envolve deixar que o fenômeno se revele, *laissez-passer*; garantir a livre circulação de pessoas tão cara ao pensamento liberal, deixar que a população encontre seu equilíbrio, deixar, portanto, que as pessoas morram, que a média diária de mortos balize as ações a serem tomadas. Se a média diária não for alta a ponto afugentar a população para suas casas, deve-se deixar que o comércio ocorra em relativa liberdade. Os mecanismos de controle estabelecidos nesses países voltam-se sobretudo para a população considerada como corpo coletivo. Dados como média de mortos para cada intervalo de idade, grupos de risco, taxa de mortalidade global são alguns dos dados que orientam a estratégia biopolítica, que não configura um esforço de eliminar o vírus, mas, sim, de deixar que o fenômeno se anule por si próprio. Almeja-se, portanto, alcançar uma taxa de mortalidade constante, uma média que seja incapaz de afetar o bom funcionamento da economia.

O frouxo controle colocado em prática para administrar a pandemia é consequência, entre outras coisas, de uma racionalidade de poder que é consumidora de liberdade, que é congênere do liberalismo. O biopoder desenvolve-se em consonância com o ideário liberal e com as transformações históricas que levaram ao desenvolvimento dessa escola de pensamento. O fluxo de mercadorias não deveria enfrentar os obstáculos oferecidos pelos burgos fechados do medievo, a livre-circulação de mercadorias e pessoas demanda um poder que se volte para os fenômenos globais, capaz de regular a população a partir das transformações no meio, e não um poder que vise a estabelecer um controle absoluto mesmo sobre os pormenores da vida de cada indivíduo.

O surgimento da economia política e da racionalidade biopolítica de poder

passam pela percepção de que, ao manejo da relação recursos-população, não se deve impor regulamentação indefinida, mas, antes, “uma regulação que se faz a partir e em função das próprias coisas” (Foucault, 2008, p. 463). Essa nova razão governamental “consome liberdade, ou seja, é obrigada a produzi-la” (Foucault, 2008, p. 86). Não há, portanto, outro modo de enfrentar a pandemia em um regime biopolítico do que garantindo simultaneamente a liberdade de mercado.

A produção dessa liberdade implica, nada obstante, o estabelecimento de mecanismos de controle e de coerção. A liberdade de mercado implica, neste caso, o trabalho daqueles que não podem ficar em casa. Não se trata, como observa Foucault (2004, pp. 197-198), “de assegurar aos indivíduos uma cobertura social dos riscos, mas de conceder a cada um uma espécie de espaço econômico dentro do qual podem assumir e enfrentar os riscos”. Como observa Foucault:

[...] o lema do liberalismo é “viver perigosamente”. “Viver perigosamente” significa que os indivíduos são postos perpetuamente em situação de perigo, ou antes, são condicionados a experimentar sua situação, sua vida, seu presente, seu futuro como portador de perigos. E é essa espécie de estímulo ao perigo que vai ser [...] uma das principais implicações do liberalismo. (Foucault, 2004, p. 90).

A pandemia, desse modo, lança luz sobre a hierarquização das vidas. Muitos indivíduos expõem-se ao risco de contaminação por escolha; outros, entretanto, não possuem opção. Além disso, em países como o Brasil, não há garantia de um “espaço econômico” que permita ao indivíduo enfrentar riscos, isto é, não se oferecem condições para que a parcela mais desfavorecida da população possa superar os riscos que agora envolvem, entre outras coisas, a contaminação por um vírus. A discriminação das vidas bem como a alta média diária de mortes refletem o esforço de manutenção das liberdades do mercado. Manter o mercado em funcionamento e a média de mortes em um nível considerado aceitável é o interesse imediato de países em que, diante da

pandemia, adotou-se uma estratégia voltada sobretudo para a manutenção de bons índices econômicos.

No primeiro volume de *Histoire de la sexualité*, Foucault, ao diferenciar o poder soberano do biopoder, diz-nos que “o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte” (2017, p. 149). Essa formulação, no momento da pandemia, requer um ajuste, uma vez que o poder de “*causar* a vida ou *devolver* à morte” (2017, p. 149) deu lugar a um poder de *causar* a vida ou *induzir* à morte. Morte e vida aparecem, portanto, como horizonte imediato das estratégias de um poder que se depara com importantes dilemas causados pela pandemia.

Um poder que se volta para o incremento da vida, que a protege e regula, que com ela estabelece uma relação positiva – com o objetivo último de garantir o bom funcionamento da economia –, deve escolher entre induzir ao risco ou cercear a liberdade. Países que optaram por induzir ao risco estão enfrentando crises mais agudas, que decorrem da vigorosa disseminação do vírus. Aqueles que, por sua vez, adotaram duras medidas de contenção se recuperam mais rapidamente. A campanha de vacinação que ora se inicia transforma esse cenário porque permite simultaneamente conter o vírus e aumentar a liberdade que deve garantir o desenvolvimento econômico. A vacina, portanto, permite que a racionalidade biopolítica ganhe centralidade nas estratégias de poder, amainando progressivamente a necessidade de medidas de controle individual mais rigorosas.

Em meio à pandemia, destituída de estatuto ontológico, a vida aparece como “correlato de técnicas e estratégias de poder e de saber” (Muhle, 2021, p. 302), como produto das constelações de poder-saber que se transformam incessantemente. Essa vida que está em questão na política contemporânea, na política neoliberal, essa vida que é fruto de um poder disciplinar e de uma biopolítica, é analisada de forma bastante precisa por Byung-Chul Han em *Psicopolítica*. Para Han, as noções de sociedade disciplinar e de biopolítica são inadequadas para descrever o regime neoliberal, porque ambas se associam ao corpo, ao biológico, ao passo que o neoliberalismo “não se

preocupa primariamente com o ‘biológico, o somático, o corporal’. Antes, descobre a psique como força produtiva” (Han, 2018, pp. 39-40).

A hipótese de Han de que as noções de sociedade disciplinar e de biopolítica são inadequadas para pensar o neoliberalismo pode ser considerada imprecisa. Ao julgar que Foucault ignora o psíquico e se concentra apenas no biológico, Han parece ignorar a reflexão de Foucault acerca da noção de *homo œconomicus*. Ainda que Foucault não considere o neoliberalismo como um poder propriamente *psicopolítico*, ele introduz as ideias que seriam posteriormente desenvolvidas por Han. O *homo œconomicus* é apresentado por Foucault como a interface entre governo e indivíduo, como um empresário de si mesmo, um capital humano, que requer investimentos, que pode ser sempre aprimorado, tanto em suas características biológicas quanto naquelas que são adquiridas socialmente. Para Foucault (2008, p. 311), o neoliberalismo substitui o *homo œconomicus* parceiro da troca, símbolo do liberalismo, por um *homo œeconomicus* empreendedor de si mesmo, que é seu próprio capital, que é para si mesmo seu produto, para si mesmo sua fonte de renda. Foucault, portanto, refere-se diretamente ao pensamento que serve de leitmotiv para a reflexão de Han acerca da contemporaneidade.

A vida que está em jogo na pandemia é mensurável e se enquadra na lógica do mercado. Os comportamentos são considerados “em termos de empreendimento individual, de empreendimento de si mesmo” (Foucault, 2008, p. 317). Como observa Han, “as pessoas são controladas pela técnica de dominação neoliberal que visa a explorar não apenas a jornada de trabalho, mas a pessoa por completo, a atenção total, e até a própria vida. O *ser humano* é descoberto e tornado objeto de exploração” (2018, p. 45). O neoliberalismo, como Maurizio Lazzarato aponta, amplia lógica da empresa, tornando-a “um instrumento para analisar, medir, apropriar-se de toda relação social, inclusive a relação consigo mesmo ou ainda a relação que a mãe entretém com seu bebê” (2017, p. 103)

A lógica neoliberal impõe-se de maneira ainda mais evidente em razão da pandemia, que propicia uma atuação mais vigorosa do poder. Mesmo quando em suas

casas, os indivíduos confrontam-se com a necessidade de produzir cada vez mais e de forma mais eficiente. Empenham-se, em seus lares, não apenas em produzir, mas também em gerar conteúdo. Tudo pode ser filmado, fotografado e editado, tudo poder ser transformado em conteúdo. A própria vida se transforma, especialmente a vida eficiente e produtiva: “o sujeito do regime neoliberal perece com o imperativo da otimização de si, ou seja, ele morre da obrigação de produzir cada vez mais desempenho” (Han, 2018, p. 48). De acordo com Han,

O trabalho interminável no eu se assemelha à introspecção e ao exame de si protestantes, que, por sua vez, representam uma técnica de subjetivação e dominação. Em vez do pecado, procura-se por pensamentos negativos. O eu luta uma vez mais contra si mesmo como se lutasse contra um inimigo. Os pregadores evangélicos de hoje atuam como gerentes e treinadores motivacionais, que pregam o novo evangelho do desempenho e da otimização infinitos. (2018, pp. 46-47).

O sentido da biopolítica, como observa Laura Bazzicalupo, “não é aquele tanatológico da exclusão, mas o inclusivo: o nexo que aproxima indivíduos desordenados e desviantes, reconduzindo-os ao processo produtivo, formativo” (Bazzicalupo, 2017, p. 64). Ao explorar a si mesmo, o indivíduo acredita ser livre, e essa ideia de liberdade sugere que devo explorar todo meu potencial, que devo otimizar os processos mentais. O corpo, progressivamente excluído do processo imediato de produção, torna-se objeto de aperfeiçoamento estético ou técnico-sanitário (Han, 2017). As vidas confinadas – expostas nas telas dos celulares, enredadas pelos mecanismos de controle de um poder positivo, que se apresenta como liberdade –, notam a atuação do poder no *lockdown*, no fechamento de fronteiras, nas medidas restritivas, mas o ignoram em suas rotinas, em seus objetivos, em sua vontade de aperfeiçoar-se sempre mais, física e mentalmente.

Como explica Muhle (2021), essa vida não é mero *objeto* das técnicas biopolíticas, figura também como modelo de funcionamento dessa racionalidade de

poder.⁵ A polaridade entre uma dinâmica autopreservadora e uma dinâmica autotransgressora é comum à vida e à sociedade. A biopolítica é o esforço de regular a população em direção ao equilíbrio e de limitar a dinâmica autotransgressora, a dinâmica normativa, ao normal. Como explica Muhle:

A operação governamental do biopoder consiste em reduzir o potencial normativo da vida ao seu equilíbrio normal a partir do momento em que essa dinâmica-normativa potencial tende a transgredir os limites admissíveis para o bom funcionamento do governo, ou, para seguir com a metáfora biológica, quando a força criativa da vida e sua tendência à autotransgressão tendem a exceder as tendências autorreguladora e autoconservadora (homeostática). (Muhle, 2021, p. 320).

A valiosa hipótese de Muhle de que a polaridade entre as dinâmicas autotransgressora e autopreservadora da vida reflete-se no funcionamento do biopoder – de que “o *dispositivo* de segurança abarca tanto o aspecto autopreservador dos processos vitais quanto o aspecto transgressivo e os inscreve incessantemente, por meio da interação com o meio, nos esforços biopolíticos de constituição de uma população ‘boa’” (Muhle, 2021, p. 317) –, remete à noção de imunidade formulada por Esposito. Para Esposito (2015), um dos grandes riscos de nossa sociedade repousa na excessiva demanda por proteção, que em alguns casos tende a produzir uma impressão geral de perigo, real ou imaginário, com o único propósito de estabelecer mecanismos de defesa cada vez mais fortes (De Conti, 2020).

A dinâmica autopreservadora vem à tona de maneira bastante radical na crise que vivemos. O risco de contaminação leva ao estabelecimento de mecanismos de defesa robustos. As fronteiras são fechadas e a rejeição ao outro se torna quase uma

⁵ Foucault “pensa a vida como um devir que expressa a própria normatividade, adaptando-se – através de erros, desvios, criações – ao contexto em que se encontra. A vida é sempre *normata* – nesse sentido, a vida é sempre um *discurso sobre a vida* com efeitos de poder – mas é também poder autonormativo” (Bazzicalupo, 2017, p. 62).

obrigação. Simultaneamente a essa intensificação dos mecanismos de defesa, a essa ativação do princípio imunitário, a pandemia ocasiona a manifestação do princípio comunitário, praticado, por exemplo, “por profissionais de saúde [...] que arriscam suas vidas para salvar outras vidas” (Esposito, 2020). Para Esposito (2020), é preciso reativar o princípio comunitário assim que a situação o permitir. A “dinâmica autotransgressora” precisa ganhar ímpeto para que se realize o poder criativo e a vida não seja apenas adaptação às variáveis do meio.

Referências bibliográficas

- Bazzicalupo, Laura (2017). *Biopolítica: um mapa conceitual*. Editora Unisinos.
- Castro, Edgardo (2011). *Lecturas Foucaulteanas: una historia conceptual de la biopolítica*. UNIFE: Editorial Universitaria.
- Cutro, Antonella (org.) (2005). *Biopolitica: storia e attualità di un concetto*. Ombre Corte.
- De Conti, Davi Maranhão (2020). Vida e poder – reflexões acerca da pandemia atual. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 11 (44), pp. 1-8. DOI: 10.5902/2179378643981
- Esposito, Roberto (2015). Community, Immunity, Biopolitics. In Brid, G; Short, J. (eds.). *Community, Immunity and the proper*. (Michela Russo, Trad.). Routledge.
- Esposito, Roberto (2020). Imunidade(s) na era do coronavírus. *Literatura italiana traduzida no Brasil*. Disponível em: <https://literatura-italiana.blogspot.com/2020/04/imunidades-%20na-era-do-coronavirus.html>
- Foucault, Michel (2010). *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. (Maria Ermantina Galvão, Trad.). WMF Martins Fontes.
- Foucault, Michel (2017). *História da Sexualidade: a vontade de saber*. (Maria Thereza da Costa, Trad.). Paz & Terra.
- Foucault, Michel (1998). *Microfísica do Poder*. (Roberto Machado, Trad.). Graal.

- Foucault, Michel (2004). *Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. (Eduardo Brandão, Trad.). Martins Fontes.
- Foucault, Michel (2006). *O poder psiquiátrico*. (Eduardo Brandão, Trad.). Martins Fontes.
- Foucault, Michel (2008). *Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. (Eduardo Brandão, Trad.). Martins Fontes.
- Foucault, Michel (2005). *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France 1981-1982*. Palgrave macmillan.
- Foucault, Michel (2013). *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. (Graham Burchell, Trad.). Edições70.
- Han, Byung Chul (2018). *Psicopolítica: O neoliberalismo e as novas técnicas de poder* [Psicopolítica: el liberalismo y las nuevas técnicas de poder] (Mauricio Liesen, Trad.) Editora Âyiné.
- Lazzarato, Maurizio (2017). *O governo do Homem Endividado*. (Daniel P.P. da Costa, Trad.). N-1 edições.
- Lemke, Thomas (2011). *Biopolitics: an advanced introduction*. New York University Press.
- Muhle, Maria (2021). Uma Genealogia da Biopolítica: o conceito de vida em Canguilhem e Foucault. *Revista de Filosofia Aurora*, 33 (58), pp. 299-323. <http://doi.org/10.7213/1980-5934.33.058.TRAD01>
- Revel, Judith (2005). *Michel Foucault: conceitos essenciais*. (Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani, Trad.). Claraluz.
- Taylor, Dianna (2018). Biopoder. In: Taylor, D. *Michel Foucault: Conceitos fundamentais*. Editora Vozes.

Derecho y vida en Roberto Esposito

Law and Life in Roberto Esposito

Julián Raúl Videla*

Fecha de Recepción: 11/04/2021

Fecha de Aceptación: 18/06/2021

Resumen: *Roberto Esposito critica la actual y poco edificante relación entre derecho y vida. Por esto, él explora la posibilidad de una relación afirmativa entre ellos, expresada en su lema “políticas de la vida” pero sobre todo basada en la singularidad e impersonalidad de la vida señalada por la categoría “tercera persona”. Esta, inversamente a como sucede en Hobbes, Locke, e incluso Marx, no se apropia, precisamente, de los derechos a la vida, pues así, inevitablemente, se expulsan a otras vidas al ámbito de la cosa —o de la muerte. La tercera persona, recusando la posesión del hombre sobre la vida, ubica a ésta como la realidad más tangible del homo, pues lo constituye, como a todo viviente, sin pertenecerle. Así, no sólo se destituirán los privilegios de algunos hombres sobre otros, sino, más profundamente, todo ius que no parta y tenga constantemente presente la singularidad impersonal de la vida.*

Palabras clave:

Vida – derecho – propiedad – impropiedad – comunidad

Abstract: *Roberto Esposito criticizes the current unedifying relationship between right and life. Therefore, he explores a possible affirmative relationship between them, expressed in his motto “politics of life”, based mainly on the singularity and impersonality of life as indicated by the category “third person”. This idea does not precisely appropriate the rights of*

* Profesor y Licenciado en Filosofía, por la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan. Prof. Adjunto a Cargo del Espacio Curricular Filosofía I, perteneciente a las carreras de Tecnicatura y Licenciatura en Enfermería de la Escuela de Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional de San Juan. Prof. Asociado en el Espacio Curricular 'Lógica I', perteneciente a las carreras Profesorado en Filosofía y Licenciatura en Filosofía, dictadas en la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan. Correo electrónico: julianraulvidela@gmail.com

life, as in the case of Hobbes, Locke, and even Marx, since other lives are thus inevitably expelled into the realm of the thing — or of death. The terza persona, refusing man's possession of life, places this life as the most tangible reality of homo, since it constitutes him, like all living beings, but does not belong to him. Thus, not only the privileges of some men over others, but, more deeply, every ius that is not based on the impersonal singularity of life and does not take it constantly into account, will be dismissed.

Keywords: *Life – Right – Property – Impropriety - Community*

Es complejo dar cuenta de la relación que existe entre “vida” y “derecho” en el pensamiento de Roberto Esposito —aun cuando se trata de una obra que explora y apuesta por una “biopolítica afirmativa” (Esposito, 2004). Y esto porque en su pensamiento (que no es literalmente “suyo”, sino un plexo de pensamientos intercambiándose constantemente, un *cumloquio*), la vida, por un lado, no es una propiedad prácticamente natural de cada individuo humano, ni el derecho, por otro, el canal formal por el que el poder político finalmente realizaría, cuando menos, la Justicia (Esposito, 2012, p. 31). Incluso más: precisamente cuando vida y derecho se entienden de esta forma, “inmunitariamente” diría Esposito, es que la vida —biológica o simbólica, individual o colectiva— resulta dañada, cuando no destruida, por el derecho. Más específicamente, como argumentaremos posteriormente y de un modo más articulado, el derecho protege una parte de la vida exponiendo a la fracción restante a condiciones desfavorables. Mas esto no es un defecto del *ius*, sino su funcionamiento específico respecto de la *vita* dentro del esquema inmunitario (Esposito, 2004, 2006) que “incluye excluyendo o de una exclusión mediante la inclusión” (Esposito, 2004, p. 10), y cuyo resultado más sofisticado de aquel entrecruzamiento negativo es la categoría de “persona”.

Más abajo podrá apreciarse el porqué de esta atribución. Por ahora, dejemos en claro que la relación inmunitaria entre vida y derecho ha sido y es todavía hoy estudiada

(Esposito, 2018)¹ por Esposito con el rigor que le vale reconocimiento internacional; mas ella no es, en absoluto, “su” propuesta teórica. De hecho, él toma distancia de dicho paradigma desde el último capítulo de *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, llamado “*Immunità comune*”, y continúa con su radical impolitización a través de la filosofía de Nietzsche en el tercer capítulo de *Bíos. Biopolitica e filosofia*, denominado “*Biopotere e biopotenza*”. Las investigaciones espositianas desean, en definitiva, invertir el nexo negativo entre vida y derecho, como él dice, a su reverso común. Que no continúe siendo negativo — por no decir “destrutivo” o “nihilista” —, sino “positivo”, “afirmativo”, “creativo” o, como dice en su último trabajo, “instituyente” (Esposito, 2020). Por tanto, luego de indagar en el carácter inmunitario que el derecho proyecta sobre la vida desde los orígenes de la noción de persona, y que pervive en varios filósofos de la modernidad, estudiaremos también por qué para Esposito la salida de aquel paradigma consiste en la promoción de la “tercera persona”. En efecto, si en *Bíos...* se planteó la necesidad de pensar “políticas *de la vida*” y no “políticas *sobre la vida*”, en *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell’impersonale*, se rechaza puntualmente la negación de la vida por el derecho, o del cuerpo por la mente, o de la materia bajo la forma, en pos de la “reunificación entre forma y fuerza, modalidad y sustancia, *bíos y zoé*” (2007, p. 24), que se nombra con la voz “tercera persona”. De este modo, podemos anticipar que pensar el vínculo espositiano entre vida y derecho implica, además de denunciar los efectos nocivos de la persona, que el segundo se contagie con la potencia de la primera. O, lo que es lo mismo, se apuesta a la experiencia de un derecho finalmente “común” que queda, intrigantemente, sin definir. En él, es nuestra hipótesis de lectura, poseerían relevancia política —y jurídica— cada una de las vidas de la comunidad, reconociendo el carácter precisamente “común” de la vida.

Para esto, para divisar al menos su horizonte filosófico, Esposito impolitiza las tensiones jurídicas entre todo y parte, sociedad e individuo, común y propio, volcándoles su sentido hacia una perspectiva que las rechaza en tanto supuestas

¹ En particular, el apartado segundo, tercero y cuarto del segundo capítulo: “*Negazione sovrana*”, “*Non commune*” y “*Libertà negativa*”, respectivamente.

coordinadas originarias de la vida y el derecho, asumiendo, por el contrario, la ya nombrada unión afirmativa de *bíos* y *zoé*, i. e., a los seres como entidades vivientes e impersonales. Recusando, asimismo, toda proclama que no sólo declare iguales a un determinado grupo de personas apelando a una cualidad esencial específica poseída por ellos, sino, lo que es mucho peor, los reconozca como la única comunidad digna de ser vivida. De algún modo, la tercera persona consiste en la articulación de esos dos vectores: la *communitas* que magistralmente tematizó a mediados de los noventa y su posterior contaminación con la semántica del *bíos*. En efecto, si en *Communitas. Origine e destino de la communità* el *munus* desubjetiva a los individuos obligándolos a los trabajos que por sí misma impone una existencia compartida y mortal, mas no por esto vacía y fútil, sino, por eso mismo Insacrificable (Esposito, 2006, p. 131) en *Bíos...* y más aún en *Terza persona Politica della vita e filosofia dell'impersonale* la expropiación que derrumba toda subjetividad proviene de la potencia inmanente a la vida biológica, ella misma impersonal, impropia y, precisamente por eso, “común”. Desde estos dos flancos, desde *communitas* y *bíos*, el pensador italiano muestra que la representación de la vida como “propiedad” del hombre es el supuesto constante de aquellos pensamientos y acciones que inmunizan la comunidad. Se trata, por tanto, de problematizar la apropiación de la vida efectuada siempre por parte de una concepción en definitiva teológica del hombre. En ésta, sólo es vida la del hombre espiritual —o racional, para los modernos. Y el “derecho” a la “vida” es exclusivamente suyo (Esposito, 2007, p. 18).

Vida, derecho e inmunidad: el problema de la persona

Una de las tesis centrales de *Terza persona...* afirma que la categoría “persona”, ya sea en filosofía, bioética o derecho, antes que resguardar, expone la vida a la muerte (o, al menos, la reduce a la condición de “cosa”). Por cierto, es crucial observar que dicho proceder no es defectuoso, sino el correcto: ella, tanto por los elementos teológicos cristianos y jurídicos romanos que signan su origen como por la deconstrucción que

sufrió a manos de flamantes saberes biológicos, filosóficos y políticos del siglo XIX, abre una brecha en la continuidad de la vida: “la máquina decisoria de la persona señala la diferencia definitiva entre lo que debe vivir y lo que puede ser legítimamente rechazado hacia la muerte” (Esposito, 2007, p. 18). La vida capaz de ser reconocida precisamente como “personal” es la única con relevancia político–jurídica —no así las demás. Esta capacidad de exclusión es la que debe ser explicada y criticada, sobre todo respecto de una categoría que goza de un enorme prestigio mundial y es, quizás hoy más que nunca, la base conceptual de proyectos filosóficos, jurídicos, políticos e incluso económicos.

La oscura performatividad de la persona es atribuida por nuestro filósofo a la recíproca influencia, que signara su origen y desarrollo, de una matriz teológica, que devino abiertamente cristiana, y otra jurídica romana —enlace ya registrado por Mauss (1979). En cuanto a lo religioso, se observa que a pesar de la polémica respecto de la procedencia geográfica de la palabra latina “persona” —unos la remiten a la familia de palabras etruscas que terminan en *na* (p. e., *prsenna*), otros al *πρόσωπον* (*perso*) (Arendt, 1990, pp. 106-107) —, se está de acuerdo en que el significado no es otro que el de “máscara”. De hecho, los etimólogos latinos explican que *persona* proviene de *per/sonare*, máscara a través de la cual (*per*)² resonaba la voz del actor no sólo dramático sino también de celebraciones culturales como rituales fúnebres o danzas en santuarios. Así, ella remite a esos dos elementos: a la máscara y al rostro que la porta y habla a través de ella, a la ficción dramática y a los actores reales que la escenifican. Ahora bien, dicha relación, como toda relación para Esposito, une y separa tales elementos (Esposito, 1999, p. 258). Y en el caso puntual de la máscara y el rostro, no se trata de un vínculo que los iguala, sino, en definitiva, de una “articulación” que los dispone en una particular jerarquía. En efecto, Esposito interpreta, a partir puntualmente de la máscara fúnebre, que ella, antes que reenviar al cuerpo real del individuo fallecido —la teatral también remitía más al drama que se representaba que al actor físico que

² Sin tratar puntualmente la noción de ‘persona’, Benveniste nota que el verbo de raíz **per-* “significa ‘hacer pasar, transferir’” (Benveniste, 1983, p. 86).

podía variar de puesta en puesta—, reenvía a un elemento espiritual, o moral,³ reconocido como “superior” respecto de aquel según una mirada ultraterrenal de la vida humana. Perspectiva que, no hay que olvidarlo, encontró su propia sofisticación en la jerarquización ya efectuada por la filosofía aristotélica, ella también surgida en un ambiente cultural teológico,⁴ del *lógos* como función superior del alma humana en tanto naturaleza formal, específica, del ser humano⁵ que, aunque unida por su propia condición hilemórfica a la material corporal, ha de ser reconocida como distinta de ella. De este modo, la persona, antes que mentar la adhesión de la máscara al rostro, del espíritu al cuerpo, de la forma a la materia, señala la preeminencia invariable del elemento formal que en dicha distinción se contrapone, por su superioridad, a todo componente corporal.

Esta idea filosófico-teológica de la persona es reelaborada por el cristianismo en términos explícitamente metafísicos. La persona, su máscara, pasa a corresponderse con una sustancia de carácter divino que ha de permanecer abruptamente separada del cuerpo del individuo. Es más, se opone y aleja de este, que le extravía de su reascensión a los cielos. Pero ese apartar a la persona de su cuerpo, la distancia igualmente del conjunto de los seres vivientes que habitan este ambiente terrenal. Así, la doble naturaleza de Cristo, presente en todos los hombres, los iguala y unifica gracias a esos elementos divinos que les impiden combinarse con la dimensión corporal, de por sí accidental y múltiple, ahora relegada a mero recipiente (San Agustín, 1956, pp. 173-175) y propia de un mundo animal, terrenal, temporal. Decisivo es el primado del espíritu que dobla el cuerpo con el propósito final de separarse de él: lo espiritual

³ En sus propios términos, Marcel Mauss sostuvo que: “entre los clásicos de la moral, latinos y griegos (siglos II a. C. y IV d. C.) tiene ya otro sentido: *πρόσωπον* sólo es *persona* y, lo que es más importante, se añade un sentido moral al sentido jurídico, sentido de ser consciente, independiente, autónomo, libre y responsable. La conciencia moral introduce la conciencia dentro de la concepción jurídica del derecho” (1979, p. 327).

⁴ Cabe recordar que Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco* X 7, 1177b26 (1999, p. 167) presenta la razón como elemento divino, ultraterreno, unido a un elemento terrenal, el cuerpo animal.

⁵ Cuestión para la que remitimos a *Política*, 1253a10 (Aristóteles, 2003, p. 9). Más adelante, 1287a5 (Aristóteles, 2003, p. 165), se vincula ley política con el nexo ya referido entre divinidad e inteligencia al afirmar que quien “defiende el gobierno de la ley, parece definir el gobierno exclusivo de la divinidad y la inteligencia”.

siempre será la especificidad del ser humano que, mientras vive en un cuerpo mundano, tiende a separarlo de éste para ligarlo a Dios (Guardini, 1963, pp. 179-192; 211-234).

El derecho romano, por su parte, no sutura la herida que el cristianismo provoca en la continuidad de la vida, sino que, cuando menos, la desplaza: la persona ya no distinguirá al espíritu del cuerpo de los hombres y de los demás vivientes terrenales, sino a los hombres entre sí. En la relación que entre estos instala el *ius romanorum*, nuevamente, “son unidos [...] exactamente por aquello que los divide” (Esposito, 2007, p. 95) mediante una compleja red de conceptos cuya modalidad inclusiva–excluyente, además de exponer el carácter netamente inmunitario del derecho romano —y de todo derecho— (Esposito, 2004a, p. 29 y ss.), sólo reconoce como *personae* al ciudadano masculino adulto, libre y económicamente autónomo. Así, los hombres, mujeres y niños excluidos de la figura jurídica de la *personae*, cuyo único y auténtico ejemplar es el *pater familias*, serán reincluidos en ella en tanto posesiones del mismo, como lo eran, p. e., los hijos: durante el transcurso en que el *filius* se constituye en *pater*, él es *filius in potestas*. Así las cosas, el *status* de persona no era una condición reconocida por nacimiento, “natural” si se quiere, sino totalmente jurídica, artificial, que permitía salir del rango de objeto poseído porque antes incluía en él. Se advierte, por la oscilación entre *personae* y *res* a la que son sometidos por definición los *homos*, el poderoso carácter despersonalizador del *pater* (Esposito, 2007, pp. 98-99) —como lo confirma el *ius vitae ac necis* que heredará la soberanía moderna. Por tanto, el derecho no instala ni resguarda una condición de igualdad entre todos los individuos de una sociedad. Al contrario, instituye profundas diferencias de unos respecto de otros. El derecho, en conclusión, no es de y para todos, sino de y para algunos: nunca del todo impropio, sino siempre de la parte propia, personal; nunca comunitario sino “inmunitario” (Esposito, 2004^a, p. 28).

Persona moderna: humanidad excluyente

A los fines de nuestro trabajo es importante destacar que para Esposito ambas

procedencias, teológica y romana, perviven en la modernidad gracias al *iusnaturalismo*. El cambio que éste opera no disuelve la idea de un “derecho natural”, ahora ligado al Sujeto y no al Objeto. Por esto, la expresión “derecho natural”, tan corriente en el s. XVI, evoca algo “no sobrenatural” mas con un orden intrínseco real (Fásso, 1982, p. 80). Así, aunque el sujeto no sea incluido en una trama jurídica a él externa y objetiva, no conviene olvidar que *subjectum* significa también algo regulado, sometido, sujetado —acepción aplicable aun a Descartes (Taylor, 2006, p. 208 y ss.)—, y, por tanto, no ha de extrañarnos que, aunque prevalezca la preocupación por el derecho subjetivo innato, no se anulará su par opuesto. Por el contrario, derecho subjetivo y objetivo se corresponden y refuerzan como lo subjetivo y lo objetivo en sí a través de toda la modernidad: la única manera de asegurar la objetividad es fundando la subjetividad (Heidegger, 1996, p. 76).

Hobbes es, como se sabe, uno de los principales teorizadores este nuevo orden artificial —reconocido incluso por algunos especialistas como el fundador del *iusnaturalismo* (Bobbio, Bovero, 1996, pp. 25, 37, 47 y ss.). A pesar de las novedades que su pensamiento introduce, se advierte la continuidad de lo teológico porque, más allá de enlazar al *pater familias* con la monarquía legitimándose en pasajes bíblicos, desplaza, intensificándolas, las distinciones de la teología y el derecho romano respecto de la persona. Un clásico pasaje del *Leviathan* nos introduce en tales topologías:

El DERECHO NATURAL, (...) es la libertad que cada hombre tiene, de usar su propio poder, según su voluntad, para la preservación de su propia naturaleza; es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto para aquello. (Hobbes, 1651/1998, p. 86).

Aunque retomado mil veces, nunca vimos que se interrogue lo que el texto afirma sin tapujos: que la vida, antes que el derecho, es nuestra posesión primera. Tenemos derechos porque primero tenemos propiedad sobre la vida. En efecto, la facultad de

utilizar nuestra fuerza según los medios que racionalmente consideremos más aptos presupone ya la posesión de la vida natural, biológica. El derecho parece posible gracias a esa posesión primera y fundamental que se asume, no se demuestra, del hombre sobre la vida. Es más: nuestra posesión específicamente humana sobre la vida aparece a tal punto asumida que no vuelve a ser tratada en todo lo que sigue del *Leviathan*. El derecho tiene su razón de ser en la defensa racional de esa posesión. Aquí, el derecho a la vida se basa en su posesión individual.

Ahora bien, a partir del instante en que se presupone esta propiedad se brindan las condiciones para que el hombre mismo devenga “objeto de posesión”: claramente, si la vida es “suya”, al menos la porción que a cada uno le toca en suerte, se está tratando a sí mismo como cosa⁶ —y vimos que ya el *pater familias* hacía de la vida precisamente un objeto a su disposición. Entonces, desde el momento en que la vida se naturaliza como posesión del hombre pero, igualmente, dicha posesión humana termina por replegarse sobre el hombre mismo, se tienen derechos “sobre” el hombre al modo en que se los tiene sobre cualquier otra cosa. Los “derechos del hombre”, claramente soportado en este esquema, llevan *in nuce* la posibilidad de devenir “derechos sobre el hombre” porque ya son “derechos sobre la vida”.

Notemos que, de este modo, la cesura entre la persona y la cosa se ha desplazado al trato que el hombre se da a sí mismo. Ésta es, a nuestro juicio, la diferencia más clara que la persona moderna, en tanto flamante sujeto de derecho, mantiene respecto de sus formulaciones antiguas y medievales. En efecto, para la modernidad las cesuras de la personificación ya no se instalarán entre el conjunto de los vivientes “y” el hombre, ni dentro del conjunto de los hombres, sino *dentro de cada uno de los hombres respecto de sí mismos* (Esposito, 2007, p. 107). *Ergo*: él sobreviene su propio agente despersonalizador. Si leemos impolíticamente la definición hobbesiana de persona, vemos en ella esta situación:

Persona es aquel *cuyas palabras o acciones son consideradas, bien sea como*

⁶ Para afirmar esto, tengo presente también a Georges Bataille (1996, p. 79 y ss.).

suyas, bien como representando las palabras y acciones de otro hombre, o de cualquier otra cosa a la que se atribuyan.

Cuando se consideran como *suyas*, se le llama entonces *persona natural*, y cuando se consideran como en representación de las palabras y las acciones de algún otro, entonces es una *persona artificial o simulada*. (Hobbes, 1651/1998, 106).

Si persona es aquel cuyas palabras y acciones pueden representar, remitir, no sólo a quien las enuncia —como la máscara antigua—, sino, y en la misma medida, a otro hombre o cosa, se advierte claramente que esa dimensión representativa habilitada por la palabra es la que prima respecto del cuerpo que la enuncia. Nuevamente, aunque sea obvio, apuntemos que cierta inmaterialidad prevalece en la estructura de la persona. Pero notemos también que tal prevalencia se agudiza, pues si bien no coincide con un cuerpo, tampoco lo hace con una mente, un individuo racional capaz de hablar, porque, según la citada definición, lo dicho puede remitir, por un lado, a un hombre que no esté siquiera presente e incluso a un objeto. La particularidad de la persona hobbesiana será, entonces, no coincidir con su cuerpo ni con la inmaterialidad esencial que siempre la había definido. La persona del actor es artificial porque sus palabras no reenvían al *lógos* ni al *corpus* que las enuncia, sino al del autor. Ella, desvinculada del hombre corporal y racionalmente, permanece suspendida sobre sí misma. Es, más que nunca, ese centro de *logos* y *praxis* que jamás podrá adquirir una materialidad viviente.

De este modo, la racionalidad deja de ser aquello que se “opone” e “impide” la cosificación, sino que deviene su vía de acceso: mientras más destaque la representación, cuyo ápice es la unificación de todos los hombres en la figura del soberano (Hobbes, 1651/1998, p. 115), por sobre las dimensiones corporales e intelectuales, i.e., a medida que se sea “más” persona, los hombres “más” se incluirán en el ámbito de la cosa. Por esto es que, inversamente, hasta los “entes inanimados” podrán ser personificados. Lo que permanece ligado a la cosa no es el hombre despersonalizado, sino la persona como tal. Exclusión e inclusión alcanzan tal grado de

indistinción que pareciera no poder suspenderse su efecto reificador, personalizador y cosificador a la vez.

Incluso Locke, a pesar de las críticas que dirige a la filosofía hobbesiana, reproduce y amplifica el proceso de inmunización por el que la persona hobbesiana se desvincula de la vida justamente mediante su apropiación. El carácter netamente apropiador de la persona lockeana se observa desde el momento en que la institución de la sociedad civil no proviene de la urgencia por salir de un aguerridísimo *state of nature*, sino de la exigencia de resguardar las propiedades que ya poseían los hombres en tal estado, en verdad pacífico ya que en este se guían perfectamente por las leyes de la razón (Locke, 1689/1980, p. 8). Aquí hay posesión en el estado de naturaleza y es, justamente por esto, una condición mucho más inmediata, dada, “natural”, que en Hobbes —donde el verdadero poseer individual sólo es posible en el artificio estatal, único garante de la continuidad de las mismas. Podría decirse, que en el pensamiento lockeano, poseer es “inmanente” al ser de la persona. La propiedad, aclara Esposito, es resultado “y” presupuesto (Esposito, 2004, p. 62).

Locke define la propiedad individual a partir de dos cosas. Primero, la posesión que Dios ha otorgado al género humano sobre todas las tierras y formas de vida — que Locke deprecia coherentemente con la desvalorización cristiana de formas de vida terrenales extrahumanas ya apuntado. Segundo, la posesión que cada hombre respecto de su persona.

Aunque la tierra, y todas las criaturas inferiores, sean comunes a todos los hombres, cada hombre mantiene *propiedad* sobre su propia *persona*: en ésta nadie tiene derechos excepto él mismo. La *labor* de su cuerpo, el *trabajo* de sus manos, podemos decir, son propiamente suyos. (...) Por esta *labor* existe la incuestionable propiedad del trabajador, ningún hombre más que él puede tener derecho sobre aquello a lo que una vez se agregara, al menos donde queden bienes suficientes, y buenos, comunes para otros. (Locke, 1689/1980, p. 19).

A los fines de nuestra argumentación, nos detendremos en la evidente combinación del

desfasaje (romano) entre hombre y persona con la jerarquización teológica de la vida en “superior” e “inferior”. Respecto de lo primero, observemos en la cita que la persona no es quien posee al *homo*, sino éste a ella. Y obtendrá igual posesión y derechos, los extenderá, sobre otras cosas únicamente mediante el trabajo del cuerpo de su persona. Claramente, en esta filosofía que combatió abiertamente al absolutismo despersonalizador de Hobbes enarbolando la categoría de la “libertad”, tampoco coinciden hombre y persona. Desfasaje que se torna explícito en *An Essay Concerning Human Understanding*, donde no sólo se entiende a la “persona”, en consonancia con la tradición teológica, como “un ser pensante inteligente dotado de razón y reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como él mismo” (Locke, 1690/1998, p. 433), sino que al adjetivarla, más adelante, como una “término forense” (*forensic term*), puesto que habilita la imputación del mérito de las acciones, ella es la cualidad específica de seres inteligentes capaces de seguir leyes (1690/1998, p. 449). Por tanto, la persona también se distinguirá del hombre, y quizás principalmente, en tanto centro racional de imputación jurídica. En estos dos textos está implicando, lógica pero sigilosamente, que *person* es un conjunto dentro de otro, más amplio, el de los *homo*, con cuya amplitud jamás coincide totalmente.

Esto se afirma mediante una vía indirecta y sutil: si persona sólo es el hombre racional y poseedor, se está suponiendo que el hombre no necesariamente cuenta por sí mismo con dichos atributos. Existen, consiguientemente, hombres sin razón y desposeídos de su propia persona y que, al quedar fuera del subconjunto de las personas, existirán al modo de otros objetos, inferiorizados, y, por tanto, plausibles de ser poseídos, vale decir: esclavizados. Hay aquí un movimiento claramente inmunitario determinado por la constitución de la persona: serlo genera automáticamente la desvalorización de aquellas vidas que, por una infinidad de motivos, bien pueden no tener la capacidad de la razón y de la autoposesión. Lo “propio”, entonces, será la figura por la que se ingresa la vida humana “dentro” de un ámbito jurídico que dice protegerla —el de la persona—, pero que, en realidad, para que ése ámbito se configure, la vida ya ha de ser una propiedad de todos los hombres, que, en tanto poseedores, son

superiores respecto de lo poseído y, por tanto, lo poseído, rubricado como “criaturas inferiores”, es desvalorizado para ser cosificado y reingresado en el derecho como objeto de posesión. De este modo, en la relación entre persona y cosa, ésta parece, nuevamente, predominar: si la persona se apropia por definición de cosas, estas son, irónicamente, “vitales” para que ella exista. La persona, en definitiva, es apropiada por el esquema de lo *proprium*.

Digamos unas palabras más sobre este proceso de desvalorización. Dijimos que no todo hombre es persona. Hay quienes, quizás por no cumplir el deber moral de trabajar (Tully, 1980, p. 109), o por no haber acatado las leyes civiles, no poseen. Éstos interrumpen, vale agregar, el tránsito de aquella posesión genérica, que por el esquema religioso de Locke era pensada bajo el prisma de lo *proprium* (Esposito, 2004a, p. 75), a la de tipo individual y que, por tanto, no se oponen entre sí (Herrero, 2015, p. 200). Se trata, al fin y al cabo, de una vida humana pero no personal, que no posee, en primer lugar, poder sobre sí misma, y que por tanto, si no puede responder por ella misma, alguien tiene que hacerlo: precisamente, su poseedor. Ahora bien, si uno lee el capítulo sobre la esclavitud, que, no por azar, es anterior al de la propiedad, observará que la condición de ser poseído por una persona sólo adviene cuando alguien “ha renunciado a su propia vida” (Locke, 1980, p. 8) —esto es: cuando no se es dueño de su propia vida. Se trata, a fin de cuentas, de la misma situación. El movimiento inmunitario, entonces, se demarca en la filosofía lockeana del siguiente modo: si la persona es un subconjunto *dentro* del de los hombres, el género humano, en vez de coincidir con el más amplio de estos dos ámbitos —el del *homo*—, se identifica por el contrario, mediante la propiedad, con aquél más restringido de la *personae*. Así las cosas, el *homo*, de permanecer en la dimensión genérica de lo humano, lo hará bajo la forma del *afuera*: será incluido como esclavo una vez que fue excluido como persona. La esclavitud no es la exacerbación de un poder tiránico, sino uno de los efectos sistemáticos de esta lógica inmunitaria; y el hombre, si lleva en sí el movimiento de la potencia no es la que lo actualiza como persona sino, lamentablemente, como cosa.

El siguiente fragmento denuncia, además de la pervivencia de esta lógica a lo

largo de los siglos XVII y XVIII, su proyección mundial:

Bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la Economía Política, cuyo principio es el trabajo, es más bien la consecuente realización de la negación del hombre al no encontrarse ya él mismo en una tensión exterior con la esencia exterior de la propiedad privada, sino haberse convertido él mismo en la tensa esencia de la propiedad privada. Lo que antes era *ser fuera de sí*, enajenación real del hombre, se ha convertido ahora en el acto de la enajenación, en enajenación de sí. Si esa Economía Política comienza, pues, con un reconocimiento aparente del hombre, de su independencia, de su libre actividad, etcétera, al trasladar a la esencia misma del hombre la propiedad privada, no puede ya ser condicionada por las *determinaciones* locales, nacionales, etc., de la *propiedad privada* como *un ser que exista fuera de ella*, es decir, si esa Economía Política desarrolla una energía *cosmopolita*, general, que derriba todo límite y toda atadura, para situarse a sí misma en su lugar como la *única* política, la *única* generalidad, el límite *único*, la *única* atadura, así también ha de arrojar ella en su posterior desarrollo esta *hipocresía* y ha de aparecer en su *total cinismo*. (Marx, 1980, p. 136).

El hombre es aquí la instancia misma de enajenación. Lo cual presupone que el derecho a conservar una vida asumida como propia, no conduce, de ningún modo, a la libertad del hombre. Por esto él es “enajenación de sí”. Pero, dado el carácter “cosmopolita” de esta situación, es comprensible que la oposición filosófica a esta situación consistirá en la interrogación crítica por las condiciones de una emancipación no solamente “política”, sino, y sobre todo, de una liberación “humana”.

A diferencia de la mayor parte de los filósofos y juristas modernos, abocados a la construcción de los mejores principios posibles que se puedan lograr para el Derecho, en Marx encontramos, cuando menos, una crítica feroz de su carácter por demás individualista, y cuando más, la exigencia de la emancipación política mediante la abolición de todo Derecho y Estado que necesariamente conllevaría la transformación

de la sociedad burguesa en sociedad comunista (Marx, 2012, p. 662) —llegando incluso a una postura intermedia reconociendo la importancia de conquistar nuevos derechos para combatir la explotación del proletariado (Atienza, 2004, p. 41 y ss.). De cualquier manera, la impolitización espositiana no será puntualmente sobre las reflexiones críticas que Marx dedica al derecho, sino sobre los “supuestos” desde los cuales se despliega sus abrumadoras consideraciones.

En *Sobre la cuestión judía* aparecen sintetizados, aunque no simplificados, los elementos que ya desde sus primeras publicaciones abogaban explícitamente por una emancipación “humana” más que política, i.e., bajo el tamiz del hombre “como ser genérico”. Así, al pedido de una emancipación religiosa que Bauer exige a los judíos para emanciparse políticamente, Marx opone que la contradicción sentida por un hombre religioso respecto de su ciudadanía “no es más que *una parte de la general contradicción secular entre el Estado político y la sociedad burguesa*”. De hecho, sucede que un hombre puede emanciparse políticamente, i.e., adquirir “derechos”, sin perder su condición religiosa. Y es ahí precisamente cuando ésa emancipación política se muestra parcial, no “humana”, no “genérica”, porque la contradicción no está en lo religioso, de por sí enajenante, sino “en la *esencia* y la *categoría* de la emancipación política” (Marx, 2012, p. 41).

Esta independencia política, auspiciada sobre todo por la burguesía, no conduce entonces a una participación más igualitaria de los individuos, sean o no religiosos. Y esto porque tal clase social, al liberarse de su viejo carácter feudal y devenir civil —al dejar de estar los individuos separados del conjunto del Estado e incorporarse a él—, presentó al “hombre” como “premisas del Estado *político*” (2012, p. 41), como el que, al estar “antes” de éste, es “natural”.

Los *droits de l’homme* aparecen como *droits naturels*, pues la *actividad consciente de sí misma* se concentra en el *acto político*. El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo*, simplemente *encontrado*, de la sociedad disuelta, objeto de la *certeza inmediata* y, por tanto, objeto *natural*. (...) Finalmente, el hombre, en

cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el *verdadero* hombre, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* sólo es el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona *alegórica, moral*. El hombre real sólo es reconocido bajo la forma del individuo *egoísta*; el *verdadero* hombre sólo bajo la forma del *citoyen abstracto*. (Marx, 2012, p. 50).

De este modo, los derechos del hombre son desvinculados de la sociedad y la historia y asumidos como “verdaderos”. Pero tales *droits* son solamente el resultado de que “*determinada* actividad de vida y la situación de vida determinada descendieran hasta una significación puramente individual” (Marx, 2012, p. 49). Por esto, cuando Marx repasa uno a uno los derechos humanos, se da cuenta de su inevitable procedencia egoísta: la libertad es la acción del hombre aislado sin perjudicar a los demás; la propiedad, disposición arbitraria del propio patrimonio de manera, nuevamente, aislada, sin atender a los demás hombres; la igualdad, el encontrarse igual de aislados los unos de los otros; y la seguridad, la garantía de la conservación de la persona aislada con sus derechos y posesiones. Así, Marx puede aseverar que “ninguno de los derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa” (2012, p. 46). ¿Qué otra cosa podrán brindar los derechos humanos, entonces, que no sea una “emancipación política”, i.e., burguesa, y por tanto, una nueva enajenación? “*Toda* emancipación es la *reducción* del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo” (2012, p. 50). Bajo los derechos humanos, el hombre es desposeído de la vida. Pero, a diferencia de cómo lo podrían haber visto Hobbes o Locke, esta desposesión no se da por la ausencia de posesión que funda derechos, sino por el carácter netamente parcial de éstos.

La emancipación humana ocurrirá, para Marx, únicamente cuando el hombre concreto recobre sobre para sí al ciudadano abstracto, y éste se convierta, en sí mismo, en *ser genérico*. Es decir, sólo cuando reconozca sus propias fuerzas como “sociales” y deje de concebirse como previo a la política, como “aislado”. Esta idea nos señala su

supuesto: la posesión del hombre de sí mismo, de aquellas fuerzas propias que, antes que ser individuales, como en el hombre hobbesiano y lockeano, son “sociales”. Los “derechos humanos”, para Marx, no son “reales” porque solamente alcanzan al sector, muy delimitado, de la burguesía, i.e., porque no son, en una palabra, “universales”. Pero cuando se considera que lo falseado es la “aplicación” del derecho, su dirigirse a algunos en vez de a todos y así ocultar la explotación a la que es sometida la mayoría, no se advertirá que el problema se encuentra en lo que funda al derecho mismo: la asumida posesión universal, no de los entes mundanos dados en la naturaleza como en Locke, sino de las fuerzas vitales por parte del género humano.

Por esto, la opción de Marx es retomar al estado de naturaleza social (preindividualista) y lanzarlo, o relanzarlo, hacia el porvenir, como aquello que debe ser conquistado mediante la superación de la dimensión política, alienante, de la burguesía. Por esto, el “comunismo” es definido como:

Superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre, y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo=humanismo, como completo humanismo=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. (Marx, 1980, p. 143).

Esta “reapropiación” por y para el hombre resolvería, al realizarse y “realizarlo”, el conflicto político esencial por el que se oponen individuo y género: cada hombre sería, él mismo, “social”, pues sólo en presencia de los demás alcanzará plenamente sus potencialidades (Marx, 1980, p. 149). Así las cosas, el hombre ha de tornarse, necesaria y efectivamente, “común”. Pero esta exigencia, en tanto tarea a cumplir (Esposito,

2012, p. 37), ensimismamiento concreto y genérico, comunidad de lo común y naturalmente poseído —ése mismo ser social, relacional—, resulta en un conjunto tan pleno y compacto que el humanismo marxista parece a perder de vista, como lo hacía la burguesía, al hombre concreto, real, en sí mismo “diferente”. Si se continúa suponiendo que el hombre posee la vida, aun cuando se trate de una posesión social y no individual, ¿no se creará una nueva abstracción, esta vez “total” y no parcial, en vez de una efectiva realización? Dicho de otro modo: si la emancipación política conducía a una sociedad parcial y enajenante, ¿por qué la emancipación humana no ha de conducir a la más totalizante y enajenante de las sociedades? Así las cosas, ¿se critica a un mecanismo de exclusión mediante la transformación de la propiedad o es la propiedad misma, y su consiguiente efecto de superficie —el sujeto—, lo que hay que eliminar para pensar un derecho *plenamente común*? Marx dijo, también, que el derecho tendría que ser tan desigual como los hombres para poder ser realmente “común”, “no parcial”, pero, dado el supuesto de una naturalidad común, universal y humana, no avanzó por esta vía (Marx, 2012, p. 661). Y su pretendida reunificación entre hombre y naturaleza recrea, a nivel genérico, una abstracción antes concebida, ciertamente, de manera individual.

Quien denunció las dificultades de los derechos humanos en tanto, precisamente, derechos de la Humanidad, y en todas sus implicancias fue Hannah Arendt. Lo que ella nota, en primer lugar, es que, a pesar de afirmarse que los derechos civiles son una transcripción territorial por parte de los Estados–Naciones de los derechos humanos —vinculados éstos no a una nacionalidad, sino a la Humanidad misma—, lo que reclamaba la creciente masa de gente desplazada de su país, sobre todo en el siglo XX, era, precisamente, no perder su nacionalidad, porque una vez acontecido esto ningún gobierno o institución tenía éxito al defender los derechos que les anteceden, los “derechos humano”. Por esto ella afirma que:

Nadie había sido consciente que la Humanidad, por tanto tiempo considerada bajo la imagen de una familia de naciones, había alcanzado la etapa en que

cualquiera que fuera arrojado fuera de una de esas comunidades cerradas estrechamente organizadas se encuentra a sí mismo por completo fuera de la familia de naciones. (Arendt, 1976, p. 294).

Así las cosas, estar fuera de “un” gobierno estatal era estar fuera del “gobierno” como tal. Ahora bien, la conclusión directa, y más dramática, de esto es que perder los derechos ciudadanos era, en la práctica, el equivalente a perder los derechos humanos. Y, como puede advertirse, la incoherencia reside en que éstos, a pesar de haber sido concebidos como inalienables, irreductibles y no deducibles de otros derechos, por más que tengan como fuente y objetivo al Hombre mismo, no logran inducir a gobiernos ni a instituciones la defensa de los hombres en tanto, precisamente, “hombres”. En otros términos, los llamados “derechos humanos” expresan abstracción porque el hombre no está en el derecho, ni éste en él. Al contrario, alguien se encuentra en el derecho al haber sido ungido por una comunidad en particular como ciudadano pero no como hombre —conviene, incluso, cometer un delito e incluso esclavizarse para ser reconocido de algún modo en algún orden jurídico. Por esto Arendt puede afirmar que “el mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez de ser humano” (1976, p. 299).

Para mayor complejidad, no es sino la ley aquello que expone a los individuos a esa zona en la que sus vidas se hallarán en peligro tarde o temprano, porque, según la pensadora, aquella identifica lo justo con lo útil y habilita así, a la Humanidad misma, a que sea “justo” destruir, aunque sean suyas, aquellas partes que no considere “útiles”. Por esto Arendt ya había afirmado que la Humanidad, reemplazando a la Historia y a la Naturaleza, es quien se encarga ahora de garantizar el derecho a tener derechos —aunque no con el éxito deseado. Si desde Aristóteles —a quien retoma—, el hombre ha sido definido tanto por su palabra y pensamiento como por vivir en comunidad, la pérdida de los “derechos humanos” le acarrió la pérdida del significado que tenían sus acciones y opiniones “dentro” de una comunidad porque, a decir verdad, aunque estuviera “entre” los hombres él se hallaba “fuera” de toda comunidad, de toda Humanidad por el hecho de ser precisamente “humano”. Para el apátrida, “la abstracta

desnudez de ser nada más que hombre fue su mayor peligro” (Arendt, 1976, p. 300) porque lo convertía en algo perfectamente destruible. Tener derechos, por tanto, no es simplemente la decisión de otorgarlos o no, sino una operación política, en nada natural, por la cual se es humano si, en definitiva, se tiene una ciudadanía, pero ésta, a su vez, dice otorgarse a quienes son, paradójicamente, humanos. Éste es, según Arendt, el concretísimo efecto de la lógica de la ley moderna: se está “dentro” de la humanidad sólo si está “fuera” de ella —en el sentido de que hay que ser algo más que humano (persona, ciudadano, delincuente) para tener derechos humanos. Reencontramos así el mecanismo de inclusión excluyente de la inmunidad.

Ahora bien, al detectar esto Arendt no se avoca a una crítica radical del derecho y, en definitiva, de aquello que lo hace posible: lo humano. ¿Por qué? ¿Por qué no tratar de descubrir si el derecho, o lo humano, o ambos, son los productores de semejante situación cuando se ha tomado nota de la participación de ambos elementos en ella? Creemos que la respuesta de esto se centra en que ella ve pernicioso el rasgo utilitario que asume por la ley moderna, pero no a la ley misma que, en cuanto tal, es a lo que han apelado los hombres desde siempre para sostener la esfera política en medio de la contingencia que caracteriza los asuntos humanos (Arendt, 1998, p. 188). Y esto es lo que aparece en las líneas que cierran la segunda sección de su gran libro del 1951. Mas no me refiero solamente al tema de la ley, sino a la separación que ésta exige, y para Arendt debe resguardarse, entre las esferas de la política (pública, humana, común, de igualdad) y lo privado particular (familiar, animal, privada, diferencial). Porque la perplejidad de los derechos, vimos, consistía en que por ser mero hombre se perdían precisamente los derechos humanos. Pero ser “mero hombre”, “el inquietante milagro contenido en el hecho de que cada uno de nosotros está hecho como es —singular, único, inmodificable” (1976, p. 300), algo “privado” dentro de las sociedades civilizadas, es precisamente todo lo que atañe a las funciones biológicas que, para Arendt, y asumiendo uno de los tópicos más incuestionados de la tradición occidental, son siempre las mismas, motivo por el cual no tienen, no pueden tener, cualificación política, i.e., formar parte de una comunidad política, tener derechos. Esta vida del

animal laborans es entonces la que reaparece en el seno mismo de la civilización cuando ésta decide erradicarlo. Son, dice Arendt, señales de una regresión de la civilización al estado de las “tribus salvajes que viven en una naturaleza inalterada que no pueden dominar” (1976, p. 300).

Este carácter de “dominio” sobre la naturaleza, incluida, por supuesto, la propia —primera puesto que se asegura así el avance sobre el exterior—, hegeliana autonegación del propio animal, de la propia dimensión biológica que, en tanto diferente en cada caso, es ciertamente privada, lleva al hombre a civilizar sus sociedades, tornándose “humanos como miembros de un grupo sobre la fortaleza de nuestra decisión de garantizar nosotros iguales derechos mutuamente” (Arendt, 1976, p. 301). Pero siendo así las cosas Arendt misma continúa vinculada con aquel paradigma humanista —que, vale decir, tiene más de un punto de contacto con aquél abiertamente teológico de la “persona”—, en la medida en que el hombre, para ella, es tal en la esfera política, dimensión propiamente humana que, precisamente, recusa permanentemente la dimensión animal, propia del *homo* o *animal laborans*. Para ella también la esfera de la vida biológica tiene que estar, si no supeditada a la esfera pública, al menos lo más desvinculada posible. Y, por tanto, el *lógos* continúa rigiendo sobre el cuerpo.

El gran peligro que surge de la existencia de gente forzada a vivir fuera del mundo en común es que ellos son lanzados hacia atrás, en medio de la civilización, a como los dio la naturaleza, en su simple diferenciación. Carecen de esa tremenda igualación de diferencias que les viene por ser ciudadanos de alguna comunidad (*commonwealth*) e incluso, desde que no se les permite participar en el artificio humano, ellos comienzan a pertenecer a la raza humana en gran medida a como los animales pertenece a una especie animal en particular. La paradoja involucrada en la pérdida de los derechos humano es que tal pérdida coincide con el instante en que una persona se vuelve un ser humano en general (...) y diferente en general, representando nada más que su propia

individualidad absolutamente única que, privada de expresión al interior y acción sobre un común, pierde toda significación. (Arendt, 1976, p. 302).

Aunque en Arendt la política sea “pluralidad”, esta consiste en un “entre” que vincula exclusivamente “hombres” (1997, pp. 46-47). Es esta la razón por la cual, creemos, no avanza en una crítica férrea de lo humano y no llega a preguntarse si no será esta distinción entre hombre público y privado, humano y animal, la primera cesura de la cual depende que unos hombres tengan significancia política y otros no, en la época en la que el planeta entero dice estar civilizado. La comunidad de lo humano no hace más que vivir en la perpetua negación de sí misma al dejar, siempre e inevitablemente, a un grupo de hombres no menor fuera de sí misma.

Vida, derecho y comunidad

A nuestro juicio, ya en Locke se advierte que en la separación romana entre persona y hombre y la identificación de “género humano” con la primera de esas dos opciones, lo humano está dentro y fuera del hombre, o, puesto en términos inmunitarios, el hombre es incluido en lo humano mediante su exclusión. Ésta, ciertamente, es la perplejidad arendtiana, que, además, y a diferencia del marxismo, ve en la ley y en lo humano el problema mismo de los derechos humanos. Pero, en vez de cuestionar la ley o lo humano en cuanto tales, reconduce la ley a su vocación igualadora a fin de liberarla de la moderna impronta utilitarista y, así, reelabora la cesura humano–hombre en términos de humano–animal. Pero esta distinción se encuentra, desde Aristóteles, a la base de todas las rearticulaciones de tal cesura que sobrevinieron con el paso del tiempo. Así las cosas, Arendt, más que asegurar la inconfundible distinción que hay entre la labor del hombre en tanto animal particular y la acción del hombre en tanto agente público, la explicita en tanto distinción primordial, y última, que ha hecho posible definir el espacio, habitualmente inmunitario, de la política para Occidente.

Por esto, para saber cómo han de aunarse prolíferamente derecho y vida, no hay que preguntarse solamente por el misterio práctico y político de su separación

(Agamben, 2002, p. 24), y de los desplazamientos que tal cesura ha sufrido, sino, en opinión de Esposito, interrogar si la vida misma, la vida biológica sin más, puede poseer, para nosotros, cualificación política alguna. Se sabe que esta búsqueda le condujo, en *Bíos...*, a revisar la obra de Nietzsche y concluir que si la vida es voluntad de poder es porque existe en el modo de una continua potenciación, i. e., la vida debe ser concebida como la “modalidad originaria en que el viviente *es* o en que el ser *vive*” (Esposito, 2004, p. 82). El italiano, que no oculta que la impronta deleuzeana de su interpretación, retoma no sólo la reconstrucción de las fuerzas en términos de actividad y reactividad presente en *Nietzsche et la philosophie*, sino, en términos más generales, que “voluntad de poder” no significa que el hombre “quiera” poder, sino que, en tanto poder que “puede” y voluntad que “quiere” permite interpretar genealógicamente los elementos diferenciales y genéticos, cuantitativos y cualitativos, de la fuerza, y, así, además de reconocerla “plural”, valorarla en términos nobles o decadentes, afirmativos o negativos, activos o reactivos, creación–donación o nihilismo (Deleuze, 1983, p. 56 y ss.). De este modo, por un lado, el hombre es desplazado como agente apropiador pues él no es presupuesto como poseedor originario de vida —menos de la del cuerpo mediante el que vive—, sino que él, comandado por los instintos que se enseñoreen en su cuerpo, es llevado a querer la vida o la nada; por otro lado, la vida ha de ser entendida, precisamente por esto, como poder, como fuerza activa y no como materia pasiva. En cualquier caso, vida y poder no existen por separado, la vida “es” poder y el poder es fuerza de la vida: la vida es la fuerza inmanente en y a ella misma.

Ahora bien, este camino, con postas en Freud, Arendt, Canguilhem, Simondon y, no pocas veces, en Foucault, y sin dejar de tener presente a Bataille y Merleau–Ponty, tiene una clara deriva deleuzeana que, desde el final de *Bíos...* se ubica como el filósofo que más tematizó la vida en los términos de una “pura inmanencia” (Esposito, 2004: p. 211). Por esto Esposito destaca del texto llamado *L'immanence: una vie...* la idea de un plano de inmanencia que no remite a un sujeto ni a un objeto, evitando así toda relación de trascendencia que pueda proyectarse apropiadoramente sobre la vida. E incluso, “entendida en su dimensión impersonal y singular, es aquello que no consciente — que

contradice desde la raíz — la división jerárquica entre estos dos elementos dentro del dispositivo separador de la persona” (Esposito, 2007, p. 179).

La impersonalidad y la singularidad le vienen a la vida porque ella, por un lado, se nos escapa constantemente y hasta de maneras inadvertidas, y, por otro, nadie podrá replicarla en su absoluta unicidad (Esposito, 2007, p. 175). Ella es, en sentido estricto, una “hecciedad” y, en cuanto tal, más que ser una individuación es una “singularización”, i.e., algo particular que no tiene por qué ser persona, cosa o sustancia y que, de hecho, puede ser una atmósfera, un momento del día, una brisa, que impactan asimismo en la persona mas sin identificarse con ella. La connotación de hacceidad como atmósfera es la que mejor nos muestra que lo “singular” no menta una unidad cuantitativa, sino, por el contrario, una pluralidad de vinculaciones sucesivas que hacen del ser una “virtualidad”, i.e., no un no-ser, sino la tensión perpetua consigo que lo trueca en devenir impidiendo su plena actualización. De aquí que ella se encuentre en hombres, plantas o animales más allá de la materia de tales individuaciones (Deleuze, 1969: p. 131).

Se trata de una teoría del acontecimiento totalmente desantropologizada, “impersonal”, y precisamente por esto, “común”, i.e., en nada inmunitaria pues, se trata de una de las conclusiones espositianas a partir de la filosofía de Deleuze, “que un único proceso atraviesa sin solución de continuidad la entera extensión del viviente — que cualquier viviente deba ser pensado en la unidad de la vida — significa que ninguna parte de ella puede ser destruida en favor de otra: cada vida es forma de vida y cada forma está referida a la vida” (Esposito, 2004, pp. 214-215). Con lo cual, la lógica inmunitaria que vimos sofisticarse en cada uno de los pensadores retomados, queda, sino anulada, al menos suspendida: no hay entre la multiplicidad de vidas una diferencia “esencial” por la cual un grupo de vivientes —tanto hombres y mujeres respecto de sus pares, como la totalidad de los mismos frente a otra forma de vida alguna— se arrojen para sí, como decíamos desde un comienzo, derechos sobre la vida en común. Al observarnos de este modo, no sólo nos percibimos reinscriptos en la mutabilidad de la vida, sino que somos capaces de recusar cualquier procedencia —o meta—, divina,

biológica, histórica, lingüística, etc., que se utilice para fundamentar aquella mortal cesura. Por esto Esposito puede decir que la vida, en Deleuze, “se individualiza rompiendo los confines que el hombre le ha impuesto”. Ambos pensadores no hablan de un modo de ser hombre, modo *viviente* que, por su simple presencia, destituiría la abstracción metafísica de la persona junto con el concretísimo proceso de cosificación que ésta oculta, dejando de oscilar entre una y otra.

Ello es la *persona viviente* – no separada de, ni implantada en, la vida, sino coincidente con ella como sínon inescindible de forma y de fuerza, de externo e interno, de *bíos* y *zoé*. A este *unicum*, a este ser singular y plural, refiere la figura, aún insondada, de la tercera persona – a la no-persona inscrita en la persona, a la persona abierta a lo que aún nunca ha sido. (Esposito, 2007, pp. 183-184).

Ni Esposito, ni Deleuze ni Foucault, dicen en qué consistiría un derecho que tuviera por sujeto a la vida. Mas como buena filosofía impolítica, sin decir qué hacer ni cómo proceder, advierten sobre las dificultades filosóficas y sobre todo políticas de la persona, el derecho y la propiedad, dejando en nosotros la decisión de posicionarnos en un horizonte más comunitario que inmunitario.

Palabras finales

La relación entre derecho y vida, en el pensamiento de Roberto Esposito, no puede desligarse de la comunidad. Y esto no porque el derecho tenga que ser, de una vez por todas, lo que siempre ha afirmado ser: una condición jurídica para todos y cada uno de los hombres y mujeres de un Estado —pues esto, en términos impolítico, es traicionar la política como tal. El derecho y la vida se relacionarán con la comunidad, sobre todo en su connotación de impropiedad/otredad de Esposito, en la medida en que el derecho no buscará igualdad suponiendo igualdad, sino igualdad suponiendo diferencia, suponiendo “desiguales”, i.e., singularidades. Pero, como vimos, singularidades plurales —más aún, de vínculos plurales que, de tan mutantes que son, implican la

necesaria mutación del derecho, a la que, por cierto, Esposito se ha acercado apenas una vez a través de a la *obligatio* weileana. En cualquier caso, a diferencia del marxismo, el derecho no tendría que desaparecer ni ampliarse cada vez más, sino, por el contrario, “descender” hasta coincidir con esas singularidades que difieren no solamente entre sí sino, más aún, de sí; y que, como vimos, no son “del” hombre, sino que él es gracias a ellas. Así las cosas, no es difícil visualizar una existencia política en la que incluso el hombre revise no solamente la relación sacrificial que mantiene con otros hombres sino con la vida como tal —de lo contrario el planteo quedaría dentro de los lindes antropológicos de siempre. Sólo de este modo, aquel descenso se trueca en el punto de partida para una biopolítica afirmativa, es decir, para una “política *della vita*”.

Finalmente, no quisiéramos dejar de expresar un sentir, a saber, que tal vez cabría hacer con la expresión “vida del hombre” lo mismo que Deleuze hizo con la expresión “voluntad de poder”: desligarla de todo subjetivismo. De este modo, aquella no debiera significar que la vida “pertenece” al hombre, sino a la inversa: el hombre pertenece, desde siempre lo ha hecho, a la vida. Vive “por” la vida, vive “en” la vida. Así las cosas, quizás el significado más transparente de la expresión “derecho a la vida” oculte un sentido más intenso, menos individualista, y no señale tanto el carácter antropológico de un *ius* que defiende al hombre, y solamente a él, en pos del que debe sacrificarse toda otra forma de vida. Puede que “derecho a la vida” no signifique ya que el hombre deba prevalecer por sobre otros hombres y mujeres o formas de vida, sino que la vida es aquello a lo que, más que cualquier otra cosa, debe consagrarse el derecho.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2002). *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Bollati Boringhieri.
Arendt, Hannah (1998). *The human condition*. The University of Chicago Press.
Arendt, Hannah (1997). *¿Qué es política?* (Rosa Sala Carbó, Trad.). Paidós.
Arendt, Hannah (1990). *On revolution*. Penguin Books.
Arendt, Hannah (1976). *The origins of totalitarianism*. Harcourt Brace & Co.

- Aristóteles (1999). *Ética a Nicómaco*. (María Araujo, Julián Marías, Trads.). CEPC.
- Aristóteles (2003). *Política* (Manuel García Valdez, Trad.). Gredos.
- Atienza, Manuel y Ruiz Manero, Juan (2004). *Marxismo y filosofía del derecho*. Fontamara.
- Bataille, Georges (1996). *Lo que entiendo por soberanía*. (Pilar Sánchez Orozco, Antonio Campillo, Trads.). Paidós.
- Benveniste, Émile (1983). *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. (Mauro Armiño). Taurus.
- Bobbio, Noberto y Bovero, Michelangelo (1996). *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, Gilles (1983). *Nietzsche et la philosophie*. Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles (1969). *Logique du sens*. Les Editions de Minuit.
- Esposito, Roberto (2020). *Pensiero instituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*. Einaudi.
- Esposito, Roberto (2018). *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*. Einaudi.
- Esposito, Roberto (2012). *Dieci pensieri sulla politica*. Il Mulino.
- Esposito, Roberto (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder.
- Esposito, Roberto (2007). *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Einaudi.
- Esposito, Roberto (2006). *Communitas. Origine e destino dellacomunità*. Einaudi.
- Esposito, Roberto (2004). *Bíos. Biopolítica e filosofía*. Einaudi.
- Esposito, Roberto (2004). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Einaudi.
- Esposito, Roberto (1999). *Categorie dell'impolitico*. il Mulino.
- Fásso, Guido (1982). *Historia de la Filosofía del derecho II. La Edad Moderna*. Pirámides.
- Guardini, Romano (1963). *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*. Guadarrama.
- Heidegger, Martin (1996). *Caminos del bosque*. (Helena Cortés, Arturo Leyte, Trads.).

Alianza Editorial.

- Herrero, Monserrat (2015). *La política revolucionaria de John Locke*. Tecnos.
- Hobbes, Thomas (1998). *Leviathan*. Oxford University Press. (Trabajo original publicado en 1651)
- Locke, John (1980). *Second treatise of Government*. Hackett Publishing Company. (Trabajo original de 1689).
- Locke, John (1998). *An essay concerning human understanding*. Penguin Classics. (Trabajo original de 1690).
- Marx, Karl (2014). *Antología*. Siglo XXI.
- Marx, Karl (2012). *Textos Selectos*. Gredos.
- Marx, Karl (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. (Franciso Rubio Llorente, Trad.). Alianza.
- Mauss, Marcel (1979). “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de ‘yo’”. En *Antropología y Sociología*. (Teresa Rubio de Martín Retortillo, Trad.). Tecnos.
- Rodottà, Stefano (2014). *El derecho a tener derechos*. Trotta.
- San Agustín (1956). *Tratado de la santísima trinidad*. Editorial Católica.
- Taylor, Charles (2006). *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. (Ana Lizón, Trad.). Paidós.
- Tully, James (1980). *A discourse on property. John Locke and his adversaries*. Cambridge University Press.
- Zambrano, María (2004). *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Siruela.

Contra Hobbes. Guerra y paz en la filosofía política de Antonio Negri

Against Hobbes. War and Peace in the Political Philosophy of Antonio Negri

Andrea Fagioli*

Fecha de Recepción: 27/03/2021

Fecha de Aceptación: 18/06/2021

Resumen: *El presente artículo aborda la relación de Antonio Negri con la filosofía política de Thomas Hobbes. La hipótesis de la cual partimos es que las categorías hobbesianas tales como pueblo, soberanía y representación constituyen una suerte de límite negativo de la (anti)filosofía política de Negri. En este texto, nos centramos en particular en la diferente manera en la que los dos autores piensan la guerra y la paz.*

Palabras clave:

Antonio Negri – Thomas Hobbes – guerra – paz

Abstract: *This paper focuses on the relation between Antonio Negri and the political philosophy of Thomas Hobbes. I maintain the hypothesis that hobbesian categories such as people sovereignty and representation are a negative limit of the (anti)political philosophy of Negri. I focus especially on the different way in which the two philosophers conceptualize war and peace.*

Keywords: *Antonio Negri – Thomas Hobbes – War – Peace*

* Licenciado en Filosofía por la Universidad de Perugia (UP), Magíster en Periodismo por la Universidad de Sassari (US) y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Correo electrónico: andrea.fagioli81@gmail.com

La filosofía política de Antonio Negri –y, más en general, de toda aquella herejía marxista contemporánea que se conoce como postoperaismo o postautonomismo (Fagioli, 2021) – no se caracteriza por ser un discurso fundado en las categorías con las cuales ha trabajado la filosofía política a lo largo de la modernidad: categorías tales como poder, soberanía, Estado, pueblo, representación, etc. En términos foucaulteanos podríamos decir que el de Negri no es un discurso centrado en el rey, en el sentido de que no está pensado en función del soberano, ya sea para servirle como instrumento o justificación, o para poner en tela de juicio sus límites y prerrogativas (Foucault, 2000).¹ Parafraseando al propio Foucault, podríamos agregar que se trata más bien de una *antifilosofía política*, es decir de una crítica radical a los presupuestos de aquel discurso científico que se centra en la generación, la legitimación y las condiciones de ejercicio del poder.

En varias ocasiones, el autor italiano ha subrayado su distancia de lo que podemos llamar la “línea hegemónica del pensamiento político moderno”, cuyo desarrollo, por lo que concierne a la filosofía política, sitúa sobre el eje Hobbes-Rousseau-Hegel y, en lo que respecta a la metafísica que le subyace, sobre la línea Descartes-Kant-Hegel. En oposición a esta modernidad hegemónica, Negri reivindica, a lo largo de su obra, una altermodernidad –o “alternativa a la modernidad” (Hardt & Negri, 2011; Negri, 2015) – que piensa a partir del eje Maquiavelo-Spinoza-Marx. Se trata de una tradición materialista en la cual – desde el punto de vista de Negri – no es posible separar política y ontología y donde no tiene cabida la *autonomía de lo político*, entendida como perspectiva que plantea que el proceso decisional debe (y, sobre todo, puede) ser mantenido a salvo de las presiones de la vida económica y social, de la realidad de las necesidades sociales (Hardt & Negri, 2019).²

En otras palabras, no se trata de una filosofía política del poder, que Negri

¹ El filósofo francés se refiere, obviamente, a las dos teorías que han dominado la concepción de la soberanía y del Estado a lo largo de la modernidad, la hobbesiana y la lockiana, y a sus epígonos.

² Sobre la oposición a la posibilidad de la autonomía de lo político se ha consumado una ruptura fundamental en el interior del operaismo italiano, entre Negri y Mario Tronti (Negri, 2018). Por otra parte, en torno a la cuestión de la autonomía de lo político dio vuelta la polémica entre Negri y Ernesto Laclau.

(1993) define como “superstición, organización del miedo, no ser,” sino de una *filosofía política de la potencia* que “se le opone [al poder] constituyéndose colectivamente” (p. 370). Desde otro punto de observación, podríamos también decir que no es una filosofía política de la utopía, que remite a un ideal que está fuera del mundo, sino de una filosofía política de la desutopía, que reivindica una suerte de *materialidad* contra las que son, desde el punto de vista del autor, las mistificaciones trascendentales de la tradición moderna (Negri, 2007).

Ahora bien: de las dos series de autores fundamentales para el pensamiento político que nombramos, Hobbes es el único al cual Negri no ha dedicado un trabajo, o parte de un trabajo, llamémoslo, sistemático.³ Sin embargo, es posible rastrear en su obra una presencia constante de Hobbes, quien puede ser pensado como el autor que sienta las bases de la modernidad política, por lo menos en su línea hegemónica: aquella que se constituye como discurso del/sobre el poder.⁴ Se trata de una confrontación en la cual el filósofo inglés es tomado como límite negativo (Negri, 2007), pero que justamente en función del límite que marca, está presente en el trabajo de Negri. Esto se torna particularmente evidente en los libros escritos *a cuatro manos* con Michael Hardt, sobre todo en *Imperio* y *Multitud*.⁵ De hecho, aun siendo un punto de referencia

³ Negri ha dedicado a Hegel (Negri, 1958), del cual ha sido también traductor, y a Kant (Negri, 1962) dos de los primeros ensayos de su carrera académica y a Descartes una monografía (Negri, 2008a). A Rousseau le ha dedicado mucho espacio del capítulo 5 de *El poder constituyente* (Negri, 2015). Por lo que concierne a la línea materialista que reivindica, por supuesto, los trabajos son varios. Nos limitamos a nombrar, con respecto a Maquiavelo, el capítulo 2 de *El poder constituyente* y, sobre Spinoza, los trabajos *La anomalía salvaje* (Negri, 1993), *Spinoza subversivo* (Negri, 2000) y *Spinoza y nosotros* (2011). Marx, desde ya, atraviesa toda la obra de Negri, pero también tenemos un trabajo académico sistemático e importante como *Marx más allá de Marx* (Negri, 2001), resultado de un seminario sobre los *Gründrisse* dictado en 1978 a la *École Normale Supérieure* de París, gracias a la invitación de Louis Althusser.

⁴ No podemos, por supuesto, dar cuenta del debate sobre la posición de Hobbes con respecto a la modernidad política que, a su vez, tampoco es un sintagma transparente. Lo que nos interesa aquí es simplemente subrayar que, después de una época de olvido *voluntario* del filósofo inglés, a partir de final del siglo XIX, y en particular a partir del trabajo del alemán Ferdinand Tönnies, Hobbes se torna casi sinónimo de modernidad política. En el siglo XX, las importantes lecturas de autores como Schmitt, Strauss y, posteriormente, MacPherson han ratificado esta centralidad.

⁵ Además de estos dos textos, Hardt y Negri han escrito juntos *El trabajo de dionisos. Una crítica de la forma-Estado* (Hardt & Negri, 2003), *Commonwealth*, (Hardt & Negri, 2011), *Declaración* (Hardt & Negri, 2012) y *Asamblea* (Hardt & Negri, 2019).

negativo, los autores demuestran claramente en qué lugar sitúan el trabajo de Hobbes en una pasaje que nos permitimos reproducir *in extenso*. Escriben los autores:

el movimiento de un libro a otro, de *Imperio* a *Multitud*, sigue un camino inverso del que recorrió Thomas Hobbes entre *De Cive* (publicado en 1642) y *Leviatán* (1651). Esa progresión inversa responde a la profunda diferencia que existe entre los dos momentos históricos. En los albores de la modernidad, Hobbes definió en *De Cive* la naturaleza del cuerpo social y de las formas de ciudadanía más idóneas para la burguesía naciente. La nueva clase no podía garantizar por sí sola el orden social; necesitaba de un poder político superpuesto, una autoridad absoluta, una divinidad en la tierra. El *Leviatán* de Hobbes describe la forma de soberanía que se desarrollaría más adelante en Europa bajo la forma del Estado-nación. En los albores de la posmodernidad, emprendimos en *Imperio* el intento de delinear una nueva forma de soberanía global. Ahora, en este libro, tratamos de entender la naturaleza de la formación de la clase global emergente: la multitud. Mientras Hobbes pasó de la clase social en germen a la nueva forma de soberanía, hoy nosotros vamos de la nueva forma de soberanía a la clase global. (Hardt & Negri, 2004, pp. 19-20).

El objetivo de este artículo es más acotado y se propone, simplemente, poner en tensión la manera en que Negri (con Hardt) concibe la guerra y la paz –que son dos polos del mismo dispositivo conceptual–, con respecto a la manera en que lo hizo Hobbes, influenciando el modo en que se ha sedimentado en la tradición política hegemónica en la modernidad.

La estructura monárquica del poder

El elemento que Negri identifica como fundamental del poder, tal y como se caracteriza en el pensamiento político de la modernidad es lo que llama su “estructura

monárquica,” su estructura lógica: la soberanía. Pensando en la historia contemporánea, esta lógica ha ocupado, según el autor, el centro de la política no sólo en los países liberal-capitalistas, sino también en los países socialistas, que, desde su perspectiva, no han generado una real alternativa a lo que Foucault (2007) ha llamado “gubernamentalidad liberal” y que han terminado siendo una gestión distinta de la economía y del poder, sin llegar a socavar sus bases (Guattari & Negri, 1999).⁶ Es decir que para el autor no hay diferencia en cuanto a la lógica interna del poder en las distintas teorías políticas modernas, aunque el contenido de las mismas pueda ser completamente diverso e, inclusive, antitético.

Como escribe Negri, en un seminario dictado en el *Collège International de Philosophie* de París y publicado posteriormente como libro bajo el título *La fábrica de porcelana*:

[el] poder es una máquina soberana. En Max Weber –que propone una posición liberal-funcionalista–, en Carl Schmitt –que interpreta una tradición conservadora y totalitaria–, en Lenin por fin –que representa un excepcional momento revolucionario poniéndose como objetivo la extinción del Estado burgués–, el poder se presenta como una trascendencia, como un arcano, en una profunda homología de definición. (Negri, 2008b, p. 17).

Ahora bien. En *Imperio*, Hardt y Negri plantean claramente que la paradoja que recorre la soberanía moderna y que pone en cuestión la posibilidad misma de proclamar una soberanía popular –en el sentido en que lo hacen muchas constituciones de la segunda mitad del siglo XX– había sido formulada ya en el siglo XVI por Jean Bodin, según el cual

⁶ Al respecto los autores diferencian claramente el socialismo como experiencia histórica, que ha sido una forma de gestión capitalista de la economía y del poder, es decir de la soberanía, y el comunismo que es una democracia política, y entonces no soberana, y económica absoluta.

la soberanía propiamente dicha sólo existe en la monarquía, porque en ella sólo uno puede ser el soberano. Si quienes gobiernan fueran dos, tres o muchos, no habría soberanía, porque el soberano no puede estar sujeto al dominio de otros. Las formas políticas democráticas, plurales o populares podrían declararse, pero la soberanía moderna realmente tiene una única figura política: un único poder trascendente. (Hardt & Negri, 2002, p. 90).

Si nos situamos en el plano histórico, no podemos sino constatar que la reflexión de Bodin se inserta en un contexto y en una constelación conceptual premodernos y que la intención del filósofo de Angers era simplemente la de justificar la autonomía y el monopolio de la producción normativa del rey Enrique III. De esta manera, Bodin apuntaba a quitar esta producción normativa de la esfera de las negociaciones con los demás poderes que coexistían con el del rey en la sociedad de estamentos y órdenes.

Sin embargo, nos parece que el hecho de que Hardt y Negri remitan a un autor anterior al horizonte conceptual moderno, para señalar una paradoja de la soberanía tal y como ha sido pensada hasta el siglo XX (y en cierta medida hasta el día de hoy), da cuenta de la intención de los autores de hacer emerger una función inherente al papel que ha cumplido la soberanía a nivel histórico y que se ha reconfigurado al mutar del paradigma social y productivo en el cual estaba inserta. Esta función es la de apropiación de la potencia de los muchos, de la cual el poder se nutre y sin la cual el poder no podría existir. Como escriben en un pasaje de *Multitud*, en el cual encontramos una suerte de guiño a Étienne De la Boétie, “el poder dominante siempre depende del consentimiento o de la sumisión de los dominados” (Hardt & Negri, 2004, p. 80).

En este marco, dicho planteamiento es, sobre todo, una crítica a la posibilidad de pensar una *ruptura* política, fundada en la toma de cualquier *Palacio de Invierno*, que sea realmente *emancipatoria*. De hecho, el proyecto teórico-práctico de Negri representa un intento de salir de este *impasse* a partir de la idea de que “la libertad, la singularidad, la potencia se dan como diferencias radicales respecto al poder” (Hardt & Negri, 2002, p. 90).

Por supuesto, las diferencias con los postulados de Hobbes es evidente, pero nos parece que vale la pena detenernos en las cuestiones de la guerra y la paz que subyacen a esta estructura monárquica del poder.

La neutralización del plano de inmanencia

A nivel histórico, Hardt y Negri plantean que en Europa se dio, entre el siglo XIII y el siglo XVII, lo que definen “el descubrimiento del plano de inmanencia.” Lo que postulan es que en un determinado momento “ocurrió algo extraordinario. Los seres humanos se declararon amos de sus propias vidas, productores de ciudades y de historia e inventores de cielos” y agregan, desde un punto de vista más denso filosóficamente, “presentaron al ser como un terreno inmanente del conocimiento y la acción” (Hardt & Negri, 2002, p. 78). Se trata de una concepción que ha subvertido la del ser dualista, hegemónica en la Edad Media, en el marco de la cual el ser tenía una dimensión (“una pata”) trascendente. Hardt y Negri sostienen que las huellas de este descubrimiento se pueden rastrear en todos los ámbitos culturales: desde la filosofía hasta la ciencia y la política. Se ha tratado, en otras palabras, de un salto paradigmático que, en el cuadro de la concepción del desarrollo histórico que subyace al trabajo de los autores (Hardt & Negri, 2004; Fagioli, 2016), marca un pasaje que abre un conjunto indefinido de posibilidades, pero que a la vez, como todo cambio paradigmático, no permite vueltas atrás.

Desde su punto de vista existen dos modernidades: por un lado está la modernidad como revolución, como descubrimiento del plano de inmanencia al cual aludimos. Esta, en palabras de los autores,

destruye sus relaciones con el pasado y declara la inmanencia del nuevo paradigma del mundo y de la vida. Desarrolla el conocimiento y la acción como experimentación científica y define una tendencia hacia una política democrática, situando a la humanidad y al deseo en el centro de la historia.

(Hardt & Negri, 2002, p. 81).

Sin embargo, este acontecimiento, este evento que ha revolucionado la base ontológica del ser social ha producido un conflicto, un violento antagonismo que ha constituido el segundo modo de la modernidad. Este antagonismo es, para ellos, una contrarrevolución, en el sentido de “una iniciativa cultural, filosófica, social y política que, al no poder retornar al pasado ni destruir las nuevas fuerzas, procuró dominar y expropiar la fuerza de los movimientos y las dinámicas emergentes” (Hardt & Negri, 2002, p. 81).

En esta contrarrevolución y, más en general, en esta idea de modernidad *doble* emerge un elemento que nos interesa particularmente. El segundo modo de la modernidad, que constituye la respuesta a la revolución del plano de inmanencia y al surgimiento de nuevas fuerzas históricas y sociales, intenta dominar el primer modo de la modernidad a través de un poder irresistible: un poder trascendente que no prevé un dualismo metafísico. Estamos acá frente a una suerte de definición crítica de la soberanía moderna, pensada como *respuesta neutralizadora a los deseos de liberación* que surgen en el “plano de inmanencia”.

Ahora bien, la dimensión política del problema de la soberanía no puede ser pensada como autónoma respecto al problema de la producción. Siguiendo la lectura de Hardt y Negri la cuestión política que surge con el descubrimiento del plano de inmanencia era la de “eliminar la forma medieval de trascendencia, que sólo inhibe la producción y el consumo, manteniendo los efectos de dominación de la trascendencia mediante una forma que se adaptara a los modos de asociación y producción de la nueva humanidad” (Hardt & Negri, 2002, pp. 88-89). Se trató, como ya dijimos, de construir una lógica de dominación a partir de la revolución del plano de inmanencia.

De hecho, si bien el trabajo de Hobbes abrió el terreno de la modernidad en un sentido político, durante el siglo XVII el estado patrimonial absoluto carecía de alternativas reales y era considerado, todavía, como la única garantía de paz y de vida social. El pasaje de este estado al estado moderno se ha dado, entonces, a través de un

gradual proceso de transformación. Lo que postulan los autores es que la idea de nación nació en el terreno del estado patrimonial, pero la fundación de su “identidad espiritual” ha ido desplazándose del cuerpo divino del rey a las abstracciones de territorio y población. En palabras de los filósofos:

el territorio físico y la población se concibieron como la extensión de la esencia trascendente de la nación. *El concepto moderno de nación heredaba así el cuerpo patrimonial del Estado monárquico y le inventaba una nueva forma [...]* La identidad nacional estabilizó esta insegura relación estructural: una identidad cultural integradora, basada en una continuidad biológica de relaciones de sangre, una continuidad espacial de territorio y una comunidad lingüística. (Hardt & Negri, 2002, p. 98).

El pasaje de la soberanía del estado patrimonial a la concepción moderna de soberanía, implica así la apuesta política fundamental del segundo modo de la modernidad, a saber: la neutralización de las fuerzas de la revolución. El giro teórico⁷ de la segunda modernidad convierte la soberanía en una “cosa”, tornándola así “una especie de atajo ideológico que intenta liberar los conceptos de soberanía y de modernidad del antagonismo y la crisis que los definen” (Hardt & Negri, 2002, p. 99).

Lo último que nos interesa destacar de esta lectura de Hardt y Negri, es que ahí la historia y la lógica de los conceptos fundantes el enraizamiento ontológico de la

⁷ En esta operación es fundamental el rol de Rousseau, en cuyo trabajo –para Hardt y Negri– la nación es la hipostatización del concepto de voluntad general. Con respecto al filósofo de Ginebra los autores escriben: “el republicanismo democrático de Rousseau terminó por parecerse al modelo hobbeseano. El contrato social de Rousseau garantiza que el acuerdo entre las voluntades individuales se desarrolle y sublime en la construcción de una voluntad general y que la voluntad general surja de la enajenación de las voluntades individuales en favor de la soberanía del Estado. Como modelo de soberanía, el 'absoluto republicano' de Rousseau en realidad no difiere del modelo absoluto monárquico, del 'Dios en la tierra' de Hobbes” (Hardt & Negri, 2002, p. 90). De hecho, como indican los autores, Rousseau plantea en el *Contrato social* que todas las cláusulas del contrato se reducen a una sola: “la enajenación total de cada asociado, con todos sus derechos a toda la humanidad” (Rousseau, 2007, p. 46). Entonces todas las demás condiciones son irrelevantes frente a la fundación trascendente de la soberanía pensada en sentido democrático. Nos encontramos, así, nuevamente, de cara a la paradoja de Bodin

soberanía proceden en direcciones opuestas. A saber, a partir de la Revolución Francesa la idea de nación se constituye como la idea que ratifica el dominio del Tercer estado, la solución burguesa al problema de la soberanía (Hardt & Negri, 2002, p. 103; Negri, 2015). El sucesivo pasaje lógico, más bien una regresión que apunta a un nivel supuestamente más originario, es el concepto de pueblo. Este, que es un concepto fracturado y que indica, como sugiere Agamben (2010), “tanto el sujeto político constitutivo, como la clase que de hecho, si no de derecho, está excluida de la política” (p. 31), pretende ampliar la base, la legitimidad y, como hemos dicho, la originariedad de la soberanía. Sin embargo, se trata para los autores de un concepto que, si bien es colocado a un nivel lógico anterior, viene después del nacimiento del Estado-nación, que nace y puede existir sólo en el marco del contexto ideológico de esta.

Este recorrido a través de la lectura que Hardt y Negri dan de la modernidad es, desde nuestro punto de vista, fundamental, porque la refinada construcción conceptual de Hobbes se inserta en el esfuerzo de lo que los autores de *Imperio* llaman “segundo modo de la modernidad” y funciona como punta de lanza del armado conceptual que apunta a neutralizar la revolución del plano de inmanencia.

La paz hobbesiana: una miserable condición de supervivencia

Llegamos así al punto que más nos convoca: la paz, tal y como se presenta en la obra de Hobbes. En el extremadamente célebre capítulo XIII del *Leviatán*, titulado *De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y su miseria*, Hobbes escribe:

la naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aun así [...] la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender

tanto como él. Porque en lo que toca a la fuerza corporal, aun el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros que se encuentran en el mismo peligro que él. (Hobbes, 1651/2007, p. 127).

Emergen aquí dos factores fundamentales: en primer lugar tenemos la postulación de una igualdad radical entre los hombres, que representa un quiebre con la idea premoderna de política –sistematizada conceptualmente en la *Política* de Althusius⁽¹⁹⁹⁰⁾– la cual niega la posibilidad de cualquier procedencia *natural* de la dominación y, más específicamente, del orden político. En segundo lugar, lo que desde nuestra perspectiva cobra una centralidad importante, es que Hobbes piensa un hombre que es constitutivamente malo y cuya voluntad es incapaz de moderar o neutralizar sus apetitos. Se trata de un “lobo” para sus semejantes: *homo homini lupus* en la fórmula en latín. Tenemos aquí una ruptura radical con el *zoon politikón* de Aristóteles y con la variante romana del humanismo de Cicerón, pero, sobre todo, tenemos el elemento clave en torno al cual el filósofo construye sus concepciones de guerra y paz.

Ahora bien, el derecho natural hobbesiano estriba en la libertad de cada hombre, es decir, en la ausencia de impedimentos externos –léase: “orden natural”– en la preservación de su propia naturaleza. En otras palabras, se trata de la preservación de la vida de cada uno y, por lo tanto, de la libertad de “hacer toda cosa que en su propio juicio y razón, conciba como el medio más apto para aquello” (Hobbes, 1651/2007, p. 132).

En esta antropología se inscribe la función que cumple la guerra en el horizonte conceptual de Hobbes, porque, de hecho, lo interesante y lo productivo de su teoría, no se encuentra en una teoría del *jus in bello* o del *jus ad bellum*, sino en la noción del estado de guerra sobre el cual el filósofo inglés construye lo que Hardt y Negri llaman el “dispositivo trascendente.” Es decir que el fundamento del pacto que origina al soberano no es una lucha real, sino una disposición a ella. Como subraya Foucault, la guerra hobbesiana no es una guerra civil, que constituye, para el filósofo francés, una

suerte de matriz de todas las luchas de poder, sino una guerra natural (Foucault, 2016). De hecho, el propio Hobbes indica, en el mismo capítulo XIII del *Leviatán*, que “[p]uede quizás pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que nunca fue generalmente así, en todo el mundo”, aunque agrega que: “hay muchos lugares donde viven así hoy” (Hobbes, 1651/2007, p. 131).⁸

En otras palabras, en la definición de Hobbes la guerra de todo hombre contra todo hombre es “un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar batalla es suficientemente conocida” (Hobbes, 1651/2007, pp. 129-130). Es decir que la soberanía –en estos términos lo expresa Foucault (2000) en un célebre curso al que hemos ya aludido– “no se establece por obra de una dominación belicosa sino, al contrario, por un cálculo que permite evitar la guerra” (p. 243). La generación del *Deus mortalis* no es, por lo tanto, producto del fragor de las batallas y del derrame de sangre, sino de “un juego de representaciones por el cual cada uno mide el peligro que cada uno de los demás representa para él” (Foucault, 2000, p. 243).

Si bien, como es notorio, Hobbes escribe en el contexto de guerras de religión y su objetivo es despolitizar la religión y desacralizar el poder, lo que busca es establecer un fundamento sobre el cual construir un Estado que garantice tranquilidad y seguridad (Pandolfi, 2002; Koselleck, 2007). El filósofo inglés encuentra este fundamento en una sofisticada construcción teórica que implica una radical (y sustancial) igualdad entre los individuos y en la cual la conservación de la vida es tanto el mayor bien como la motivación racional a la inevitable participación en el conflicto. En este marco, como subraya Esposito (2003), siguiendo a Elias Canetti (1982), no es la guerra lo que es políticamente productivo, es decir lo que constituye el fundamento de la política, sino que es el miedo que se torna productivo desde el punto de vista político. El papel fundamental del miedo en la paz hobbesiana, es lo que lleva a Hardt y Negri a definirla: una “condición miserable de supervivencia.”

⁸ Hobbes hace referencia, en la misma página, a “las gentes salvajes de muchos lugares de América,” trasladando a un espacio real un límite histórico producto de una construcción conceptual.

La guerra en la época imperial

Si la guerra a partir de la cual piensa Hobbes es una refinada elaboración conceptual, en la época de lo que Hardt y Negri llaman “soberanía imperial,” la guerra se reconfigura, cambia su función y ya no es incluida en la política a través de su exclusión.

A lo largo de la modernidad, la guerra ha sido, en términos conceptuales, el fantasma sobre el cual se han establecido los pactos (la guerra natural hobbesiana de la cual hemos hablado), y, a la vez, un momento histórico excepcional que llegaba a desgarrar la política, producto del enfrentamiento violento entre partes dentro del mismo territorio soberano (en este caso se hablaba de guerra *civil*) o entre entidades soberanas (en este caso se trataba de la guerra en sentido más propio).

Por un lado la tradición liberal, haciendo hincapié en el fantasma de la guerra, la ha pensado siempre como lo *otro* de la política, relegándola “al margen de la sociedad” y confinándola “a los periodos de excepción” (Hardt & Negri, 2004, p. 26). Por otra parte, un teórico de la tradición realista, como Carl Schmitt (1991), ha postulado que lo que se propone la soberanía es, justamente, desterrar la guerra del territorio sometido al control del soberano y que la única guerra es aquella que se da entre dos soberanos. Un planteamiento que recuerda al barón von Clausewitz (1999), para quien la política era algo que se daba en el plano internacional, entre estados soberanos y sostenía que la “guerra es la continuación de la política por otros medios.”⁹ En estos casos, también, la guerra es un factor que tiene un carácter *excepcional*.

Entonces en el pensamiento moderno, la guerra es lo que es excluido de la política, ya sea porque representa su oculto presupuesto, o porque constituye un instrumento del soberano que tiene un alcance no sólo mayor al de la política, sino que comienza allí donde aquella termina. Subrayamos “en el pensamiento moderno,” porque desde el punto de vista de Negri, un punto de vista al cual podemos atribuir el

⁹ Sobre la inversión de este aforismo, “la política es la continuación de la guerra por otros medios,” Foucault ha construido su célebre curso *Defender la sociedad*. Esa misma inversión será retomada por Hardt y Negri.

ethos del genealogista, en el sentido que le otorga Foucault (1996), el conflicto es un elemento determinante en la producción de mundo ya desde la modernidad.

Ahora bien, en el trabajo de Negri –haremos aquí referencia, sobre todo, a *Multitud*– la guerra contemporánea excede las dos posiciones “modernas” de las que hemos hablado. Lo que Hardt y Negri plantean en ese texto es que con el ocaso de la modernidad y con la emergencia de una nueva soberanía, que, como dijimos, definen “imperial,” la guerra ya no es una elaborada construcción teórica presupuesta por la política o una forma de resolver un conflicto cuando todas las herramientas de la política han fracasado, sino que la guerra es una guerra real que tiene una función positiva en la producción del *nuevo orden mundial*. En el imperio, el estado de guerra global es una relación social permanente y así desvanece la distinción entre guerra y política de los modernos. Escriben Negri y Hardt (2004): “la guerra se está convirtiendo en el principio organizador básico de la sociedad, y la política simplemente en uno de sus medios o disfraces” (p. 33).

Este estado de guerra global se basa, para los autores, en dos excepciones. La primera es la moderna, de cuño alemán; se trata la suspensión *temporal* de la constitución a la cual, sobre todo a partir del 11 de septiembre de 2001, se ha acudido constantemente, aunque se ha territorializado en espacios definidos. Es suficiente pensar en los controles, cada vez más invasivos, introducidos en los aeropuertos, pero también en los centros para inmigrantes surgidos en Europa en los últimos años, por los cuales Giorgio Agamben (2010) ha usado la palabra *campo*, porque representan, justamente, la materialización del estado de excepción, donde la ley está suspendida (p. 41).

La segunda excepción es una excepción que podemos definir *geopolítica*, y remite al estatuto privilegiado de Estados Unidos en cuanto única superpotencia mundial desde el fin de la guerra fría.¹⁰ Una excepción con respecto a la ley, es decir al

¹⁰ Más de una década después de la publicación de *Imperio* y *Multitud*, tal vez esta posición de EEUU como única superpotencia global tendría que ser puesta a prueba, pero semejante trabajo excede los alcances de este texto.

respeto de los tratados internacionales sobre el medio ambiente, del derecho penal internacional, de los derechos humanos, etc.

Esta guerra se convierte, para Hardt y Negri, en un *regimen de biopoder* que “acarrea la muerte pero también, paradójicamente, debe producir la vida” (Hardt & Negri, 2004, p. 34). Sin embargo, esta guerra real productora de mundo, es una guerra real que se diferencia radicalmente de la –igualmente– real guerra moderna, que estaba codificada por un conjunto de tratados y cuyos bandos eran, por lo general, identificables. La guerra imperial es, más que una guerra en sentido moderno, una operación de policía que se basa en un policía mundial (Estados Unidos y los ejércitos aliados con estos) que, al hacer referencia a la *guerra justa*, recupera la noción premoderna de justicia aplicada al ámbito bélico.¹¹ Por otra parte, las guerras del siglo XXI se dirigen a enemigos menos claramente identificables y aislables, como el eje del mal de George Bush hijo y el terrorismo internacional, o inclusive evanescentes, como la droga o la pobreza. Cabría preguntarse quién pudiera firmar un tratado de paz – formas en que terminaban las guerras modernas– para poner un punto final a la *guerra a la pobreza*. Pero lejos de ser guerras metafóricas –subrayan los autores– se trata de operaciones armadas que apuntan a un “control social prácticamente total, que algunos autores han descrito como el paso del Estado del bienestar al Estado de guerra (*Welfare-State/Warfare-State*)” (Hardt & Negri, 2004, p. 39).

La guerra, en definitiva, es productiva políticamente no porque lleve a un contrato que la expulsa de la política, sino porque configura activamente el entorno. Si pensamos en las guerras “más clásicas” llevadas adelante en las últimas décadas, como Afghanistan, Irak y Libia, es muy evidente cómo las nuevas construcciones nacionales se dan a partir de una operación bélica llevada a cabo desde afuera (EEUU-OTAN) que, a partir de consignas morales, pasan por la destrucción de regímenes que, aun con ciertas diferencias con respecto a los países –llamémoslos– “centrales,” encajaban con la configuración moderna del estado.

¹¹ En este caso también el límite es Hobbes, quien expulsa todo juicio moral del espacio público y coloca lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, en el espacio civil post-contrato.

En el imperio, se da el pasaje de una *guerra dialéctica*, a una *guerra ontológica*, absoluta, y esta es probablemente la principal apuesta teórico-conceptual de nuestro autor, en la medida en que ya no estamos frente al último recurso de una secuencia de poder, sino frente al “primero y primordial, el fundamento de la política misma” (Hardt & Negri, 2004, p. 43). “A la guerra imperial –leemos en *Multitud*– se le ha encomendado la tarea de configurar el entorno político mundial” (Hardt & Negri, 2004, p. 47) y las guerras que han caracterizado los años posteriores a la fin de la guerra fría, han apuntado a la construcción de un nuevo orden. El control político de la soberanía imperial, desde este punto de vista, se basa en la acción bélica continua.

A modo de conclusión

Como vimos en este breve recorrido, Negri (sobre todo en sus trabajos con Hardt) y Hobbes, piensan de una forma radicalmente diferente la paz y la guerra. En primera instancia, en la obra de Hobbes, la guerra es una elaboración teórica, en el marco de la cual se configura como tensión, como presencia de una cierta predisposición a la batalla y, al revés, en ese mismo marco, la paz es la ausencia de esa tensión que se alcanza a través del soberano y de la renuncia al derecho natural. Por el otro lado, Negri piensa la guerra como guerra real contemporánea. Lejos de una elaboración teórica, se trata de un conjunto de operaciones de policía internacional que apuntan a un determinado orden y que constituyen lo que el filósofo llama, forzando el uso foucaulteano del término, “biopoder.”

Pero hay un segundo plano de lectura, que intentamos hacer emerger. Nos referimos al hecho que la paz de Negri no es una simple negación de la guerra, sino que se trata de una construcción positiva que se da a partir de lo común. La paz es una construcción y al mismo tiempo la condición de posibilidad de la libre cooperación de las singularidades que “producen mundo.” Es una construcción colectiva que se opone a una mera supervivencia, que el autor define “miserable,” alcanzada a través de la producción de un poder que se autonomiza.

Por otra parte, el punto de llegada de esta lectura podría llevarnos a una paradójica convergencia entre Negri y Hobbes. Como ya dijimos, Hardt y Negri (2004) plantean que “la guerra de los modernos era dialéctica: cada momento negativo de destrucción implicaba necesariamente un momento positivo de construcción del orden social” (p. 40), pero la aparición de las armas de destrucción de masa y la posibilidad de destrucción total ha marcado el pasaje de lo dialéctico a lo ontológico de la guerra. Es decir que, como sostuvo Günther Anders (2002) y como recuerdan Negri y Hardt, la aparición de la posibilidad de destrucción total marca un salto cualitativo que no permite vuelta atrás. De esta manera Negri piensa la época contemporánea como un momento en el cual la guerra (ontológica) es una condición constitutiva de la vida humana.

Lo que es interesante subrayar, es que la historia parece así haber realizado la pertenencia de la guerra a lo humano, que en Hobbes se queda en el ámbito de la elaboración teórica y antropológica. De todos modos, la diferencia sigue siendo radical en la manera de pensar la desactivación de esta guerra: la paz negativa, producto de un soberano trascendente, es incompatible con la construcción de aquella paz “positiva” en la cual no hay, spinozianamente, renuncia al derecho natural.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. (Antonio Gimeno Cuspinera, Trad.). Pre-Texto.
- Althusius, Johannes (1990). *La política: metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*. (Primitivo Mariño, Trad.). Centro de Estudios Constitucionales. (Trabajo original publicado en 1603).
- Anders, Günther (2002). *Más allá de los límites de la conciencia: correspondencia entre el piloto de Hiroshima, Claude Eatherley y Günther Anders*. (Vicente Gómez Ibañez, Trad.). Paidós.
- Canetti, Elias (1982). *La provincia del hombre: carnet de notas 1942-1972*. (Eustaquio

- Barjau, Trad.). Taurus.
- Esposito, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. (Carlos Rodolfo Molinari Marotto, Trad.). Amorrortu.
- Fagioli, Andrea (2016). Antideterminismo y luchas. Hacia una concepción postoperaísta del desarrollo histórico. *Anacronismo e Irrupción. Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna*, 7 (11), pp. 152-171. Recuperado de <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/2049/1754>
- Fagioli, Andrea (2021). *Lucha de clases y multitud. La subjetividad política desde el punto de vista del marxismo postoperaísta*. Red Editorial.
- Foucault, Michel (1996). *Microfísica del poder*. (Julia Varela & Fernando Álvarez Uría, Trad.). La Piqueta.
- Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. (Horacio Pons, Trad.) Fondo de Cultural Económica.
- Foucault, Michel (2016). *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973)*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Guattari, Félix & Negri, Antonio (1999). *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente y comunismo*. (Carlos Prieto del Campo & Mario Domínguez Sánchez). Akal.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2002). *Imperio*. (Alcira Bixio, Trad.). Paidós.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. (Juan Antonio Bravo, Trad.). Debate.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2011). *El trabajo de dionisos. Una crítica de la forma-Estado*. (Raúl Sánchez Cedillo, Trad.). Akal.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. (Raúl Sánchez Cedillo, Trad.). Akal.

- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2012). *Declaración*. (Raúl Sánchez Cedillo, Trad.). Akal.
- Hardt, Michael, & Negri, Antonio (2019). *Asamblea*. (Antonio José Antón Fernández, Trad.). Akal.
- Hobbes, Thomas (2007). *Leviatán* (vol. 1). (Antonio Escotado, Trad.). Losada. (Trabajo original publicado en 1651).
- Koselleck, Reinhart (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. (Jorge Pérez de Tudela Velasco & Rafael de la Vega, Trad.). Trotta.
- Negri, Antonio (1958). *Stato e diritto nel giovane Hegel: studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*. Cedam.
- Negri, Antonio (1962). *Alle origini del formalismo giuridico: studio sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra il 1789 e il 1802*. Cedam.
- Negri, Antonio (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. (Gerardo de Pablo, Trad.). Anthropos.
- Negri, Antonio (2000). *Spinoza subversivo*. (Raúl Sánchez Cedillo, Trad.). Akal.
- Negri, Antonio (2001). *Marx más allá de Marx*. (Carlos Prieto del Campo, Trad.). Akal.
- Negri, Antonio (2007). *Goodbye Mr. Socialism. La crisis de la izquierda y los nuevos movimientos revolucionarios*. (Rosa Rius Gatell, Carme Castells Auleda Trads.). Paidós Ibérica.
- Negri, Antonio (2008a). *Descartes político. O de la razonable ideología*. (Marta Malo de Molina, Trad.). Akal.
- Negri, Antonio (2008b). *La fábrica de porcelana: una nueva gramática de la política*. (Susana Lauro, Trad.). Paidós Ibérica.
- Negri, Antonio (2011). *Spinoza y nosotros*. (Estela Consigli, Trad.). Nueva Visión.
- Negri, Antonio (2015). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. (Simona Frabotta & Raúl Sánchez Cedillo, Trad.).
- Negri, Antonio (2018). *Historia de un comunista*. (Raúl Sánchez Cedillo, Trad.). Traficantes de Sueños.
- Pandolfi, Alessandro (2002). *Nel pensiero politico moderno*. Manifestolibri.

Rousseau, Jean-Jacques (2007). *Contrato social*. (Fernando de los Ríos, Trad.). Espasa-Calpe. (Trabajo original publicado en 1762).

Schmitt, Carl (1991). *El concepto de lo político*. (Rafael De Agapito Serrano, Trad.). Alianza.

von Clausewitz, Carl (1999). *De la guerra* (2 vols.). (Michael Howard & Peter Paret, Trad.). Ministerio de la Defensa de España. (Trabajo original publicado en 1832).

Aportes del pensamiento de Michel Foucault para la reflexión sobre el posgenocidio en Argentina

Contributions From Michel Foucault's Thought for the Reflection on the Post-Genocide in Argentina

Natalia Paola Crocco*

Fecha de Recepción: 26/04/2021

Fecha de Aceptación: 18/06/2021

Resumen: *Me propongo realizar un análisis que reflexiona teóricamente sobre la articulación de los estudios sobre genocidio y de la memoria con el método arqueológico foucaultiano. Esta articulación, a partir de las herramientas epistemológicas y de la teoría política foucaultiana permite correrse del registro de los estudios de la comunicación a la hora de considerar el posgenocidio.*

Palabras clave: *Método arqueológico – herramientas epistemológicas – marcos teóricos*

Abstract: *The objective of this article is to carry out an analysis that theoretically reflects on the articulation of studies on genocide and memory with the Foucauldian archaeological method. This articulation based on epistemological tools and Foucauldian political theory are what allow us to move away from the register of communication studies when considering post-genocide.*

Keywords: *Archaeological Method – Epistemological Tools – Theoretical Frameworks*

* Doctora en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (FSOC-UBA), Magíster en Investigación en Ciencias Sociales (FSOC-UBA) y Licenciada en Sociología (FSOC-UBA). Becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), investigadora del Centro de Estudios sobre Genocidio de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF) y del Observatorio de Crímenes de Estado (FSOC-UBA). Docente de la UNTREF. Correo electrónico: crocconatalia@gmail.com

Los aportes políticos, epistemológicos y metodológicos de Michel Foucault han sido retomados en el ámbito de la construcción de marcos teóricos para las investigaciones de las ciencias sociales y para el abordaje de los problemas políticos contemporáneos. En este marco, el presente artículo forma parte de una investigación más amplia realizada en el marco de mi tesis doctoral. En la misma analicé el proceso de juzgamiento por crímenes cometidos por el Estado durante la última dictadura cívico militar (1976-1983) y sus condiciones de posibilidad a la luz de las publicaciones de los diarios *La Nación*, *Clarín* y *Página /12* entre los años 2001 y 2019. A partir de tres figuras emergentes del trabajo de archivo consideradas en tanto unidades del discurso analice las nociones de legitimidad, de impunidad y de justicia vinculadas a dicho proceso a lo largo del tiempo.

En el año 2006 se produce en Argentina la reapertura de un proceso de juzgamiento penal a gran escala hacia los responsables de las violaciones sistemáticas a los derechos humanos cometidas por el Estado durante la última dictadura cívico militar. Esta instancia comienza a delimitarse como posible en el año 2001 tras el fallo judicial del juez Cavallo en relación al caso Poblete¹, y se desbloquea en el 2005 tras la anulación parlamentaria de las leyes de Punto Final y Obediencia Debida (2003)² y la declaración de inconstitucionalidad de las mismas en el 2005. El proceso de juzgamiento adquirió gran relevancia tanto a nivel nacional como internacional ya que configura un caso excepcional en el cual se juzga a los responsables de los crímenes cometidos por el Estado, en el contexto jurídico nacional, con jueces naturales –no especiales-, en el fuero penal federal, sin la intervención de tribunales ni organismos internacionales. Es decir, es el propio Estado quien juzga los crímenes que otrora cometió.

En este contexto, en el presente trabajo propongo reponer una parte del marco teórico y metodológico foucaultiano en tanto herramienta heurística de análisis de fuentes

¹ En el marco de la causa por la apropiación de Claudia Victoria Poblete el juez federal Gabriel Cavallo declara por primera vez inconstitucionales las leyes de Obediencia Debida y Punto Final.

² Estas leyes fueron sancionadas en los años 1986 y 1987 respectivamente, son comúnmente conocidas como leyes de impunidad y básicamente impidieron la posibilidad de seguir juzgando a los responsables de los crímenes de menor jerarquía luego del Juicio a las Juntas en el año 1985.

documentales pertenecientes a la prensa escrita. Los principales supuestos epistemológicos de este marco permiten situar el análisis por fuera de los estudios de comunicación y situarlo en los estudios críticos sobre genocidio y memoria. Esta estrategia de análisis permite hacer foco en los efectos de los discursos de la prensa escrita y no en su producción, circulación y recepción. Para ello, es preciso antes presentar brevemente de qué tratan los estudios críticos sobre genocidio y de memoria y su perspectiva foucaultiana respecto a los efectos políticos producidos por los procesos de aniquilamiento masivo de una parte la población.

Los estudios críticos sobre genocidio y su impronta foucaultiana de la tecnología de poder

“Voy a intentar o, mejor, mostrar en qué dirección se puede desarrollar un análisis del poder que no sea simplemente una concepción jurídica, negativa, del poder; sino una concepción positiva de la tecnología del poder”. (Michel Foucault, 2014).

En el presente apartado me propongo delinear los principales aportes de los estudios sobre genocidio ya que éstos junto a los estudios sobre la memoria son los que luego pondré en diálogo con la teoría de Michel Foucault.

La descripción de determinadas prácticas de aniquilamiento contra poblaciones a través del concepto de genocidio debe situarse en el contexto de la Segunda Guerra Mundial mientras se llevaba a cabo el proceso de exterminio perpetrado por el nazismo en la Europa ocupada. Si bien estos procesos han sido recurrentes a lo largo de la historia de la humanidad, la conceptualización como genocidio es delineada recién en 1944 por el jurista judío polaco Raphael Lemkin en su exilio en Estados Unidos, tras huir del nazismo en 1939. En su propuesta original, Lemkin (2008), definió al genocidio como la destrucción de una nación o de un grupo articulada en dos fases: la primera de

ellas consistente en la destrucción del patrón nacional del grupo oprimido, y la segunda fase de imposición del patrón nacional del grupo opresor (pp.153-154). Lemkin sistematizó esta definición a partir del contexto de época europeo y tomó como principal antecedente el exterminio del pueblo armenio cometido por el Estado Turco en el marco de la Primera Guerra Mundial.

En 1948, una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial, el término fue definido jurídicamente por las Naciones Unidas en la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio³. El genocidio en tanto proceso de actualidad política ha sido muy discutido en el vasto campo de fronteras difusas de la teoría política en donde han intervenido no solo voces filosóficas sino por sobre todas las cosas, voces del derecho y de las ciencias sociales. Desde el campo jurídico se sostuvo que la definición de genocidio de la Convención de 1948 era restrictiva ya que no incluía dentro de su categorización a grupos políticos, y además fue planteada como absurda por definirse a partir de las víctimas y no por las prácticas a partir de las cuales se origina y perpetra un genocidio (Fein, 1979, 1990; Kuper, 1981; Harff y Gurr, 1988; Charny, 1994; Chalk y Jonassohn, 2010; Feierstein, 2004; Bjornlund et al., 2005).

Las ciencias sociales también contribuyeron en la discusión analizando los casos que resultan pertinentes incluir bajo tal categoría. Un primer conjunto de trabajos delineados en el seno de este campo retomó la definición de la Convención críticamente y propuso nuevas definiciones (Dadrian, 1975; Horowitz, 1980; Kuper, 1981): delimitaron al genocidio como procesos de exterminio masivo (Charny, 1994) y de destrucción física (Fein, 1993) -directa o indirecta- y marcaron la distinción entre genocidio y politicidio (Harff y Gurr, 1988). También lo definieron como la destrucción de un grupo específico de una población (Huttenbach, 1988) y como asesinato masivo (Levene, 2002).

³ En art. II de dicha Convención el genocidio es definido a partir de la caracterización de un conjunto de actos perpetrados con la intención de destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso. El documento completo puede consultarse en:
<https://www.icrc.org/spa/resources/documents/misc/treaty-1948-conv-genocide-5tdm6h.htm>

Otro grupo de investigaciones avanzó en la discusión de la definición de la Convención colocando el énfasis en el tipo de prácticas llevadas adelante para que un genocidio sea posible de perpetrar y reflexionaron sobre el conjunto social en el cual se lleva a cabo y no sólo sobre la porción social aniquilada. También introdujeron dimensiones de análisis no consideradas por la primera generación de estudios: la comparación entre distintas experiencias⁴ y la indagación sobre los efectos del aniquilamiento en la sociedad posgenocida. Este conjunto de investigaciones conforma la segunda generación de los estudios sobre genocidio y ha sido denominada como estudios críticos (Hinton, 2012, pp. 4-15). Este campo de estudios y su marco de indagaciones conforma el trasfondo en el que ubico la preocupación general de este trabajo: el análisis de determinados procesos políticos y prácticas sociales que se producen luego de perpetrado el genocidio.

En el marco de esta segunda generación de trabajos hay una conceptualización del genocidio que lo propone como una práctica social (Feierstein, 2007). Esta definición enfatiza sobre varios de los ejes que preocupan a los estudios críticos: en primer lugar, da cuenta de las prácticas que habilitan la posibilidad de que un genocidio pueda ser perpetrado y que atraviesan a la sociedad en su conjunto; en segundo lugar, principalmente se concentra en cómo estas prácticas siguen operando socialmente luego del exterminio.

Lemkin, en su definición de 1944 sostenía que la finalidad de todo genocidio es destruir la identidad del grupo oprimido y sustituirla por la identidad del grupo opresor. Retomando este supuesto, Feierstein define a este proyecto de destrucción identitaria como una práctica social genocida, entendiendo a la misma como:

Aquella tecnología de poder cuyo objetivo radica en la destrucción de las relaciones sociales de autonomía y cooperación y de la identidad de una

⁴ Esta variable permite complejizar los distintos casos, encontrando puntos de cruce y distancias entre las distintas prácticas de los distintos casos lo cual no había sido desarrollado por la primera generación principalmente por centrarse en la Convención y por tomar al Holocausto como caso ejemplar comparable a otros casos por su dimensión.

sociedad, por medio del aniquilamiento de una fracción relevante (sea por su número o por los efectos de sus prácticas) de dicha sociedad, y del uso del terror producto del aniquilamiento para el establecimiento de nuevas relaciones sociales y modelos identitarios. (Feierstein, 2007, p. 83).

A la propuesta lemkiniana de destrucción de la identidad del grupo oprimido para su sustitución por la identidad del grupo opresor, Feierstein avanza en la tecnología de poder genocida: ésta tiene por objeto la destrucción de determinadas relaciones sociales de una sociedad para ser sustituidas por nuevas relaciones impuestas por el opresor. En su definición, el terror producto del exterminio cumple un rol fundamental para dar lugar a las nuevas prácticas y relaciones sociales que se instalaran en la sociedad posgenocida, como así también sus nuevos contornos identitarios. A diferencia de Lemkin, sostengo que la impronta foucaultiana de la definición de práctica social genocida de Feierstein permite pensar la fase de sustitución de la identidad del grupo oprimido por la del opresor no como mera imposición, sino a partir de los efectos capilares que el terror en tanto tecnología de poder genera en la red de relaciones sociales a lo largo del tiempo. Esta microfísica en la que opera el poder genocida influye principalmente en los modos de narrar la experiencia que no son los establecidos estrictamente por quienes perpetraron el genocidio, sino que son producidos y reproducidos capilarmente a lo largo del tiempo por la sociedad que sufrió las prácticas sociales genocidas.

Para llegar a la instancia de establecimiento de nuevas relaciones sociales y modelos identitarios, el autor construye su definición través de un recorrido comparativo entre los genocidios nazi y argentino compuesto de seis momentos no consecutivos ni excluyentes entre sí que abrevan en una periodización. Estas distintas fases son: la construcción de una otredad negativa, el hostigamiento, el aislamiento, el debilitamiento sistemático, el aniquilamiento y la realización simbólica del genocidio. La última etapa de la periodización es aquella que obtura las relaciones de las que eran portadores aquellos que fueron aniquilados reorganizando las modalidades de

relaciones sociales fundamentalmente a partir de los modos en que la sociedad sobreviviente dota de sentido y relata la experiencia de exterminio. Esta perspectiva es justamente la que retoma la concepción foucaultiana de las relaciones de poder, centrándose en sus efectos positivos, en sus posibilidades de construcción siendo el exterminio la condición de posibilidad para la edificación de prácticas y relaciones nuevas y distintas a las que existían con anterioridad al aniquilamiento.

En analogía al proceso en que se realizan las mercancías en el mercado planteado por Karl Marx, Feierstein desarrolla la realización simbólica como la instancia posterior al aniquilamiento material en la que los efectos de la destrucción deben realizarse en el ámbito simbólico a través de los modos en que la sociedad representa dicha experiencia. La destrucción material, para lograr sus efectos deseados debe realizarse en el campo de las representaciones simbólicas a partir de trastocamientos en las formas de denominar y narrar lo sucedido. Este proceso no implica la negación o el olvido del exterminio sino que opera directamente sobre los modos de comprender y dotar de sentido al proceso de exterminio (Feierstein, 2007, p. 237-239). Entonces, para que el aniquilamiento material sea exitoso debe consumarse en las formas en que se narra y transmite lo que sucedió, y en este sentido;

No cualquier modo de representación, entonces, obtura o clausura las relaciones sociales que buscaron ser destruidas por medio del aniquilamiento. No cualquier representación de los hechos genocidas implica su “realización simbólica”. El genocidio material puede quedar irrealizado, así como la mercancía puede no ser vendida o venderse a un precio mucho menor al esperado, que no permita la “realización” de su “plusvalor”. (Feierstein, 2007, p. 238).

Si no cualquier modo de representación cierra el ciclo de destrucción de las prácticas sociales genocidas, ni implica inequívocamente su realización simbólica, así como tampoco involucra la construcción de nuevas relaciones sociales, la perspectiva

foucaultiana permite dar el salto analítico en términos constructivos y no unívocos sino múltiples. Es decir, a partir de los distintos modos en que la experiencia de exterminio puede ser pensada y recordada.

En este sentido, la multiplicidad capilar de los modos de narrar los hechos se encuentra íntimamente vinculada a los marcos sociales, a la coyuntura en que una sociedad narra y dota de sentido sus experiencias. Las modalidades en que los periódicos narran y dotan de sentido el proceso de juzgamiento en Argentina se ubican en este marco, el cual resulta fundamental ser analizado a la luz de la arqueología de Michel Foucault, la cual permite dar cuenta de las rupturas y continuidades discursivas a lo largo del tiempo. Pero antes, estas modalidades deben también ser situadas en un conjunto de estudios que se abocó fundamentalmente a los modos en que la sociedad recuerda y da sentido a su pasado: el campo de estudios sobre la memoria.

Los estudios sobre la memoria

El segundo campo de investigación y reflexión que resulta fundamental para poner en juego la teoría foucaultiana en este trabajo, lo constituyen los estudios sobre la memoria. Si bien resultan complementarios, este campo de estudios se ubica en un intersticio de inquietudes diferentes a la de los estudios sobre genocidio. Mientras que estos últimos intentan dar cuenta de los procesos de exterminio y de sus efectos sociales, los estudios sobre la memoria se han abocado a analizar profundamente las formas en que se recuerda, conmemora, narra y representa a las distintas experiencias políticas y sociales vinculadas a la represión, la violencia y los genocidios. En este marco es que emerge el concepto de memoria en tanto categoría heurística.

Este campo de estudios comienza a delimitarse a partir de la década de 1970 en Europa, principalmente a partir de investigaciones provenientes del campo de la historia. Desde sus inicios el campo se encontró fuertemente influenciado por los aportes de Maurice Halbwachs, especialmente por la idea de “marcos sociales” que posibilitan la construcción de una memoria colectiva. Estos marcos son propuestos

como portadores de representaciones del mundo vinculadas a las necesidades de una sociedad que se ven influenciados por sus valores en un momento determinado y su relación con el pasado (Halbwachs, 2005). Sus interrogantes y debates cardinales se nuclearon alrededor de las consecuencias a largo plazo de acontecimientos traumáticos del siglo XX: la Segunda Guerra Mundial, la ocupación alemana de países europeos en el transcurso de la misma y el genocidio nazi (Huysen, 2001; Portelli, 2003; Pollak, 2006; Lacapra, 2007; Rousso, 2012; Traverso, 2012).

En el concierto de trabajos europeos, los aportes de Alessandro Portelli y de Henry Rousso resultan fundamentales para la articulación entre genocidio, memoria y arqueología foucaultiana. Partiendo de la tradición de la historia oral, ambos autores trabajan dos cuestiones que se acoplan a la idea de prácticas sociales genocidas: la multiplicidad y la permanencia de las memorias. El elemento fundamental a resaltar propuesto por Portelli se basa en que un acontecimiento determinado se encuentra asociado a múltiples ideas. Es decir, un mismo acontecimiento, un mismo hecho histórico puede ser narrado, interpretado y caracterizado de diversos modos dependiendo de los actores involucrados en la construcción de ese relato, quienes son portadores de identidades divergentes (Portelli, 2003) pero se encuentran situados en los marcos de un mismo “código social” de lo memorable:

Yo prefiero hablar de memoria social. Pienso que hay un marco social que es como una gramática de la memoria y hay memorias (...) Entonces hay una dialéctica entre la memoria social, el código de memoria social que dice “esto es memorable, esto no es” y cómo se recuerda, cómo se relata y qué se acuerda la gente. Y después hay la memoria institucional, que es la memoria de los monumentos, de las celebraciones, de los libros de historia, que para mí no es memoria, eso es Historia. Es uso público de la Historia, es historiografía, es narración final de la historia. (Portelli, 2014, p. 8).

Otra perspectiva que resulta fundamental conectar a los desarrollos expuestos hasta

aquí, es la de Henry Rousso quien se concentró en analizar los desplazamientos, las rupturas y los traumas que determinados acontecimientos políticos generan en una sociedad. Desde esta perspectiva, el autor plantea la permanencia de un recuerdo a lo largo del tiempo en donde la historia de la memoria colectiva configuraría el modo en que permanece este recuerdo en la articulación de los recorridos de individuos y grupos con las estructuras sociales. En este sentido:

Uno de los atributos de la memoria colectiva, e incluso una de sus funciones, reside precisamente en la facultad que ésta ofrece a los individuos y grupos, de articular las rupturas, el acontecimiento contingente, a veces devastador y siempre vivido de un modo más o menos traumático, con la continuidad de los recorridos individuales y de las estructuras sociales. En otras palabras, la memoria es la condición indispensable de la permanencia de un sistema de comportamientos, valores o creencias, en un mundo que, por definición, es cambiante. Ahora bien, la memoria colectiva también cambia. Sus procesos, enunciados, funciones evolucionan como cualquier fenómeno social. (Rousso, 2012, p. 4).

Rousso propone que estas modificaciones -siempre situadas dentro de los marcos sociales de lo memorable-, pueden ser atrapadas o vueltas inteligibles a partir de lo que denomina *vectores de memoria*. Este concepto da cuenta de determinados elementos que son portadores de memoria, algunos ejemplos de los mismos son las conmemoraciones, las obras filmicas, los escritos periodísticos e históricos. Éstos tienen por objeto la reconstrucción deliberada sobre determinado evento del pasado (Rousso, 1991) y en palabras del autor son definidos como “indicadores que ofrecían todos de manera explícita o implícita (para mi mirada de observador) representaciones singulares, claramente fechadas en el tiempo y bien ubicadas en el espacio” (Rousso, 2012). Son estos vectores –dentro de los cuales está incluida la producción periodística que analizo en mis trabajos–, un observable concreto del universo político y social para

captar las distintas manifestaciones de un hecho determinado a lo largo del tiempo, como así también sus modificaciones y los modos en que se realizan. Respecto a esta perspectiva hay un último señalamiento interesante a resaltar, Rousso al tratar las representaciones sociales y su multiplicidad da cuenta de memorias encuadradas pero múltiples, es decir en sus desarrollos no se encuentra una idea de algo así como una memoria colectiva única y compartida socialmente sino de distintas formas de narrar y caracterizar un mismo acontecimiento.

Retomando la tradición europea, en América Latina los estudios de la memoria se propusieron avanzar en la comprensión de procesos políticos y sociales vinculados a la represión estatal y a la difusión del terror que sucedieron en la región a partir de mediados de la década de 1960 con la instauración de sucesivas dictaduras militares; “estudiando las luchas por interpretar y redefinir sentidos acerca de esos períodos del pasado, y situando actores e instituciones involucradas en la tarea de recordar y hacer recordar a otros/as las experiencias de sufrimiento” (Feld, 2012, p. 151). En este sentido, puede definirse como un campo de estudios que se aboca al análisis de los sentidos, sus interpretaciones y sus modalidades de reinterpretación sobre acontecimientos que involucran el sufrimiento. Pionera sobre la temática en América Latina, Elizabeth Jelin propuso a las memorias como procesos subjetivos que ineludiblemente se encuentran enmarcados socialmente a partir de la experiencia vital de los individuos en su faceta tanto material como simbólica. Estas memorias no son fijas, sino que son propuestas como un territorio de conflictos donde los individuos tienen un rol fundamental en su definición⁵ y se encuentran condicionados históricamente respecto a los sentidos que le otorgan al pasado⁶.

⁵ Los trabajos de Michael Pollak (2006) a partir de su concepto de *memorias subterráneas* y el Alessandro Portelli (2003) a partir de la introducción de los criterios de interpretación de cada momento histórico trabajan a partir de esta misma categoría de conflicto y resultan ineludibles en el conjunto de trabajos sobre la memoria.

⁶ Referencias ineludibles respecto a la variable histórica de la constitución de memoria son Pierre Nora (2008) y Henry Rousso (2012). El primero de ellos profundizó en los anclajes de la memoria y el segundo de ellos trabajo a partir de los desplazamientos históricos de la misma.

Un aporte fundamental en este recorrido lo constituye el concepto de *régimen de memoria* de Emilio Crenzel (2007) que yo ubico en la intersección de los estudios sobre genocidio y los estudios sobre la memoria ya que puede entablar dialogo con el concepto de realización simbólica. El atributo fundamental del régimen de memoria se basa en que “sus proposiciones organizan el debate público, se convierten en objeto privilegiado de las luchas por dotar de sentido el pasado, y moldean, incluso delimitan, las interpretaciones divergentes” (p. 25). Retomado la definición, es posible señalar que este régimen habilita u obtura los modos en que se definen las narrativas sobre lo ocurrido, como así también los sentidos posibles de delimitar sobre el pasado, específicamente qué se dice y cómo se nombra la experiencia genocida, acoplándose estratégicamente a los modos de realización simbólica dado que los efectos de las prácticas sociales genocidas se desarrollan a lo largo del tiempo. Es en este cruce entre prácticas sociales genocidas y régimen de memoria que se ubican los desarrollos de Alessandro Portelli y Henry Rousso, aportando una mirada de la multiplicidad de los sentidos que se ubican en los marcos del régimen de memoria y de los vectores de memoria a partir de los cuales es posible captar esta multiplicidad de manifestaciones. Las articulaciones de cada uno de estos aportes resultan clave para hacer emerger no solo como se denomina y describe al genocidio en la discursividad social sino también los modos de organización y delimitación de lo decible para lo cual resulta fundamental del aporte arqueológico de Michel Foucault.

El trabajo arqueológico. Un abordaje teórico para sortear los estudios sobre comunicación

Retomando los lineamientos iniciales del artículo, en los cuales me propuse reponer parte del marco teórico metodológico foucaultiano en tanto herramienta heurística de análisis de fuentes documentales pertenecientes a la prensa escrita, recorreré los supuestos epistemológicos que permiten situar el análisis de fuentes periodísticas por

fuera de los estudios de la comunicación, ubicándolo dentro de los límites de los estudios críticos sobre genocidio.

De las fuentes relevadas del trabajo de archivo surgieron tres figuras vinculadas al proceso de juzgamiento por los crímenes cometidos por el Estado durante la última dictadura cívico militar en Argentina. Las mismas emergen con regularidad en el trabajo sobre las fuentes documentales de la prensa escrita; estas figuras o tópicos recurrentes son la legitimidad/ilegitimidad del juzgamiento, la justicia y la impunidad⁷. Un conjunto de interrogantes guía el recorrido por estas recurrencias: ¿cómo surgen cada una de ellas en los periódicos? ¿cómo se construye cada una de estas figuras o temáticas y qué sentidos nuclea? ¿qué se puede decir de ellas en cada momento y de qué manera? ¿a partir de qué modalidades específicas organizan sus discursos? ¿qué elementos permiten que se constituyan en unidades del discurso a lo largo del tiempo que dan cuenta de la legitimidad, la impunidad y justicia asociadas al proceso de juzgamiento? Y el interrogante más importante; ¿bajo qué modalidades, los sentidos asociados a cada una de estas unidades contribuyen a la elaboración de memorias sobre el genocidio?

La noción de *unidades del discurso* de Michel Foucault es la que permitió el abordaje analítico de las fuentes periodísticas vinculadas al proceso de juzgamiento y la que revela cada una de estas figuras que emergen del análisis. Cuando Foucault delimita a las unidades del discurso se refiere no a la unidad en los términos que pueden pensarse discursos totalizantes y homogéneos como el científico, el literario, el histórico o en lo más inmediato la obra de un autor, un libro e incluso un periódico. La

⁷ Las tres figuras son recurrentes a lo largo de todo el período de tiempo analizado y cada una de ellas emerge de forma predominante en determinados momentos fuertemente condicionados por el régimen de memoria de época. Por ejemplo, la impunidad de los crímenes y la ilegitimidad planteada respecto a los juicios emerge con fuerza y se consolida en el período 2001-2005 cuando aún no se podía juzgar a los responsables de los crímenes debido a la vigencia de las leyes de Obediencia Debida y Punto Final. En el período 2005-2015 tras la anulación y declaración de inconstitucionalidad de esta normativa, cuando se afianzan de los juicios y las principales políticas de memoria de los gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández se consolida la legitimidad del proceso de juzgamiento asociado fuertemente a la justicia. Por último, a partir del año 2015 vuelven a emerger discursos asociados a la ilegitimidad que conviven en disputa con la legitimidad de los juicios frente a un proceso de juzgamiento consolidado a lo largo de quince años.

unidad del discurso en tanto categoría analítica coloca el énfasis en aquellos elementos que le dan sentido a un discurso permitiendo entender a qué se refiere:

Una vez suspendidas esas formas inmediatas de continuidad se encuentra, en efecto, liberado todo un dominio. Un dominio inmenso, pero que se puede definir: está constituido por el conjunto de los enunciados efectivos (hayan sido hablados y escritos), en su dispersión de acontecimientos y en la instancia que le es propia a cada uno. Antes de habérselas, con toda certidumbre, con una ciencia, o con unas novelas, o con unos discursos políticos, o con la obra de un autor o incluso con un libro, el material que habrá que tratar en su neutralidad primera es una multiplicidad de acontecimientos en el espacio del discurso en general. Así aparece el proyecto de una *descripción pura de los acontecimientos discursivos* como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman. (Foucault, 2008, p. 40).

En este sentido, tanto el trabajo de archivo, como el armado del corpus y el análisis posterior de las fuentes documentales de las que emergieron las figuras de la legitimidad, la impunidad y la justicia en tanto unidades del discurso lo realicé en clave arqueológica. Destacar en qué consiste este método delineado por Foucault permite dar cuenta de un doble movimiento analítico que atravesó el trabajo de investigación en su conjunto. Este movimiento, por un lado, integra los objetivos de los estudios sobre genocidio y de los estudios sobre la memoria, y en segundo término permite posicionarse en un lugar distinto al de los estudios y la teoría de la comunicación aun cuando se trabaja con fuentes periodísticas. Es por ello que resulta importante presentar el modo en que el filósofo francés presenta a la arqueología en tanto método de análisis de las fuentes. En primer lugar, a diferencia de disciplinas como la historia, la arqueología toma a los documentos como *monumentos*; no trata de desentramar verdades del pasado sino analizar y organizar el conjunto de discursos estableciendo determinadas series y relaciones entre ellos poniendo énfasis en su especificidad, en su descripción intrínseca, a partir

de lo que pueden decir de sí mismos sobre el pasado que habita en ellos en el presente. Y es en esta especificidad del discurso donde Foucault delinea la segunda característica del método:

Su problema es, por el contrario, definir los discursos en su especificidad; mostrar en qué el juego de las reglas que ponen en obra es irreductible a cualquier otro; seguirlos a lo largo de sus aristas exteriores y para subrayarlos mejor. La arqueología no va, por una progresión lenta, del campo confuso de la opinión a la singularidad del sistema o a la estabilidad definitiva de la ciencia; no es una “doxología”, sino un análisis diferencial de las modalidades de discurso. (Foucault, 2008, p. 182).

En el análisis que se concentra en las diferentes modalidades del discurso es que esta perspectiva permite dar cuenta de la generación de mutaciones y concentrarse no sólo en las regularidades sino fundamentalmente en las rupturas. Por ejemplo, en el caso de mi investigación, de qué modo emergen diferencialmente a lo largo del tiempo las ideas sobre la legitimidad, la impunidad y la justicia. Estas rupturas son las que introducen una perspectiva muy distinta a la de *obra* la cual se estructura en función de la pretendida homogeneidad del discurso. En este sentido es que Foucault introduce la tercera característica:

La arqueología no se halla ordenada a la figura soberana de la obra (...). La obra no es para ella un recorte pertinente, aunque se tratará de volver a colocar en su contexto global o en la red de las causalidades que la sostiene. Define unos tipos y unas reglas de prácticas discursivas que atraviesan unas obras individuales, que a veces las gobiernan por entero y las dominan sin que se les escape nada, pero a veces sólo rigen una parte. La instancia del sujeto creador, en tanto que razón de ser de una obra y principio de unidad les es ajena. (Foucault, 2008, p. 182).

Descartada la instancia del sujeto creador –el autor- y la unidad de la obra, y en cambio concentrada en las reglas que atraviesan al conjunto de discursos, Foucault delimita la cuarta característica de la arqueología en tanto método que es eminentemente descriptiva:

No es nada y ninguna otra cosa que una reescritura, es decir, en la forma mantenida de la exterioridad, una transformación pautada de lo que ha sido y ha escrito. No es la vuelta al secreto mismo del origen, es la descripción sistemática de un discurso-objeto. (Foucault, 2008, p. 183).

El discurso en tanto objeto y su descripción sistemática, he aquí el quid de la arqueología. Es en este punto que resulta conveniente resituar el doble movimiento mencionado al inicio del apartado: por un lado, integrar los objetivos de los estudios sobre genocidio y memoria, y por otro lado situar la investigación por fuera de la teoría y de los estudios de la comunicación. En primer lugar, la arqueología como método de descripción sistemática de las fuentes en tanto discurso-objeto es la que permite analizar y reconstruir las distintas modalidades en que la prensa escrita narra y caracteriza al proceso de juzgamiento. En este sentido, tanto los estudios críticos sobre genocidio como los estudios sobre memoria tienen por objeto dar cuenta de los modos en que las sociedades que sufrieron procesos de violencia estatal denominan, caracterizan y narran dicha experiencia a lo largo del tiempo. Al respecto, permite describir las configuraciones y reconfiguraciones de sentido sobre los crímenes cometidos por el Estado durante la última dictadura cívico militar a partir del abordaje de la producción de la prensa escrita sobre el proceso de juzgamiento con el objetivo de analizar un proceso de mayor envergadura que excede la producción periodística y que se ubica en el marco de configuración de memorias y relatos políticos y sociales sobre un proceso de violencia estatal.

En segunda instancia, la arqueología es la llave para situar el análisis por fuera de los estudios de la comunicación ya que su eje fundamental no se halla en los

discursos considerados en tanto obra o producción homogénea de cada uno de los diarios, ni en la autoría de cada una de las fuentes y mucho menos en el proceso de elaboración y recepción de los mismos. El análisis se sitúa en aquellas reglas que atraviesan a todos los discursos periodísticos teniendo en cuenta sus modalidades específicas, las cuales pueden aparecer en todos o en alguno de ellos aún con contradicciones internas, dando cuenta de las mutaciones a lo largo del tiempo que atraviesan a las fuentes en su conjunto. Es un análisis que tiene como finalidad la descripción exhaustiva de las regularidades y las dispersiones en las fuentes en tanto conjunto, cúmulo de discursos. Esta perspectiva permite observar el modo en que se producen las mutaciones y rupturas a lo largo del tiempo en los sentidos sociales sobre el genocidio. Es por ello que el análisis de las fuentes da cuenta de estos procesos sociales que se hallan reflejados en los discursos de los diarios dejando de lado el proceso de producción o recepción de los mismos. En este sentido, las regularidades, las rupturas y discontinuidades son los elementos que permiten ubicar a lo largo del análisis los distintos acontecimientos que emergen en determinado momento produciendo consecuencias a largo plazo.

Ahora bien, realizado el trazado de las competencias del análisis arqueológico resulta fundamental exponer la noción de *archivo* inherente a la misma ya que es esta noción la que da la pauta del abordable a analizar, el cúmulo de documentos periodísticos.

El archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares. Pero el archivo es también lo que hace que todas esas cosas dichas no se amontonen indefinidamente en una multitud amorfa, ni se inscriban tampoco en una linealidad sin ruptura, y no desaparezcan al azar sólo de accidentes externos; sino que se agrupen en figuras distintas, se compongan las unas con las otras según relaciones múltiples, se mantengan o se esfumen según regularidades específicas; lo cual hace que no retrocedan al mismo tiempo, sino que unas que

brillan con gran intensidad como estrellas cercanas, nos vienen de hecho desde muy lejos, en tanto que otras, contemporáneas, son ya de una extrema palidez. (Foucault, 2008, p. 170).

El archivo en tanto “la ley de lo decible”, aquello que “define desde el comienzo el sistema de enunciabilidad”, lo que se puede decir, las posibilidades de enunciar algo. Pero aquello que puede ser dicho no se da de forma lineal y sin rupturas, sino a partir de la agrupación de lo dicho en distintas unidades y relaciones diversas que en la investigación abrevaron en tres figuras que se configuran a partir de determinadas regularidades que se condensan en tanto unidades discursivas. Es decir, el archivo revela un conjunto de regularidades discursivas asociadas a la legitimidad, la impunidad y la justicia asociadas al proceso de juzgamiento.

Al hablar de discurso comprendo al mismo como “el conjunto de enunciados que dependen de un mismo sistema de formación, y así podré hablar del discurso clínico, del discurso económico, del discurso de la historia natural, del discurso psiquiátrico” (Foucault, 2008, p. 141). Esta conceptualización trasladada a mi objeto de estudio revela que, en relación a las figuras trabajadas, el *sistema de formación* corresponde al conjunto de discursos periodísticos vinculados al proceso de juzgamiento por los crímenes cometidos por el Estado durante la última dictadura cívico militar en el período 2001-2019 tal como los mismos son narrados por los diarios vinculándose a distintos modelos explicativos. En ellos, el modo en que son calificados los hechos que se juzgan, los actores que intervienen en el proceso, las causas del juzgamiento y el modo en que son presentadas las responsabilidades son narrados y expuestos de modos diversos conformando un conjunto de reglas que posibilitan la emergencia de la legitimidad del juzgamiento, y las ideas de impunidad y justicia vinculadas al mismo.

Las unidades del discurso

Habiendo delineado las principales características del método arqueológico y las nociones de archivo y discurso es necesario resituar la noción de unidad del discurso tal como es definida por Michel Foucault para dar cuenta del modo en que cada una de las figuras que se trabajaron en mi investigación se constituyen como tales. En la primera parte de *La arqueología del saber*, denominada “Las regularidades discursivas”, Foucault indicaba la dificultad de acercarse a los conceptos a partir de la búsqueda de la coherencia o la permanencia que llevarían a una pretendida unidad discursiva que se alcanzaría a través de la deducción. De este modo exponía que:

Quizá se descubriera, no obstante, una unidad discursiva, si se la buscará no del lado de la coherencia de los conceptos, sino del lado de su emergencia simultánea o sucesiva, de desviación, de la distancia que los separa y eventualmente de su incompatibilidad. No se buscaría ya entonces una arquitectura de conceptos lo bastante generales y abstractos para significar todos los demás e introducirlos en el mismo edificio deductivo; se probaría a analizar el juego de sus apariciones y de su dispersión. (Foucault, 2008, p. 51).

En este sentido, si las unidades del discurso no son factibles de alcanzar de modo deductivo a partir de una búsqueda guiada por la coherencia y la estabilidad de los objetos o conceptos, la centralidad del método arqueológico se halla en el rastreo de la emergencia de los objetos discursivos en su dispersión y no en su homogeneidad, siendo la tarea la de:

Describir esas mismas dispersiones; de buscar si entre esos elementos que, indudablemente, no se organizan como un edificio progresivamente deductivo, ni como un libro desmesurado que se fuera escribiendo poco a poco a lo largo del tiempo, ni como la obra de un sujeto colectivo, se puede marcar una regularidad: un orden en su aparición sucesiva, correlaciones en su simultaneidad, posiciones

asignables en un espacio común, un funcionamiento recíproco, transformaciones ligadas y jerarquizadas. Un análisis tal no trataría de aislar, para describir su estructura interna, islotes de coherencia, no se asignaría la tarea de sospechar y de sacar a plena luz los conflictos latentes: estudiaría las formas de repartición. (Foucault, 2008, p. 55).

Si entonces aquello en lo que se centró mi investigación fue la reconstrucción de los sentidos sobre el proceso de juzgamiento, es preciso delimitar el modo en que emergieron las unidades discursivas sobre la legitimidad, la impunidad y la justicia de dicho proceso. Y esta delimitación se configura a partir de la descripción de su aparición en la dispersión de los discursos periodísticos con el objeto de poder dar cuenta de su emergencia, transformación y permanencia teniendo como marco general las posibilidades de los decible en el período 2001-2019. Para ello nuevamente se retoma el método arqueológico y se realiza un triple movimiento que permite la configuración de los observables de la investigación en tanto unidades del discurso. Estos movimientos son descriptos por Foucault (2008, p. 183) como:

a) *La localización de las superficies de emergencia:* dónde y cómo surgen las diferencias entre los distintos sentidos vinculados a las distintas figuras a analizar en tanto unidades del discurso. Qué elementos les da el estatuto de objetos volviéndolos decibles, enunciables y descriptibles. En los términos de este trabajo y como ejemplo: ¿cuál es la superficie de emergencia, las condiciones de posibilidad que hacen posible que al proceso de juzgamiento por los crímenes cometidos por el estado durante la última dictadura militar se los describa de diversos modos que resultan incompatibles y contradictorios entre sí aún al interior de un mismo periódico?

b) *Las instancias de delimitación:* en las que se designa, nombra e instaaura al proceso de juzgamiento en tanto objeto, por el derecho, la sociología, pero en este análisis el discurso periodístico; ¿cómo describe y analiza la prensa escrita al proceso de juzgamiento a partir de la delimitación de su legitimidad, la impunidad y la justicia?

c) *Las rejillas de especificación*: los agrupamientos a partir de los cuales se oponen, separan, vinculan, agrupan las distintas ideas y sentidos sobre la legitimidad del proceso de juzgamiento y las ideas de impunidad y justicia vinculados al mismo. Delineados estos tres movimientos es necesario reubicarlos en la noción de *formación discursiva* definida como:

Un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio, que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa. (Foucault, 2008, p. 153-154).

Si se trata de dispersión y heterogeneidad, resulta necesario colocar a los enunciados en esta red diversa y heterogénea para hacerlos visibles. La visibilización en este entramado diverso sería posible de realizar a partir de “reglas anónimas e históricas, siempre determinadas en el tiempo y espacio”. Y es a partir de ese decálogo de época es que podría hacerse la asociación entre enunciados que refieren a un objeto determinado, pero con una múltiple referencialidad: diversos modos de narrar, describir, nominar, dotar de sentido a un determinado objeto. Trasladado a mis interrogantes de investigación: ¿Qué enuncia la prensa escrita y qué no enuncia sobre el proceso de juzgamiento? ¿De qué forma se narra el proceso apelando a qué figuras y sentidos? ¿Cuáles son los efectos simbólicos que trae aparejado cada una de las unidades del discurso vinculadas al proceso de juzgamiento? En definitiva, y en lo que concierne a lo que aquí se está pensando: ¿de qué modo contribuyen a la elaboración del genocidio y a la constitución de memorias sobre el mismo? Estos interrogantes deben ubicarse en el contexto histórico político del proceso de juzgamiento del período analizado. Es este marco el que rige el reglamento anónimo e histórico y constituye los distintos regímenes de memoria que serán condición de posibilidad de determinados discursos y sentidos que convergen en la regularidad de enunciados sobre la legitimidad e ilegitimidad del proceso de juzgamiento y sobre las nociones de impunidad y justicia asociadas al mismo.

Las regularidades del discurso y las posibilidades de enunciación

Los discursos que analicé en mi investigación no son concebidos desde el orden y la coherencia sino más bien todo lo contrario: son considerados como un sistema de enunciados que pueden repetirse, contradecirse y negarse (Courtine, 1981, pp. 9-128) y cuya regularidad no se basa en el tratamiento sobre un tema compartido, sino como un conjunto de enunciados diversos y no necesariamente coherentes que tratan sobre “la misma cosa” (Foucault, 2008; Pecheux, 1978). Además se encuentran en un espacio privilegiado de intersección entre la *lingüística* y la *historia* (Courtine, 2006), el lugar donde lo dicho –y también lo no dicho– emerge a partir de su contexto histórico que opera como condicionante articulándose a la noción de *régimen de memoria* expuesta en el presente artículo. A su vez, este contexto histórico que se configura en tanto marco opera incesantemente sobre la reconfiguración discursiva retomando elementos anteriores o exteriores al propio discurso dando cuenta de sus transformaciones y desplazamientos, y actualizándolo sobre determinado acontecimiento al que refiere. Esta perspectiva entonces permite una descosificación de los discursos con los que se trabaja ya que los mismos no son considerados en tanto objeto inequívoco que se autoabastece, sino que se enmarcan en una cadena de diálogos, se reflejan unos con otros y son atravesados por las visiones del mundo de una época (Angenot, 2010). Es decir, es siempre la historia la que condiciona los límites de la decibilidad y la que fundamentalmente establece el *archivo*, lo dicho y lo no dicho sobre determinado acontecimiento delimitando los límites de lo pensable y lo decible para una sociedad determinada en un momento determinado (Foucault, 2008).

Es entonces en esta intersección entre lo dicho y la historia en la cual opera incesantemente la configuración y reconfiguración de los discursos y que resulta la clave de lectura para llevar adelante el objetivo principal de los usos de Foucault aquí propuestos: dar cuenta de los sentidos sobre el proceso de juzgamiento por los crímenes

cometidos por el Estado durante la última dictadura cívico militar a partir del modo en que la prensa escrita narra y caracteriza este proceso a lo largo del tiempo.

Foucault como propuesta metodológica

Existe una escasez de trabajos abocados al análisis sistemático de la prensa sobre el proceso de juzgamiento por los crímenes cometidos por el estado durante la última dictadura militar y las condiciones que lo hicieron posible. Si bien existen aportes que han abordado a la prensa en relación a la dictadura, no hay trabajos que ofrezcan un análisis orientado a la comprensión de los modos en que la prensa escrita abordó el proceso de juzgamiento contribuyendo en la construcción de memorias sobre el mismo y sobre los crímenes involucrados.

La elección de la legitimidad, la impunidad y la justicia como las unidades del discurso a trabajar no se realizó a priori ni se fundamentó en que son tres elementos que se vinculan al proceso de juzgamiento y a su historia motivo por el cual habría que ir a buscar al archivo qué dicen los diarios sobre ellas. Legitimidad, impunidad y justicia surgen del trabajo con las fuentes relacionadas al proceso de juzgamiento en general, como las categorías específicas recurrentes que dan cuenta de este proceso. Debido a su especificidad resulta relevante además delimitar los sentidos asociados a las mismas dar cuenta de las condiciones de posibilidad en que surgen y los momentos en que son posibles determinados sentidos y no otros.

En relación a lo anterior, sostengo que los modos en que los medios refieren a estas tres unidades del discurso contribuyen a la construcción colectiva de sentidos y memorias sobre el proceso de juzgamiento y de los crímenes. En este sentido, la investigación se propuso hacer emerger a partir de una reconstrucción, los sentidos presentes en los diarios y los elementos que intervienen en cada uno de ellos a partir de la propuesta teórica presentada. Desde este abordaje es factible trazar líneas a partir de las cuales no solo describir sino también reflexionar sobre las distintas modalidades de narración sobre el proceso de juzgamiento y los crímenes en el marco del posgenocidio.

Por último, en un intento de congregar los lineamientos teórico conceptuales presentados con los lineamientos metodológicos una cita de Michel Foucault en referencia a la “polivalencia táctica de los discursos” sintetiza los supuestos teóricos y metodológicos presentados hasta aquí:

Poder y saber se articulan por supuesto en el discurso. Y por esa misma razón, es preciso concebir el discurso como una serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme ni estable. Más precisamente no hay que imaginar un universo del discurso dividido entre el discurso aceptado y el discurso excluido o entre el discurso dominante y el dominado, sino como una multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar con estrategias diferentes. Tal distribución es lo que hay que restituir, con lo que acarrea de cosas dichas y cosas ocultas, de enunciaciones requeridas y prohibidas; con lo que supone de variantes y efectos diferentes según quién hable, su posición de poder, el contenido institucional en el que se halle colocado; con lo que supone también, de desplazamientos y restituciones de fórmulas idénticas para objetivos opuestos. Los discursos, al igual que los silencios, no están de una vez por todas sometidas al poder o levantadas contra él. Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. (Foucault, 2002, p. 97).

Exclusiones e inclusiones, cosas dichas y no dichas, visibles y ocultas, reutilizaciones y desplazamientos, fórmulas idénticas para objetivos opuestos. Cada uno de estos elementos configuran la red de sentidos que intente resituar sin perder de vista que el discurso a la vez que es instrumento y efecto del poder –como señala Foucault–, también puede ser obstáculo y resistencia. El análisis crítico de la red de sentidos construidos sobre el proceso de juzgamiento y la configuración de las memorias vinculados al mismo puede ser una herramienta válida para la comprensión del genocidio en

Argentina y sus efectos en el presente.

Referencias bibliográficas

- Angenot, Marc. (2010). *El discurso social*. (H. H. García, Trad). Siglo XXI.
- Chalk F. y Jonassohn K. (2010). *Historia y Sociología del Genocidio. Análisis y estudio de casos*. (C. Scotta Trad). Prometeo.
- Charny, Israel. (1994). "Toward a generic definition of genocide". En George Andreopoulos (Ed.), *Genocide: Conceptual and Historical Dimensions* University of Pennsylvania.
- Courtine, Jean, Jacques. (1981). Quelques problemas théoriques et méthodologiques en analyse du discours, a propos du discours communiste adressé aux chrétiens. *Langages*, 62, pp. 9-128. DOI : <https://doi.org/10.3406/lgge.1981.1873>
- Courtine, Jean, Jacques. (2006). *Metamorfoses do discurso político. Derivas da fala pública*. Claraluz.
- Crenzel, Emilio. (2007) *La historia política del Nunca Más*. Siglo XXI.
- Dadrian, Vahakn. (1975). A typology of genocide. *International Review of Modern Sociology*, 5, pp. 201-212.
- Feierstein, Daniel. (2004). *Hasta que la muerte nos separe. Poder y prácticas sociales en América Latina*. Al margen.
- Feierstein, Daniel. (2007). *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Fondo de Cultura Económica.
- Fein, Helen. (1979). *Accounting for Genocide*. The Free Press.
- Fein, Helen (1990). *Genocide: A Sociological Perspective*. Sage.
- Feld, Claudia. (2012). "La televisión ante el pasado reciente: ¿Cómo estudiar la relación entre TV y memoria social?". *Anos 90*, Porto Alegre, vol. 19, nº 36, pp. 149-172. DOI: <https://doi.org/10.22456/1983-201X.30810>.
- Foucault, Michel. (2002). *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. (S. Martí, Trad.). Siglo XXI.

- Foucault, Michel. (2008). *La arqueología del saber*. (C. Garzón del Camino, Trad.). Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (2014). *Las redes del poder*. Prometeo.
- Halbwachs, Maurice (2005). Memoria individual y memoria colectiva. (P. Gianera, Trad.). *Estudios*, 16, pp. 163-187.
- Harff, B. y Gurr T. (1988). Toward empirical theory of genocides and politicides. *International Studies Quarterly*, 37 (3), pp. 359-371.
- Hinton, Alex. (2012). Critical Genocide Studies. *Genocide Studies and Prevention*, 7 (1), pp. 4-15.
- Horowitz, Irvin. (1980). *Taking lives: Genocide and state Power*. Transaction Books.
- Huttenbach, Henry. (1988). Locating the Holocaust on the genocide spectrum: towards a methodology of definition and categorization. *Holocaust and Genocide Studies*, 3 (3), pp. 289-303.
- Huyssen, Andreas. (2001). “Preteritos presentes: medios, política y amnesia”. En *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Fondo de Cultura Económica.
- Kuper, Leo. (1981). *Genocide. Its political use in the Twentieth Century*. Yale University.
- Lacapa, Dominick. (2007). *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. (T. Arijón, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Lemkin, Raphael. (2008). *El dominio del eje en la Europa ocupada*. Prometeo.
- Levene, Mark. (2002). El rostro cambiante de la matanza masiva: masacre, genocidio y posgenocidio. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 174.
- Nora, Pierre (2008). “Entre memoria e historia. La problemática de los lugares”. En P. Nora (comp.), *Les lieux de mémoire*. Trilce.
- Pecheux, Michel. (1978). *Hacia un análisis automático del discurso*. Gredos.
- Pollak, Michael. (2006). “Memoria, olvido, silencio”. *Memoria, olvido y silencio*. Al Margen.

- Portelli, Alessandro. (2003). Memoria e identidad. Una reflexión desde la Italia postfascista. En E. Jelin y V. Langland (comps.), *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Siglo XXI.
- Rousso, Henry. (1991). *The Vichy Syndrome, History and Memory in Franca since 1944*. Harvard University.
- Rousso, Henry. (2012). Para una historia de la memoria colectiva: el post Vichy. *Aletheia*, 3 (5), pp. 1-14.
- Traverso, Enzo. (2012). *La historia como campo de batalla: interpretar las violencias del siglo XX*. Fondo de Cultura Económica.

Reseña de *La monarquía del miedo: una mirada a la crisis política actual*

Nussbaum, Martha (2018). (Albino Santos Mosquera, Trad.). Paidós. 436 páginas

Reseña bibliográfica por César Martínez Cerutti*

Fecha de Recepción: 25/03/2021

Fecha de Aceptación: 14/06/2021

En *La monarquía del miedo* Nussbaum considera al miedo como la emoción de mayor impacto en la actualidad y la que más influencia tiene sobre el ser humano. A su entender, el miedo se vincula a la condición frágil y vulnerable del ser humano. Las desigualdades económicas, la globalización y el paso del tiempo, son circunstancias que nos recuerdan la fragilidad y la finitud que nos constituye. Estos fenómenos hacen que el ser humano experimente miedo y lo proyecte de diversas maneras. Por ello, entiende que el miedo es un problema para la estabilidad de los sistemas democráticos y que es necesario implementar políticas públicas que minimicen su impacto. En este sentido, la autora analiza diferentes sucesos propios de la cultura norteamericana para ilustrar su posición, al igual que lo hizo en *Emociones Políticas* (2013).

Luego de anticipar sus principales ideas sobre el tema, en el capítulo dos, “El miedo, temprano y preponderante”, la filósofa realiza un estudio genealógico de esta emoción, en el que reflexiona sobre sus orígenes con la ayuda de diferentes avances en el marco de las ciencias humanas, particularmente la psicología. Explica que los seres humanos no nacemos preparados para enfrentar el mundo, por lo que nos vemos expuestos desde muy temprana edad a una gran serie de vulnerabilidades. La necesidad de una madre que nos alimente, la incapacidad de comunicarnos y movernos por

* Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue. Correo electrónico: martinezcesar1993@gmail.com

nuestros propios medios- junto a un mundo que nos sorprende y lejos estamos de comprender- genera una profunda sensación de vulnerabilidad e inseguridad. Así, el miedo resulta ser la primera emoción que moldea nuestra conducta y experiencia con el mundo. Este miedo primario es de suma importancia para la supervivencia de la especie, pues es a partir del mismo que podemos desarrollar diferentes formas de llamar la atención sobre nuestro entorno y satisfacer necesidades básicas.

Esta emoción, que la autora califica como “miedo primitivo”, es sólo superada con la ayuda de un ambiente facilitador, que incluye una familia junto a la cobertura de las necesidades humanas básicas. El propósito de ese capítulo es mostrar cómo somos propensos al miedo desde el primer momento en el que comenzamos a existir, pues nos toma una gran cantidad de tiempo poder independizarnos, a diferencia del resto de los animales. Una vez “superada” esta etapa, existe un nivel posterior que Nussbaum analiza como un segundo ambiente facilitador, que refiere al momento en que el ser humano comienza a vincularse con la sociedad. La autora explica que cuando apenas hemos logrado dominar el miedo primitivo, comenzamos nuevamente a exponernos a nuevas situaciones de vulnerabilidad. Es aquí donde su tesis adquiere mayor fuerza, al articular la necesidad de generar un contexto que evite la propagación del miedo en las sociedades contemporáneas.

El capítulo tres, “La ira, hija del miedo”, plantea que las inseguridades a través de las cuales el miedo se nutre poseen una fuerte conexión con la propagación de la ira en la esfera pública. Nussbaum explica que este comportamiento no es propio de ningún sector ideológico en particular, incluye tanto a la izquierda como a la derecha. Por ello, caracteriza a Estados Unidos como un “país enfadado” en el que existen conflictos entre diferentes sectores. Para superar esta dicotomía, propone dos tipos de ira: la ira vengativa, y la que denomina como “ira de transición”. La primera no solo busca subsanar la injusticia cometida, sino que también implica una venganza contra el grupo que se considera enemigo; este tipo de ira es ejemplificado con la posición de Malcolm X. En contraste, la ira de transición consta de utilizar esa emoción como una motivación para generar un cambio social, evitando la venganza. En tal sentido, Nussbaum valora

el factor motivacional de la ira, pero solo si es utilizado para buscar colectivamente la construcción de un mundo mejor a partir de la integración de las partes involucradas. Nelson Mandela, Marthin Luther King y Ghandi son ejemplos de esta actitud.

El cuarto capítulo, “El asco motivado por el miedo: la política de la exclusión”, analiza el impacto que el asco tiene a nivel sociocultural. En dicho marco, Nussbaum vuelve a insistir en que Estados Unidos resulta ser un país en el que existe una profunda división entre grupos diversos motivados por el asco. El asco a los homosexuales, lesbianas y a los afroamericanos, por ejemplo. El asco es analizado en una doble clave: el primario y el proyectivo. El asco primario es aquel que experimentamos y construimos en nuestros primeros años de vida. El asco a los excrementos, a la comida en mal estado, entre otros, resulta de utilidad cuando no tenemos una información adecuada del mundo. Esto nos permite evitarlos y no perjudicar nuestra salud. El asco primario, entonces, se relaciona principalmente con el rechazo hacia los fluidos corporales. Nussbaum vincula esto nuevamente a la idea de vulnerabilidad, pues más allá de las ventajas que ese asco presenta, esconde a su vez un rechazo de la animalidad que portamos como especie.

En un segundo plano, Nussbaum explica que una vez alcanzada cierta madurez, ese mismo asco primario tiende a mutar en lo que denomina como “asco proyectivo”. El mismo ya no tiene que ver con algo “útil” o del orden de lo inmediato, sino que se trata de ese impulso propio del asco primario que se ve proyectado hacia lo social. El asco frente a lo diferente, construye alteridades que no estamos dispuestos a reconocer y genera divisiones difíciles de superar.

A continuación, el capítulo cinco, “El imperio de la envidia”, se encarga de estudiar las implicancias éticas que la envidia tiene a nivel social. Según Nussbaum la envidia se caracteriza por la idea de que existe un “otro” que posee algo que no merece y que uno desea, lo cual genera la intención de arruinar la felicidad del sujeto envidiado. En este sentido, la envidia se convierte en un serio problema para la convivencia democrática. Al ser una mutación del miedo, el origen de la envidia se encuentra nuevamente en la inseguridad. La preocupación de proveernos alimento, un trabajo y

un hogar, no solo nos genera miedo, sino que también puede producirnos envidia cuando vemos que nuestros pares alcanzan dichos objetivos. Como se trata de una emoción que posee un poder destructivo muy grande y que es difícil de controlar, Nussbaum sugiere sobre el final del capítulo promover una política de la “no envidia” que busque erradicarla a partir de diferentes mecanismos de protección social como en su momento fue el *New Deal*.

El sexto capítulo, “Un coctel toxico, sexismo y misoginia”, se dedica a estudiar las raíces afectivas del sexismo y la misoginia, dos actitudes que según la autora se encuentran muy presentes en la cultura norteamericana. La tesis de este capítulo es que la hostilidad hacia las mujeres tiene su origen en el miedo, sobre todo cuando las mismas intentan asumir papeles de liderazgo. Este miedo tiene su origen en la idea de que si las mujeres comienzan a escalar socialmente, abandonarán las tareas que históricamente les han sido asignadas.

El sexismo esconde una serie de creencias que intentan justificar la inferioridad de las mujeres. No obstante, Nussbaum explica que mientras el sexismo es refutable con hechos y argumentación, esto no es así respecto de la misoginia. Pues ésta supone un mecanismo de imposición de normas, un conjunto de comportamientos dirigidos a mantener a las mujeres “a raya y en su sitio” (2018, p. 198). Así, la misoginia puede o no estar justificada por el sexismo ya que su justificación en muchos casos no es relevante, pues la actitud del misógino es de una mayor radicalidad.

El último capítulo, “Esperanza, amor, visión imaginativa”, tiene el objetivo de ofrecer cierto optimismo. Los análisis abordados nos colocan frente a una sociedad que enfrenta una gran cantidad de conflictos y que parece desmoronarse a medida que avanza el tiempo. Sin embargo, lejos de adoptar una posición pesimista, Nussbaum entiende que existe una posibilidad real de pensar una propuesta superadora utilizando a la esperanza como herramienta de cambio.

Según la autora, la esperanza comporta una visión imaginativa sobre el mundo positivo que podría ser alcanzado, e implica también acciones relacionadas con la posibilidad de concretarlo. Por ello, propone a la esperanza como un <postulado

práctico> en un fuerte sentido kantiano. Esto implica asumir dicha actitud aún sin razones suficientes para hacerlo, solo en aras de la buena acción a que puede dar lugar.

Finalmente, vuelve a recordar la figura de Mandela como un ejemplo de victoria de la esperanza por sobre el miedo. A su vez, defiende – al igual que en *El cultivo de la humanidad* (2005), y, más puntualmente, en *Sin fines de lucro* (2010) – la importancia del arte y las humanidades para la educabilidad de las emociones y, por consiguiente, para la construcción de una sociedad mejor. Dichas disciplinas, tienen a su entender, la capacidad de penetrar en lo más profundo de la mente humana y enseñarnos a alcanzar un mejor manejo de las mismas. Por ello, insiste en que las humanidades ocupen un lugar de relevancia en el desarrollo de las políticas públicas, y que estas, a su vez, se enmarquen en su ya conocida teoría de las capacidades.

Referencias bibliográficas

Nussbaum, Martha (2005). *El cultivo de la humanidad*. Paidós.

Nussbaum, Martha (2010). *Sin fines de lucro*. (María Victoria Rodil, Trad.). Katz.

Nussbaum, Martha (2013). *Emociones políticas*. (Albino Santos Mosquera, Trad.)
Katz.

Nussbaum, Martha (2018). *La monarquía del miedo*. (Albino Santos Mosquera, Trad.)
Katz.

Reseña de *La sexualidad, seguido de El discurso de la sexualidad*

Foucault, Michel (2020). (Horacio Pons, Trad.). Siglo XXI Editores. 520 páginas

Reseña bibliográfica por José Ignacio Scasserra*

Fecha de Recepción: 20/05/2021

Fecha de Aceptación: 23/06/2021

La cantera llamada "Michel Foucault" sigue abierta. La aparición de textos, cursos, manuscritos, notas de clase, o apuntes sigue dando que hablar y escribir para quienes nos dedicamos a seguirle los pasos al autor de Poitiers. En el año 2020, Siglo XXI ha publicado un nuevo tomo, "La sexualidad" que reúne las traducciones de Horacio Pons de las notas de clases dictadas por el autor en 1964 en la Universidad de Clermont-Ferrand y en 1969, en el Centro Universitario Experimental de Vincennes.

Dentro, no encontramos una desgrabación exacta de las palabras del autor, pero sí las notas que construyó para poder dictar sus clases. Asimismo, numerosas notas al pie clarifican las ideas del autor cuando éstas aparecen escuetamente. Una introducción de Edgardo Castro y la "Situación del curso" por Claude-Olivier Doron completan el panorama de las ideas que Foucault trabajó durante la década del 60 con respecto a la sexualidad.

El primer curso, "La sexualidad" se compone de cinco clases, y el segundo, "El discurso de la sexualidad" de siete.

El curso de 1969 explora la sexualidad a partir de la biología, la historia, la psiquiatría y el psicoanálisis. Una problemática abre la cuestión: "Qué es, en nuestra cultura, la sexualidad". En esta formulación podemos encontrar la resistencia del autor

* Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: j_scasserra@hotmail.com

a incurrir en universales antropológicos: lejos de ser la sexualidad un elemento constitutivo de aquello que somos, dado *a priori* por la fatalidad de nuestra condición, será caracterizada en tanto lo que ha llegado a ser, por el lugar que los discursos y el poder le han armado.

Allí, Foucault hace sus aclaraciones: "Cuando parezca que hablamos en general del hombre y la mujer, no abordaremos categorías antropológicas universales, sino las categorías, los personajes, los roles y las funciones que nuestra cultura nos designa con ese nombre" (Foucault, 2020, p. 33). Este gesto, principio metodológico que en otros textos es dado por sentado, nos provee del hilo conductor con el que leer la totalidad del curso. La sexualidad, sea de los animales, de las plantas, o de los seres humanos, será estudiada desde una perspectiva arqueológica, que busque dar cuenta de las condiciones de posibilidad, de las regularidades y las reglas que le otorgan coherencia y la hacen ofrecerse como un fenómeno homogéneo.

Mención aparte necesita la aparición del término "patriarcado", que sólo figura otras dos veces dentro del *corpus* foucaultiano (Castro, 2020, p.21). En efecto, a pesar de los estudios biológicos en torno a la sexualidad, Foucault no dejará de dar cuenta de los sistemas de parentesco que se producen en torno a ella, y caracterizará al detalle los funcionamientos de la estructura patriarcal que divide jerárquicamente entre hombres y mujeres.

En la segunda clase, encontramos una idea común en el *corpus* foucaultiano, que reaparece en *La voluntad de saber*: la cultura europea moderna es sin duda la única que construyó una ciencia de la sexualidad. A partir de esta afirmación, que baja al discurso sobre la sexualidad de su pedestal, Foucault bosqueja una serie de saberes biológicos en primera instancia, psiquiátricos en la siguiente clase, y psicoanalíticos, en la cuarta y la quinta.

La idea rectora que organiza estos análisis de los saberes de la época es que la sexualidad sólo se ha discernido a partir de sus desviaciones: las perversiones serán allí el otro que dará la verdad de lo que la sexualidad "normal" es. Este lugar clásico de la sexualidad es lo que pondrá en valor a Freud a partir de la cuarta clase, al dar cuenta de

que toda sexualidad no puede sino estar atravesada por perversiones. Allí, la sexualidad infantil aparecerá como el "murmullo de fondo" que explicará la constitución de la sexualidad, el modo en que la hemos llegado a construir: " Si salimos de la infancia violados, golpeados, homosexuales, sadomasoquistas, exhibicionistas, voyeristas, es porque hemos tenido padres" (Foucault, 2020, p. 127).

El curso titulado "El discurso de la sexualidad" asume el desafío de pensar la sexualidad como un fenómeno histórico que se constituyó como referencia de un discurso posible. ¿Cómo es que se constituye en objeto de estudio, de saber? Ya no será objeto de deseo, ni de prohibición, sino el correlato que un discurso se da. Estas ideas, por supuesto, nos resuenan con los desarrollos posteriores del autor sobre el dispositivo de sexualidad.

La segunda clase da comienzo a un estudio de la sexualidad en relación con el parentesco. Se estudian los procesos de ruptura de equilibrios demográficos durante el advenimiento del capitalismo. Allí, Foucault pasa revista de los mecanismos de control demográficos impuestos por la burguesía sobre la sexualidad. Nuevamente, en eco con la *Historia de la sexualidad* (2008), esto no se piensa como un proceso represivo, sino como un mecanismo propositivo por medio del cuál se instituye el matrimonio como contrato: "Se naturalizará la sexualidad. Se le dará carta de ciudadanía en una naturaleza que es en realidad la ideología de la ciudad. En el momento en que se hace del matrimonio un contrato y un acto civil" (Foucault, 2020, p. 172).

Esto lleva al autor a estudiar la "ideología de la familia". Pero para ello, necesita hacer ciertas clarificaciones de método en la clase 3, que asimismo lo insertarán en una polémica epocal con Louis Althusser (2005). Foucault propone distinguir la "codificación ideológica primaria de un proceso económico" (la moral familiar, en este caso) de sus efectos y los modos en que estos se distribuyen socialmente. Allí, se demarca de su interlocutor estructuralista, afirmando que "no se pueden oponer masivamente ideología y ciencia" (Foucault, 2020, p. 187). Esta polémica con *Aparatos ideológicos de Estado* se comprende a partir de lo que Foucault mismo comprende por ideología: no será una interpelación en el plano de la consciencia para producir sujetos,

sino que será retraducida a términos de "práctica social". "Por eso la lucha ideológica no puede ser simplemente una lucha teórica, en el nivel de las ideas verdaderas" (Foucault, 2020, p. 188).

Hecha esta salvedad, el autor puede regresar, en la cuarta clase, a estudiar la "ideología de la familia". Lo que rastrea allí y en el siguiente encuentro es cómo el matrimonio, en tanto estructura elemental del parentesco occidental, recibe sus reglas a partir de la economía del mercado. Esto excluye a la sexualidad como comportamiento del sistema jurídico-social de la familia, dejándose capturar por el matrimonio como contrato. La arqueología de la sexualidad que el autor propone desde principios metodológicos que ya conocemos lo llevará a recoger, desde órdenes dispersos, los postulados que han vuelto necesaria y urgente, en los albores de la modernidad, una teoría de la sexualidad.

En la sexta clase, recupera tonos que vimos en los cursos pasados, y pasa revista de los saberes del siglo XIX sobre la sexualidad de las plantas. Este análisis le permite mostrar como la muerte, la sexualidad y la historia quedan al margen del continuo de la historia natural. Y dentro de esa "historia natural" aparecerá el humanismo, su gran adversario e interlocutor de la década, y del cuál nos dará una nueva caracterización: se trata de una filosofía reaccionaria, que se niega a abordar completamente los problemas de la muerte, la sexualidad, y la historia.

A lo largo de los desarrollos, podrá encontrarse también la desconfianza por cualquier idea de "liberación" de la sexualidad, que serán recuperadas en las críticas a la hipótesis represiva de *La voluntad de saber*. Este gesto reaparece en la clase que da cierre al curso, por medio de contraponer "utopías" y "heterotopías" sexuales. A partir de la caracterización de ambas, el autor dispara contra Marcuse y Reich, como hará nuevamente durante la década de los 70, por imaginar unir la "revolución" a cierta idea ingenua de "liberación" sexual carente de relaciones de poder.

Por su riqueza de temas, interrogaciones, imágenes, personajes y problemáticas, "La sexualidad" construye diálogos posibles no sólo con los estudiosos de los trabajos foucaultianos, sino también con movimientos sociales como los feminismos y las

disidencias sexuales, y con disciplinas como el psicoanálisis, la biología, la antropología o la filosofía. Pone de relieve los vínculos de la sexualidad con las lógicas imperantes de mercado, las relaciones de parentesco que hemos construido, y los modos en que éstos han incursionado en gestos patriarcales. Sin lugar a dudas, es un novedoso aporte que Siglo XXI ha realizado para las discusiones que venimos dando en nuestras latitudes.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis (2005). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan.* (José Sazbón, Alberto J. Plá, Trads.). Nueva Visión.
- Castro, Edgardo (2020). ¿Qué es en nuestra cultura la sexualidad? En Foucault, Michel, *La sexualidad, seguido de El discurso de la sexualidad.* (Horacio Pons, Trad.). Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2008). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber.* (Ulises Guñazú, Trad.). Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2020). *La sexualidad, seguido de El discurso de la sexualidad.* (Horacio Pons, Trad.). Siglo XXI.

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:
<https://drive.google.com/file/d/1gV2dSKVoqvD8KJWi9SPakPyRdzIA7VO-/view>
Esta información también se puede consultar en el sitio de la revista.
Nuestro correo electrónico es: **elbanqueterevista@gmail.com**

Convocatoria de artículos para los próximos números

El banquete de los Dioses n° 9

julio – diciembre de 2021

Dossier Neoliberalismo(s)

Fecha límite para el envío de contribuciones: 30 de septiembre de 2021

El banquete de los Dioses n° 10

enero – junio de 2022

Dossier Posthumanismo y transhumanismo

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 8
Enero-junio de 2021
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina