



*Pensamiento político*  
**contemporáneo**

Gerardo Ávalos Tenorio  
coordinador

**Colección Teoría y Análisis**



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

## *el coordinador...*

Doctor en Ciencia Política. Profesor-investigador titular de tiempo completo, adscrito al Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Su libro más reciente es *Breve introducción al pensamiento de Hegel*, Universidad Autónoma Metropolitana, Colecc. Biblioteca Básica, México, 2011. Sus temas de investigación giran en torno a la teoría del Estado, las transformaciones políticas de la sociedad y el pensamiento político clásico y moderno.





## PENSAMIENTO POLÍTICO CONTEMPORÁNEO

Esta publicación de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, fue dictaminada por pares académicos externos especialistas en el tema.

Primera edición: 28 de marzo de 2014

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana  
UAM-Xochimilco  
Calzada del Hueso 1100  
Col. Villa Quietud, Coyoacán  
C.P. 04960 México, DF.

ISBN: 978-607-28-0185-1

ISBN de la colección Teoría y análisis: 978-970-31-0929-6

Impreso y hecho en México / Printed and made in Mexico

# Pensamiento político contemporáneo

Gerardo Ávalos Tenorio  
(coordinador)

Enrique Guerra Manzo / Felipe Victoriano  
Pablo Tepichin Jasso / Joel Flores Rentería  
Claudia Galindo / Israel Covarrubias  
Arturo Santillana Andraca / Gerardo Ávalos Tenorio  
Jaime Osorio



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, Salvador Vega y León

Secretario general, Norberto Manjarrez Álvarez

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rectora de Unidad, Patricia E. Alfaro Moctezuma

Secretario de Unidad, Joaquín Jiménez Mercado

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Director, Jorge Alsina Valdés y Capote

Secretario académico, Carlos Alfonso Hernández Gómez

Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

José Luis Cepeda Dovala (presidente) / Ramón Alvarado Jiménez

Roberto M. Constantino Toto / Sofía de la Mora Campos

Arturo Gálvez Medrano / Fernando Sancén Contreras

COMITÉ EDITORIAL

Carlos Andrés Rodríguez Wallenius (presidente)

José Fernández García / Aleida Azamar Alonso

Alejandro Cerda García / Arnulfo de Santiago Gómez

Felipe Gálvez Cancino / Ignacio Gatica Lara

Araceli Mondragón González / Manual Outón Lemus

Laura Patricia Peñalva Rosales / Alberto Isaac Pierdant Rodríguez

José Alberto Sánchez Martínez / Araceli Soní Soto

Asistencia editorial: Varinia Cortés Rodríguez

Diseño de cubierta: Irais Hernández Güereca

Fotografía de portada: Pablo Tepichín, *El cuerpo del rey* (detalle del Muro de Berlín), 2002

# Índice

Presentación .....	9
<i>Gerardo Ávalos Tenorio</i>	
Norbert Elias: sociología procesual y campo político .....	13
<i>Enrique Guerra Manzo</i>	
Carl Schmitt: fundamento y efectividad de lo político .....	57
<i>Pablo Tépichín Jasso</i>	
Hannah Arendt: juicio político, memoria y ciudadanía .....	89
<i>Claudia Galindo</i>	
Michel Foucault: la biopolítica y el nacimiento del Estado moderno .....	117
<i>Arturo Santillana Andraca</i>	
Alain Badiou .....	153
<i>Felipe Victoriano</i>	
Roberto Esposito: el movimiento dialéctico entre <i>communitas</i> e <i>immunitas</i> .....	177
<i>Joel Flores Rentería</i>	

Giorgio Agamben y el despliegue político de la ley. En busca de una ciencia sin nombre .....	205
<i>Israel Covarrubias</i>	
Slavoj Žižek: la corrosiva plaga de la crítica .....	241
<i>Gerardo Ávalos Tenorio</i>	
La cuestión latinoamericana .....	265
<i>Jaime Osorio</i>	

## Presentación

Las transformaciones de la política en los últimos tiempos han merecido diversas interpretaciones. Todas ellas tienen referentes esenciales, antiguos y modernos, que dotan de un instrumental teórico básico cuando se trata de establecer un horizonte de comprensión adecuado a la complejidad de los problemas a tratar. El propósito de este libro colectivo es apuntalar ese instrumental con la recuperación de autores necesarios que han tomado en sus manos la difícil tarea de ensayar respuestas plausibles a los cambios sociales expresados en las instituciones y las prácticas políticas. Se trata de autores que por su creatividad y originalidad merecen ser tomados en cuenta a la hora de la comprensión de los fenómenos políticos.

El siglo XX fue escenario de un cambio de época. La vieja Europa se convulsionó con dos guerras que, por sus alcances y consecuencias, han sido consideradas con justa razón como guerras mundiales. La sociedad liberal se colapsó y se abrió paso una sociedad de masas en cuya base se encontraba una forma de producción masiva con nuevos modos de organizar el trabajo para hacerlo más productivo. La revolución bolchevique de octubre de 1917 se plantó como un gran espectro que amenazaba la propia organización capitalista de la sociedad. La inestabilidad política cundió por Europa porque las organizaciones de los trabajadores podían seguir el ejemplo de la Unión Soviética. En Alemania fracasó la revolución pero la república de Weimer no pudo estabilizar al país y se instauró el nacionalsocialismo, un tipo de régimen político similar al

que ya se había configurado en Italia. En España la república fue sustituida por la dictadura de Franco. Un nuevo mapa geopolítico daba cuerpo a la sociedad capitalista. Finalmente, la Segunda Guerra Mundial determinó un nuevo reparto del mundo y Estados Unidos se colocó como la gran potencia capitalista occidental mientras que la Unión Soviética hegemonizó una gran parte del territorio de Europa oriental. La confrontación entre las dos potencias alcanzó momentos de extrema tensión durante más de 40 años pero nunca estalló abiertamente en una conflagración armada. Fue una “guerra fría” que, finalmente, concluyó como casi nadie lo esperaba: con el derrumbe de uno de los polos. La Unión Soviética sucumbió en 1989 y se inició el caótico desmantelamiento del bloque del Este, atravesado por diversos conflictos. La reorganización mundial del capital, articulada sobre la base del pensamiento económico neoclásico, alteró sustancialmente la relación capital/trabajo, a favor del primero, arrinconando, reprimiendo, disolviendo y cooptando las organizaciones de los trabajadores y eliminando sus conquistas históricas. Hoy en día, el panorama es desolador, pues el capital ha devenido un poder despótico que excluye a millones de seres humanos de sus circuitos de producción, distribución y consumo. El desempleo abierto, el empleo precario e informal, la proliferación de circuitos económicos vinculados con la delincuencia organizada, parecen ser las características esenciales del capitalismo del siglo XXI.

Los fenómenos históricos aludidos a grandes rasgos fueron la materia prima del pensamiento político del que aquí presentamos tan sólo una muestra, más bien modesta. Los autores tratados por diversos especialistas, han desarrollado interpretaciones fundamentadas acerca de los modos en que la sociedad estaba cambiando y de la manera en que esos cambios se expresaban en el escenario de la política. A la descripción se añade la necesaria interpretación elaborada desde las coordenadas categoriales y conceptuales procedente de las grandes construcciones filosóficas legadas por la Ilustración. Hoy en día no podemos prescindir de ese instrumental tan necesario para organizar el pensamiento y dar cuenta de lo que nos acontece. La sociedad, la política y el Estado merecen ser interpretadas desde el horizonte de comprensión de las ciencias sociales resistiendo las explicaciones simples de la biología o del voluntarismo. Se trata de dar cuenta del mundo humano y de la vida en común con base en sistemas o estructuras de poder que ubiquen a la sociedad como un orden situado más allá de la población y, por tanto,

## PRESENTACIÓN

como un universo con consistencia y dinámica propia y compleja. Recuperar a los pensadores que hemos tratado arroja pistas y vetas que pueden fomentar la creatividad de nuevas aportaciones, tan necesarias y urgentes en una época de inestabilidad e incertidumbre como la que nos ha tocado transitar.

*Gerardo Ávalos Tenorio*  
Universidad Autónoma Metropolitana  
Unidad Xochimilco



## Norbert Elias: sociología procesual y campo político

*Enrique Guerra Manzo*

Aún carecemos de una buena biografía sobre Norbert Elias (1897-1990).<sup>1</sup> Su larga vida ha sido poco investigada; lo que sabemos de ella tiene por principal fuente a su propia autobiografía.<sup>2</sup> Nació el 22 de junio de 1897 en Breslau, entonces una ciudad perteneciente a Alemania, pero tras la Segunda Guerra Mundial fue anexada a Polonia y su nombre cambió al de Wrocław. Elias fue hijo único. Sus padres (Hermann y Sophie) eran judíos. El padre había emigrado de Posen a Breslau, donde alrededor de 1880 fundó una fábrica de textiles que luego creció con la expansión económica que vivía en esos años Alemania. En 1909 se retira de la actividad industrial y recibe un cargo honorífico en la Comisión Financiera de la Secretaría de Finanzas de la Ciudad de Breslau; además era propietario de varios inmuebles que rentaba. Así, la familia Elias vivía confortablemente en un suburbio de clase media, en el cual abuelos y numerosos tíos tenían también sus residencias. La casa de Elias era de dos pisos con seis o siete habitaciones y una espaciosa sala de estar donde las amigas de su madre –cuyo círculo social era muy grande– solían reunirse para tomar el té.

Breslau era una ciudad próspera de alrededor de medio millón de habitantes. Rodeada de un entorno rural con una agricultura rica, era asiento de la nobleza

<sup>1</sup> Más que escudriñar en su vida, sus discípulos hasta ahora se han centrado en la reconstrucción de su itinerario intelectual. Véase, por ejemplo, Stephen Mennell, *Norbert Elias. An Introduction*, Dublín, University College Dublin Press, 1992; y Robert van Krieken, *Norbert Elias*, Londres/Nueva York, Routledge, 1998.

<sup>2</sup> Norbert Elias, *Mi trayectoria intelectual*, Barcelona, Ediciones Provenza, 1995.

católica de Silesia. La ciudad era antigua, con un ayuntamiento renacentista y una universidad de los jesuitas. Hermann Elias no había podido asistir a la universidad porque su familia no poseía el suficiente dinero, pero para él era importante que su hijo recibiera la mejor educación y lo motivó para que estudiara medicina. De niño Norbert fue delicado de salud, siempre estuvo rodeado de niñeras y recibió una educación privada en su domicilio, hasta que pudo ingresar al liceo, el *Johannesgymnasium*. Los años de su infancia sembraron en él un fuerte sentimiento de seguridad, que lo acompañó la mayor parte de su vida: “la madre, el padre, la cocinera, la niñera y yo. Ese era el grupo al que pertenecía. Estaban, además, las tías y la abuela; también los padres de mi madre formaban, sin duda, parte de él. Vivían cerca e íbamos a su casa casi cada día”.<sup>3</sup> Elias se sentía parte de una familia extensa.

Se autoconcebía como un niño a la vez alemán y judío. Su familia iba a la sinagoga pocas veces al año, especialmente en los días de grandes festivales, pero después de su niñez nunca creyó en ninguna religión. Pocos incidentes antisemitas experimentó en su infancia.

Sirvió como soldado en la Primera Guerra Mundial (1914-1918). En el periodo entreguerras estudió medicina, filosofía, psicología y sociología. Por un corto tiempo fungió como sociólogo en la República de Weimar, pero tuvo que dejar Alemania cuando los nazis ascendieron al poder en 1933. Sufrió difíciles años exiliado en París y Londres. En Inglaterra sólo pudo conseguir empleo como profesor de carrera cuando tenía más de 50 años. En 1962 alcanza la edad de la obligada jubilación y tiene que dejar su puesto docente no hacía mucho conseguido. Viaja a Ghana por dos años para enseñar sociología. Retorna a Europa y permanece activo por más de 25 años, escribiendo y viajando por diversos países. En 1990 muere en Ámsterdam a la edad de 93 años. Nunca se casó. Su vida estuvo consagrada a la investigación y la enseñanza.<sup>4</sup>

Aunque su principal obra *El proceso de la civilización*<sup>5</sup> fue publicada en 1939, durante mucho tiempo tanto ésta como muchas otras –escritas en su mayoría

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>4</sup> Johan Goudsblom y Stephen Mennell (ed), *The Norbert Elias Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998, p. 1.

<sup>5</sup> *El Proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989 (en ocasiones me referiré también a su versión en inglés).

en alemán— se vieron oscurecidas por la barrera del idioma y problemas para su publicación. El reconocimiento a Elias le llegó en la vejez. Fue hasta las década de 1980 cuando sus principales trabajos se tradujeron al inglés. Es a partir de entonces que un creciente número de libros y artículos dedicados a temas de sexualidad, salud, crimen, vergüenza, etnicidad, identidad, género, globalización, entre otros, empiezan a hacer referencia positiva a la autoridad de Elias en esos ámbitos.<sup>6</sup>

Lewis Coser se ha referido a él como uno de los grandes sociólogos de nuestros días Zygmunt Bauman lo describe como “el gran sociólogo”. Mucho antes de que investigadores de Estados Unidos descubrieran la “sociología histórica”, afirma Christopher Lash, Elias la había puesto en práctica de un modo mucho más fructífero. Anthony Giddens —quien fue su alumno— ha visto su trabajo como “una brillante anticipación de muchos de los temas que la teoría social sólo exploraría más tarde”.<sup>7</sup>

Como se verá aquí, si bien a los 42 años Elias había publicado su obra principal, nunca dejó de trabajar. En la última etapa de su vida dedicó sus energías a elaborar una síntesis teórica con elementos de diferentes paradigmas de las ciencias sociales para establecer lo que llamaba “una teoría central” que facilitara un mayor grado de continuidad en el trabajo teórico y empírico en el plano internacional, intergeneracional y entre perspectiva rivales. A pesar de una inicial resistencia, hoy ese esfuerzo está siendo reconocido. Por ejemplo, el eminente investigador alemán de Max Weber, Dirk Kaesler, describió a Elias en 1990 como “un sociólogo para Europa del siglo XX y un sociólogo para el mundo en el siglo XXI”. Otro testimonio de su reputación es el ofrecido por una encuesta sobre el mejor libro de sociología en el siglo XX, elaborada por la International Association Sociological en 1998, en la que *El proceso de la civilización* fue ranqueado como el séptimo más importante, por encima de las obras de Parsons, Merton, Habermas y otras figuras famosas de la sociología.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Una muestra de las diferentes direcciones en que está siendo desarrollado el pensamiento de Elias aparece en Eric Dunning y Stephen Menell, *Norbert Elias*, 4 vols. Londres, SAGE Publications, 2003.

<sup>7</sup> Citado en Robert van Krieken, *Norbert Elias, op. cit.*, pp. 2-3.

<sup>8</sup> Eric Dunning y Stephen Menell, *Norbert Elias, op. cit.*, vol. I, p. X.

Además de la anterior, entre sus obras más importantes están las siguientes: *Los alemanes*; *Compromiso y distanciamiento*; *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*; *The Established and the Outsiders*; *Mozart. Sociología de un genio*; *Sociología fundamental*; *La sociedad de los individuos*; *La sociedad cortesana*; *La teoría del símbolo*.

### El programa de investigación eliasiano

El sociólogo de Breslau consideraba que los filósofos reclaman para ellos mismos la autoridad para dictar a otros campos sus métodos y formas de explicación válidos. Para él la filosofía está basada en una forma arcaica de especulación (trascendental) no empírica, que produce reflexiones abstractas de poco valor cognitivo. Ella parte de la idea de la autoevidencia que no necesita demostración, porque la considera obvia. Como ha observado Kilminster, este tajante rechazo a la filosofía es raro hallarlo en Marx, Comte o Durkheim.<sup>9</sup>

Heidegger justificaba su ruptura con Husserl del siguiente modo: “la concepción del yo como objeto, propuesto por el intento de probar la realidad de las cosas sin mí, es en sí misma deficiente. ‘Ser con otros’ es constitutivo de los seres humanos. Aquí ya no hay necesidad de probar nada”.<sup>10</sup> La diferencia entre Heidegger y Elias, aduce Kilminster, radica en que el segundo habla desde los modos de vida reales de seres humanos interdependientes como *hominis aperti*, no desde un abstracto concepto del *Dasein* (determinación del ser). Las formulaciones del ser-con-otros, populares en la ontología de Heidegger, llegan a ser en Elias investigables redes de interdependencia de las personas en dinámicas figuraciones, atadas las unas con las otras en varias dimensiones. Esa es la versión de Elias de la condición humana. De esta manera, observó en la sociología capacidad para asistir a los seres humanos a orientarse en las figuraciones que forman y ayudarlos a controlar las consecuencias no intencionales (o no deseadas) de sus acciones. Así, en Elias hay una epistemología, una ética y una sociología, que se encuentran fuertemente entrelazadas.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Richard Kilminster, *Norbert Elias. Post-philosophical sociology*, Londres, Rout ledge, 2007 (e-book), pp. 812-825.

<sup>10</sup> Citado en *ibid.*, p. 973.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 963-973.

Como se ha dicho, Elias se formó como sociólogo en el ambiente intelectual de la sociología alemana de la década de 1920, dominada por el todavía fresco legado de Max Weber. Karl Mannheim –de quien fue ayudante– ayudó a Elias a ponerlo en una ruta posmarxista, posfilosófica y a cultivar una sociología del conocimiento ocupada en los entramados relacionales de la competencia y el conflicto, de las balanzas de poderes y las ideologías, hasta que él mismo logró ser más independiente. Empero, tras su respectivo exilio de 1933, mientras el primero empezó a desarrollar una orientación historicista comparativa basada en el modelo de los tipos ideales de Max Weber, con la idea de ayudar al pragmatismo político y elaboración de planes gubernamentales en Inglaterra, la sociología de Elias se desarrolla como salida crítica de Weber. Ello no sólo lo lleva a distanciarse del pensamiento de Mannheim, sino también a apoyarse de modo muy distinto en Freud, con la intención de comprender el rol de las fantasías y los miedos en las luchas y conflictos entre grupos sociales.<sup>12</sup>

En *El proceso de la civilización*, el problema central de la sociología procesual, especialmente en su fase más temprana, es el de los vínculos entre racionalización, violencia y proceso civilizatorio. El sociólogo de Breslau encuentra aquí que el proceso civilizatorio en Occidente aparece como un avance de la racionalización y la individuación, de un lado, y de creciente diferenciación de las capas del aparato psíquico, de otro. En Weber este proceso era inevitable. Para Elias el proceso civilizatorio no es irreversible, ni tiene nada de automático y también puede conocer retrocesos. Weber localizaba el proceso de racionalización en la ética protestante y el espíritu del capitalismo (es decir, en el plano de la conciencia y de las ideas).<sup>13</sup> Elias lo ve como un universal, cuyo desarrollo se acelera al incrementarse el monopolio de la violencia en territorios pacificados y la diferenciación de las cadenas de interdependencia. El proceso civilizatorio, y por tanto también la racionalización, no concierne sólo a las ideas y al pensamiento, también involucra cambios estructurales en el entero *habitus* de las personas. Implica reparar en los cambios de la economía psíquica en todas sus zonas:

<sup>12</sup> Para un tratamiento más amplio de las afinidades y diferencias entre Mannheim y Elias, véase Richard Kilminster, “Norbert Elias and Karl Mannheim: Closeness and Distance”, en Eric Dunning y Stephen Mennell, *Norbert Elias, op. cit.*, vol. I, pp. 105-135.

<sup>13</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1977.

desde el ego (el nivel más flexible de la conciencia y la reflexión) hasta el plano más rígido y automático de los instintos y los afectos, el de la inconsciencia. Así, tal como el tejido social llega a desarrollarse hacia una mayor diferenciación funcional, del mismo modo el aparato de autocontrol psíquico llega a hacerse más diferenciado y estable.<sup>14</sup>

A diferencia de Weber, Elias observa que la racionalización en Occidente está ligada también a la corte, las ciudades y las normas de caballería. La racionalización, un aspecto del proceso civilizatorio, irrumpe por las presiones de todo el entramado de funciones hacia una mayor previsión y calculabilidad. Primero se hace visible en la corte en el siglo XV, luego en la nobleza de *Robe* (XVI-XVII), posteriormente en las capas de la burguesía (XVIII), en el siglo XIX en las masas y, finalmente, en otros pueblos no occidentales (XIX-XX).

En *El proceso de la civilización* se hace un análisis sociogenético y psicogenético del proceso de la civilización occidental desde el siglo XI al XIX. Aquí, cuando Elias contaba con 42 años de edad, se sientan las bases de su programa de investigación: búsqueda de los vínculos entre racionalización, violencia y proceso civilizatorio.

### **Conceptos centrales de la sociología procesual**

El objeto central del presente trabajo es exponer el modo en que Elias se refirió al campo político. Para ello, partiré de dos premisas. La primera es que los

<sup>14</sup> Norbert Elias, *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Oxford, Blackwell Publishing, 2000, pp. 169, 369 y 408. Aquí pareciera que Elias sigue al pie de la letra las ideas de Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1989. No obstante, si bien retoma ampliamente a Freud, acusa a éste de ser demasiado biologicista, no reparar en la historia y en la evolución de la sociedad. Las características descubiertas por Freud en las personas de nuestro tiempo y conceptualizadas por él como una estricta división de funciones mentales conscientes e inconscientes, están lejos de ser parte de una naturaleza humana invariable, “es el resultado de un largo proceso civilizatorio, en el curso del cual el muro que separa las necesidades libidinales de la conciencia se ha hecho más alto e impermeable”. Norbert Elias, *The Civilizing Process...*, *op. cit.*, pp. 410 y 416-417.

acercamientos de Elias al campo político (al que entendía como una figuración social) no pueden desligarse de lo que constituye su programa de investigación. La segunda, considero que el estudio de cualquier fenómeno social era abordado por él en el marco de su sociología figuracionista o procesual, misma que más que una sociología de la acción o de la interacción, es una sociología de las interdependencias: en la que “lo social” y “lo individual” aparecen estrechamente vinculados (como sociogénesis y psicogénesis) y en términos dinámicos. De ahí que al intentar ser lo más fiel posible al lenguaje y el enfoque eliasiano me vea obligado a no referir el campo político de manera aislada, sino en el marco de su conexión con los entramados sociales.

Nuestro autor siempre desarrolló su modelo conceptual en estrecha relación con el proceso de su investigación empírica. Se opuso a la división entre teoría e investigación que impregnaba a la sociología del siglo XX. Su ambicioso sistema teórico se fue erigiendo a la luz de sus hallazgos empíricos, por un lado, y en diálogo especial con el trabajo de Marx, Weber y Freud. El resultado fue una ambiciosa teoría de la sociedad, que incluye las bases para la elaboración de un comprensivo modelo del desarrollo de la propia humanidad, en el que pudieran participar diversos especialistas de las ciencias sociales (e incluso de todas las demás). Elias creía que muchos de los problemas y obstáculos para un mayor desarrollo de las ciencias sociales contemporáneas estaban dados por las categorías y conceptos acerca de la sociedad y la conducta humana centrados en modelos estáticos permeados por la imagen del *homo clausus*. Por tanto, su trabajo consistió en gran medida en proporcionar un vocabulario sociológico y un modelo conceptual más acorde con la realidad de la vida social: marcada por el carácter relacional y procesual de los seres humanos como *homines aperti*. En esa dirección aparecen diversos conceptos eliasianos importantes: figuración (o campo social), *habitus*, procesos, civilización, relación social, redes sociales, cuotas de poder, interdependencia, establecidos y marginados, compromiso y distanciamiento, entre otros, como alternativas a los conceptos más usuales de la sociología de la segunda mitad del siglo XX: sociedad, sistema, estructura, rol, acción, interacción, individuo, reproducción. Aunque en un principio Elias aceptó el nombre de sociología figuracional, terminó considerando como más adecuada la etiqueta de “sociología procesual”, pues consideró que ese nombre

podría evitar incurrir en un pensamiento estático y permitía llamar la atención sobre la sociedad y las personas como procesos.<sup>15</sup>

Dada la falta de espacio, aquí sólo me detendré en tres conceptos que considero estratégicos en el modelo teórico de la sociología procesual y en la explicación del campo político, que hasta el momento han sido poco abordados: *habitus*, figuración y poder.

### *Habitus*

En lo que corresponde a la noción de *habitus* de Elias, ésta aparece en el marco de sus esfuerzos por superar la dicotomía individuo-sociedad, que considera ficticia e irresoluble, además de dar lugar a otras igualmente falsas: agente-estructura, voluntarismo-determinismo, racionalidad-irracionalidad, idealismo-materialismo, actor-sistema. Para escapar a esa forma de razonar propone dos conceptos estratégicos, el de figuración y el de *habitus*. Aquí me ocuparé de este último concepto, cuya centralidad en su teoría Elias reconoció con las siguientes palabras: “lo introduje tempranamente y tiene un papel clave en este contexto”.<sup>16</sup>

En la sociología eliasiana, los procesos civilizatorios y la tendencia al autocontrol de los individuos forman un *habitus social*, que encarna de manera variable en la personalidad de cada ser humano. El *habitus* denota así la incorporación individual de normas transmitidas por las unidades de pertenencia (familia, aldea, tribu, iglesia, nación). En ese sentido, Elias tiene plena conciencia de que en la formación del *habitus* converge tanto un proceso de inculcación (socialización)<sup>17</sup> de las normas de una unidad social como de incorporación (individuación del *habitus*). En la identidad de un individuo hay un repertorio de capas simbólicas,

<sup>15</sup> Robert van Krieken, “Norbert Elias and Process Sociology”, en George Ritzer y Barry Smart, *The Handbook of Social Theory*, Londres, SAGE, 2001, pp. 353-367.

<sup>16</sup> *The Society of Individuals*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, p. 182.

<sup>17</sup> Los niños, dice Elias, “en el espacio de unos cuantos años deben alcanzar el nivel de umbral de vergüenza o escrúpulos que la humanidad ha alcanzado en varios siglos. Toda la figuración de seres humanos ejerce una presión sobre ellos, formándolos más o menos perfectamente”. *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations, op. cit.*, p. 119.

tantas como sean las unidades de pertenencia en las que esté inserto. El *habitus* social se manifiesta en los cánones de conducta y los sentimientos individuales, cuyos modelos se transforman en el transcurso de las generaciones y expresan las disposiciones compartidas por los miembros de una sociedad o una unidad de pertenencia.<sup>18</sup>

La sociedad no es sólo “el factor de caracterización y de uniformización, es también el factor de individuación”.<sup>19</sup> Es aquí donde el concepto de *habitus* se torna estratégico para vincular esas dos dimensiones: describe el modo en que son individualmente incorporadas las modalidades de percepción y de acción de una sociedad. Elias usó ya este concepto en *El proceso de la civilización* en 1936,<sup>20</sup> y desde entonces nunca dejó de utilizarlo.<sup>21</sup> Pero ha sido Pierre Bourdieu quien más lo ha popularizado.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Cfr. Norbert Elias, *The Society of Individuals*, *op. cit.*, pp. 182-183; Gina Zabłudovski, *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 65-69 y 89-93; Natalie Heinrich, *Norbert Elias. Historia y cultura en Occidente*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999, pp. 42, 54 y 101-102.

<sup>19</sup> Aquí se registra cierto paralelismo de Elias con Émile Durkheim cuando este último apunta que hay “en nosotros dos conciencias: una sólo contiene estados personales a cada uno de nosotros y que nos caracterizan, mientras que los estados que comprende la otra son comunes a la sociedad. La primera no representa sino nuestra personalidad individual y la constituye; la segunda representa el tipo colectivo y, por consiguiente, la sociedad, sin la cual no existiría”. Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, México, Colofón, 2007, pp. 115-116. Aunque, como veremos, Elias se opone a la dicotomía individuo-sociedad y desarrolla sus ideas en otra dirección.

<sup>20</sup> De hecho, Johan Goudsblom, uno de los discípulos de Elias que más conocen su obra, dice que ese es el tema central de su gran libro: la idea básica de *El proceso de la civilización* es que “los individuos que forman conjuntamente una figuración, son formados al mismo tiempo por esa figuración. El *explanandum* más importante de la teoría de la civilización es el hábito [*habitus*], que comprende cambios tanto como continuidades. Esto es la variable dependiente que influye sobre las otras dos variables: comportamiento y poder”. *Vid.* “La teoría de la civilización: crítica y perspectivas”, en: Vera Weiler (comp.), *Figuraciones en proceso*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/Universidad Industrial de Santander, 1998, p. 68.

<sup>21</sup> Justamente, a explorar el *habitus* germano está dedicado uno de sus libros póstumos (*Los alemanes*, México, Instituto Mora, 1999), concepto que también utiliza en la última obra que estaba escribiendo antes de su muerte, *The Symbol Theory*, Londres, SAGE Publications, 1991, pp. 127 y ss.

<sup>22</sup> Natalie Heinrich, *Norbert Elias. Historia y cultura en Occidente*, *op. cit.*, pp. 108-109.

Con el concepto de *habitus* Bourdieu y Elias quieren mostrar la dependencia del individuo respecto de “una conducta apropiada” y propia del grupo (o unidad) de pertenencia. Empero, mientras Bourdieu acuña su concepto de *habitus* en debate con el estructuralismo y la fenomenología, Elias lo utiliza ante todo para superar la dicotomía individuo-sociedad, muestra lo que “las disposiciones y emociones vividas a nivel individual deben a procesos colectivos de incorporación, en gran parte inconscientes”.<sup>23</sup>

Elias señala que existe una “elemental predisposición de la estructura de un ser humano hacia otros seres humanos, y por tanto, hacia la vida en grupo”. En ese sentido, para salir de la forma en que hoy se plantean las relaciones individuo-sociedad es necesario aproximarse al problema desde una sociología que considere los procesos sociales. A lo largo de la evolución de las sociedades Elias encuentra que el margen de autorregulación, el margen de decisión personal que un determinado tipo de sociedad ofrece a sus miembros, es un buen índice del grado de individuación. Es junto a este concepto de individuación creciente o decreciente que Elias encuentra útil el concepto de *habitus* (o estructura social de la personalidad) para escapar a la disyuntiva sobre la relación entre individuo y sociedad. El *habitus* constituye el terreno del que brotan los rasgos personales por los cuales un ser humano se diferencia de otros miembros de su sociedad. Por ejemplo, del idioma común que un individuo comparte con otros, y que es componente de su *habitus*, “brota un estilo más o menos individual, así como del lenguaje escrito común brota una caligrafía individual inconfundible”.<sup>24</sup>

### *Figuración*

El propio Pierre Bourdieu reconoció las afinidades de su concepto de *campo* con el de *figuración* de Elias. El concepto de campo implica pensar en términos de entramados, juegos, balanza de poderes inestable y conflictos entre los actores

<sup>23</sup> Para una comparación entre el concepto de *habitus* y el de campo en Bourdieu y en Elias, véase Enrique Guerra Manzo, “Las teorías sociológicas de Pierre Bourdieu y Norbert Elias: los conceptos de Campo social y *Habitus*”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXVIII, núm. 83, México, El Colegio de México, mayo-agosto de 2009, pp. 383-409.

<sup>24</sup> Norbert Elias, *The Society of Individuals*, *op. cit.*, pp. 182-183.

involucrados, nociones que son fundamentales en la sociología eliasiana.<sup>25</sup> De hecho, en *El proceso de la civilización*, Elias utiliza también la noción de campo social para denotar una figuración especial. De la misma manera, afirma, que es indispensable en toda investigación psicogenética analizar el *ciclo completo* de las funciones psíquicas, así también importa en toda investigación sociogenética divisar de entrada la *totalidad* de un campo social, más o menos diferenciado, más o menos cargado de tensiones: “Investigar la totalidad del campo social no significa estudiar cada proceso individual dentro de él. Significa, ante todo, descubrir las estructuras básicas que dan a todos los procesos individuales dentro de este campo su dirección y su marca específica”.<sup>26</sup>

En su *What is Sociology?*, escrita 34 años más tarde que *The Civilizing Process*, Elias define su concepto de figuración social como “el modelo cambiante que constituyen los jugadores como totalidad, esto es, no sólo con su intelecto, sino con toda su persona, con todo su hacer y todas sus omisiones en sus relaciones mutuas”. Tal figuración “constituye un tejido de tensiones. La interdependencia de los jugadores, que es la premisa para que constituyan entre sí una figuración específica, es no sólo su interdependencia como aliados sino también como adversarios”. Esto es, implica cooperación y conflicto. Elias considera que en “el centro de las cambiantes figuraciones o [...] del proceso de figuración hay un equilibrio fluctuante en la tensión, la oscilación de un balance de poder, que se inclina unas veces más a un lado y otras más a otro”. Una de las peculiaridades de todo proceso de figuración social es el de los “equilibrios fluctuantes de poder”. En vez de conceptos sustancialistas, invita a construir conceptos en términos relacionales y procesuales,<sup>27</sup> pues el carácter dinámico de lo social nos obliga a ello y en ese sentido pensar lo social en términos de metáforas de juego es muy útil.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Cfr. Gina Zabłudovski, *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, op. cit., p. 92; Löic Wacquant, “Hacia praxeología social: la estructura y la lógica de la sociología de Bourdieu”, en Pierre Bourdieu y Löic Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008, p. 38.

<sup>26</sup> Norbert Elias, *The Civilizing Process...*, op. cit., p. 411.

<sup>27</sup> Norbert Elias, *What is Sociology?*, Nueva York, Columbia University Press, 1978, pp. 130-131.

<sup>28</sup> Al respecto, véase Ian Burquitt, “Overcoming Methaphysics. Elias and Foucault on Power and Freedom”, *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 23, núm. 1, 1993, marzo, pp. 50-72; Robert van Krieken, *Norbert Elias*, op. cit.

Este modo de definir una figuración<sup>29</sup> permite que pueda aplicarse tanto a pequeñas como a grandes agrupaciones sociales: el profesor y sus alumnos en una clase, el médico y sus pacientes en un grupo de terapia, clientes de un café reunidos en una mesa de tertulia, niños en un *Kindergarten*. Todos ellos, afirma Elias, constituyen figuraciones, pero también los habitantes de un pueblo, una ciudad o una nación. Aun cuando en estos últimos casos “la figuración no sea directamente perceptible” porque las cadenas de interdependencia que vinculan a las personas son más largas y diferenciadas.<sup>30</sup>

En opinión de Elias la sociedad también puede ser vista como una gran figuración: es un campo de fuerzas y las clases, grupos e individuos que la constituyen luchan por mejorar sus oportunidades vitales. Dado que en toda sociedad hay una interdependencia valorativa, se afirma en *La sociedad cortesana*, “se reduce la posibilidad de que un individuo crezca sin que tales actitudes valorativas sociales se conviertan en parte de sí mismo”. En la sociedad cortesana tenía mucho sentido ser duque, conde, un privilegiado de la corte. Y toda derrota en esa lucha por las oportunidades vitales, significaba “una pérdida de sentido. Por ello, cada uno de estos hombres debía cumplir con todos los deberes de representación que estaban vinculados con su posición y privilegios”. Todo el sistema cortesano estaba dominado por una férrea competencia “entre hombres que buscaban conservar su posición bien limitada respecto de los que estaban abajo, y quizá también mejorarla respecto de los superiores, mediante un corrimiento de las fronteras. De todas partes saltaban chispas”. Al igual que en otras sociedades, también en la absolutista de Francia hubo “enclaves destinados a los hombres que buscaban su autorrealización apartándose de los campos donde se situaban” estas encarnizadas luchas por las “oportunidades de valor”.<sup>31</sup> Los monasterios y otras posiciones eclesiásticas “ofrecían la posibilidad

<sup>29</sup> “Lo que llamamos ‘estructura’ –afirma Elias– no es, de hecho, sino el esquema, o figuración, de los individuos interdependientes que forman el grupo o, en un sentido más amplio, la sociedad. Lo que denominamos ‘estructuras’ cuando vemos a las personas como sociedades son ‘figuraciones’ cuando las vemos como individuos”. Véase Elias, “Un ensayo sobre el deporte y la violencia”, en Norbert Elias y Eric Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 190.

<sup>30</sup> Norbert Elias, *What is Sociology?*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>31</sup> Que no son otra cosa que luchas por la vida u oportunidades vitales. En Norbert Elias (*La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 103-105) las oportunidades

del apartamiento y el retiro. Pero, a su vez, abrían con frecuencia el camino a otras formas de competición por el estatus y el prestigio”.<sup>32</sup>

Como puede observarse, en opinión de Elias, la sociedad puede ser considerada como una gran figuración: un campo de batalla por conservar o mejorar las posiciones de cada uno de los jugadores en torno a oportunidades de valor (que en Bourdieu aparecen como diversas clases de capitales). Incluso, aquellos individuos que buscan apartarse de los campos donde se sitúan las oportunidades centrales de valor y eludir las luchas competitivas por su adquisición, al construir otros enclaves no hacen sino abrir nuevos campos en los que se generan otras clases de competencias por el estatus y el prestigio (capital simbólico).

Así, el concepto de figuración de Elias es muy elástico. Puede aplicarse tanto a interacciones sociales a pequeña escala (por ejemplo, un baile), como a nivel macro (un campo político, una sociedad entera). Ello es así porque Elias define la figuración a partir de las relaciones de poder,<sup>33</sup> los entramados de interdependencia entre los seres humanos en todos los planos sociales, ya sea como aliados o adversarios. En ese sentido, el concepto de campo social de Bourdieu es una figuración en la teoría eliasiana, pero no toda figuración es un campo. La diferencia central radica en que el campo, tanto en Elias como en Bourdieu, está ligado indisolublemente a la lucha de clases (de ahí que pueda hablarse de capitales, recursos, mercado, competencias, conflictos, balanza de poderes y luchas competitivas entre los actores), mientras que no toda figuración necesariamente lo está (como en el caso de un baile).

---

de valor (o vitales) son todo aquello que da sentido a la vida de los individuos que participan en una figuración específica, pueden ser títulos, cargos, estatus, prestigio o bienes. Para el modo en que aplica ese concepto en el caso de los jóvenes alemanes que apoyaron a Hitler en Alemania, véase Norbert Elias, *Los alemanes, op. cit.*, pp. 239-240 y 244-245.

<sup>32</sup> Norbert Elias, *La société de cour*, París, Flammarion, 1985, pp. 60-61.

<sup>33</sup> Un tratamiento más amplio del concepto de poder en Elias y su comparación con el de Foucault aparece en Enrique Guerra Manzo, “El problema del poder en la obra de Michel Foucault y Norbert Elias”, *Estudios Sociológicos*, vol. XVII, núm. 49, México, El Colegio de México, enero-abril, 1999, pp. 95-120.

*Poder*

Mediante una sociología procesual que concibe a las sociedades formadas por diferentes tejidos de personas interdependientes, ligadas entre sí en varios niveles y de varias maneras, y que considera a los individuos como seres humanos abiertos (*homines aperti*), dirigidos los unos hacia los otros en las configuraciones o figuraciones que producen en sus interacciones, Elias elabora, un concepto relacional del poder que se aleja de las interpretaciones que tienden a reificarlo (tratándolo como una cosa que algunos hombres poseen en forma absoluta mientras que otros estarían completamente privados de la misma). Asimismo, su concepto se basa en el reconocimiento de la naturaleza polimorfa y multidimensional del poder (no tiene una sino varias fuentes). En sus palabras:

En realidad lo que llamamos “poder” es un aspecto de una relación, de cada una de las relaciones humanas. El poder tiene algo que ver con el hecho de que existen grupos o individuos que pueden retener o monopolizar aquello que otros necesitan, como por ejemplo, comida, amor, sentido o protección frente a ataques (es decir, seguridad), así como conocimiento u otras cosas. Y, cuanto mayores son las necesidades de estos últimos, mayor es la proporción de poder que detentan los primeros... [No obstante, aquellos] poseen generalmente algo de lo que carecen, y que a su vez necesitan, los que monopolizan lo que otros necesitan. Pero si se exceptúan los casos marginales, siempre se producen equilibrios de poder, proporciones de poder más o menos similares, aunque sean poderes diferentes.<sup>34</sup>

En la anterior cita se revelan ya algunos aspectos del poder en el que Elias abunda –con mayor profundidad que Michel Foucault– y coloca su propio punto de partida para analizarlo: los cambiantes equilibrios y los grados de poder que se producen entre los actores involucrados, mismos que sólo pueden ser dilucidados al comprender el funcionamiento y la evolución de las configuraciones sociales. En este sentido, Elias considera que el empleo de los modelos de juego sirve para hacer accesibles a la reflexión científica diversos problemas de la vida social, entre

<sup>34</sup> Norbert Elias, *Conocimiento y poder*, Madrid, La Piqueta, 1994, pp. 53-54.

éstos el problema del poder, el cual, con frecuencia, ha sido olvidado en el trabajo intelectual. Ello obedece en gran medida a que los fenómenos sociales a los que alude el concepto de poder son de enorme complejidad. Se suele simplificar el problema presentando una sola de las fuentes del poder de que disponen los hombres, como la forma militar o la económica, como la fuente a la que puede reducirse toda forma posible de ejercicio del poder. Procediendo así, afirma Elias, se oscurece el problema: “Las dificultades conceptuales que se plantean cuando se trata el problema del poder descansan en el *carácter polimórfico de las fuentes del poder*”. No obstante, al igual que en Foucault, el objetivo de Elias no es tanto solucionar el problema del poder como “rescatarlo de su sumergimiento y abrir una vía para su estudio, dado que es uno de los problemas centrales de la sociología”.<sup>35</sup>

Así, agrega, los problemas del poder sólo pueden aproximarse a una solución si se entiende por tal una característica estructural de todas las relaciones humanas:

Nosotros dependemos de otros, otros dependen de nosotros [...] siendo indiferente que nos hayamos hecho dependientes de ellos a causa de la pura violencia o por nuestro amor o por nuestra necesidad de ser amados [...] sea como fuere, en una relación directa entre dos personas, la relación de A hacia B es siempre la relación de B hacia A.<sup>36</sup>

Por tanto, para Elias, el poder es una relación de mutua dependencia entre las partes.

Ahora bien, en la red de interdependencias en que se encuentran los seres humanos se suscita siempre una jerarquía de poderes con base en recursos

<sup>35</sup> Norbert Elias, *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa, 1982, pp. 108-109. En efecto, similarmente a Foucault, Elias más que elaborar una teoría del poder busca destacar la importancia de éste para comprender los fenómenos sociales y trabaja en el desarrollo de algunos instrumentos que sirvan para investigarlo. Haber reparado en la importancia del poder y su naturaleza relacional tal vez sea una de las mejores muestras de la agudeza intelectual de ambos autores. Para un mayor desarrollo de estos aspectos véase Enrique Guerra Manzo, “El problema del poder en la obra de Michel Foucault y Norbert Elias”, *op. cit.*

<sup>36</sup> Norbert Elias, *Sociología fundamental*, *op. cit.*, pp. 87 y 109-110.

(militares, económicos o culturales) o en una función (en la burocracia, el mercado, el gobierno) que un individuo o grupo tiene y que llega a ser importante. Pero esta importancia sólo halla su significado en el seno de la configuración social que se estudia, y únicamente puede comprenderse en el contexto de los patrones cambiantes de los balances de poderes entre los diferentes grupos sociales. Los equilibrios fluctuantes de poder constituyen un elemento integral de las relaciones humanas. Por lo cual, debe tenerse en cuenta que “todos los equilibrios de poder como todas las relaciones, son como mínimo fenómenos bipolares y en la mayoría de los casos fenómenos multipolares”.<sup>37</sup>

El concepto de figuración social sirve a Elias para expresar que los individuos están siempre limitados entre sí por un tenso equilibrio de interdependencias y balances de poderes, unas veces como aliados y otras como oponentes. Asimismo, le permite explicar las gradaciones o cuotas de poder entre los individuos y grupos que se localizan en el entramado social. Mediante el empleo de modelos de juego<sup>38</sup>

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 87. De esa forma, Elias supera tanto la concepción weberiana del poder –todavía anclada en la noción del individuo como *homo clausus*– como la marxiana –basada en la monopolización de una de las fuentes del poder, la de los medios de producción. Con respecto a Weber Elias señala: “La manera en que Weber aborda la teoría sociológica, atomista e idealizadora a un tiempo, fue también uno de los motivos por los que, a pesar de su agudeza para captar las relaciones de poder en la práctica social, aportara poca cosa al problema del poder desde el punto de vista teórico [pues] los problemas del poder son problemas de relación e interdependencia”. Norbert Elias, *Mi trayectoria intelectual*, pp. 174-175. Y con respecto a Marx, Elias le reconoce el mérito de haber reparado en que la monopolización de los medios de producción, en la relación entre trabajadores y empresarios, constituía una fuente de poder para éstos. No obstante, la visión de Marx y de la mayoría de sus seguidores, “quedó fijada hasta tal punto en esta forma de las fuentes y las diferencias de poder surgidas de dicha monopolización, que no fueron capaces de exponer una teoría explícita y más global del poder” (*Ibid.*, pp. 175-176).

<sup>38</sup> Según Elias, se justifica el empleo de modelos de juego, como modelos pedagógicos que faciliten la imaginación sociológica: “el uso de la imagen de personas jugando un juego entre sí como metáfora de las que forman entre sí (en) una sociedad facilita la tarea de repensar las imágenes estáticas que son consustanciales a la mayoría de los conceptos que se emplean habitualmente en este contexto y de llegar a las imágenes mucho más dinámicas que se necesitan para abordar con mejores pertrechos conceptuales las tareas que se presentan a la sociología. Basta comparar las posibilidades representativas de conceptos estáticos como ‘individuo’ y

Elias considera que es posible dilucidar el modo en que los participantes en una relación de poder limitan, con sus jugadas y estrategias, los movimientos de otros participantes, acotando su poder (cambiante) mientras incrementan el suyo.

Por tanto, para Elias siempre deben destacarse los aspectos configuracionales del poder de un individuo o grupo. Sólo de esa manera se pueden entender el carácter polimorfo del poder y su relación con la libertad.

En efecto, el poder a la vez que es restrictivo al limitar las acciones de los otros, es creativo al permitir siempre un margen de acciones. De este modo, libertad y poder están íntimamente relacionados: cuando se habla de la libertad de la gente para determinar sus propias acciones, necesariamente se habla de su poder para hacer eso. La medida en que predomina una u otro es una cuestión empírica.

En suma, el término poder, en Elias, es representado como una balanza, asimétrica y siempre oscilante, del peso social (*social weight*) de las personas involucradas en una figuración, o bien como un entrelazamiento de fuerzas inherentes a la interdependencia social de las personas, que permea completamente la forma de integración de la figuración en que se hallan involucradas.<sup>39</sup>

## Sociedad y política

El despliegue de los conceptos de *habitus*, figuración y poder se puede observar en el modo en que Elias se refirió al campo político, especialmente a las conexiones entre Estado y proceso civilizatorio, estructuras sociales de la personalidad y la formación del Estado-nación.<sup>40</sup>

---

‘sociedad’ o ‘ego’ y ‘sistema’ con las que se abre el uso metafórico de las diversas imágenes de jugadores y juegos para comprender la flexibilización de la capacidad imaginativa que estos modelos aportan”. Norbert Elias, *Sociología fundamental, op. cit.*, p. 108.

<sup>39</sup> Michael Featherstone, “Norbert Elias and Figurational Sociology: Some Prefactory Remarks”, en *Norbert Elias and Figurational Sociology. Theory, Culture and Society*, vol. 4, núms. 2-3, Londres, Sage Publications, 1987, p. 203; Arthur Bogner, “The Structure of Social Processes: A Commentary on the Sociology of Norbert Elias”, en Eric Dunning y Stephen Mennell, *Norbert Elias, op. cit.*, vol. 1, p. 212.

<sup>40</sup> Así como a las relaciones de una balanza de poder entre grupos establecidos y grupos marginados. Pero en aras de la brevedad este último aspecto quedará fuera del presente trabajo.

*La formación del Estado y el proceso civilizatorio*

En *El proceso de la civilización* se analizan las principales transformaciones macroestructurales de la sociedad europea occidental (el campo figuracional) y los cambios en los *habitus* (o estructuras de la personalidad). Es decir, de las covariaciones entre la sociogénesis de grandes procesos y estructuras (Estados, cortes, clases), y la psicogénesis de las costumbres y las “buenas maneras” del “comportamiento civilizado” (el autocontrol de las personas).

El libro se divide en tres capítulos. El primero se ocupa de la sociogénesis de los conceptos de civilización y de cultura en Francia, Inglaterra y Alemania. Es una antítesis que dominaba el pensamiento alemán en la década de 1920. Se trata de una historia de las ideas en torno a ambos términos y de los grupos sociales e intelectuales que las enarbolan.<sup>41</sup>

El segundo capítulo está dedicado a las “buenas maneras” del comportamiento. Inicia con Erasmo en pleno Renacimiento. Luego va a la Edad Media e informa al lector de los estándares de conducta medievales. Regresa a Erasmo, con un lector equipado emocionalmente y no sólo intelectualmente. Moviéndose hacia atrás y hacia adelante, Elias muestra la estructura de los afectos medievales y renacentistas, luego el periodo absolutista y finalmente, el contemporáneo.

Como ha observado Kilminster, Max Weber consideró a la acción tradicional y a la afectiva como “bajos niveles de conducta y como tales eran difíciles de explicar y predecir. Tomó la decisión de concentrarse en la acción racional, la selección de los significados hacia los fines que expandían el proceso de racionalización. Ello permitía una mayor predicción sociológica”.<sup>42</sup> Elias rompe aquí con Weber. Al primero no sólo le interesa el proceso de racionalización (comportamiento previsor) sino también las estructuras emotivas (acción afectiva) y las disposiciones del comportamiento marcadas por las costumbres (acción tradicional). Pero ello no lo hace manteniendo la tipología weberiana, basada en una posición nominalista que Elias no compartía, sino vinculando la teoría del psicoanálisis de Freud con sus propias ideas sociológicas. En otras palabras, con el concepto de *habitus* Elias articula tanto la dimensión racional del comportamiento (el yo) como a las otras

<sup>41</sup> Norbert Elias, *El proceso de la civilización...*, *op. cit.*, pp. 57-58.

<sup>42</sup> Richard Kilminster, *Norbert Elias. Post-philosophical sociology*, *op. cit.*, pp. 2227-2232.

capas de la estructura psíquica de las personas, el superyó (conciencia moral) y el Ello (la economía libidinal, instintos y emociones).

Elias revisa la evolución de diversos comportamientos cotidianos que son universales: maneras en la mesa, actitudes frente a las necesidades naturales (defecar, orinar, ventosidades), formas de escupir y sonarse la nariz, comportamientos en el dormitorio y en las relaciones sexuales, manejo del cuchillo en la mesa, el consumo de carnes, transformaciones en la agresividad. Nuestro autor encuentra que si bien este tipo de comportamientos varían en cada país y de una clase social a otra, siempre hay una pauta en el modo en que se controlan los impulsos humanos: de una situación en la que existe un bajo autocontrol y escasos controles externos, a una en la que se acentúa el autocontrol. Me detendré en un par de ejemplos que ilustran la dirección que asume el proceso civilizatorio.

*El comportamiento en la mesa.* Un poema del siglo XIII decía: algunos “sienten la necesidad/tras haber roído un hueso/de devolverlo a la fuente/lo cual es una costumbre muy fea”. Un libro de ese mismo siglo señalaba: “No debéis limpiaros los dientes con los cuchillos como muchos hacían y otros siguen haciendo. Quien tiene esa costumbre, hace mal”. “No debéis rascaros el cuello con la mano mientras coméis”. “No es correcto tocarse las orejas o los ojos, como hacen muchos o sacarse los mocos de la nariz cuando se está comiendo; son tres cosas que no deben hacerse”.<sup>43</sup> Tales consejos significan que muchas personas en la Edad Media incurrieran en las conductas señaladas sin que generaran vergüenza a ellos o a quienes les rodeaban. Sólo cuando empieza a percibirse como “incivilizadas” esas conductas es que aparecen las advertencias. Pero con el paso del tiempo incluso no habrá necesidad de esas amonestaciones. En el siglo XVII un manual de buenos modales decía que había tres cosas que no debían hacerse: primera, “es muy incorrecto tocar las cosas con los dedos, ya sean grasas [carnes], salsas o jugos [Segunda] limpiaros en el pan, lo que es muy grosero y la tercera es la de chuparse los dedos, lo cual es el colmo de la grosería”. Hurgarse la nariz era más grosero que chuparse los dedos, pero la primera costumbre en el siglo XVII ha desaparecido ya, ahora se identifican otras conductas como “incivilizadas”: chuparse los dedos.<sup>44</sup> Estos cambios no fueron

<sup>43</sup> Norbert Elias, *El proceso de la civilización...*, *op. cit.*, pp. 130-133.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 138-139.

introducidos de manera consciente e intencionada por algún grupo o persona en particular, sino que surgen de modo inconsciente en todo el entramado social. Sólo después de su aparición los individuos se percatan de ellos y se busca promoverlos con medidas “racionales”. La corte, los que quieren entrar en ésta (círculos burgueses) y la iglesia, son los principales centros de transferencia de los buenos modales hacia el resto de la sociedad. En ese sentido, la *civilité* tiene “unos cimientos religioso-cristianos”.<sup>45</sup>

A fines del siglo XVIII la palabra *civilité* entra en desuso, ahora se usa más la expresión “civilizado”. La clase alta francesa ha alcanzado la pauta de comportamiento en la mesa que termina dándose por supuesta en el conjunto de la sociedad: uso de la servilleta, prohibición de comer sopa con el tenedor (pues antaño la sopa contenía más trozos sólidos), no cortar el pan con el cuchillo, sino romperlo con la mano, uso de platos, cuchara y de otros utensilios. En adelante, la técnica del comer y otras reglas de buenos modales en la mesa seguirán casi inamovibles. Lo que sigue cambiando son las formas de producción y consumo culinarios.<sup>46</sup>

La creación y difusión de los buenos modales, así como su evolución, presupone una determinada situación y estructura del conjunto de la sociedad, “en virtud de las cuales a un círculo [la corte] corresponde la función de crear modelos y a los otros, la de difundirlos y perfeccionarlos”.<sup>47</sup> En el capítulo tres Elias se ocupa de precisar la naturaleza de los entramados sociales que están detrás de estos cambios en “las buenas maneras”.

*Las necesidades naturales.* Una evolución parecida a la de los buenos modales en la mesa, se encuentra en los cambios en las actitudes frente a necesidades naturales. Un libro del siglo XIV que se utilizaba para los niños en edad escolar ofrecía los siguientes consejos:

Es malo para la salud retener la orina; lo honesto es orinar en secreto. Algunos recomiendan a los niños que retengan los ruidos apretando las nalgas. Pues bien, está mal coger una enfermedad por querer ser educado. Si se puede salir, hágase aparte: si no, sígase el viejo proverbio: disimúlese el ruido con una tos [pues] es más peligroso retener un viento que los excrementos.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 147-149.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 171.

En los siglos XIV y XV se polemizaba de manera abierta y sin vergüenza sobre estas cuestiones. En cambio, en el siglo XIX no sólo ya no es necesario hacerlo, sino que lo consideramos un tema inapropiado, que hiere nuestra sensibilidad, pues se ha convertido en asunto privado. Ello pone de manifiesto la línea hacia la cual avanzan los cambios en la frontera de los escrúpulos y la vergüenza sobre este tema.

El entramado emotivo de los seres humanos “constituye una totalidad”. Se pueden designar con nombres distintos a cada manifestación instintiva: necesidad del hambre, de escupir, del instinto sexual, del instinto agresivo. Pero en la realidad todas éstas son difíciles de separar unas de otras: “se transforman dentro de ciertos límites, y se neutralizan; el trastorno que se produce en un punto, se manifiesta en otro; en resumen estos impulsos constituyen una especie de circuito cerrado de la persona, una totalidad parcial dentro de la totalidad del organismo”, cuya estructura y forma es “de una importancia decisiva tanto para la evolución de una sociedad concreta como de cada persona individual”.<sup>49</sup> Aquí Elias está proponiendo que el proceso civilizatorio sólo puede comprenderse con la vinculación de los diferentes planos de la realidad en la que se mueven los seres humanos: el de las disposiciones biológicas (el organismo), psíquico y social.

Así, a medida que avanza el proceso civilizatorio, cada vez se diferencian de forma más clara en la vida de los seres humanos una esfera íntima y una pública, un comportamiento secreto y otro público. Y esa escisión acaba siendo tan evidente para los hombres, les resulta una costumbre hasta tal punto dominante (un *habitus*), que ni siquiera son conscientes de ella. Empero, en correspondencia con la anterior división del comportamiento, uno permitido en público y otro no, también se transforma la economía psíquica del individuo: él mismo “se convierte en un campo de batalla entre las agradables manifestaciones instintivas de un lado [el Ello] y las desagradables limitaciones y prohibiciones, los sentimientos sociogenéticos de vergüenza y de pudor de otro [el superyó]”. Aquí Elias se refiere directamente a Freud para hablar de la lucha entre el superyó (conciencia moral), el Ello (los impulsos) y el Yo. Tanto el superyó como el yo, como un entramado psíquico íntegro, cambian de modo necesario en correspondencia continua con el código de comportamiento social. A “éste fenómeno es al que nos referimos

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 230.

cuando hablamos de la correspondencia continuada de la estructura social con la estructura del ‘yo’ individual”.<sup>50</sup>

Aunque Elias siempre se opuso a cualquier clase de pensamiento dicotómico, la distinción micro-macro puede ilustrar su procedimiento metodológico. En ese sentido, los cambios psicogenéticos a nivel micro en el *habitus* (o estructura de la personalidad) de los seres humanos corren en paralelo con los cambios sociogenéticos a nivel macro de la estructura de los entramados sociales (figuraciones). No se pueden entender los unos sin los otros, pues ambos evolucionan en una interrelación indisoluble. Así, mientras el segundo capítulo de *El proceso de la civilización* persuade al lector de que la curva civilizatoria evoluciona en Occidente hacia un creciente autocontrol, el tercer capítulo pretende dar cuenta de las transformaciones en los controles sociales que están asociados a la autoacción. Para ello, considera nuestro autor, es necesario discernir la estructura no sólo de una sociedad en particular (digamos la francesa) sino del campo social de interacción de varias sociedades interdependientes (francesa, inglesa, alemana) y la dirección hacia la que tiende a evolucionar. Es en este contexto, en que Elias se propone el análisis de la formación de los Estados modernos.

¿Cuáles son los cambios en el entramado social macroscópico que han dado lugar a que el proceso civilizatorio evolucione en Occidente hacia un mayor autocontrol? Elias responde que la respuesta está en el alargamiento de las cadenas de interdependencia: desde la época más primitiva de las sociedades hasta el presente las funciones sociales han venido diferenciándose por la presión de la competencia social. “Cuanto más se diferencian las funciones [la división social del trabajo],<sup>51</sup> mayor es su cantidad así como la de los individuos de los que dependen continuamente los demás para la realización de los actos más simples y más cotidianos”. Por tanto, se hace preciso “ajustar el comportamiento de un número creciente de individuos; hay que organizar

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 228-229.

<sup>51</sup> Debe entenderse la división social del trabajo (o diferenciación de funciones) en un sentido amplio, no sólo en la esfera económica, sino en todas las esferas de la sociedad (el arte, la moral, el derecho, la ciencia...). En ese sentido, Elias parece retomar aquí a Émile Durkheim y su obra *La división social del trabajo*.

mejor y más rígidamente la red de acciones de modo que la acción individual llegue a cumplir así su función social”. El individuo se ve obligado a organizar su comportamiento “de modo más diferenciado, regular y estable”. Lo peculiar de esta transformación del aparato psíquico en el proceso civilizatorio “es que desde pequeños se va inculcando a los individuos esta regulación cada vez más diferenciada y estable del comportamiento, como si fuera algo automático, como si fuera una autoacción”. De la que no pueden liberarse aunque lo quisieran conscientemente.<sup>52</sup>

Al lado de esta creciente diferenciación aparece una reorganización del tejido social que origina centros monopolizadores de los medios de la violencia física y de los impuestos (la corte del rey, el Estado). Cuando hay una baja división social de funciones, como ocurrió en la sociedad medieval, los órganos centrales “son relativamente inestables y carecen de seguridad”. Imperan los mecanismos de feudalización (fuerzas centrífugas que impiden la centralización del poder) y una sociedad de guerreros en la que es fácil incurrir en combates incesantes y se da rienda suelta a las emociones a través de la violencia u otras acciones.<sup>53</sup>

La Edad Media está marcada por la competencia libre entre nobleza, iglesia y príncipes o reyes (que no tenían una fuerza superior a la de los nobles). Cada uno lucha por imponer su propio monopolio sobre una región lo más grande posible, hasta que se ve desplazado y otro más intenta lo mismo. En los siglos XII y XIII, esta situación de abierta competencia que caracterizó a la sociedad medieval es alterada por la aparición de un grupo nuevo que entra en la lucha, la burguesía, que tiende a aliarse con los reyes. Ello da como resultado que el poder de la monarquía se incrementa. De esta manera, al final de la época medieval toma forma una aristocracia cortesana, agrupada en torno a la figura del rey, que se extiende a todo Occidente y que tiene por principal centro de imitación a París. De hecho, Elias considera que esta aristocracia posibilitó, junto con la iglesia y el pasado grecorromano, la configuración del Occidente moderno, modelando sus rasgos civilizatorios.

Marx y Weber atribuían a la burguesía el principal papel en la construcción del mundo moderno. En cambio, si bien Elias rescata el importante papel de la

<sup>52</sup> Norbert Elias, *El proceso de la civilización...*, *op. cit.*, pp. 451-452.

<sup>53</sup> *Idem.*

aristocracia cortesana, se cuida de atribuir a una sola clase la hechura del proceso civilizatorio. Es en todo el entramado social donde deben buscarse los factores del cambio social.<sup>54</sup> El antagonismo entre las diversas partes de la sociedad no tiene sólo la forma de una lucha consciente:

Lo que pone en marcha el proceso, lo que produce las tensiones, no son tanto los planes, y los objetivos de la lucha conscientemente determinados, como los mecanismos anónimos del entramado. Para mencionar un ejemplo: lo que acaba sellando el final de la Edad Media, el destino de los señores feudales caballerescos, no son los ataques conscientes de los círculos ciudadanos de los burgueses, sino, más bien, los mecanismos de la monetarización y la comercialización progresivas.<sup>55</sup>

No es sino hasta la llegada de la Revolución Francesa cuando la aristocracia cortesana perderá su centro, bajo la presión racionalista de la burguesía. Elias pasa revista al modo en que el alargamiento de las cadenas de interdependencia posibilitó la erosión del poder de la nobleza, la aparición de la burguesía y la formación de una aristocracia cortesana. Localiza sus principales factores en el crecimiento poblacional, la ampliación del comercio y el incremento de las masas monetarias de la economía a costa de la economía natural (agraria) en ciertas zonas, que afecta a la nobleza guerrera (pues ocasiona la devaluación del suelo y de sus rentas) y beneficia a la burguesía. El rey también se ve favorecido, puede ahora disponer de mayores recursos monetarios y militares. Además cambian las técnicas de guerra: el arma de fuego hace más importante a la infantería que a la caballería. Los nobles al no estar interesados en la circulación monetaria y al verse cada vez más arruinados, tienen por escenarios caer en la miseria, el bandidaje, vender sus bienes lentamente o servir al rey como cortesanos. De esta manera, el monopolio de las armas de la nobleza guerrera escapa de sus manos y se concentra en uno de ellos o en el rey. Es decir, se instaura una situación de

<sup>54</sup> Para una ampliación de estos aspectos, véase Arthur Bogner, "The Structure of Social Processes...", *op. cit.*, pp. 203-232.

<sup>55</sup> Norbert Elias, *El proceso de la civilización...*, *op. cit.*, p. 404.

monopolio que nadie había podido conseguir en la Edad Media:<sup>56</sup> aparece el Estado absolutista.<sup>57</sup>

En la época absolutista, a medida que crece el poder económico de la burguesía la nobleza perdía poder, pero ninguna de ambas clases lograba imponerse a la otra. Este “equilibrio inestable” posibilita el ascenso del poder del rey, quien a veces favorecía a una clase y en ocasiones a la otra. El rey se mantenía así como el fiel de la balanza. Esta situación es la que Elias describe como “mecanismo real”:

[...] incapaces de unificarse, incapaces de combatirse y de vencer de una vez por todas, tienen que confiar a un señor central todas las decisiones que los propios grupos no pueden tomar por sí mismos [...] este aparato [el del mecanismo real: el Estado absolutista] surge de modo ciego e impremeditado en el curso de los procesos sociales.<sup>58</sup>

Toda figuración social está marcada por tendencias a mecanismos de monopolio: luchas de poder en las que una unidad social (sea un individuo, grupo o clase) busca imponerse a los demás. En términos generales, la estructura del proceso de constitución de un monopolio siempre es muy clara: de una lucha y una competencia libre de un número relativamente amplio de personas por conquistar “más oportunidades [de poder] que todavía no están sometidas al monopolio de algún individuo o de un grupo”, se pasa a una situación de monopolio en la que uno de ellos logra imponerse y excluye a los demás de la competencia. Por tanto, el monopolio es la consecuencia probable (no necesaria) de una competencia libre por oportunidades de poder que ofrezca cualquier entramado social: “toda lucha de exclusión o competencia tiende a la constitución

<sup>56</sup> Ello era así porque la estructura social, dominada por las relaciones de la economía natural, no ofrecía posibilidades “de establecer un funcionariado estrictamente centralizado capaz de trabajar de modo estable y predominantemente con medios pacíficos”. El deseo de conquista y la necesidad de defensa son los vínculos esenciales que unen a los seres humanos en la Edad Media. Por ello el tipo de alianzas resulta tan inestable frente a la hegemonía de fuerzas descentralizadoras (centrífugas), en comparación a épocas posteriores (*Ibid.*, pp. 276-278).

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 261-263.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 409.

del monopolio”.<sup>59</sup> De este modo, “de un sistema de oportunidades abierto, hemos pasado a un sistema de oportunidades cerrado”.<sup>60</sup>

Como puede apreciarse, Elias considera a una figuración como un campo de fuerzas, en la que sus diferentes unidades sociales (o jugadores) compiten por imponerse a las demás (juegos de conflicto), a la vez que mantienen relaciones de interdependencia funcional (juegos de cooperación). La fuerza de los diferentes competidores debe expresarse siempre en términos de proporciones, en una cambiante balanza de poderes. Ya que ningún jugador carece completamente de poder, de ser así saldría automáticamente de la competencia. El poder político, aduce, “no es otra cosa que una forma determinada de fuerza social”. Un campo político debe ser analizado en términos de la red de relaciones de fuerza de todos sus competidores, insertos a la vez en una densa red de interdependencias funcionales, que buscan conservar o incrementar sus oportunidades de poder: “no se puede comprender el comportamiento ni los destinos de los hombres, de los grupos, de las clases sociales, de los estados, si no se toma en consideración su fuerza social real, con independencia de lo que los mismos interesados dicen y creen”. El juego político perdería gran parte de “su carácter azaroso y misterioso” si se pudiera analizar en esos términos. Incluso el derecho, en nuestra sociedad, como en cualquier otra, “es una función de la estructura social” (de la red de interdependencias), es una “expresión de las relaciones sociales de fuerza, un símbolo del grado de dependencia y vinculación de los diversos grupos sociales o –lo que viene a ser lo mismo– un símbolo de las relaciones sociales de fuerza”.<sup>61</sup>

Aplicado al caso de una gran figuración social (por ejemplo, el campo político) la constitución del monopolio tiene dos fases. La primera, en la que de una situación de libre competencia se da un proceso de creciente exclusión hasta que uno sólo de los competidores (o un grupo de éstos) logra imponerse a los demás. La segunda, en la que el monopolio tiende a escapar de manos privadas para socializarse. Eso es lo que ocurre con el paso del Estado absolutista al Estado moderno: “El monopolio privado de algunos individuos se socializa, y se convierte en un monopolio de clases sociales enteras, en un monopolio público,

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 308-309.

en un órgano central del Estado”.<sup>62</sup> Aunque no faltan ejemplos de la segunda fase en sociedades poco diferenciadas, su desarrollo completo suele darse más en sociedades con una elevada división de funciones.

De esta manera, como ha visto Bogner, dentro de la estructura de una organización monopolista estabilizada aparecen fuerzas y mecanismos descentralizadores que desintegran la monopolización del diseño de las reglas de juego y de la toma de decisiones, provocando tendencias hacia una “democratización funcional”. El funcionamiento óptimo de la red de interdependencias así lo requiere. Este impulso a la democratización funcional (Weber lo llamaba democratización pasiva) ocurre tanto en regímenes multipartidistas como en unipartidistas. Se observa en la centralidad de la “opinión pública” en el discurso político moderno, en la emergencia de partidos como mediadores con la sociedad civil, entre otras cosas.<sup>63</sup>

Así, el paso de la sociedad medieval a la moderna es el tránsito de un sistema de oportunidades de competencia abierto a uno cerrado. Las fuerzas centrífugas que imperan en la Edad Media evitaban que alguna de éstas se impusiera a las demás. Empero, cuando en un momento de su evolución surge una figuración social en la que los medios de la violencia física y de los impuestos quedan en manos de un individuo (el rey), se quebranta el poder de las fuerzas centrífugas e impera una situación de monopolio: “todos los posibles competidores del señor monopolista han quedado reducidos a una situación de dependencia institucional. Resta un sector de la nobleza, que ya no lucha de modo libre, sino en situación de dependencia monopolista compitiendo por las oportunidades que reparte el señor central y, además, está sometida a la amenaza permanente de un ejército de reserva de nobles rurales y de elementos burgueses ascensionistas. La corte es la forma de organización de esa lucha de competencia limitada”.<sup>64</sup>

La corte es para Elias el principal espacio creador y difusor de los modos civilizatorios que se impondrán en Occidente, de la cual ya se había ocupado en

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 348-349.

<sup>63</sup> Arthur Bogner, “The Structure of Social Processes...”, *op. cit.*, pp. 222-223. Richard Kilminster (*Norbert Elias. Post-philosophical sociology, op. cit.*) considera que el concepto de democratización funcional también es muy cercano al que usaba Mannheim para referir la disminución de las cuotas de poder entre los grupos sociales de las sociedades modernas.

<sup>64</sup> Norbert Elias, *El proceso de la civilización...*, *op. cit.*, p. 424.

su tesis de Habilitación en 1933.<sup>65</sup> A diferencia de la nobleza guerrera, cuyas cadenas de interdependencia la hacían incurrir en conductas violentas, la nobleza cortesana está implicada en cadenas de dependencia más largas de otros nobles, que compiten por el favor del rey en espacios pacificados. Ello la obliga a tener un mayor autocontrol y sensibilidad para observar a los demás. La reflexión, la previsión y el cálculo más que la espada son sus principales medios para ascender socialmente o mantener una posición ya conquistada. Esta sociedad cortesana de élite se convierte en el principal acervo de modelos de conducta, que mezclados con otros y modificados de acuerdo con la posición de cada grupo que los asume, se propagarán por toda la sociedad.

Empero, Elias no se cansa de reiterar que pese a la importancia de la corte en el impulso al proceso civilizatorio en Occidente, la causa última de los cambios decisivos debe buscarse en las transformaciones que experimentó toda la figuración social y que permitieron justamente el nacimiento de la corte.

Una vez que surge el monopolio relativamente privado de los medios de la violencia física y de los impuestos, el escenario está preparado para que ese monopolio se haga público: la aparición del Estado moderno. Refiriendo el caso de Francia, Elias señala: cuando el equilibrio de las tensiones con las que juega el rey comienza a quebrarse hacia el lado de la burguesía “y se establece un nuevo equilibrio social con nuevos ejes de tensiones. Solamente en ese momento comienza a surgir por vía institucional monopolios públicos que nacen de los privados”. El largo proceso de centralización de los medios de la violencia física y de las cargas tributarias, “en conexión con una división de funciones cada vez más intensa y con el ascenso de las capas sociales profesionales, va organizándose la sociedad francesa bajo la forma de Estado”.<sup>66</sup>

La manera en que ha de analizarse el cambio político para el sociólogo de Breslau, es detectando hacia qué unidades de integración se orienta la sociedad en un momento dado (a favor de los grandes señores feudales en detrimento de los pequeños, del rey en detrimento de los señores feudales, de la burguesía en detrimento de la nobleza...), así como dilucidando las modificaciones en los entramados sociales a los que se hallan vinculadas (funciones sociales nuevas,

<sup>65</sup> Norbert Elias, *La sociedad cortesana*, *op. cit.*

<sup>66</sup> Norbert Elias, *El proceso de la civilización...*, *op. cit.*, pp. 425-426.

grados de diferenciación). “Siempre que se da tal cambio, ello implica que el entramado de interrelaciones e interdependencias en que están comprendidos los individuos se ha hecho mayor, y que se ha transformado en su estructura”. Pero al lado de los cambios en la estructura de las interdependencias (la sociogénesis), también debe verse cómo se ha transformado la modelación del comportamiento y de toda la vida emocional de las personas, “la configuración de la vida espiritual” (la psicogénesis). Son las dos caras del proceso civilizatorio.<sup>67</sup>

El Estado moderno aparece en Occidente como una organización monopolista de diversos medios: el militar, el de la hacienda, el del prestigio (lo simbólico), el de la legitimidad. Donde los dos primeros son los más centrales y la condición para que aparezcan los demás. De este modo, las sociedades modernas, altamente diferenciadas y con largas cadenas de interdependencia, se hallan también determinadas por un grado muy alto de organización monopolista.<sup>68</sup>

Lo primero que se constituye cuando se incrementa la división funcional en una sociedad de este tipo es un aparato administrativo permanente y especializado en la gestión de los anteriores monopolios. “A partir de ese momento, las luchas sociales ya no buscan la destrucción del monopolio de la dominación, sino la determinación de quienes dispondrán del aparato monopolístico, dónde habrán de reclutarse y cómo habrá que repartir las cargas y los beneficios”. Es así como de una competencia libre entre diferentes unidades políticas (que caracterizaron al mundo medieval), una de ellas termina imponiendo una situación de monopolio y da lugar a la aparición del Estado. De esta manera, la “elaboración del Estado” va pareja con la elaboración del campo del poder, un espacio de juego en el que se lucha por el poder sobre el Estado.

Gracias a la situación de monopolio de que goza el Estado, está en condiciones de regular el funcionamiento de las diferentes figuraciones o campos que forman a la sociedad. Se torna en un centro coordinador e integrador ante la incesante diferenciación social. Posibilita que la competencia entre individuos, grupos y clases siga suscitándose por medios pacíficos. No obstante, Elias se cuida de atribuir un poder ilimitado a los órganos centrales del Estado. Ello lo lleva a plantearse el problema de la dominación.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 345.

Cuando la totalidad del tejido social se diferencia de un modo cada vez más intenso, conforme aparecen nuevas funciones, nuevos grupos profesionales y clases sociales, se hacen indispensables para el adecuado funcionamiento de la sociedad los órganos centrales de coordinación y regulación. En caso de transformaciones de las fuerzas sociales pueden estar vacantes (por ejemplo, en una revolución), pero ya no se les puede destruir como ocurría en el feudalismo (el imperio de las fuerzas centrífugas).<sup>69</sup>

A Elias le parece que la construcción de órganos centrales estables y especializados que dominan grandes extensiones de tierras (los Estados), son una de las “manifestaciones más sobresalientes de la historia occidental”. Empero, a pesar de la elevada centralización de las sociedades modernas, hay fases en las que el poder sobre las instituciones centrales está tan dividido y diferenciado, que se hace difícil dilucidar quién es el dominador y quién el dominado. El poder de los órganos centrales es variable. Como en cualquier figuración, presentan dos aspectos: “su función dentro del entramado de los seres humanos al que pertenecen y la fuerza social que lleva aparejada esta función”. En ese sentido, la dominación en una sociedad muy diferenciada, “no es más que esa fuerza social especial que ciertas funciones, especialmente las centrales, otorgan a los titulares en comparación con los representantes de otras”. La fuerza de las instituciones políticas de una sociedad se mide igual que la de todas las demás funciones de los distintos órganos que la conforman: “esa fuerza refleja el grado de dependencia de las distintas funciones interdependientes”.

El aumento del poder político de los funcionarios centrales en una sociedad muy diferenciada, “es una prueba de que crece la dependencia de otros grupos y clases sociales en relación con un órgano central de coordinación y regulación; cuando el poder disminuye nos encontramos con una limitación de esa dependencia”. Así, siempre es una determinada ordenación de las fuerzas sociales la que incrementa el poder político de los órganos centrales, y otra distinta la que lo debilita. Deben examinarse siempre “los polos de las relaciones de fuerza en una sociedad concreta”: sean clases sociales, círculos pequeños competitivos dentro de la corte o en los aparatos de la cúspide militar o de los partidos.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 394-395.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 396.

En el análisis de la génesis del Estado, Elias sugiere siempre reparar tanto en los mecanismos de imbricación de las fuerzas sociales que fortalecen o inhiben el poder de los órganos centrales, como en la mecánica de las redes y procesos de interdependencia funcionales de una sociedad, que cumplen la función de hilo conductor del pensamiento y del esquema de observación.

Karl Marx y Elias, según Van de Bergh, comparten la idea de que la historia no es un proceso ciego y azaroso, sino un proceso estructurado, donde la herencia del pasado pesa en las acciones del presente. No obstante, el primero no tomó el suficiente distanciamiento para ver que la historia no necesariamente se dirigía hacia donde sus deseos le dictaban: la eliminación de la explotación de una clase sobre otra. En su esquema teórico hay un reduccionismo economicista: enfatizó la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción, lo demás le parecía mera “superestructura”. En él no hay teoría de la formación del Estado, ni de las relaciones interestatales, así como de la relativa autonomía entre las diferentes esferas sociales. Tiene una teoría de la evolución de los modos de producción, pero no de la sociedad.<sup>71</sup> En cambio, Elias sí tiene una teoría de la evolución de la sociedad y su modelo concede relativa autonomía al Estado, las clases sociales, la economía, el conocimiento. El modo de referir la autonomía estatal queda expresado en las siguientes palabras:

[El] señor central y su aparato [el Estado] constituyen dentro de su propia sociedad un centro de interés de tipo especial. Su posición le obliga muy a menudo a una alianza con el segundo en poderío antes que a una identificación con el grupo [o clase] más fuerte de su sociedad. *Y su interés requiere tanto una cierta cooperación como una cierta tensión entre las partes de tal sociedad.* Su posición por lo tanto, no depende solamente del tipo y de la intensidad de la ambivalencia entre estas diversas formaciones del conjunto de la sociedad; su propia relación con tales formaciones es ambivalente.<sup>72</sup>

Weber, por su parte, entendía al Estado como un conjunto de organismos burocráticos y militares que reclaman con éxito el monopolio legítimo de la

<sup>71</sup> Godfried van Benthem van den Bergh, “Is a Marxist Theory of the State Possible?”, en Eric Dunning y Stephen Mennell, *Norbert Elias, op. cit.*, vol. II, pp. 193-194.

<sup>72</sup> Norbert Elias, *El proceso de la civilización...*, *op. cit.*, p. 402, cursivas mías.

violencia sobre un determinado territorio. Es decir, lo entendía como culminación del proceso de racionalización occidental. Elias, por su parte, no observa sólo un proceso de racionalización sino también uno de psicologización.

De esta forma, encuentra un paralelismo entre la aparición hegemónica del rey y del Estado en una figuración social, con el desarrollo de un “aparato interior” de autocontrol en el individuo. Es lo que denomina covariación entre sociogénesis y psicogénesis. No es que antes se careciera de autocontrol, de hecho ninguna sociedad sería posible sin un mínimo de autocontrol de los individuos. No hay punto cero en el proceso civilizatorio. Sin embargo, lo que se establece con el monopolio de la violencia en ámbitos pacificados es otro tipo de autodomínio. “Es un autodomínio desapasionado”. Ambos aparatos de control, el público y el privado, se refuerzan mutuamente para coaccionar al individuo a una mayor regulación de sus emociones e instintos. “El individuo se ve ahora obligado a reformar toda su estructura espiritual en el sentido de una regulación continuada e igual de su vida instintiva y de su comportamiento en todos sus aspectos”. En esa misma dirección “operan también las coacciones y fuerzas no armadas a las que se somete directamente el individuo”, esto es, las coacciones económicas y de la entera figuración social.<sup>73</sup> Estas coacciones, incorporadas al conjunto de posibilidades que se le abren al individuo para mejorar sus oportunidades vitales, obligan a una actitud previsor y reflexiva de su conducta. Lo incitan a tomar en consideración las posibles consecuencias más lejanas de sus acciones. “Esta contención, esta regulación de su comportamiento y de su vida instintiva se le convierte en costumbre desde tan corta edad” (forman su *habitus*). Como puede apreciarse, el Estado en la sociología procesual no es considerado sólo como un proceso de monopolización de diversos medios (el militar y el de la hacienda), sino que también se halla vinculado al proceso de formación del *habitus* (expresado como la conformación de un aparato de vigilancia interior).

En este sentido, Elias corrige a Weber: no basta analizar la acción racional para dar cuenta del forjamiento del mundo moderno, es preciso ampliar nuestra mirada y observar la covariación entre todas las dimensiones del *habitus* y el entramado social:

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 457-458.

[...] el orden de las funciones psíquicas que va diferenciándose lentamente de los instintos a lo largo de los cambios sociales descritos, esto es las funciones sociales del yo [del que se deriva la acción racional] o del superyó [la conciencia moral], tienen un cometido doble en la organización espiritual: suelen llevar a cabo una política interior y una política exterior que no siempre coinciden y que muy a menudo son contradictorias. De este modo se explica que en el mismo período histórico-social en que progresa de forma evidente la racionalización se observa un avance de los límites del pudor y de los escrúpulos.

Se trata de un proceso que duró siglos en alcanzar su pleno desarrollo. Hoy vemos un proceso análogo en la vida de cada niño: “la racionalización del comportamiento es una expresión de la política exterior de la misma constitución del superyó, cuya política interior se expresa en un avance de los límites de la vergüenza”.<sup>74</sup>

El comportamiento civilizado depende también del incremento del nivel de vida, pues las clases que viven bajo la amenaza del hambre, reducidas a la miseria y a la necesidad, no pueden tener un comportamiento civilizado. La creación y el funcionamiento de un superyó estable depende de un nivel de vida “relativamente elevado y un grado razonable de seguridad”.<sup>75</sup>

De ese modo, “la civilización se impone en un lento proceso de movimiento de ascenso y descenso. Una clase social o sociedad inferior en proceso ascensional se apropia la función y la actitud de una superior frente a las demás clases o sociedades que también aspiran a ascender”. Siempre se encuentra a una clase o grupo más numerosos pisando los talones al que ha subido y se ha convertido en clase superior.<sup>76</sup> Así, una de las peculiaridades de Occidente es que va reduciendo el contraste entre la “situación y código de conducta de las clases dominantes y de las clases dominadas”. Empero, esta tendencia hacia la “disminución de los contrastes” no es rectilínea. Pues dentro de esta tendencia general también suelen producirse oleadas mayores y menores en las cuales vuelven a acentuarse los contrastes. Asimismo, los comportamientos civilizados se difunden hacia otros países “porque, y en la medida en que, merced a su integración en la nueva

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 501.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 512.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 466.

red de interdependencias, su centro pasa a los países occidentales y, al propio tiempo, se transforman la estructura de la sociedad y de las relaciones humanas en su conjunto”.<sup>77</sup> Es decir, bajo la presión de su propia lucha competitiva, los habitantes de Occidente imponen a amplias áreas del planeta sus propias pautas de comportamiento, las convierten en dependientes, pero al mismo tiempo “en consonancia con las leyes objetivas de la progresiva división del trabajo, ellos mismos dependen de sus dependencias”.<sup>78</sup>

No obstante, el proceso civilizatorio si bien avanza con tendencias hacia la disminución de los contrastes en las pautas de comportamiento entre grupos superiores e inferiores, al mismo tiempo aumentan las variaciones. Pues las formas de comportamiento no sólo “penetran de arriba abajo”, sino, en ocasiones, también de abajo a arriba, “y se mezclan en nuevas unidades peculiares, nuevas variaciones del comportamiento civilizado”. Además, nunca desaparece la necesidad de distinción de una clase sobre otra. Por tanto, el proceso civilizatorio presupone a la vez disminución de los contrastes e incremento de la variabilidad.<sup>79</sup>

Por ello, como ha visto Mennell, Elias enfatiza que el proceso civilizatorio no es simplemente más autocontrol del individuo. Él habla en términos de un cambiante balance entre constreñimientos externos e internos y de un cambiante modelo de controles. En particular, de cómo los controles llegan a ser más completos, automáticos y generalizados en toda la sociedad, así como de su movimiento hacia la disminución de los contrastes e incremento de la variabilidad en las pautas de comportamiento.<sup>80</sup>

### *El Estado-nación y el habitus: el caso alemán*

*El proceso de la civilización* analiza las pautas del comportamiento civilizatorio entre el siglo XIII y el XIX, se mostraba la transformación del comportamiento europeo hacia una progresiva civilización de las costumbres, que apuntaba

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 468.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 469.

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 468-470.

<sup>80</sup> Stephen Mennell, *Norbert Elias. An Introduction, op. cit.*, pp. 245-246.

hacia la prohibición de ciertas conductas “impropias”. Empero, en el siglo XX aparecieron muchas costumbres antes prohibidas, así como una “barbarie moderna”. ¿Cómo explicarlo? Para responder a ello así como para atajar una serie de críticas que recibió su obra, Elias publicó *Los alemanes*,<sup>81</sup> que reúne diversas conferencias y ensayos de las décadas de 1960 y 1970.

Profundizando en el estudio de Alemania, nuestro autor moviliza su teoría del proceso civilizatorio y le agrega el concepto de informalización, un nuevo término desarrollado por su alumno Cas Wouters.<sup>82</sup> En *El proceso de la civilización* Elias había situado las relaciones entre civilización y barbarie como mutuamente exclusivas, una aumenta o disminuye a costa de la otra, con posibles reversiones en su dirección. En *Los alemanes* se retoma ese argumento y se admite la posibilidad de que el proceso de formación del Estado genere un deficiente proceso de civilización, o devenga un proceso decivilizatorio alentando amplias manifestaciones de brutalidad y conductas violentas. Empero, Elias admite de manera más explícita la posibilidad de que civilización y descivilización (barbarie) puedan ocurrir de manera simultánea.<sup>83</sup>

El objetivo básico de *Los alemanes* es “analizar cómo influye el destino de un pueblo [el alemán] a lo largo de los siglos en el carácter de los individuos que lo conforman [es decir, en su *habitus*]”, y su articulación con el proceso de formación del Estado-nación en el largo plazo. Y con ello, hacer visible la caída en la barbarie nazi.<sup>84</sup>

Nuestro autor considera que una correcta aproximación a los problemas humanos y, por lo tanto, también al problema de la civilización, es la investigación de las restricciones a que se encuentran sujetas las personas. Propone cuatro de

<sup>81</sup> Norbert Elias, *Los alemanes*, *op. cit.*

<sup>82</sup> Véase Cas Wouters, “Informalization and the Civilizing Process”, en Eric Dunning y Stephen Menell, *Norbert Elias, op. cit.*, vol. II, pp. 279-294. En 1967 Elias había empleado la frase de “un alto control descentralizado del encauzamiento de las emociones” para referirse al uso del tiempo libre. Volvió a aplicar esa frase en 1970 a las revueltas estudiantiles, el movimiento hippie y diversos experimentos con estilos de vida alternativos, todos los cuales le parecían expresiones de una dramática informalización de muchos aspectos de la vida social. Este aspecto sería desarrollado por su alumno Cas Wouters en su tesis doctoral.

<sup>83</sup> Robert van Krieken, “Norbert Elias and Process Sociology”, *op. cit.*, pp. 353-367.

<sup>84</sup> *Cfr.* Stephen Menell, *Norbert Elias. An Introduction, op. cit.*, pp. 273-275.

ellas: *a*) restricciones a que se ven expuestas las personas por las peculiaridades de su fisiología (hambre, instinto sexual, envejecimiento...); *b*) aquellas cuyo origen se encuentra en eventos naturales de índole no humana (búsqueda de alimento, protección de inclemencias del tiempo); *c*) las que surgen de la propia convivencia social debido a la mutua interdependencia de las personas; se trata de restricciones heterónomas o sociales; *d*) aquellas que están basadas en la naturaleza animal, particularmente, las instintivas, mismas que deben diferenciarse de un segundo tipo de restricciones individuales, a las que se alude con el concepto de autocontrol. La conciencia moral y el entendimiento son parte de ese autocontrol. Elias refiere a este tipo de restricciones como “autónomas”. Difieren de las restricciones instintivas porque, biológicamente, lo único que tenemos es un potencial de restricción autónomo. “Si ese potencial no se actualiza por medio del aprendizaje, esto es, por medio de la experiencia, se mantiene como algo latente. Tanto el grado como la forma de su activación dependen de la sociedad en que un individuo crece, transformándose, además, de manera específica en el curso de la evolución humana”.<sup>85</sup>

El punto de partida de la teoría del proceso civilizatorio es la conjugación de los cuatro tipos de restricciones. Empero, el primer tipo –salvo ligeras variaciones– ha cambiado poco desde la aparición del *homo sapiens*. En cambio, las del tipo tres y cuatro se han hecho cada vez más diferenciadas. Elias cree haber descubierto que los procesos civilizatorios se caracterizan por un cambio en la relación entre restricciones sociales heterónomas y autónomas. Este es el criterio desde el que deben enfocarse los problemas de informalización.

El proceso de *informalización* puede entenderse como la emancipación de restricciones heterónomas de un ritual socialmente prescrito, que plantea mayores exigencias para el aparato autorestrictivo de las partes individuales. Requiere que éstas se prueben entre sí a sí mismas, no pudiendo confiar en esa tarea más que en su propio juicio y en sus propios sentimientos.<sup>86</sup>

Elias ofrece el ejemplo de un niño que es golpeado por su colérico padre cada vez que infringe una norma de conducta. Por temor a su padre ese niño aprenderá a evitar un comportamiento no deseado, pero sólo desarrollará un

<sup>85</sup> Norbert Elias, *Los alemanes, op. cit.*, p. 44.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 49.

aparato de autocontrol incompleto. Para poder controlarse dependerá de una amenaza externa (heterónoma). Su capacidad de autocontrol podría desarrollarse con más fuerza si con muestras de cariño y argumentos persuasivos el padre lo convenciera de evitar la conducta no deseada. El niño castigado no aprende a controlarse sin una restricción heterónoma, sin la amenaza de la sanción paterna y, en consecuencia, está sujeto en gran medida a sus propios impulsos de odio y hostilidad. La probabilidad de que él mismo se convierta en un golpeador, que tome como modelo al padre, es muy grande. Este ejemplo, también puede trasladarse a los sistemas políticos. Los miembros de la sociedad de un Estado autoritario o policiaco, desarrollan estructuras de la personalidad análogas, en las que su capacidad de autocontrol depende de una restricción heterónoma.<sup>87</sup> Eso fue lo que ocurrió con la experiencia del nazismo.

Las oleadas informalizadoras desde la Primera Guerra Mundial implican mayores exigencias para el aparato de autorestricción y, al mismo tiempo, una “experimentación más frecuente, una inseguridad estructural. No hay en realidad modelos para orientarse”. Refiriéndose a las relaciones de pareja dice: cada uno debe elaborarlas por su propia cuenta, llevando a cabo sus propios experimentos y las estrategias de aproximación a la vida en común.<sup>88</sup> Antaño era frecuente que los amigos o parientes intervinieran en la relación de una pareja cuando una de las partes se ha portado mal con la otra. Ahora, a medida que avanza la informalización, la carga de conformar la vida en pareja se encuentra en manos de los individuos mismos.<sup>89</sup>

Empero, Elias (y Wouters) admite que el cuadro de la articulación entre formalización e informalización es complicado: puede haber periodos de reformalización seguidos por otros de informalización, o pueden coexistir en diversas esferas. También puede ocurrir que los avances en la informalización sean luego incorporados en códigos formales.

Lo cierto es que el proceso de informalización presupone un cambio de balance entre restricciones heterónomas y autónomas, una disminución en

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>89</sup> Aquí Elias está abordando el tema de la individuación y la creciente reflexividad que marca a los individuos de las sociedades complejas. Baumann, Giddens, Crozier, Luhmann, Habermas, lo han hecho por otras vías.

los contrastes (democratización funcional), incremento de la variedad en los comportamientos, mayor autocontrol e individuación. Involucra además una formación de la conciencia menos tiránica y una conciencia más deliberativa, más liberal y un mayor grado de mutuo reconocimiento o capacidad para la interacción.<sup>90</sup> Wouters ha catalogado entre los procesos de informalización contemporáneos lo siguiente: creciente uso del tuteo, el de nombres de pila y no los apellidos (por ejemplo en las relaciones de subordinados con superiores, hijos y padres, alumnos y maestros), decreciente insistencia en los títulos, menos formalidad en los escritos oficiales o cartas y en el uso del lenguaje hablado, en el corte de pelo, ropa, formas del baile y de la música. Además se pueden ver cambios sustanciales en nuestra actitud y costumbres hacia la muerte, en el matrimonio y divorcio, en las relaciones sexuales, los movimientos de protesta.<sup>91</sup>

Elias enfatiza que sólo cuando se entiende la informalización de la anterior manera, es posible evitar confundirla con “tendencias hacia la rebarbarización”. Ello implica más bien “la continuación del movimiento civilizatorio europeo” hacia un nuevo plano.<sup>92</sup>

Como puede apreciarse, con el concepto de informalización Elias puede eludir la dicotomía civilización-barbarie: entre ambos está el de informalización –y, como se verá– el de violencia. Con ello no sólo hace frente a las críticas al concepto de civilización, sino que también demuestra la complejidad del mismo.

Elias llega a la conclusión de que hay más civilización entre más tendencia exista hacia la autonomización (individuación), al autocontrol y menos presencia de restricciones heterónomas. Por tanto, la informalización apunta hacia la continuación del proceso civilizatorio, no a su interrupción. Como sí ocurre con los procesos de barbarización o descivilizatorios.

La civilización siempre está amenazada, “no es algo concluido”. Amenazada porque depende del autocontrol relativamente estable de las personas que, a su vez está vinculado a una estructura social específica; de un mínimo de aprovisionamiento de bienes y de nivel de vida; de la solución pacífica de los

<sup>90</sup> Stephen Mennell, *Norbert Elias. An Introduction*, *op. cit.*, p. 246.

<sup>91</sup> Cas Wouters, “Informalization and the Civilizing Process”, *op. cit.*, pp. 280-281; véase también Stephen Mennell, *Norbert Elias. An Introduction*, *op. cit.*, p. 243.

<sup>92</sup> Norbert Elias, *Los alemanes*, *op. cit.*, p. 50.

conflictos entre los Estados y la pacificación interna de la sociedad. Empero, la paz social siempre está amenazada por los conflictos sociales y personales<sup>93</sup> que forman parte de las manifestaciones normales de la vida comunitaria del ser humano, conflictos que las instituciones pacificadoras se encargan de gestionar. Así, siempre hay una tensión entre violencia y pacificación, aspecto que Elias ilustra refiriéndose al caso alemán.

La convivencia civilizada, aduce nuestro autor, posee un contenido que va más allá de la mera ausencia de violencia. De ella forma parte algo no sólo negativo, la desaparición del trato violento entre individuos, sino todo un conjunto de características positivas, principalmente la modelación específica de los individuos. Ninguna pacificación es posible mientras el nivel de bienestar sea diferido y las cuotas de poder muy diversas. A la inversa, ningún bienestar es posible sin una pacificación estable.<sup>94</sup>

Elias considera que si se incrementa la violencia, la civilización decae, y viceversa. La violencia lleva a la desreglamentación de la vida social, a la violación de toda norma –al grito de “todo se vale”–, por tanto al hundimiento en la barbarie. La civilización lleva a la reglamentación de la convivencia social, ya sea mediante el predominio de restricciones heterónomas o, sobre todo, mediante el imperio de las autónomas. Se llega así a la construcción de un entramado institucional para la resolución de conflictos de manera pacífica. Pero el precio para conquistar espacios sociales pacificados es una paradoja: el monopolio de la violencia y de los impuestos en forma de Estados. De esta manera, nunca se pierde el vínculo civilización-violencia. Lo que ocurre es que a medida que asciende la primera, la segunda se desplaza hacia arriba, hacia el vértice del Estado –y lo mismo parece pronosticar Elias para el ámbito supraestatal si queremos elevar la civilización a un plano mayor. Así, entre los conceptos de civilización y barbarie median los conceptos de violencia e informalización.

Dunning y Sheard han sugerido que el crecimiento de la democratización funcional de las sociedades modernas, como uno de los componentes centrales del proceso civilizatorio, produce consecuencias civilizatorias en sus primeras

<sup>93</sup> Elias precisa que “no es la agresividad lo que desencadena los conflictos, sino los conflictos los que desencadenan la agresividad”. Norbert Elias, *Los alemanes, op. cit.*, p. 208.

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp. 208-209.

etapas, pero después de alcanzar un cierto nivel ocasiona efectos descivilizatorios y promueve conflictos disruptivos. Ello es así porque las demandas de los grupos marginados suelen no ser plenamente satisfechas.<sup>95</sup> En todo caso, Dunning y otros trabajan averiguando en qué condiciones el proceso civilizatorio se fortalece y en cuáles cambia de dirección. Lo que es un hecho, es que la conducta civilizada lleva mucho tiempo construirla, pero su destrucción puede ser muy rápida.<sup>96</sup>

La conclusión de Elias sobre la caída de la civilización ligada al nombre de Hitler y del nacionalsocialismo obedece a dos grupos de peculiaridades, la de la evolución alemana a largo plazo<sup>97</sup> y las del punto al que había llegado en ese momento. “Entre las primeras se ubican el patrón extraordinariamente perturbado de esta evolución y la decadencia furtiva con que trataba de erigir un ‘imperio’ perdido hacía mucho”, como símbolo de la grandeza alemana. Entre las segundas, la tradición autocrática “casi ininterrumpida que legó a la masa de los alemanes una conciencia relativamente débil y dependiente en cuestiones públicas. Los factores de este tipo y sus consecuencias no necesariamente causaron su derrumbe, pero prepararon el camino para esta forma particular de quiebra de su civilización”.<sup>98</sup>

A lo anterior se deben agregar las causas inmediatas: el conflicto entre las aspiraciones nacionales tradicionales y la imagen que poderosos grupos alemanes tenían de la nación, por un lado, y la renovada pérdida de poder de Alemania después de 1918, por otra. La crisis de 1930 llevó este conflicto a un

<sup>95</sup> Eric Dunning y K. Sheard, *Barbarians, Gentlemen and Players*, Oxford, Martin Robertson, 1979.

<sup>96</sup> Stephen Mennell, *Norbert Elias. An Introduction*, *op. cit.*, p. 248.

<sup>97</sup> Que Elias liga ante todo a cuatro grupo de factores: 1) la situación y conformación del grupo étnico, cuya lengua fue primero germánica y luego alemana. En ese sentido el carácter del Estado alemán es influido por su posición de bloque intermedio en la configuración de dos unidades étnicas: grupos latinizados al Occidente y grupos de eslavos al Oriente. 2) La luchas de secesión de los grupos en el plano de la integración de las tribus como Estados (especialmente la lucha entre nobleza y burguesía). 3) Mientras en el Estado francés han predominado las continuidades, a pesar de la Revolución Francesa, con antiguas tradiciones (lengua, cultura...) en Alemania ha habido más discontinuidades. No obstante, se ha enfatizado la continuidad dinástica guerrera, libre de elementos civiles. 4) En la constitución del carácter de los alemanes ha habido predominio de modelos de origen militar. Gran parte del libro gira en torno a estos cuatro factores.

<sup>98</sup> Norbert Elias, *Los alemanes*, *op. cit.*, p. 462.

punto álgido. Bajo la carga de una crisis económica mundial, muchos alemanes rechazaron la idea de que la antigua grandeza imperial de su país se hubiera perdido para siempre. “Hitler, el hábil chamán con su símbolo mágico, la cruz gamada, invocó una vez más ante las masas alemanas la quimera de un poderoso imperio alemán”.<sup>99</sup>

Tan inestable como el orgullo nacional alemán resultó el factor de la autoacción “que disuadía a las personas de usar la fuerza física al ocurrir conflictos, y que era sostenido por la coacción externa por el Estado”.<sup>100</sup>

Antes de la Primera Guerra Mundial, el emperador y rey había conservado muchas de las atribuciones de un gobernante absoluto: decidía sobre la guerra y la paz, nombraba a funcionarios de mayor rango en la administración y a los integrantes del gobierno. Cuando desapareció, muchos alemanes sentían horror a la idea de ser ellos los que decidieran, por primera vez, quién los debería gobernar. Este sentimiento era una reacción a la repentina desaparición de un cuadro social, de un personaje central, al que se había adaptado su estructura de la personalidad. Friedrich Ebert, como presidente de la República de Weimar, no pudo cumplir ya con esta función.<sup>101</sup>

La fuerza con que la hostilidad emocional contra las instituciones parlamentarias de Weimar (1918-1933) se manifestó a los pocos meses de finalizar la guerra, no sólo estuvo estrechamente ligada con ciertos antagonismos de clase, sino también con las estructuras de la personalidad muy específicas que requiere un régimen parlamentario democrático. Muchos alemanes “aborrecían la forma de gobierno basada en las luchas, negociaciones y transigencias entre los partidos”. Odiaban la “casa de chismes” del parlamento, donde al parecer sólo se hablaba sin actuar. “Qué importaba la libertad; lo que anhelaban era la forma de gobierno comparativamente mucho más sencilla y menos complicada en que el hombre fuerte en la cima tomaba todas las decisiones políticas trascendentales”.<sup>102</sup>

Ello era así, en gran medida porque la estructura de la personalidad “adaptada a un régimen absolutista monárquico o dictatorial crea una marcada disposición

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 463.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>101</sup> *Ibid.*, pp. 340-341.

<sup>102</sup> *Idem.*

en el individuo a obedecer órdenes y dejarse guiar por coacciones externas”, los gobernados no tienen que elegir entre dos bandos que polemizan mutuamente. “La orden viene de arriba y la decisión ya está tomada. En el nivel estatal, el individuo se mantiene en la fase del niño, en este tipo de régimen”.<sup>103</sup> En contraste, el sistema parlamentario multipartidista se revela como una forma de gobierno mucho más compleja y difícil, que por ende requiere de una estructura de la personalidad “igualmente compleja y plural”. Pues este tipo de régimen legitima el conflicto entre las personas o los grupos sociales. “No relega los conflictos a la categoría de lo inusual, anormal o irracional, sino que cuenta con ellos como fenómenos normales e indispensables de la convivencia social”. En ese sentido, considera Elias, la democracia se opone a los principios del racionalismo clásico, que equipara orden con armonía, o sea, con la ausencia de conflictos. En cambio, el régimen dictatorial es más compatible con la idea de una organización racional de la convivencia humana: todo funciona como por arte de magia, de arriba abajo, en completa armonía y con eficiencia.<sup>104</sup>

Como puede apreciarse, un régimen parlamentario multipartidista plantea “exigencias mucho más grandes a la capacidad de autodomínio de los miembros de su organización estatal que el régimen absolutista”. Es por eso que la transición de este tipo de régimen al primero es un proceso sumamente complejo y difícil. En general, se requiere que pasen varias generaciones en la vida de un pueblo, para que se lleve a cabo el cambio en las estructuras de la personalidad que posibilitará el funcionamiento seguro de un régimen parlamentario multipartidista.<sup>105</sup>

De esta manera, movilizándolo y ampliando su teoría esbozada en 1939, Elias da cuenta del proceso sociogenético y psicogenético que está detrás de la conformación del Estado y del carácter alemán, para con ello poder explicar el derrumbe de la República de Weimar y el ascenso del nazismo. Se aprecia aquí también el modo en que Elias vincula la formación del Estado alemán y sus nexos con la estructura social de la personalidad (*habitus*), sociogénesis y psicogénesis.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>104</sup> *Ibid.*, pp. 342-343.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 346.

## Conclusiones

Las aportaciones de Norbert Elias a la sociología y al estudio del campo político son variadas. Corrige y supera diversas aporías de los fundadores de la sociología: Marx, Weber y Durkheim. Está en desacuerdo con Marx en su “reduccionismo economicista”, que otorga excesivo peso a la evolución de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sin conceder autonomía relativa a los procesos superestructurales, como los de formación de Estados. Además, mientras Marx y Weber concedían el papel principal en la construcción del mundo moderno a una sola clase (la burguesía), Elias se niega ello. Aunque rescata el también decisivo papel de la aristocracia cortesana, se opone a atribuir a una clase el rol protagónico. En su opinión, es en todo el entramado social donde deben buscarse los factores del cambio.

En relación con la formación del Estado occidental, Elias se niega a explicarlo sólo como un proceso de acumulación de diferentes medios (militares, de hacienda, prestigio, legitimidad), está en conexión también con procesos psicogenéticos, en el plano de los *habitus*. No hay comprensión plena de las macroestructuras sin las microestructuras, y viceversa. Elias retoma ampliamente a Durkheim en relación con el proceso de diferenciación creciente que atraviesa a las sociedades a lo largo de su evolución, pero rechaza el uso de dicotomías, como las de individuo/sociedad, ampliamente utilizadas por aquél. En lugar de ello, propone una sociología procesual basada en el enfoque de los *homines aperti* contra el *homo clausus* (cuya imagen es la principal fuente de las dicotomías).

La sociología procesual sugiere analizar temas como el del poder, el campo político, el Estado moderno, la esfera pública y la privada, entre otros, en términos dinámicos, como procesos sociogenéticos y psicogenéticos en el marco de la evolución de entramados de interdependencia funcionales que dan lugar a figuraciones concretas. En este sentido, las restricciones heterónomas no pueden comprenderse sin sus nexos con las autónomas, y viceversa. Es siguiendo sus covariaciones como pueden explicarse las direcciones que asumen los procesos civilizatorios en diferentes épocas y su articulación con el campo político.

Finalmente, conceptos como proceso civilizatorio, campo (o figuración), *habitus*, poder, dominación, fuerza social, relaciones interestatales, Estado-

nación, mecanismos de monopolio, psicogénesis y sociogénesis, son algunas de los elementos que Elias utiliza para el análisis del campo político, cuyo tratamiento debe hacerse en el marco de una sociología procesual que se abre a la historia, a las diferentes temporalidades (el tiempo lento, la larga duración, el tiempo rápido) y escalas (micro, meso, macro).

# Carl Schmitt: fundamento y efectividad de lo político

*Pablo Tepichín Jasso*

Ich verliere meine Zeit und gewinne meinen Raum.  
[Pierdo mi tiempo y gano mi espacio]

CARL SCHMITT  
*Ex captivitate salus*

En 1944, aproximadamente un año antes del fin de la Segunda Guerra Mundial, el secretario del Tesoro de Estados Unidos, Henry Morgenthau le presentó al entonces presidente Franklin Delano Roosevelt una propuesta encaminada al trato que tendría Alemania al momento de ser derrotada por Estados Unidos y por la coalición de los otros países aliados. El principal objetivo del *Plan Morgenthau* era desmilitarizar definitivamente a Alemania y criminalizar a todo su pueblo por las consecuencias de la confrontación bélica. Sin embargo, aquel plan no era completamente original, simplemente trazaba la inercia del espíritu de una época inaugurada con el Tratado de Versalles casi 27 años atrás. El espíritu de una clase “discutidora” pretendió imponer la sistemática de su pensamiento para que lo político fuera concebido como un ámbito con similar o análoga importancia que otros que componen la esfera social. La criminalización de la guerra, el desplazamiento de lo político por lo económico, la crisis del Estado y del derecho, entre otros, fueron rasgos de una época sin igual en Europa y en Occidente, pero que avizoraban signos de transformación en la esfera de la comprensión de la política a escala mundial.

Entre 1945 y 1947, el jurista Carl Schmitt pasaría el periplo de los *arrestos automáticos*, como el método practicado por el ejército estadounidense en Alemania para encontrar y enjuiciar a colaboradores del nazismo. Schmitt fue señalado con la insinuante figura de *posible acusado* pero, paradójicamente,

detenido aun cuando estuviese en calidad de testigo. Ahí la particularidad del método estadounidense: arrestaban a una persona sin mediación jurídica alguna. El teórico alemán primero fue detenido por el ejército soviético durante algunos días; después, por el ejército estadounidense en dos ocasiones, en la primera, le confiscaron su biblioteca y *visitó* dos campos de prisioneros: el de Berlín-Wannsee y, unos meses después, el de Lichterfelde-Süd en el que permaneció durante un año, para luego ser liberado. Sin embargo, en marzo de 1947 el jurista alemán, cerca de cumplir los 59 años de vida, volvió a ser detenido y llevado a la prisión de Nuremberg, donde sería interrogado con el fin de saber su participación en el Tercer Reich.

El tono general del interrogatorio fue amable y en cierta medida condescendiente con un Schmitt que respondía a la defensiva y un tanto desorientado, como si estuviese todavía en su cátedra, a veces con ironía, otras con evasivas o con desubicada erudición, a las sencillas preguntas del fiscal.<sup>1</sup>

A finales de junio de 1945, plasmada en sus experiencias de aquella época, Schmitt relata una conversación que sostuvo con el filósofo y pedagogo Eduard Spranger, cuando este último le pregunta: “¿Quién eres? *Tu quis es?*”, Schmitt simplemente le contesta: “mi natural puede ser poco diáfano; pero mi caso se puede designar gracias a un nombre descubierto por un gran poeta. Es el caso desagradable, poco glorioso y, sin embargo, auténtico de un *Epimeteo cristiano*”.<sup>2</sup>

Preguntarnos hoy quién fue Carl Schmitt, envuelve también las interrogantes sobre cuáles son las principales contribuciones de sus teorías a la tradición del pensamiento político, por qué serían éstas fundamentales para la comprensión de los fenómenos políticos, cuáles son los debates en torno a la polémica de si es sólo un hombre de su tiempo o si es un pensador clásico que no tiene época y, por último, reconocer cuáles podrían ser los desafíos que la teoría política de Schmitt arroja para la comprensión de algunos fenómenos contemporáneos en el siglo XXI.

<sup>1</sup> Carmelo Jiménez Segado, *Contrarrevolución o resistencia. La teoría política de Carl Schmitt (1888-1985)*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 60-61.

<sup>2</sup> Carl Schmitt, *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid, Minima Trotta, 2010, p. 27 (edición de Julio A. Pardos; traducción de Anima Schmitt de Otero).

Carl Schmitt fue un pensador cáustico y un testigo privilegiado del siglo XX. Su diagnóstico de la política y su concepción de lo político, como veremos, no son menos. Esas cualidades son quizás las que lo han colocado como un pensador que desafió tanto las continuidades teóricas dominantes de su época, así como por el hecho de haber presenciado las dos guerras mundiales, la Revolución Rusa, el malogrado proyecto de la República de Weimar y el surgimiento de la Guerra Fría, componentes determinantes que catapultaron la agudeza de su mirada.

El nombre de Carl Schmitt está inscrito dentro y fuera de la teoría política, la inclusión por parte de sus seguidores y la exclusión por parte de sus detractores; provoca que escuchemos su voz desde la frontera de la posibilidad e imposibilidad de sus afirmaciones, o incluso, desde algunas de sus aporías, aunque desde ahí, continuar la reflexión sobre el destino de lo político.

A continuación, presentaremos una explicación del *corpus* teórico schmittiano, destacando algunos de los conceptos más relevantes para, desde ahí, señalar su pertinencia teórica en una época marcada por el mercado mundial y la globalización en sus distintas expresiones, la guerra humanitaria, los “combatientes ilegales”, la democracia liberal como expresión hegemónica de nuestra época y la reducción de lo político a argumentos racionales, procedimientos, consensos y acuerdos que se sustraen al conflicto político.

### **La teología política**

A partir del invalidado optimismo del hombre, Schmitt va a hacer una afirmación muy importante para sus postulados sobre lo político; para él todas las ideas, palabras y conceptos tienen como característica primigenia la polivalencia, rasgo que no alude simplemente a lo múltiple o variado sino, antes bien, a que éstos engloban un sentido polémico, “se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta [...] y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia esa situación”.<sup>3</sup>

En este tenor, el jurista de Plettenberg concibe que “todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos

<sup>3</sup> Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 60.

secularizados”<sup>4</sup> y que “la metafísica es la mayor manifestación más intensa y clara de una época”. Con ello no hace sino aseverar que “la construcción teórica de lo político posee un fundamento o sustrato de carácter metafísico”, es decir, que existe un parentesco sellado por el proceso de secularización de los conceptos teológicos más importantes y los de signo político y jurídico. Pero, ¿qué significa teología política? La respuesta precisa la da Herrero: “La teología política no es una ciencia postulada, sino el reconocimiento de una relación entre dos esferas de conocimiento y, en último término, entre dos realidades, que es de gran ayuda en la investigación jurídica y política”.<sup>5</sup> En el mismo tenor, Heinrich Meier en su *diálogo entre ausentes*, percibe que en la teología política la acción se encuentra muy por encima del conocimiento “porque somete todo al mandamiento de la obediencia”.<sup>6</sup>

Entre las categorías políticas en las que Schmitt advierte un influjo teológico están: Iglesia/Estado, Dios/soberano, Milagro/el caso de excepción, Dogma/decisión, y, ¿por qué no?, la Verdad eterna tendrá en lo político una suerte de verdad concreta o temporal. Igualmente, en el universo teológico político de Schmitt, el concepto griego de *Kat-echon* tiene también un lugar predominante en su interpretación teológico-histórica pues, “el que retiene”, indica una fuerza que aparece en distintos momentos de la historia para contener la influencia de cierto poder representado en una persona, un imperio o una ideología, los cuales, en la tesitura teológica, representaría al mal/Anticristo que amenaza con la destrucción de un orden o una comunidad. Esa “fuerza de detención del mal es la auténtica regente de la historia”.<sup>7</sup>

Para Carl Schmitt, “todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es “malo”, y lo consideran como un ser no sólo problemático sino

<sup>4</sup> Carl Schmitt, “Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”, en Héctor Orestes Aguilar (Prólogo y selección de textos), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 43.

<sup>5</sup> Montserrat Herrero López, *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, España, Ediciones Universidad de Navarra, 1997, p. 434.

<sup>6</sup> Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Buenos Aires, Katz, 2008, p. 120, traducido por Alejandra Obermeier.

<sup>7</sup> Montserrat Herrero, *El nomos y lo político... op. cit.*, p. 423.

“peligroso” y “dinámico”.<sup>8</sup> Con base en este argumento, el jurista alemán se suma a una larga tradición de pensadores como Maquiavelo, Hobbes, Bousset, Fichte, De Maistre, Donoso Cortés, H. Taine y Hegel, quienes conciben el carácter de la naturaleza humana, al menos, como una cuestión problemática. Problemática, aunque necesaria, será entonces la posibilidad de que los hombres se agrupen para crear una comunidad política. De esta manera, al concebir que haya una naturaleza humana, aunque ésta sea peligrosa, se liga, sólo ahí, al pensamiento de Aristóteles; pero romperá radicalmente con el Estagirita, al argumentar que esa naturaleza no es política, es decir, que el hombre no es un animal político por naturaleza<sup>9</sup> que tenga que construir el Estado como un imperativo teleológico. En este sentido, explica Strauss, “lo político no sólo es posible, sino además real; y no sólo real, sino además necesario. Es necesario porque viene dado con la naturaleza humana”.<sup>10</sup> De esta manera, la peligrosidad *natural* del hombre es el supuesto último de la afirmación de lo político. Aunque también es importante aclarar que cuando Schmitt afirma que lo político es nuestro “destino”, no lo hace creyendo que la humanidad está condenada al agrupamiento amigo-enemigo, sino porque lo político hace que los hombres generen su juicio y su historia. En efecto, lo político hace que los hombres existan concretamente, “todo espíritu es sólo espíritu presente”. Si dejara de establecerse lo político, la existencia política de una comunidad concreta, podría no ser libre o podría estar siendo subsumida por la decisión de otros.

La antropología negativa supone que lo político es algo que se debe aprender con miras a construir un orden político concreto, a partir del argumento de la cualidad del hombre como pasional, ambiciosa y egoísta. Es preciso aclarar que si el horizonte de la óptica schmittiana es una antropología negativa, entonces el camino sobre el cual se construirá lo político es un conflicto existencial inherente; la presencia de un antagonismo potencial que encarna la apertura

<sup>8</sup> Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>9</sup> Véase Javier Franzé, *¿Qué es la política? Tres respuestas Aristóteles, Weber y Schmitt*, Madrid, Catarata, 2004. Me apoyo en el argumento ampliamente desarrollado por el autor en el capítulo 4: “Weber y Schmitt: la ruptura con el concepto aristotélico de política”, pp. 179, 212.

<sup>10</sup> Leo Strauss. “Comentario sobre *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt”, en Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político...*, *op. cit.*, p. 151.

simbólica hacia la construcción permanente de un orden y, al mismo tiempo, la posibilidad de cierre temporal del conflicto. Podemos afirmar que en el *corpus schmittiano* existe una intermediación entre *polis* y *pólemos*, es decir, entre ciudad y guerra o entre poder y violencia; categorías que no sólo no se excluyen, sino que serán constitutivas para la comprensión de lo político desde la perspectiva de Schmitt. No significa, en todo caso, que la política *de por sí* sea violencia, pero como veremos, esta última es un medio ineludible con el que aquélla opera.

### El “otro” existencial

La afirmación de ese carácter negativo del hombre, influirá en la confección de una de las categorías dicotómicas más conocidas que elabora Schmitt en su teoría política, la de *amigo-enemigo* (*Freund-Feind*), “como aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos”.<sup>11</sup> Dicha distinción constituye el principal eslabón que anuda otros conceptos e hipótesis periféricas sobre la política que el jurista irá desarrollando a lo largo de su magna obra. Se trata, pues, de una “distinción autónoma” que no alude a un nuevo campo de la realidad, pero tampoco se funda en otras distinciones como la del bien y el mal en la moral, la de la belleza y la fealdad en lo estético, la de verdadero o falso en la ciencia o la del costo beneficio en la economía, etcétera.<sup>12</sup> Como veremos más adelante, no es posible que la oposición *amigo-enemigo* sea análoga a otras distinciones como las que se acaban de mencionar: el rechazo schmittiano a esta posibilidad es tanto obvio, como radical, pues lo que finalmente se pondrá en juego con la afirmación de aquella oposición política, es la eliminación física de

<sup>11</sup> Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>12</sup> A pesar de la importancia teórica de la dicotomía *amigo-enemigo*, ya se ha advertido si tendríamos que considerar la posibilidad de que un pensador, estrictamente político, construya su sistema en un juicio moral *a priori*. Entonces, “lo estrictamente político no estaría en la decisión acerca del agrupamiento amigo/enemigo, sino en el juicio moral bueno/malo. En otras palabras: la distinción amigo/enemigo sería el revestimiento de una distinción moral: bueno/malo”. *Cfr.* Gerardo Ávalos Tenorio, “La política de la excepción: Carl Schmitt”, en *El monarca, el ciudadano y el excluido. Hacia una crítica de lo político*, México, UAM-Xochimilco, 2006, p. 246.

*unos y otros*, en la forma de un *ius vitae ac necis*, es decir, de un “derecho de vida y muerte” que pone en juego la permanencia de la vida humana.

Como antítesis manejable, la relación *amigo-enemigo* es de gran utilidad al referirse a uniones y separaciones entre colectividades, asociaciones o comunidades, trazando una línea de demarcación entre un “nosotros” y los “otros”. A partir del *otro* existencial, es posible afirmar la identidad de una agrupación política y aprehender así el criterio de *lo político* por excelencia: distinguir quién es el amigo y quién es el enemigo.

Los dos conceptos (amigo/enemigo) se cruzan a partir de este momento y no dejan ya de intercambiarse. Se entrelazan, como si se amasen el uno al otro, a lo largo de una hipérbola en espiral: el enemigo *declarado* [...] el enemigo verdadero, he aquí un amigo mejor que el amigo.<sup>13</sup>

En este sentido, la oposición amigo-enemigo adquiere un carácter ineludible sobre lo político:

[pues] la política es la constitución y sostenimiento del modo de ser de un pueblo, y toda identidad es relacional, es decir que no se define porque repose en el actor sino principalmente porque se diferencia de otro actor, no tener enemigo equivale a no tener identidad.<sup>14</sup>

De esta manera, apoyándose en un pasaje del Digesto de Pomponio, Schmitt identifica a *hostis* como aquel con quien libramos públicamente una guerra; mientras que *inimicus*, es aquel quien, en todo caso, nos odia; *hostis* es quien nos combate. Como afirma Jiménez: “el citadísimo pasaje ‘amad a vuestros enemigos’ es en latín *diligite inimicus vestros*; pero no *diligite ‘hostes’ vestros*; aquí no se habla del enemigo político”.<sup>15</sup> El propio Schmitt lo explica de la siguiente manera *in extenso*:

<sup>13</sup> Jacques Derrida, *Políticas de la amistad. Seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998, p. 91. En otro pasaje del libro, Derrida afirma: “Un concepto lleva el fantasma del otro. El enemigo al amigo, el amigo al enemigo”.

<sup>14</sup> Javier Franzé, *¿Qué es la política? Tres respuestas Aristóteles, Weber y Schmitt*, *op. cit.*, p. 144.

<sup>15</sup> Carmelo Jiménez Segado, *Contrarrevolución o resistencia...*, *op. cit.*, p. 83.

Enemigo no es el competidor o el adversario. Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* y a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter *público*. Enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus*.<sup>16</sup>

Lo que el profesor de Berlín revela en el pasaje anterior, es el primero de los elementos para condicionar la enemistad política, el carácter público; el otro será el grado de intensidad que acelere el conflicto. Por ello, aun sin sustancia propia, “lo político puede extraer su fuerza de los ámbitos más diversos de la vida humana”, de antagonismos religiosos, económicos, morales, etcétera, pues, “por sí mismo lo político no acota un campo propio de la realidad, sino un cierto *grado de intensidad* de la asociación o disociación de los hombres”<sup>17</sup> que, en verdad, derivará en un conflicto político.

### La posibilidad bélica

Ese conflicto es la guerra. Y es que si hablamos del criterio de la enemistad política, está implicada inevitablemente la *eventualidad* de una lucha armada. Efectivamente, en Schmitt hay una relación entre posibilidad, eventualidad y efectividad. Pero, ¿qué significa esa obsesiva “posibilidad real” para el jurista alemán? La respuesta, a mi juicio, la da Derrida: “La oscilación y la asociación, la disyunción-conjuntiva que alía la efectividad real y la posibilidad, he aquí cómo se ensambla y se disloca a la vez”.<sup>18</sup> Ciertamente, como afirma Herrero: “El realismo político schmittiano no disocia la modalidad *cuasi* trascendental de lo posible y la modalidad histórico-fáctica de lo eventual”.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Carl Schmitt. El concepto de lo político, *op. cit.*, pp. 58-59.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>18</sup> Jacques Derrida, *Políticas de la amistad...*, *op. cit.*, p. 151.

<sup>19</sup> Montserrat Herrero L., “Deconstrucción y politización”, en Javier Franzé y Joaquín Abellán (eds.), *Política y verdad*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011, p. 161.

Así, la concepción schmittiana de la guerra posee un halo hobbesiano, a saber: que basta tan sólo con la *intención* o la “posibilidad efectiva” para que se despliegue un conflicto entre agrupaciones políticas organizadas. Para Schmitt, esta agrupación no es otra, sino el Estado, aquel que posee el *ius belli*, es decir, el derecho de guerra. Aquí es donde se anuda el eslabón cardinal de la oposición *amigo-enemigo* con la concepción de lucha, de vida y muerte.

El *otro* existencial, el *enemigo*, determina el tipo de lucha específica de lo político, en tanto la guerra es definida por Schmitt como la lucha armada entre dos agrupaciones políticas organizadas, es decir, entre dos o más Estados, que tienen el privilegio del *ius belli*, mientras que la “problemática” definición de una guerra civil, significa una lucha armada al interior de una agrupación o unidad política.

A fin de sostener el modo de vida de un pueblo se puede volver necesario eliminar físicamente aquella heterogeneidad presente en el seno de una comunidad dada. Enemigo, afirma Franzé, es aquel al que se combate a muerte, pues se busca eliminarlo del colectivo.<sup>20</sup>

Aun así, el propio Schmitt, sin modificar su concepción sobre el derecho de guerra, dilata, al menos, un tanto sus coordenadas conceptuales, como se deja ver en esta cita:

La competencia para disponer de la vida y muerte de un hombre bajo la forma de una sentencia capital, el *ius vitae ac necis*, puede estar atribuida a alguna entidad distinta de la unidad política y existente en su seno, por ejemplo a la familia o al cabeza de familia, pero en tanto subsiste la unidad política, el *ius belli* o el derecho a declarar a alguien enemigo le corresponde a ella sola.<sup>21</sup>

Precisamente, “este poder sobre la vida física de las personas eleva a la comunidad política por encima de todo otro tipo de comunidad o de sociedad”,<sup>22</sup> aunque como se acaba de mencionar, dentro de la comunidad pueden a su vez

<sup>20</sup> Javier Franzé, *¿Qué es la política?...*, *op. cit.*, p. 141.

<sup>21</sup> Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 77.

<sup>22</sup> *Idem.*

mantenerse subgrupos políticos, “con competencias propias o delegadas, incluso con un *ius vitae ac necis* limitado a los miembros del grupo”.<sup>23</sup> Empero, como ya dijimos, el Estado en su condición de depositario del *ius belli*, será el que decide sobre quién es el enemigo y, luego la *decisión* de eliminarlo.

De esta manera se entrelazan dos construcciones schmittianas; la primera es la de su ubicación distintiva de lo político, la relación *amigo-enemigo*; la segunda, el Estado como poseedor del *ius belli*. Por tanto, la inaugural frase de Schmitt, “el concepto de Estado supone el de lo político”, tiene aquí su más clara inspiración, pues manifiesta que si de un Estado estamos hablando, necesariamente está implicado el criterio de lo *político*, pero si de lo *político* hablamos, no necesariamente implicará al Estado. Por esa razón se entiende que lo político no tiene sustancia propia, pues puede generarse en cualquier ámbito; pero si de una sustancia que posee el Estado nos refiriésemos, ésta sería, forzosamente, la de *lo político*. En otras palabras, *lo político* sobrevive al Estado, gana su autonomía.

Esto no significa, sin embargo, que la concepción schmittiana de lo político sea una definición sellada por el *ámbito* en que se incuba el conflicto, sino que se trata de una definición por *intensidad*, pues como afirma Franzé:

[...] políticos no son sólo los problemas estatales, sino que cualquier problema puede llegar a ser estatal, político, en la medida en que sea de una intensidad o importancia tal para la comunidad que logre dividirla en campos enemigos.<sup>24</sup>

Schmitt ejemplificará cómo en la guerra entre agrupaciones políticas, la enemistad se expresa de forma nítida y abierta, confrontación que pretende anular cualquier rango de interpretación, pues “incluso es normal que aparezcan caracterizados por un determinado ‘uniforme’, de modo que la distinción amigo y enemigo no sea ya ningún problema político que tenga que resolver el soldado en acción”.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> *Idem.*

<sup>24</sup> Javier Franzé, *¿Qué es la política?...*, *op. cit.*, p. 151.

<sup>25</sup> Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 64.

## Lo soberano y la excepción

Un eslabón ausente hasta ahora dentro de la arquitectura schmittiana, se refiere a aquel en quien recaerá el fallo existencial, acerca de quién, cómo y por qué el *otro* no pertenece al *demos*, es decir, el momento de construcción del enemigo: ese eslabón es la providencial figura del soberano. En su *Teología política*, Schmitt revela una de sus definiciones trascendentales para la teoría política, la ciencia jurídica y la filosofía política, acaso por ello, también una de las más polémicas: “Es soberano quien decide sobre el estado de excepción”.<sup>26</sup> Como “concepto límite”, esta definición coloca al soberano como el núcleo o fundamento del poder político, anudando a su alrededor la soberanía, lo político, la ley y la excepción, pero sobre todo, desvela uno de los conceptos imprescindibles de la filosofía política schmittiana: la *decisión*.

La enunciación de quién es el amigo y quién el enemigo es la expresión subjetiva, inconsulta de la voluntad del soberano, “porque no hay elemento trascendente alguno en el que basar dicha decisión”,<sup>27</sup> así como tampoco existen características en el sentido de malo o feo que delineen al enemigo, “simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo”.<sup>28</sup> La explicación de Schmitt es sin duda cáustica y, por cierto, también aparece, aunque insinuada, la concepción que el propio teórico alemán tiene del poder en relación con la *decisión*. Por ejemplo, en un *diálogo* con Ernst Jünger sobre el acceso al poder, es posible apreciar la óptica de Schmitt sobre la relación *poder-decisión*. Jünger pregunta:

¿Y quién decide en un *caso concreto* si un hombre es bueno o malo? ¿El poderoso u otro? Tener el poder significa, sobre todo, tener la posibilidad de definir si un hombre es bueno o malo. Es parte de su poder: Si es otro quien decide, es precisamente ese otro quien posee el poder o por lo menos quien lo emplea.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Carl Schmitt, “Teología política I. Cuatro capítulos sobre...”, *op. cit.*, p. 23.

<sup>27</sup> Javier Franzé, *¿Qué es la política?...*, *op. cit.*, p. 140.

<sup>28</sup> Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>29</sup> Carl Schmitt, *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2010, p. 40. Las cursivas son mías. Con ello quiero destacar a Schmitt como un teórico no normativo. Para él, los conceptos políticos están determinados por las situaciones

Al teórico alemán le interesa destacar la particularidad de aquella *decisión*, la cual se convertirá en el fundamento de su crítica al formalismo liberal, que se distingue por el argumento de la fuerza racional de la ley. Para Schmitt, habrá decisiones que no están inscritas o ancladas en el ámbito del orden jurídico pero que, en verdad, estarían dirigidas a restaurar el orden. De ahí que nuestro autor tenga presente en su andamiaje teórico la frase de raigambre latina, *Auctoritas non veritas facit legem*, es decir: la autoridad, y no la verdad o la justicia determinan la ley.<sup>30</sup>

Siguiendo a Hobbes, a quien Schmitt considera el representante clásico del *decisionismo*, es posible afirmar que el Derecho procede del soberano, quien *decide soberanamente*. Y aquí lo polémico de la aguda observación de Schmitt, claramente expresado por Gómez Orfanel:

La decisión es el principio absoluto que surge de una nada normativa y de una situación de desorden, la transición desde tal estado anárquico de inseguridad, a la tranquilidad y al orden, se efectúa como consecuencia de la aparición de una voluntad soberana cuyo mandato es ley.<sup>31</sup>

Con una elocuencia filosófica, Derrida lo expresa así: “sin la apertura de un posible absolutamente indeterminado, sin la suspensión radical que marca un *quizá*, no habrá nunca ni acontecimiento ni decisión”.<sup>32</sup>

Como un inquebrantable teórico del orden, a Schmitt le interesa captar aquello que está fuera del derecho.

---

concretas, hechos “a la medida” del *otro* antagónico. En este sentido, *la decisión* se levanta contra el normativismo. Así, el concepto de *lo soberano* es también un concepto político concreto, cuyo contenido será determinado según la situación concreta.

<sup>30</sup> Esta idea la expresa Hobbes en el capítulo 26 de *El Leviatán*, donde afirma: “Pero el juicio de lo que es razonable y de lo que debe ser abolido corresponde a quien hace la ley, que es la asamblea soberana o monarca”. Thomas Hobbes, *El Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 219.

<sup>31</sup> Germán Gómez Orfanel, *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, p. 58.

<sup>32</sup> *Políticas de la amistad...*, *op. cit.*, p. 86.

[Y es que, efectivamente, para Schmitt] hay momentos, casos en los que el poder o la soberanía, que al fin y al cabo pueden claramente superponerse, que no están regulados jurídicamente, es decir, no funcionan dentro de los parámetros de la plena normalidad.<sup>33</sup>

Así, la contraposición o antítesis manejable de la normalidad en la perspectiva teórica schmittiana es, precisamente, la excepción.

[En este sentido] la realidad política aparece partida, por un lado en situaciones normales gobernadas por normas generales, por otro en estados de excepción, en conflictos existenciales cuya última expresión es la guerra. Normativismo y decisionismo son el haz y el envés de la misma figura.<sup>34</sup>

Vale la pena detenerse un poco en una de las principales reflexiones sobre aquellos casos, los cuales, llevados por la *necesidad*, hacen que se coloquen *contra legem*. En el marco de la filosofía política contemporánea, Giorgio Agamben<sup>35</sup> ha venido analizando el estado de excepción y la contigüidad con la soberanía planteada por Schmitt, reconociéndole al jurista alemán el intento “más riguroso” de construir una teoría de este concepto.

El filósofo italiano se enfoca en el esfuerzo schmittiano de inscribir el estado de excepción en un contexto jurídico, pues la principal problemática conceptual que arroja la *excepción* es la de cómo capturar o no, una violencia en el marco institucional o dejarla en verdad, fuera de éste. La violencia que trae el estado de excepción ha sido, al menos, una paradoja incómoda para los teóricos de la democracia liberal que conciben el derecho como un conjunto cerrado de leyes formales que cierran armónicamente el espacio de lo político.

<sup>33</sup> Pablo Badillo O'Farrell, “A la búsqueda de la esencia de lo político: Carl Schmitt”, en *Fundamentos de filosofía política*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 134.

<sup>34</sup> *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt, op. cit.*, p. 48.

<sup>35</sup> Agamben hace una importante aportación al debate sobre la figura del estado de excepción, rastreando desde los arquetipos que existían en el derecho romano, la época medieval, pasando por el concepto de estado de sitio en la Francia posrevolucionaria del siglo XVIII, etcétera. Asimismo, aborda las nociones contrapuestas de Walter Benjamin y Carl Schmitt. La tesis agambeniana es que el Estado de excepción como estructura política y jurídica originaria ocupa cada vez más el primer plano en nuestro tiempo y tiende a convertirse en regla general.

Schmitt detecta que para hacer posible el anclaje del estado de excepción al orden jurídico, fue necesario observar que en la historia del derecho romano, este concepto ya estaba articulado en la terminología de esa época. Agamben expresa este hecho como algo ya “juridizado” en las distinciones entre normas del derecho y normas de realización. En este sentido, la doctrina schmittiana del estado de excepción se puede definir “como un lugar en el cual la oposición entre norma y su actuación alcanza la máxima intensidad. Es un campo de tensiones jurídicas en el cual un mínimo de vigencia formal coincide con un máximo de aplicación real, y viceversa”.<sup>36</sup> Para Agamben, en esta zona extrema, lo que precisamente se muestra, es la íntima cohesión de los dos elementos del derecho.

Así, el soberano para Schmitt, decide el estado de excepción y también lo que ha de hacerse para revertir esa situación. Dice Schmitt: “Se ubica fuera del orden jurídico normal y con todo forma parte de él, porque le corresponde la decisión de si la constitución puede suspenderse *in toto*”.<sup>37</sup> Finalmente, la agudeza de Schmitt revela que la figura del soberano y su contigüidad con la decisión, no sólo alude a una exclusión-incluyente en relación con el orden sino, sobre todo, que el estado de excepción revela la esencia de la autoridad estatal, “la decisión se separa de la norma jurídica y la autoridad demuestra (para formularlo en términos paradójicos) que no necesita tener derecho para crear derecho”.<sup>38</sup> Quizá por esta percepción el profesor de Berlín, desde su óptica teológica afirme que “la potencia estatal soberana, por fuerza de su soberanía, determina por sí sola también lo que sus súbditos deben creer como prodigio, como milagro”.<sup>39</sup>

Por otro lado, la inspiración y la fuerza de la concepción schmittiana de soberanía le viene principalmente de dos filósofos franceses, Jean Bodin y de Joseph-Marie De Maistre; distintos en tiempo, aunque similares en su concepción sobre el Estado y la soberanía. De Bodin hace referencia a la definición de soberanía del Libro I de *Los seis libros de la República* entendida como un “caso crítico”.

<sup>36</sup> Giorgio Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2007, p. 77.

<sup>37</sup> Carl Schmitt, “Teología política I. Cuatro capítulos sobre...”, *op. cit.*, p. 24.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>39</sup> Carl Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, México, UAM-Azcapotzalco, 1997, p. 106. Estudio introductorio Antonella Attili.

Schmitt tendrá presente la pregunta que el teórico francés se hiciera respecto al soberano: “¿en qué medida está el soberano sujeto a las leyes y obligado frente a los estamentos?”. La respuesta e “imponente definición” es, sin duda, reveladora para Schmitt, pues esa sujeción existirá como una promesa del príncipe “frente a los estamentos o el pueblo mientras el cumplimiento de su promesa corresponda al interés del pueblo, pero que no lo está *si la nécessité est urgente*”.<sup>40</sup>

Y de Thomas Hobbes, quien afirmaba Schmitt, fue “un pensador político verdaderamente grande y sistemático”, pues había comprendido el moderno Leviatán que se manifestaba en cuatro formas combinadas: Dios, animal, hombre, máquina; resaltará la idea de que en lo político no es neutralidad, sino la clara delimitación de la línea de amistad lo que separa a unos y a otros. Pero, sin duda, el legado hobbesiano en Schmitt, está en la esencia del poder soberano, es decir, en la capacidad de decisión en casos de normalidad y excepción. Por eso, en la descarnada óptica de Schmitt, las normas son las que dependen de la *decisión* del soberano y no al revés. La *decisión* es infundamentada, es decir, que no está dada con base en principios superiores que la justifiquen. En todo caso, “Schmitt no se dedica a promover un modo de organizar la vida política, sino a dar cuenta de lo que según su análisis ha sido, es y será la realidad de lo político”.<sup>41</sup>

De Joseph-Marie De Maistre reconocerá su “especial predilección” por la soberanía, que en su caso fundamental significa, precisamente, decisión. El valor del Estado para Schmitt radica en la producción de una decisión inapelable. La convicción teológica política de Schmitt se expresa cuando se apoya en el filósofo saboyano, conservador y contrario a las ideas de la Ilustración y la Revolución Francesa, pues, dice Schmitt: “la infalibilidad constituye para De Maistre la esencia de la decisión inapelable, y la infalibilidad del orden espiritual es idéntica a la soberanía del orden estatal; ambas palabras, *infalibilidad* y *soberanía*, son ‘*parfaitement synonymes*’”.<sup>42</sup>

A partir de su profunda comprensión del estado de excepción, y paradójicamente no de la norma, se despliega una de las principales contribuciones de

<sup>40</sup> Carl Schmitt, “Teología política I...”, *op. cit.*, p. 24.

<sup>41</sup> Javier Franzé, *¿Qué es la política?...*, *op. cit.*, p. 151.

<sup>42</sup> Carl Schmitt, “La filosofía de Estado de la contrarrevolución. De Maistre, Bonald, Donoso Cortés”, en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, *op. cit.*, p. 55.

Schmitt a la filosofía política y al derecho; a saber, que en los casos que se suspende la ley, el teórico del derecho desvela “que la norma, el derecho y la ley, son creadas y, a fin de cuentas, sostenidas desde un más allá de sí mismas o de su propia consistencia”.<sup>43</sup> Es comprensible que Schmitt se inclinará hacia la comprensión de los momentos de excepción como aquellos que “dicen todo”, a diferencia de una situación de normalidad, la cual, “no dice nada”.

Sobre la especial relación entre excepcionalidad y normalidad en Schmitt, afirma Javier Franzé: “No es el estado de normalidad de un objeto o fenómeno lo que define su ontología, sino el estado que adquiere en tiempos de excepcionalidad”.<sup>44</sup> Y concluye su explicación sobre la excepción schmittiana afirmando: “no es aleatoria ni azarosa respecto de la naturaleza del objeto, sino por el contrario es esencial a él. Define el ser de ese objeto, lo que es en verdad”.<sup>45</sup>

### *Nomos*

A partir de su apreciación amplia sobre la política y el desarrollo histórico, Schmitt va a interpretar un concepto no sólo importante, sino imprescindible para la comprensión de la organización del mundo para los antiguos griegos: *Nomos*. La palabra se ha traducido como ley, costumbre o convención con referencia a la ciudad o al espacio físico al que pertenece, en el caso de la antigüedad, a la *polis*. Schmitt va desplegar otra importantísima anudación conceptual con esta expresión griega; el derecho, la política, el espacio y el orden, pero dándole a esa expresión el sentido originario de “tomar”. Para Schmitt, *nomos* será “la forma inmediata en la que se hace visible, en cuanto al espacio, la ordenación política y social de un pueblo, la primera medición y partición de los campos de pastoreo, o sea la toma de la tierra y la ordenación concreta que es inherente a ella y se deriva de ella”.<sup>46</sup>

Hacia la mitad del siglo XX, Schmitt presenta el *Nomos de la Tierra*, un texto dedicado a un acontecimiento fundacional, y uno de sus últimos descubrimientos,

<sup>43</sup> Gerardo Ávalos T., *El monarca, el ciudadano y el excluido...*, op. cit., p. 229.

<sup>44</sup> Javier Franzé, *¿Qué es la política?...*, op. cit., p. 143.

<sup>45</sup> *Idem*.

<sup>46</sup> Carl Schmitt, “El *Nomos* de la Tierra. En el derecho de gentes del ‘*Jus publicum europaeum*’”, en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, op. cit., p. 488.

inspirado en un mito que concibe a la *tierra* como madre del derecho. Para el teórico alemán, la tierra está unida al derecho de tres maneras; afirma, primeramente, que la tierra fértil posee una “medida interna” de justicia relacionada con el trabajo del campesino al labrarla para luego ser recompensado por la cosecha; la segunda unión, desprendida de la primera, se refiere a que el suelo labrado por el trabajador muestra líneas que están marcadas por límites de los campos o de las praderas, líneas fijas que hacen visibles ciertas “divisiones”; la tercera relación del derecho con la tierra contempla ya la ocupación del espacio, pues explica que sobre su superficie se cimentan muros, piedras y casas que revelan otra división, la de la ordenación y el asentamiento de la convivencia humana.<sup>47</sup>

De esta manera, la “toma de la tierra” es considerada como un acontecimiento jurídico histórico, estableciendo el derecho en dos sentidos hacia fuera y hacia adentro:

[...] aun, afirma Schmitt, cuando tales apoderamientos de tierra se hayan producido en la realidad histórica de un modo algo tumultuoso, y el derecho sobre la tierra haya surgido a veces a raíz de migraciones torrenciales de pueblos y expediciones de conquista, y otras veces a raíz de la defensa afortunada de un territorio frente a extraños.<sup>48</sup>

Hasta antes del descubrimiento de América, la ordenación fue esencialmente *terrestre*; sin embargo, cuando la conciencia europea midió, literalmente, el espacio geográfico, este hecho significó para Schmitt la producción del primer *nomos* de la tierra, “que consistía en una determinada relación entre la ordenación espacial de la tierra firme y la ordenación espacial del mar libre y que fue durante 400 años la base de un derecho de gentes centrado en Europa: el *ius publicum europae*”.<sup>49</sup>

El sentido que da Schmitt a la palabra *nomos* tiene una interpretación interesante. En primer lugar, traza una línea de distinción con el uso que se le dio en la antigua *polis*, ya que carecían de *topos*, es decir, de asentamiento y, por lo tanto, no constituía una ordenación concreta. El jurista alemán quiere

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 463.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 467.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 469.

explicitar que aunque la tierra siempre ha estado dividida de alguna manera, esta cualidad no significa que el hombre fuera consciente de ello. Precisamente, esa división “no era una ordenación espacial de la tierra en su totalidad, no era un *nomos* de la tierra en el sentido verdadero de las palabras *nomos* y *tierra*. En este sentido, Schmitt tiene una apreciación fundamental para el desarrollo de otras de sus concepciones:

[él acepta que] las diferentes formaciones grandes de poder –imperios egipcios, asiáticos y helénicos, el imperio romano, quizá también imperios negros en África e imperios de los incas en América– estaban relacionadas de algún modo entre sí y no se encontraban aisladas, pero a sus relaciones les faltaba el carácter global. Cada uno de estos imperios se consideraba el *mundo* [...] y consideraba aquella parte de la tierra que existía fuera de este mundo como algo poco interesante o una curiosidad extraña.<sup>50</sup>

En este sentido, *nomos* envuelve la idea del espacio, la idea del hombre y su asentamiento. “El *nomos* tiene su origen en la primera medida de la tierra y ésta aparece con el hombre. Hablar del *nomos* supone pensar la tierra como un todo y al hombre como habitante de ella”.<sup>51</sup>

En segundo lugar, Schmitt le imprime cierta fuerza conceptual a la expresión *nomos* al pensarla desde su origen filológico, desde su raíz *Nem* que alude a organización, orden y economía y de donde se deriva el verbo *nemein*. Evidentemente, Schmitt pensará en esta raíz precisamente para concebirla fundamentalmente en el “orden concreto”, por lo tanto, cabe muy bien la pregunta: “¿a qué acción remite el sustantivo *nomos*? A la acción de *nemein*, en alemán *nehmen*. Por tanto, el primer significado de *nomos* es *Nahme*, lo tomado”.<sup>52</sup>

Como explica Herrero, el teórico del derecho “describe el resultado de esa acción diciendo que lo primero no es la división de la tierra, sino la tierra como tomada, en la que posteriormente tendrá lugar la división”. Y de ahí, su importante aportación a la filosofía política y a su crítica a la ciencia jurídica, “En

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 471.

<sup>51</sup> Montserrat Herrero López, *El nomos y lo político...*, *op. cit.*, pp. 63-64.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 63.

el principio no había una norma fundamental (*Grund Norm*) sino una posesión originaria (*Grund Nahme*).<sup>53</sup>

Falta mencionar, que “tomar” (*Nehmen*), como el acto primero de *nomos*, está originaria e históricamente anudado con otros conceptos fundamentales para la comprensión de la política y el espacio que ordena y regula: *Teilen* y *Weiden*. “Teilen” tiene el sentido de “división primera” que finalmente designa lo “nuestro”, es decir, tiene un carácter de establecer la propiedad como condición de su posterior relación con el derecho. El sentido de propiedad viene a proyectar nociones que ya son importantes en el *corpus* teórico schmittiano; por ejemplo, la formación de una comunidad y la identidad que el grupo tiene alrededor de ésta. Poco a poco, con el asentamiento humano y la demarcación de su propiedad, se configura la homogeneidad que posee para existir toda agrupación política, independientemente que luego se dé la distribución de una propiedad individual, “la apropiación de la tierra, la delimitación de un espacio, hace posible hacia dentro de los límites del mismo un orden. Por tanto, un asentamiento es origen también de todo orden y de todo derecho”.<sup>54</sup>

El tercer sentido de *nomos*, “weiden”, alude a que esa tierra apropiada, tiene que asumirse desde la lógica económica de un trabajo productivo, a saber; pastorearla, utilizarla, producirla, en una palabra, explotarla. Quizás esta categoría es la que tiene una importancia doble. Por un lado, el sentido schmittiano ligado al *nomos* pero, por otro lado, la ha tenido en una serie de cambios en la historia, particularmente en la explotación relacionada con la forma social capitalista.

### **Liberalismo y despolitización**

“Si Aristóteles hubiese leído a Schmitt y hubiera tenido que clasificar al Estado liberal burgués de Derecho siguiendo la doctrina del alemán, lo habría incluido sin duda dentro de las formas políticas degeneradas”.<sup>55</sup> En efecto, el liberalismo y el positivismo jurídico con su representante Hans Kelsen, sugerían la idea

<sup>53</sup> *Idem.*

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>55</sup> Carmelo Jiménez Segado, *Contrarrevolución o resistencia...*, *op. cit.*, p. 121.

de un Estado neutral concebido a partir de un sistema de normas válidas independientemente de la voluntad de quienes se someten a ellas. Para Schmitt, el liberalismo tiene una fuerte tendencia a sustraerse de lo político. Ese fue, el liberalismo, su verdadero *enemigo* teórico, a quien combatió desde las ideas durante su larga vida. En su *Comentario al concepto de lo político* de Schmitt, Leo Strauss afirma que “mientras Hobbes sienta las bases del liberalismo en un mundo no liberal, en un mundo liberal Schmitt emprende la crítica al liberalismo”.<sup>56</sup> Y así fue, el liberalismo se convirtió en la ideología antitética de la política para el teórico de Plettenberg.

El diagnóstico del liberalismo lo hizo desde la observación de una serie de históricas transformaciones en su natal Alemania, particularmente el liberalismo decimonónico el cual tuvo como objetivo el control jurídico y no político del Estado. Ese control legal, “se concentraba en resguardar ciertos principios, los necesarios para llevar adelante con seguridad la actividad económica privada”.<sup>57</sup> Hay en el fondo, una crítica de Schmitt que apunta a la Constitución como sinónimo de positivismo jurídico, es decir, un conglomerado normativo de “deber ser”. De esta manera el Estado se subordina a un conjunto de leyes huecas, desplazando tanto la noción de soberanía de Schmitt como una “presencia concreta” de la voluntad política, como su idea de Constitución como unidad política del pueblo.

La atribución de la soberanía a la norma constitucional es para Schmitt algo típico de la ideología liberal burguesa triunfante, que inventó un tercer soberano, la Constitución, incapaz de imponerse por sí misma, para soslayar la vital cuestión de determinar quién era el sujeto del poder constituyente, el príncipe o el pueblo.

Así, para el jurista de Plettenberg, el liberalismo en el siglo XIX trajo consigo una “singular y sistemática transformación y desnaturalización de todas las ideas y representaciones de lo político”. Schmitt ve en el liberalismo una suerte de comodín que se adecua a cualquier forma social de representación, por ejemplo, “nacional-liberalismos”, “social-liberalismos”, “conservadores libres” y “católicos

<sup>56</sup> Leo Strauss, “Comentario sobre *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt”, *op. cit.*, p. 147.

<sup>57</sup> Javier Franzé, *¿Qué es la política?...*, *op. cit.*, p. 123.

libres”. El liberalismo pone al individuo antes que a la comunidad, “ignora el Estado y la política de forma sistemática; en su lugar, se mueve en las polaridades de ética y economía, espíritu y negocio, educación y propiedad”.<sup>58</sup>

Al respecto, la sentencia de Schmitt es elocuente:

Todo el *pathos* liberal se dirige contra la violencia y la falta de libertad. Toda constricción o amenaza a la libertad individual [...] o a la propiedad privada o a la libre competencia, es “violencia” y por tanto *eo ipso* algo malo. Lo que este liberalismo deja en pie del Estado y de la política es únicamente el cometido de garantizar las condiciones de la libertad y de apartar cuanto pueda estorbarla.<sup>59</sup>

La despolitización, incluida en ésta la desmilitarización, comienza para Schmitt, en la artillería neutralizadora de los conceptos; por ejemplo, en la lógica liberal, la noción política de *lucha* se transforma del lado económico en *competencia*, y del lado “espiritual” en *discusión*. En este mismo sentido, la guerra que gozaba de legitimidad e incluso de una ética desde la perspectiva del derecho europeo, en el centro de gravedad *técnico-liberal* se transforma en violencia, agresión y delito. Desde la perspectiva de Schmitt, las agrupaciones políticas en guerra son lo que realmente integra a los miembros de su comunidad. Esta unificación implica saber contra quién se combate, en otras palabras, saber quién es el enemigo.

La preocupación de Schmitt no era para menos: hacia el final del siglo XIX, y sobre todo durante todo el periodo signado por las dos guerras mundiales, el capital experimenta, subsecuentemente, un crecimiento espectacular y una crisis profunda que, entre otras cosas, cuestionó la porción en la que se relacionarían el mercado y el Estado, el interés privado y el público, la libertad individual y la integridad de la comunidad. La emergencia de un “Estado neutral” apropiado a la expansión de la empresa privada, representa una amenaza al necesario ordenamiento político.

Un Estado que en plena era económica renunciase a comprender y a guiar apropiadamente por sí mismo las circunstancias económicas tendría que

<sup>58</sup> Carmelo Jiménez Segado, *Contrarrevolución o resistencia...*, *op. cit.*, p. 121.

<sup>59</sup> Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 99.

declararse neutral respecto de las cuestiones y decisiones políticas, con lo cual abandonaría también su pretensión de gobernar.<sup>60</sup>

Schmitt no sólo advierte de las consecuencias que tendría un Estado que se hace ajeno a los asuntos económicos sino, sobre todo, deja claro que esto llevaría a crear un vacío en los asuntos del gobierno, vacío que sería llenado por los intereses de fuerzas o agrupaciones privadas. Desde la perspectiva de Schmitt, el aspecto teórico del liberalismo político se estaría desvirtuando; en primer lugar, porque un Estado que se declarase neutral no podría discernir en quién es el enemigo pero, además, la idea de la neutralización con este sesgo liberal, supone la suspensión permanente del conflicto político.

En este sentido, la despolitización para Schmitt tiene nombre y apellido y es la democracia liberal anglosajona. Siguiendo la fórmula schmittiana, podemos afirmar que la relación político-conflicto se contrapone a la relación neutralización-despolitización. La doctrina liberal desde la visión del pensador alemán, es en los hechos la forma política y económica que neutraliza la esfera política, en una suerte de “poder neutral” que elevaría las relaciones económicas a lo más alto de la esfera estatal. Por lo demás, lo verdaderamente revelador es lo que sostendrá Schmitt, a saber: que los procesos de neutralización y despolitización son en sí mismos políticos, como ya mencionamos, llevan procesos de agrupación y separación en términos del criterio de la enemistad política.

Así, el argumento schmittiano en contra del liberalismo contempla principalmente tres aspectos como veremos a continuación:

1. Los liberales hacen política pero la niegan en el plano teórico –no hay una teoría “política” liberal sino una “crítica” liberal de la política.
2. La *praxis* liberal no es verdaderamente política porque neutraliza lo político –promueve la deliberación sin decisión, la prioridad de la política interna sobre la política interestatal, la gestión meramente administrativa de los conflictos, etcétera.
3. el concepto de liberalismo no es político pero produce en la práctica efectos de verdad políticos –porque nada se sustrae a la lógica de lo político.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>61</sup> Guillermo Pereyra, “Política y soledad. Intimidad, nombre propio y acto ético”, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Académica de México, tesis de doctorado, 2009, p. 82.

En la actualidad, existen una serie de rasgos paradójicos; por ejemplo, suponer que el mundo globalizado sienta las bases para una democratización global, o creer que todo el mundo está incluido en ese *demos* global, aun cuando existan fronteras muy rígidas. O, además, que existan guerras no convencionales, que se presentan como guerras contra el terror o guerras en nombre de la “Humanidad”. El mundo se concibe, pues, como sinónimo de libertad y de oportunidades marcado por la globalización económica, es decir, nuestra época está signada por algo que Schmitt comenzaba a señalar hace casi un siglo, a saber: que lo económico comenzaba a desplazar a lo político, que el liberalismo se sustraía a la comprensión de lo político, en el crisol de una época que tiene elementos suficientes para expresarse como una esfera neutral, pacificada y sin conflictos en el sentido schmittiano.

En el siglo XXI, con el triunfo de los valores de la sociedad demoliberal y con la organización capitalista como rectora mundial de la “humanidad”, el dominio de lo económico sobre lo político es tildado como un proceso “neutral” de la globalización. Esta aparente neutralidad es desmentida por Schmitt en su obra sustantiva *El concepto de lo político*, pues para él cualquier concepto político, incluido el de neutralidad, se encuentran bajo el “supuesto último” de la agrupación amigo/enemigo. En otras palabras, pero desde la perspectiva schmittiana, un proceso económico que en cuanto más neutral se pretenda afirmar, más política será su manera de organizar el orden social, acrecentará la posibilidad real de que la relación de enemistad se exprese.

Permanece un debate interesante a partir de las concepciones schmittianas que envuelven el tema del liberalismo, la despolitización y la política como destino. Uno de los principales críticos con los que debatió el propio Schmitt, fue Leo Strauss. En su *Comentario* a las reflexiones sobre lo político de Schmitt, Strauss advierte la particularidad del liberalismo en tanto este “negó lo político; pero con ello no lo eliminó del mundo, sino que sólo lo ocultó [...] De modo que el liberalismo no mató lo político, sino sólo la comprensión de lo político”.<sup>62</sup>

Sobre el análisis de la despolitización planteado por Schmitt, Strauss afirma que en el teórico alemán hay la concepción determinante a pensar el mundo con base en esta condición. Independientemente de que en Schmitt haya cierta

<sup>62</sup> Leo Strauss, “Comentario sobre *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt”, *op. cit.*, p. 135.

imprecisión conceptual al afirmar que nuestro destino es la política y, al mismo tiempo, pensar el mundo en términos de una “creciente” despolitización, es necesario abordar la reflexión de Javier Franzé sobre la crítica de Strauss a Schmitt. A Franzé le interesa dilucidar si el *Comentario* de Strauss a *El concepto de lo político*, ofrece argumentos consistentes para mostrar que el texto de Schmitt antes que describir, valora lo político. Este comentarista sostiene que Strauss se enfoca en “el *modo* de escribir de Schmitt antes que en el *contenido*” del libro seminal del jurista alemán. Es a partir de algunas reflexiones de Schmitt, que Strauss construye argumentos no necesariamente presentes en Schmitt. Franzé articula tres.<sup>63</sup> Primero, la supuesta afirmación de Schmitt sobre la lejana eventualidad de un mundo despolitizado, que en cualquier caso habría una “acepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un *ocio*, etcétera, químicamente libres de política”.<sup>64</sup> En efecto, un mundo en el que se hubiese eliminado por completo la posibilidad de lucha, significaría “un planeta definitivamente pacificado, sería pues un mundo ajeno a la distinción de amigo y enemigo, y en consecuencia carente de política”.<sup>65</sup> Así lo expresa Schmitt, seguro de que ese tipo de realidad es muy poco probable. De estas líneas, es decir, de la cualidad de ese mundo, se desprende la segunda articulación de Franzé sobre la lectura de Strauss al teórico alemán. Schmitt dirá que en un mundo despolitizado, “es posible que se diesen en él *oposiciones y contrastes del mayor interés*, formas muy variadas de competencia e intriga”.<sup>66</sup> La tercera articulación es, precisamente, la idea de una búsqueda “creciente” a la despolitización del mundo moderno, la cual muestra, para Strauss, “que

<sup>63</sup> Vid. Javier Franzé, “Democracia: ¿lucha por el sentido o derechos humanos como verdad universal? El ‘debate’ de Strauss con Weber y Schmitt”, en Javier Franzé y Joaquín Abellán (eds.), *Política y verdad*, op. cit., p. 132.

<sup>64</sup> Vid. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, op. cit., p. 83. Las cursivas son mías. Con ello aclaro que en mi traducción aparece “ocio”, pero en los libros de Strauss y Franzé, aquí citados, la palabra aparece traducida como “esparcimiento”. Como tal, me voy a referir como esparcimiento a la idea expresada en Schmitt.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>66</sup> *Idem.* Nuevamente las cursivas son mías. Como en la nota anterior, en ambos casos se refieren a “oposiciones y contradicciones tal vez muy interesantes”.

en Schmitt predomina la idea de que el mundo despolitizado sería de ‘esparcimiento’ o no serio”.<sup>67</sup>

En el análisis de la posición de Strauss sobre Carl Schmitt, Franzé concluye que en términos de contenido “no son frases valorativas, sino descriptivas: un mundo *equis* se caracterizará por la existencia de ciertos elementos *a, b, c, d...*, y acaso por las contradicciones *w-x, y-z*, etcétera. Y finalmente, por el hecho de que tales contradicciones puedan ser (muy interesantes)”.<sup>68</sup> Finalmente, sobre la pretensión de Strauss de presentar a un Schmitt normativo, en tanto éste aprueba, en cualquier caso el orden, a la existencia del desorden, Franzé se pregunta “¿no debería entonces criticar el mundo despolitizado que la modernidad y el liberalismo proponen, precisamente por ser un mundo pacificado, sino más bien aprobarlo?”.<sup>69</sup>

La recuperación teórica de Schmitt en el siglo XXI, va *ganando su espacio* no tanto debido a su conservadurismo o a su idea del orden, un debate que se podría dar, sino, antes bien, al énfasis que marcó en la posibilidad de una aparentemente neutral y despolitizadora situación del mundo. Nuestra época, sellada por la supremacía del mercado mundial y sus circuitos financieros, los organismos multilaterales, la sociedad civil organizada en ciertos países, alrededor de grandes monopolios privados, por ejemplo de comunicación, que administran *neutralmente* los ámbitos de lo público, decidiendo cuáles son los valores de la sociedad, los proyectos de desarrollo, los de educación y, casi abiertamente, la intención del voto hacia determinados partidos políticos o candidatos. En nuestro tiempo, la lógica dominante del mundo reproduce un discurso articulado con la triada democracia, tolerancia y liberalismo. En los hechos, sin embargo, el destino de todo aquello que no se conciba dentro de este paradigma de la inclusión, está sellado por otro paradigma, el de la exclusión. La política de la inclusión supone que la idea de un conflicto político relevante se sustrae a ese mundo, un mundo, pues, de pura amistad.

En *Políticas de la amistad* el filósofo Jacques Derrida elaboró una de las críticas más interesantes a Carl Schmitt, especialmente sobre la posibilidad

<sup>67</sup> Javier Franzé, “Democracia: ¿lucha por el sentido o derechos humanos como verdad universal?...”, *op. cit.*, p. 133.

<sup>68</sup> *Idem.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 135.

de la desaparición de la enemistad en la política y la de un mundo totalmente pacificado. Derrida se pregunta “¿Qué traicionaría el síntoma de neutralización y de despolitización (*Entpolitisierung*) que Schmitt denuncia sabiamente en nuestra modernidad?”.<sup>70</sup> La respuesta del filósofo francés es: la *hiperpolitización*.

El filósofo argelino francés intuye que los procesos neutralizadores y despolitizadores están sumergidos en una lógica de proporcionalidad, es decir, cuanto menos política haya o se diga que hay, sucede lo contrario, hay más presencia política; cuantos menos enemigos se afirme que quedan, más habrá. Incluso podemos sugerir, cuanto más y más leyes que reglamenten lo público haya, en verdad que parece que vivimos en un mundo con menos, o casi desprovisto de ley. Ahí la paradoja, la disminución de la intensidad del objeto, es directamente proporcional a la intensidad de su tensión. Pero también ahí, la dualidad entre la politización y la despolitización y la imposibilidad de su ruptura, pues implicaría un mundo sin política. “La desaparición del enemigo hace doblar las campanas por lo político como tal”.<sup>71</sup>

Decía Derrida a mediados de la década de 1990, en una situación de enemistad, conflicto político y guerra, particularmente en los Balcanes: “Si las guerras son menos numerosas y menos comunes que en otro tiempo, *más* excepcionales si cabe decir eso de la excepción, la influencia (total) de su poder se ha acrecentado en la misma proporción. La posibilidad real de dar muerte tiende al infinito”.<sup>72</sup> Frente al inicio del nuevo milenio, sobre todo después del 11 de septiembre de 2001 (11/9), la figura de la enemistad resurgió, aunque a partir de una situación de desterritorialización del enemigo, el terrorista fuera de un Estado, pero por la posibilidad de que se encuentre en cualquier lugar y, por lo tanto, también la posibilidad de quien tenga la fuerza, de combatirlo donde sea. Por lo tanto, no es la amistad de la democracia el sello de nuestros tiempos, sino una figura radical, la eventualidad de la enemistad absoluta, la posibilidad del estado de excepción y la efectividad de la muerte a lo que se sustraiga de lo colectivo y lo *decidido* como reproducción de la vida.

En este sentido, la recuperación positiva, actualizada, o la vuelta a las categorías significativas de Schmitt, es uno de los imperativos de la filosofía y

<sup>70</sup> Jacques Derrida, *Políticas de la amistad...*, *op. cit.*, p. 152.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 150.

teoría contemporáneas para comprender y explicar el sentido del mundo en un mundo carente de sentido. Elaborar esta recuperación nos pondría a reflexionar críticamente sobre los dilemas y debates abiertos en torno a la democracia y sus tensiones.

Así pues, cuando Chantal Mouffe alguna vez pertinentemente preguntó por qué deberíamos leer a Carl Schmitt,<sup>73</sup> este cuestionamiento apuntaba a la incierta recomposición de la figura del *Enemigo* en las postrimerías del siglo XX, la cual no se podía condensar en una imagen que estuviera a la altura de los tiempos *globales*. Como nos explica Slavoj Žižek, en la década de 1990, “la imaginación occidental buscaba una esquematización apropiada del Enemigo, yendo de los jefes de los cárteles *narcos* a toda una serie de señores de la guerra que lideraban los denominados ‘Estados gamberros’ (Sadam, Noriega, Aidid, Milosevic)”,<sup>74</sup> búsqueda por cierto, que comenzó a partir del descongelamiento de la bipolaridad existente durante la Guerra Fría.

La discusión sobre este tema en la ciencias sociales comenzó a inclinarse del lado de las nociones de *agonismo* y *antagonismo* en el marco de la “democracia deliberativa”, para luego situar en la estampa del *adversario*, una suerte de enemigo legítimo pero sin negar la *dimensión antagónica* del conflicto. Sin embargo, hoy sabemos que partir del 11 de septiembre de 2001, la imaginación encontró en el “fundamentalista islámico” y en una red “invisible” la figura secreta, ilegal y a veces virtual, que ha logrado movilizar hasta nuestros días, entre otras cosas, el debate sobre el papel del derecho internacional, la criminalidad y la exclusión de determinadas personas como uno de los rostros más ominosos de la mundialización.

Así, el debate tanto del *antagonismo*, es decir, del enemigo de inspiración schmittiana, como el de la propuesta de Chantal Mouffe de pensar al otro diferente en términos de *agonismo* o del adversario, estarán más vigentes que nunca, si la invención del fantasma del enemigo, su localización y eliminación,

<sup>73</sup> Chantal Mouffe, “Introduction: Schmitt’s Challenge”, en *The Challenge of Carl Schmitt*, Chantal Mouffe (ed.), Londres, Verso, 1999, p. 1.

<sup>74</sup> Slavoj Žižek, “¿Estamos en guerra? ¿Tenemos un enemigo?”, *The London Review of Books*, vol. 24, núm. 10, 23 de mayo de 2002. Título original: “Are we in war? Do we have an enemy?” (traducción: CSCA) [[www.nodo50.org/csca](http://www.nodo50.org/csca)], fecha de consulta: 6 de junio de 2002.

también recorre la política a partir de que un Estado-nación ha monopolizado la legitimidad del *ius belli*. Esto significa que una nación decide cuándo hay paz y cuándo hay guerra, quién es el enemigo, cómo eliminarlo y a partir de qué medios sustraer su soberanía. Un Estado, como lo es en nuestros días Estados Unidos, concentra la *amistad* y la violencia universal.

Desde hace algún tiempo, Mouffe ha venido reflexionado la tensión entre democracia y liberalismo alrededor del tema de la homogeneidad, el adversario, el *demos* y la ciudadanía a partir de la tesis schmittiana. En efecto, uno de las tantas aporías de la democracia liberal, es cómo resolver el tema de la igualdad, la libertad y, además, conciliar con una membresía ciudadana qué signifique pertenencia a una nación. Schmitt considera que lo que se encuentra en el concepto democrático de igualdad es la homogeneidad. “Su argumento consiste en que la democracia requiere un concepto de la igualdad como sustancia, y no puede contentarse con abstractos como el liberal”.<sup>75</sup> Y es que en la tesis mundial actual, la pretensión de los países que intentan imponer su versión de la democracia liberal, supone la existencia de una igualdad humana la cual, en la lógica de Schmitt, no es sino una igualdad no política, ya que sustrae la desigualdad, en verdad *real*, entre las naciones.

Para el jurista alemán, la democracia consiste en la identificación entre gobernantes y gobernados, argumento que se sustenta en la necesaria *unidad política* que supone la existencia del Estado. En este sentido, la mirada schmittiana está enfocada a la unidad del *demos*. Dice Mouffe:

Pero si el pueblo ha de gobernar, es necesario determinar quién pertenece al pueblo. Si carecemos de criterio para determinar quiénes son los depositarios de los derechos democráticos, la voluntad del pueblo nunca podría tomar forma.<sup>76</sup>

Para pensar la construcción de la unidad política, la cual implica un momento de afirmación del proceso de formación del “pueblo”, Mouffe rescata el argumento de la “sustancia común”, como condición de posibilidad de identificación entre los ciudadanos y actualiza una versión de Schmitt, trascendente para los conflictos étnicos, culturales, económicos que ahora se viven, así como para las

<sup>75</sup> Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 55.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 59.

aporías que en sí mismo sostiene el liberalismo en los tiempos de la globalización estándar. Y es que, siguiendo el argumento de Mouffe, la construcción de una igualdad política superficial o formal hace que sea otra esfera social la que domine, en nuestro caso, la de lo económico.

En este sentido, las explicaciones, las soluciones y las decisiones serán económicas, aunque aparenten ser políticas, pues lo político estará subordinado a lo económico. En su texto sobre *La era de las neutralizaciones y despolitizaciones*, Schmitt hace ver este fenómeno:

En una época de pensamiento económico o técnico el progreso se entenderá directa y naturalmente como progreso económico o técnico, y el humanitario y moral, si es que aún suscita algún interés, aparecerá como subproducto del progreso económico.<sup>77</sup>

Esto significaría que en la política actual, sellada por los procesos económicos globalizadores y neutralizadores, la inclusión/exclusión de los seres humanos al *demos*, está determinada por criterios económicos, pero que no son absoluta y de ninguna manera neutrales, sino que sólo lo aparentan. La pertenencia o inclusión a la producción, explotación y consumo dentro de la forma social capitalista, condiciona la garantía a derechos políticos efectivos, pues la economía es la esfera rectora e irradiante sobre lo político. Me parece que Mouffe lo señala de manera interesante, al elaborar su crítica a la actual teoría democrática y su concepto de sujeto que considera que los individuos son: “en primer lugar, anteriores a la sociedad; en segundo lugar, portadores de derechos naturales; y en tercer lugar, sujetos a una de estas dos posibilidades: bien la de ser agentes para la optimización de la felicidad, bien la de ser sujetos racionales”.<sup>78</sup>

En esta tesitura, los sujetos, destaca Mouffe “son abstraídos de las relaciones sociales y de poder, de la lengua, de la cultura y de todo el conjunto de prácticas que hacen posible la acción. Lo que se excluye en estos enfoques racionalistas es la propia indagación sobre las condiciones de existencia del sujeto democrático”.<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Carl Schmitt, “La era de las neutralizaciones y despolitizaciones”, en *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 113.

<sup>78</sup> Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, *op. cit.*, p. 109.

<sup>79</sup> *Idem.*

Habría que reflexionar en una teoría que recupere la inclusión del sujeto, a partir del reconocimiento como diferente y la comprensión de la repolitización en algunos ámbitos sociales desde el fundamento y la efectividad de lo político.

### **A modo de conclusión**

El *realismo* de Schmitt nos legó una forma de abordar y de ver con cuidado, aquellos escenarios que se esconden tras el manto de la neutralidad, la despolitización y el antagonismo, tras el velo de una supuesta apoliticidad; nos legó seguir desentrañando los múltiples rostros que el *pólemos*, el conflicto, tiene en una época, ciertamente, en la que la humanidad se homogeniza, diluye las diferencias, se privatiza y se sustrae a lo político.

Si nuestro destino es político, es porque lo es ahora, en sentido concreto y existencial; pensar en una época en la que desaparecería lo político, aunque lejana y poco probable, es tanto como afirmar la sentencia bíblica: “ver para creer”. Primero habría que *ver* la desaparición de las heridas del conflicto; después explicarlas dándoles un sentido y, luego, otorgarle un valor a una realidad que no posee ninguno. Creer es una fe, ver es explicar; esta oposición se supera al subordinar la apariencia al hecho.

Por lo anterior, a la pregunta inicial de este texto, ¿quién es Carl Schmitt?, la respuesta es simple, más que una creencia, a partir del diagnóstico del orden político actual, es un hecho, es un autor clásico y contemporáneo. Efectivamente, el diagnóstico de nuestra época y su porvenir, nos confirma la pertinencia, la potencialidad y la fecundidad teórica del jurista alemán, en un mundo que tiene como dominio central las relaciones económicas. El espíritu de la economía *marca la pauta* abasteciendo valores, directrices y domeñando preocupantemente el ámbito de lo político.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2007.
- Ávalos Tenorio, Gerardo, *El monarca, el ciudadano y el excluido. Hacia una crítica de lo político*, México, UAM-Xochimilco, 2006.
- Badillo O'Farrell, Pablo, "A la búsqueda de la esencia de lo político: Carl Schmitt", en *Fundamentos de filosofía política*, Madrid, Tecnos, 1998.
- Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad. Seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998.
- Franzé, Javier, *¿Qué es la política? Tres respuestas Aristóteles, Weber y Schmitt*, Madrid, Catarata, 2004.
- , "Democracia: ¿lucha por el sentido o Derechos Humanos como verdad universal? El 'debate' de Strauss con Weber y Schmitt", en Javier Franzé y Joaquín Abellán (eds.), *Política y verdad*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011.
- Gómez Orfanel, Germán, *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- Herrero López, Montserrat, *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, España, Ediciones Universidad de Navarra, 1997.
- , "Deconstrucción y politización", en Javier Franzé y Joaquín Abellán (eds.), *Política y verdad*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011.
- Hobbes, Thomas, *El Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Jiménez Segado, Carmelo, *Contrarrevolución o resistencia. La teoría política de Carl Schmitt (1888-1985)*, Madrid, Tecnos, 2009.
- Mouffe Chantal, "Introduction: Schmitt's Challenge", en *The Challenge of Carl Schmitt*, Chantal Mouffe (ed.) Londres, Verso, 1999.
- , *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- Pereyra, Guillermo, "Política y soledad. Intimidación, nombre propio y acto ético", México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Académica de México, tesis de doctorado, 2009.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- , *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, México UAM-Azcapotzalco, , 1997. Estudio introductorio Antonella Attili.
- , "Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía", en Héctor Orestes Aguilar (Prólogo y selección de textos), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

- , “La filosofía de Estado de la contrarrevolución. De Maistre, Bonald, Donoso Cortés”, en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- , “*El Nomos de la Tierra*. En el derecho de gentes del ‘Jus publicum europaeum’”, en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- , *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Schmitt, Carl, *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid, Mínima Trotta, 2010. Edición de Julio A. Pardos. Traducción de Anima Schmitt de Otero.
- Strauss, Leo, “Comentario sobre *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt”, en Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Buenos Aires, Katz, 2008. Traducido por Alejandra Obermeier.
- Slavoj Žižek “¿Estamos en guerra? ¿Tenemos un enemigo?”, *The London Review of Books*, vol. 24, núm. 10, 23 de mayo de 2002. Título original: “Are we in war? Do we have an enemy?” (traducción: CSCA) [[www.nodo50.org/csca](http://www.nodo50.org/csca)], fecha de consulta: 6 de junio de 2002.

# Hannah Arendt: juicio político, memoria y ciudadanía

*Claudia Galindo*

Abordaremos el tema del juicio en Hannah Arendt porque consideramos que esta elaboración, definida a partir del sujeto, pero ligada en sentido fuerte al ámbito público, nos aporta elementos que de alguna forma sintetizan todos los temas que se encuentran presentes en Arendt: la relación entre teoría y práctica y la crítica a la tradición de pensamiento occidental; una concepción del papel de la historia alejada del historicismo; la relevancia del relato y la narración para el ámbito político, así como el papel del narrador como filtro en la trama, a través del cual pasa la realidad y se transfigura.

Además, en el planteamiento de la autora sobre el juicio reflexionante encontramos elementos que apuntan a una relectura de la política comprendida desde una redefinición del significado de ciudadanía, que puede dar visos para una probable rehabilitación del ámbito político.

La constante a lo largo de todo este trabajo será resaltar la búsqueda de Arendt de pensar sin asideros. Para emprender esta tarea, hemos intentado destacar que la autora lleva a cabo un diálogo con los principales representantes de las corrientes de pensamiento más influyentes y sostiene una confrontación con la manera de entender la historia, la filosofía y la política. Intentaremos, además, exponer la forma en la cual la autora comprende el juicio, así como discutir sus posibles aportaciones y problemas.

Su abordaje del juicio, remitido a Kant de manera libre, constituye una reelaboración absolutamente personal, que no otorga concesiones para complacer a la filosofía tradicional, en su intención de que éste construya un elemento útil para la acción.

Arendt transformará el ideal del pensamiento reflexivo como una parte esencial del debate político, la deliberación y las historias que se armen a partir de los eventos. Esta vía la conducirá por senderos poco explorados en su momento, pero que hoy cobran relevancia ante las transformaciones que ha sufrido la idea de ciudadano en los años recientes y frente al papel central que adquieren los relatos para la política.

Nuestra autora ve en las características conferidas por Kant, de publicidad y comunicabilidad de los juicios, la posibilidad de adaptar el pensamiento extenso a una idea de pluralidad que, veremos, conserva poco de Kant, pero puede aportar elementos interesantes para la política, que a su vez podrán colaborar a la posibilidad de pensar lo diverso frente a lo único, plantear la contingencia ante la idea de necesidad y resaltar el papel de la opinión frente a la verdad absoluta. Así como rescatar el papel de la deliberación y la persuasión frente a los dictados desde el poder.

Arendt intentará articular los elementos contenidos en *La crítica del juicio*, partiendo del acercamiento que encuentra entre juicio estético y juicio político, con objeto de elaborar una propuesta que resalta la capacidad de formarse opiniones razonadas acerca del mundo político.

Otro elemento a destacar, y que creo contribuye a eliminar debates que no vamos a abordar, es el hecho de que la autora desde el inicio se planteó escribir una teoría del juicio político que Kant no llevó a cabo. Esto desvanece la tentación de ir por la vía de la crítica a las libertades que Arendt se tomó con respecto al autor y contribuye, me parece, a ver el planteamiento de Arendt por sí mismo, es decir en el ámbito político, con sus problemas y posibles aportaciones.<sup>1</sup>

Si damos inicio con las virtudes en la forma de concebir el juicio en la autora, podemos compartir la interpretación de Villa, que señala: “El juicio permite un espacio abierto a las alas del pensamiento que nos aleja de hábitos fijos en

<sup>1</sup> Hannah Arendt argumenta que Kant nunca se planteó escribir una filosofía política y de las tres cuestiones centrales que ocupan su filosofía —¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué cosa me está permitido esperar?—, ninguna se refiere al ser humano como *zoon politikon*. Kant intentó, de acuerdo con Arendt, conciliar sus ideas políticas con su filosofía moral. Hannah Arendt, “Conferencias sobre la filosofía política de Kant”, tercera conferencia, en Ronald Beiner, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 43-44 (Introducción y edición a cargo de Ronald Beiner).

nuestra forma de pensar; así como de estándares y reglas osificadas, o códigos convencionales estandarizados de expresión.<sup>2</sup>

Por otra parte, al constituirse como una actividad mental que no está sujeta a reglas, queda, tal como señala Beiner: “Liberada la razón política y el ciudadano común puede recuperar el derecho a la responsabilidad y a la toma de decisiones políticas que había sido monopolizado por expertos”.<sup>3</sup>

La capacidad de juzgar se convierte por tanto, en Arendt, en un puente para la autonomía y el pensamiento crítico que es accesible a todos, por lo que abre cauces para concebir un tipo de ciudadano que interroga al poder y que somete las reglas al uso del sentido común.

Esto se diferencia de la lectura que hace Berlin,<sup>4</sup> quien concibe al juicio político como una cualidad de privilegiados, remitida a lo que comúnmente denominamos “olfato político”, instinto, habilidad innata del animal político, que permite leer los acontecimientos para adelantarse a posibles cursos de acción. Aquí es cualidad de unos cuantos líderes, deseable en todo dirigente, pero que no todos poseen y que no puede ser transmitido mediante la enseñanza.

Para Arendt, en cambio, el juicio político es una facultad intrínseca a todos los ciudadanos que son capaces de ponderar decisiones, tomar cursos de acción y asumir su responsabilidad. En la autora, el juicio es independiente de los niveles de instrucción o inteligencia; se trata más bien de una habilidad que puede ser aprendida y desarrollada y es también una posibilidad de evaluar lo que ocurre en el entorno político, aún sin que se esté directamente involucrado.

Nos interesa por un lado, esta reapropiación de la idea de ciudadano activo. Pero también, hay una segunda lectura posible y que trataremos de desarrollar. El juicio retrospectivo, que la autora plantea a partir del espectador, el cual a la distancia, pondera los acontecimientos y los traduce a un lenguaje comprensible ligado a la narrativa.

<sup>2</sup> D. Villa, “Thinking and judging”, en D. Villa, *Politics, philosophy, terror: Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1999, p. 89.

<sup>3</sup> R. Beiner, *El juicio político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 21. *Political Judgement*, Londres, Methuen & Co., 1983.

<sup>4</sup> I. Berlin, “Sobre el juicio político”, revista *Vuelta*, año XX, México, noviembre de 1996, núm. 240, pp. 10-16.

En el juicio retrospectivo hay un vínculo con los procesos de memoria y con el mantenimiento de espacio público. Esto liga a la recuperación del pasado (a menudo doloroso para el individuo o de crisis o aun, ruptura institucional en el ámbito político) con miras a resituar los acontecimientos, sea para lograr la búsqueda de la verdad o la aplicación de la justicia, o simplemente, para hacer públicos eventos y compartirlos en un relato común que contribuya a la comprensión de los mismos, con la intención de que éstos no vuelvan a ocurrir.

Arendt coloca en el centro de su planteamiento el valor de “pensar por uno mismo” y la idea de una mentalidad crítica. Al constituir ésta: “Una máxima de una razón nunca pasiva”<sup>5</sup> permite liberar prejuicios, que serían consecuencia de aceptar tácitamente el marco de pensamiento de los otros y a través de la mentalidad ampliada, adoptar una generalidad que no olvida lo particular.

Pareciera que el mero hecho de revelar un pensamiento crítico<sup>6</sup> y hacerlo público, sería suficiente para ver el germen de un juicio independiente, útil para pensar la política también desde la perspectiva de los ciudadanos, y no sólo a partir de la toma de decisiones desde el poder. Al respecto, dirá: “Si consideramos una vez más la relación de la filosofía con la política, resulta evidente que el arte del pensamiento crítico tiene siempre implicaciones políticas”.<sup>7</sup>

Por su capacidad de cuestionar verdades absolutas, el pensamiento autónomo puede destacar como una cualidad inherente al campo específico de la política. La posibilidad de expresar opiniones y persuadir a otros para compartir puntos de vista, presupone una rehabilitación de la forma en que podemos concebir las relaciones de poder, ajenas a un modelo unitario. Pensar por uno mismo y propagar “lo que elaboré en mi mente” frente a otros, implica debatir puntos de vista, hablar en un espacio común, insertar narrativas en el mismo y construir un mundo más plural.

Consciente de que Kant no iba hacia esa argumentación, sino que se remitía al uso público de la razón, donde la facultad de pensar dependiera de ese uso público en una sociedad ilustrada, Arendt emprende la tarea de llevar a la acción

<sup>5</sup> Hannah Arendt, “Conferencias sobre la filosofía política de Kant”, séptima conferencia, en Ronald Beiner, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, *op. cit.*, p. 85. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

<sup>6</sup> Véase Hannah Arendt, “Conferencias sobre la filosofía política de Kant”, *op. cit.*, quinta conferencia, p. 65.

<sup>7</sup> *Ibid.*, sexta conferencia, p. 76.

esta facultad.<sup>8</sup> En este contexto conviene destacar su afirmación de que en la Prusia de Federico II Kant señalaba cómo tener en cuenta a los otros, pero no cómo asociarse con ellos para actuar.<sup>9</sup>

La capacidad del juicio para ella, puede cobrar características específicas en una época como la que le tocó vivir, en donde se requería con urgencia repensar en nuevos términos desde la filosofía, a la historia y la política. Esto la lleva a considerar esta facultad de manera “profiláctica”<sup>10</sup> es decir, como una habilidad preventiva ante la posibilidad de catástrofes. Es la aspiración de que como ciudadanos podamos decir no a políticas o narrativas que se presenten como “necesarias, incuestionables e irresistibles”.<sup>11</sup>

Siguiendo esta línea de la reconstrucción que Arendt hace del juicio, enfatizaremos:

1. El juicio concebido como instrumento en la recuperación de la memoria, manifestado a partir de la habilidad de contar historias y su carácter “preventivo.”
2. La posibilidad de pensar qué ocurre con la capacidad para juzgar en periodos críticos y su confrontación con planteamientos sustentados en la necesidad histórica.
3. La utilidad conceptual para pensarnos como ciudadanos en una concepción de la política en nuevos términos.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Sobre este tema véase N. Rabotnikof, “El espacio de lo público en la filosofía política de Kant”, en *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*, vol. XXIX, núm. 85 (abril 1997), pp. 3-39 (véanse en particular, pp. 6-7).

<sup>9</sup> Hannah Arendt, “Conferencias sobre la filosofía política de Kant”, *op. cit.*, séptima conferencia, *op. cit.*, p. 86.

<sup>10</sup> D. Villa, “Thinking and judging”, *op. cit.*, p. 90.

<sup>11</sup> H. Arendt, “Thinking and moral considerations”, *op. cit.*, citado por Villa, p. 90.

<sup>12</sup> Bernard Crick, en el Prólogo al trabajo de Ronald Beiner, *El juicio político*, señala: “Si la facultad de juzgar es una aptitud general compartida por todos los ciudadanos y si el ejercicio de esta facultad es calificación suficiente para la participación activa en la vida política, tenemos entonces, una base para reclamar el privilegio de responsabilidad que nos ha sido arrancado por motivos de competencia especializada”. En esta formulación, unida a una reivindicación no meramente nostálgica del papel de la memoria en la política, podríamos encontrar algunos elementos para una probable redefinición de la manera como entendemos la política. Véase Ronald Beiner, *El juicio político*, *op. cit.*, p. 13.

Benhabib sostiene que Arendt caracteriza la acción a partir de tres categorías fundamentales: la natalidad, la pluralidad y la narratividad.<sup>13</sup> La acción aparece inmersa en una red de interpretaciones cuyo tejido compone la narratividad. Mediante esta red, el ser es individualizado y los actos pueden ser identificados, narrativamente. Por ello: “Identificar una acción es contar la historia de su iniciación, su desarrollo y su inmersión en una red de relaciones constituidas a través de las acciones y narrativas de otros”.<sup>14</sup>

Esta búsqueda de las acciones y aparición de la distinción decanta por el filtro de la interpretación, y por ello es que el juicio pasa a ser una categoría relevante ya que nos permite “distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo”,<sup>15</sup> que usado con un sentido político, contribuye a que los ciudadanos se guíen por la prudencia y con una orientación que deja de lado la indiferencia con respecto a lo que acontece.

El juicio, de acuerdo con Arendt, tiene una dimensión individual puesto que lleva a: “ejercitar la disposición de convivir explícitamente con uno mismo”, tener contacto con uno mismo.<sup>16</sup> Pero esta acción sólo tiene sentido si es contrastada con las de los demás, por lo tanto, es referida a una comunidad en sentido político.

Por ser el vínculo entre pensamiento y acción, el juicio promueve el entendimiento entre los humanos, la preocupación por el mundo y la constitución de un sentido de comunidad que de alguna manera facilita la posibilidad de acceder a un orden político más idóneo, al aportar elementos en términos de pluralidad e igualdad, sustentado en una reactivación de la autonomía ciudadana que se

<sup>13</sup> S. Benhabib, “El juicio y las bases morales de la política en el pensamiento de Hannah Arendt”, en *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 139-163. Véanse en particular, pp. 142-145. *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Nueva York, Routledge, 1992, p.p. 120-143.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>15</sup> Hannah Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, en *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 162. También en Manuel Cruz, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 108-137. *Social Research*, núm. 38/3, Fall, 1971, pp. 417-446. Véase también “Conferencias sobre la filosofía política de Kant”, segunda conferencia, p. 35.

<sup>16</sup> Hannah Arendt, “Responsabilidad personal bajo una dictadura”, en *Responsabilidad y juicio*, *op. cit.*, p. 71. Jerome Kohn (ed.), *Responsability and judgment*, Nueva York, Schocken Books, 2003, originalmente apareció en *The Listener*, 6 de agosto de 1964.

manifiesta por medio de la posibilidad de discriminar, ejercitar la prudencia y saber qué debe hacerse en determinada situación. Debatir con los otros antes de tomar una decisión que procederá del consenso o aceptación del argumento más convincente.

Buscaremos por tanto en esta exposición, seguir la línea trazada por Arendt de que “la capacidad de juzgar es una habilidad específicamente política”<sup>17</sup> y trataremos de discutir el problema de esta doble dimensión del juzgar, donde por un lado es la facultad de quienes actúan y es asimismo, la de los espectadores.<sup>18</sup> Nos interesa en particular, el papel asignado al juicio retrospectivo por contener elementos útiles para revisar las formulaciones contemporáneas sobre el vínculo entre memoria y política.

En la veta del espectador que reflexiona, el juicio abre también la posibilidad de traer el pasado al presente, conformar una historia *ex post* a partir de los eventos, e intentar comprender lo sucedido.

En consideración con todo lo anterior, habría que preguntar: ¿qué consecuencias tiene para la política el planteamiento y la aplicación del juicio?, ¿de qué forma se vincula con la narración y se vuelve una herramienta para comprender lo insólito?

Beiner sostiene que el tema del juicio en Arendt no se remite únicamente a su inconclusa obra postrera, *La vida del espíritu*, sino que es una constante en la autora desde varias obras previas y que adquiere matices diferentes a lo largo del tiempo.<sup>19</sup> De hecho, señala que aparece de forma paralela a su conceptualización de la acción, la cual fue mucho más atendida.

Lo anterior parte de que Arendt considera que el ámbito público es el de la opinión y ésta no puede ser unívoca. En el rescate de la opinión hay una reivindicación de Sócrates frente al ideal de verdad absoluta. Se busca recuperar

<sup>17</sup> Hannah Arendt, “La crisis de la cultura”, en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 233. *Between past and Future*, Nueva York, Penguin Books, 1954.

<sup>18</sup> A este problema que involucra la vida de la teoría como la de la *praxis* y que agrega una dificultad suplementaria a la idea de juicio que es el tema de la moralidad y una concepción estetizada de la política, Amiel, retomando a Hans Jonas, lo denomina “transpolítica”. Véase Anne Amiel, *La non-philosophie de Hannah Arendt. Revolution et jugement*, París, PUF, 2001, p. 217.

<sup>19</sup> Es la argumentación que sigue en “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, *op. cit.*

la *doxa* frente a la tradición platónica y volver al discurso persuasivo como forma de realce de la deliberación. Es la capacidad de convencer con ideas propias y mediante el uso de la palabra. Por eso, el juicio tiene estrecha relación con el argumento público en un espacio de aparición. Los juicios “se prueban” en un diálogo público donde se debaten puntos de vista sobre temas específicos.

En este vértice, Arendt insistirá en que ejercer la mentalidad ampliada permite colocarse en el lugar del otro y ver la situación desde la perspectiva de los demás, lo que remite a una mayor apertura en nuestra capacidad de imaginación y por tanto, a construir un pensamiento capaz de representar al otro.

En los textos presentados en *Entre el pasado y el futuro*<sup>20</sup> el juicio aparece ligado a la acción, como facultad que nutre la pluralidad de perspectivas en un espacio público. Aquí lo que resalta es que al actuar se comparten puntos de vista diversos y se juzga lo que se tiene en común. Destaca por ejemplo en “La crisis de la cultura”, la afirmación de Arendt:

El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el proceso de pensamiento que se activa al juzgar algo, no es como el meditado proceso de la razón pura, un diálogo entre el sujeto y su yo, sino que se encuentra siempre y en primer lugar, aun cuando el sujeto esté aislado mientras organiza sus ideas, en una comunicación anticipada con otros, *con los que sabe que, por fin, llegará a algún acuerdo.*<sup>21</sup>

Aquí la connotación es de pensamiento ampliado, el juicio trasciende su carácter individual y “necesita la presencia de otros en cuyo lugar debe pensar y cuyos puntos de vista tomará en consideración”.<sup>22</sup>

Para nuestra autora, el juicio reflexionante cumple su cometido, cuando las perspectivas de los demás son sometidas a examen. Puede ser una ocupación

<sup>20</sup> Principalmente, “¿Qué es la libertad?”, “La crisis en la cultura: su significado político y social” y “Verdad y política”. Todos incluidos en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996. *Between Past and Future*, Nueva York, Penguin Books, 1954.

<sup>21</sup> Hannah Arendt, “La crisis de la cultura...”, p. 232. La finalidad del juicio es apoyar la deliberación, construir puentes comunes en los temas que se pueden compartir.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 233.

solitaria, pero no se desvincula con los otros al tomarlos en cuenta. Con esta acción hay un “espacio potencialmente público”, que es tomar la posición, dirá Arendt, del ciudadano cosmopolita kantiano y tornarlo político.

Aquí la distancia implica *solitude* que es la necesidad de apartarse de la compañía de los otros y mirar en perspectiva, pero no constituye un alejamiento del espacio público. Al apartarse del tumulto, se puede traer lo ausente al pensamiento y comprender, a diferencia de *lonliness* que remite a los peligros de la teoría aislada de lo que acontece en el espacio de apariciones.

Lo que interesa es el acuerdo entre personas y para llegar a él es menester contrastar opiniones con las de los otros. Arendt aplicará las máximas kantianas: “Pensar por sí mismo”, “pensar desde el lugar de cualquier otro” y “pensar siempre de acuerdo consigo mismo”.<sup>23</sup>

Esto permite el pensar ampliado y constituye el fundamento para juzgar e introducir el pensamiento representativo en el terreno político. Pero se debe ver qué implica esto y qué problemas presenta. Arendt dirá que esto se logra a partir de tomar en cuenta “determinado tema desde diversos puntos de vista, considerando los criterios de los que están ausentes, es decir, los represento”.<sup>24</sup>

Lo anterior hace que el juicio cobre una dimensión específicamente política que permite la orientación en el ámbito público y que es elemento fundamental de la construcción del mundo en común. El juicio se presenta como capacidad de discernir lo que tenemos en común y podemos compartir con los demás. Es principio de pluralidad.

Esto no quiere decir que se busque empatía con los demás, sino por el contrario:

[...] cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en el lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión.<sup>25</sup>

Este modo de pensar exige que me abstraiga de las limitaciones que de manera contingente tiene mi juicio, es decir, ignorar lo que Kant llama interés

<sup>23</sup> I. Kant, *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa Calpe, 1997, p. 246.

<sup>24</sup> H. Arendt, “Verdad y política”, en *Entre el pasado..., op. cit.*, p. 254.

<sup>25</sup> *Idem.*

propio y acceder a una amplitud de pensamiento que sea cada vez más general, al insertar lo particular en la generalidad (las condiciones particulares de las perspectivas).

Este ejercicio de incorporar todas las posibles miradas y “transparentar” el asunto de que se trate, requiere como dijimos, de la capacidad de imaginación y de un auténtico desinterés e imparcialidad. Como espectadores, mediante el juicio reflexionante, logramos que lo ausente se torne presente, cobramos distancia para captar el sentido y representamos un tema. Para Arendt esta posibilidad de mentalidad ampliada nutre la creación de mundo entre las personas. Arroja luz sobre las cosas e “ilumina”.

Lo relevante es la intención de hacer inteligibles las acciones a partir del juicio, la posibilidad de que a partir de éste se garantice que el espacio de aparición se mantenga y con ello dar sentido al mundo. También “pensar colocándose en el lugar de los demás”, podría permitir acuerdos, al comprender mejor al otro, pero hay un límite muy preciso.

Con respecto a la imaginación Arendt recurre a la definición kantiana: “Es la facultad de hacer presente aquello que está ausente, es la facultad de representación”.<sup>26</sup> Ésta es la que aporta ejemplos al juicio y lo representa Arendt con una frase encantadora: “Pensar con una mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visita”.<sup>27</sup>

Cuando juzgamos nos manifestamos a nosotros mismos, hay una autorreflexión orientada por la cuestión sobre ¿quién soy? Pero ésta sólo gana validez cuando nos liberamos de nuestras características individuales, al compartir opiniones con los demás en una acción que es acuerdo intersubjetivo y juicio contrastado. Esto es porque surge de lo que los sujetos tienen en común, que está situado *interesse*.

La característica del juicio es ser persuasivo y basado en la opinión y su finalidad, hay que insistir, es llegar a un acuerdo con los demás. Es lo que compartimos. Este juicio compartido es el sentido común que será “la unanimidad

<sup>26</sup> H. Arendt, “Conferencias sobre Kant”, *op. cit.*, “Imaginación”, Seminario sobre la crítica del juicio de Kant impartido en la New School for Social Research, otoño, 1970, pp. 143-144.

<sup>27</sup> H. Arendt, “Conferencias...”, séptima conferencia, p. 84.

de varios que juzgan” porque tiene en cuenta el modo de representación de los demás para atener su juicio, compara su juicio con otros juicios: “no tanto reales como meramente posibles y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo solo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio”.<sup>28</sup>

Como ejercicio de pluralidad e inclusión de puntos de vista, el juicio reflexionante aporta elementos que enriquecen el discurso y la práctica política, pero no debemos eludir los problemas que se presentan.

Como consecuencia de lo anterior, la idea de mentalidad extensa ligada a la acción se enfrentará con varias interrogantes como: ¿hasta dónde se encuentra el límite de situarse en el lugar de los otros?, ¿qué hacemos con nuestra “carga” cultural cuando juzgamos? Arendt parece llegar al ideal de pensamiento representativo y al papel de la imaginación en un planteamiento político que exime el carácter instrumental de las decisiones políticas.

Fue en el caso de Eichmann, donde Arendt tuvo que enfrentar una dura prueba con este planteamiento. Adolf Eichmann fue un oficial de las SS acusado de haber enviado a la deportación y planear el asesinato de numerosos judíos. Después de la guerra se refugió en Argentina, donde fue capturado por los servicios especiales israelíes y sometido a juicio en un tribunal y cuyo proceso cubrió Arendt para *The New Yorker* en 1963.

En relación con el caso Eichmann, la autora sostuvo que todos tenemos la capacidad de pensar y por tanto, la posibilidad de emitir juicios; por ello, aun en las condiciones de mayor adversidad, nos es dada la facultad de discernir. El asunto es de qué manera reaccionaremos y en qué sentido decidiremos aplicar o no, nuestra habilidad para juzgar.

Lo atractivo de este planteamiento es que, si bien juzgar no es privativo de los expertos, la manera en que habremos de reaccionar depende de los sucesos históricos y de nuestra forma de pensar el mundo. En determinadas situaciones habrá quien cumpla la norma *ad absurdum*, o bien, habrá quien aplique el sentido común y establezca si procede disentir, aun cuando se cuestione a la autoridad y se rompa la regla. Por esta vía, me parece que es donde mayormente aporta la categoría de juicio y por ello, trataremos de explorarla más adelante.

<sup>28</sup> R. Beiner, “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, *op. cit.*, p. 211. El autor cita a Kant en *La crítica del juicio*.

Arendt en su historia personal tenía razones para enfatizar este tema. Ella narró en diversas ocasiones, ante alumnos o en entrevistas, que al ser detenida en Alemania durante el nazismo, el guardia que la custodiaba se hizo confidente suyo y en algún momento argumentó que él no consideraba que hubiera motivo alguno que justificara la presencia de Arendt en la cárcel porque ella no había cometido ningún delito. El hombre la dejó libre a espaldas de sus superiores y gracias a esto, ella pudo huir a Francia y salvar su vida.

En el caso Eichmann, la situación se presenta exactamente en forma opuesta. El oficial no ejerció de manera alguna la capacidad para juzgar la situación, sino que cumplió una orden de la autoridad sin cuestionar su contenido. Al menos este fue su argumento y la conclusión a la que llegó Arendt.

La autora intentó juzgar, no como judía, sino desde la perspectiva del espectador distante que considera que los procesados “no son bestias ni ángeles, sino hombres” y se vio confrontada en el esfuerzo por comprender no sólo a aquellos cuyo punto de vista no se comparte, sino que puede parecer deleznable. Siguiendo la pauta marcada por ella misma, el desacuerdo y aun la hostilidad manifiesta, no la liberó de la responsabilidad de juzgar colocándose desde la perspectiva del otro. Esto la enfrentó a muchos problemas.

La opinión pública esperaba que como espectadora que juzga, llegara a la conclusión de que las acciones de Eichmann habían sido orientadas por una deliberada intención de hacer mal a un sector de la población, y que éstas habían sido guiadas por un antisemitismo latente. Ella, por el contrario, llegó a la determinación de que Eichmann había mostrado una total ausencia de juicio.

Al plantear Arendt a partir del proceso seguido a Eichmann, temas sobre la responsabilidad, el juicio y el mal y asumir la responsabilidad de pensar con independencia, formular nuevas preguntas y construir nuevos conceptos para intentar comprender, fue acusada de “antisionista,” “antisemita” y “auto-denigrante judía” y de trivializar el Holocausto.<sup>29</sup> Sus colegas judíos la acusaron de exonerar a Eichmann al señalar que éste sólo cumplió un deber y aceptó “un nuevo código de juicio”<sup>30</sup> sin someterlo al sentido común.

<sup>29</sup> Véase Richard J. Bernstein, “La responsabilidad, el juicio y el mal”, en F. Birulés, *Hannah Arendt, el legado de una mirada, op. cit.*, p. 45.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 49.

No se comprendió la intención de Arendt de mostrar cómo el no juzgar lo que hacemos y someternos acriticamente al principio de acatar órdenes, puede ser más pernicioso que la maldad pura. En Eichmann encontró que el actuar no estaba orientado por el racismo o el antisemitismo, no había reflexión sobre las consecuencias de sus actos, sino un sometimiento pasivo a las normas y el aceptar que sus superiores pensarán en su lugar, doblegado dentro de la estructura administrativa. Eichmann era incapaz de poner en duda una orden superior y someterla al sentido común para definir si era correcta o no. Esta falta de habilidad para discernir llevó a la atrocidad en las acciones cometidas.

Señala al respecto Arendt, en el *Post scriptum* a Eichmann:

Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las específicas circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes, no había normas.<sup>31</sup>

Lo que ella quería mostrar en el seguimiento al caso Eichmann era la incapacidad de los ordenamientos jurídicos vigentes ante un evento inédito y la “naturaleza y función del juicio humano”. Ella destaca que en todos los procesos de posguerra, el hecho determinante fue que “se exigió a los seres humanos que fuesen capaces de distinguir lo justo de lo injusto”, en un contexto donde todos los valores se encontraban alterados.<sup>32</sup>

El caso Eichmann muestra los puntos oscuros del juicio político en Arendt. Aunque la mayor parte de las opiniones se han orientado, a mi parecer fallidamente, en torno a la “banalidad del mal”, se han descuidado las consecuencias de la idea de mentalidad ampliada.

En su propio trabajo como espectadora consciente, Arendt aplicó su juicio y al usar la mentalidad ampliada no logró convencer. Tal vez este caso es muestra de las limitaciones sobre colocarse en el lugar de otro.

<sup>31</sup> Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999, pp. 444-445. *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*, Nueva York, Penguin Books, 1977.

<sup>32</sup> *Idem.*

Un acierto de la autora fue ir en contra de las concepciones tradicionales del mal y construir su propia narrativa. Con esto, promovió que se debatiera sobre el tema. Sin embargo, al centrar toda la atención en mostrar las deficiencias de personalidad de Eichmann, no dignificó a las víctimas (al menos en el momento inmediato) ni promovió un ejercicio de memoria colectiva, aun cuando sí fue “una representación y dramatización de un pasado criminal”.<sup>33</sup>

Lo que puede resultar una aportación es el hecho de propiciar mediante el juicio el derecho a hacer saber la propia historia. El poder recordar y dar un testimonio de lo ocurrido desde un punto de vista sustentado en la autonomía del juicio y como dirá Todorov: “Comprender el mal no significa justificarlo sino, más bien, darse los medios para impedir su regreso”.<sup>34</sup> Para él, hay que trazar una línea muy clara entre comprender y juzgar o de lo contrario, caemos en el riesgo de justificar los actos cometidos al subsumirlos a las circunstancias imperantes. Dice al respecto: “Juzgar es trazar una separación entre el sujeto que juzga y el objeto juzgado, mientras que comprender es reconocer nuestra común pertenencia a la misma humanidad”.<sup>35</sup> En este sentido, aunque todos somos potencialmente capaces del mismo mal no todos lo cometemos, por tanto, el mal no puede ser considerado banal.

De ahí la necesidad de “extraer las lecciones de la experiencia” como intentó toda su vida Levi en un afán, hay que decirlo, pedagógico, en el intento de que no se repitan de nuevo ciertas historias. Así, señala Todorov: “Por mucho que los hombres sean semejantes, los acontecimientos son únicos; ahora bien, la Historia está hecha de acontecimientos y sobre ellos debemos meditar y juzgar”.<sup>36</sup>

En un pequeño texto, “El Vicario: ¿silencio culpable?”,<sup>37</sup> Arendt elabora una reseña sobre una obra de teatro cuyo tema es la omisión de Pío XII de hacer una declaración pública en contra de la matanza de judíos europeos durante

<sup>33</sup> Véase María Pía Lara, *Narrating evil. A postmetaphysical theory of Reflective Judgment*, Nueva York, Columbia University Press, 2007, p. 52. La autora resalta el método de la reconstrucción de Arendt del caso Eichmann como “una metáfora teatral”, p. 50.

<sup>34</sup> Tzvetan Todorov, *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Barcelona, Península, 2002, p. 151.

<sup>35</sup> *Idem.*

<sup>36</sup> *Idem.*

<sup>37</sup> H. Arendt, “El Vicario: silencio culpable”, en *Responsabilidad y juicio, op. cit.*, pp. 203-212.

la Segunda Guerra Mundial. De nuevo, el juicio es aquí concebido como la capacidad de aplicar criterios frente a los hechos y actuar de acuerdo con códigos morales de conducta que permitan distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, o hacer lo correcto. En este caso, como en el de Eichmann, en situaciones críticas.

El argumento de Arendt es que Pío XII se “acomodó” al nazismo por dos razones: la pretensión de que el régimen respetara las prerrogativas de la Iglesia y a causa de su anticomunismo, puesto que veía el ascenso de la Unión Soviética como un peligro para el mantenimiento de los privilegios de la iglesia católica.

En este caso, el silencio cómplice dice más que la ausencia de juicio. Aquí no hay vacío alguno. Arendt subraya que el Vaticano tomó partido por el nazismo y frente al exterminio, su posición pública se amparó en la “neutralidad”.<sup>38</sup>

Arendt habla de “error de juicio” y va más allá. La reacción de la iglesia católica operó en función del temor al comunismo. La pasividad tenía un referente político. El cuestionamiento fue sobre el hecho de aparentar normalidad frente al derrumbamiento de toda la estructura moral y espiritual.

Es en este sentido, que gran parte de lo bueno o lo malo realizado en este periodo, argumenta la autora, respondió a iniciativas individuales en las que el sentido común se impuso. Hubo quienes a título personal, facilitaron la emigración de judíos o condenaron públicamente la deportación desde la iglesia católica, como fue el caso de los sacerdotes holandeses, o judíos convertidos al catolicismo como Edith Stein, quien solicitó mediante una carta, que el Vaticano emitiera una encíclica sobre los judíos y tomara una posición pública al respecto. Jamás obtuvo respuesta.<sup>39</sup>

Asimismo, en el otro vértice, Arendt señala la actuación de algunos de los gendarmes húngaros que apoyaban a Eichmann en su persecución de judíos. Todos ellos, eran “buenos católicos”. Aquí el pensamiento autorreflexivo no puede quedarse en sí mismo, pues hay una comunidad a la cual responder y Arendt da cuenta del “carácter ilimitado del mal hecho irreflexivamente”, tal como señala Kohn.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>39</sup> Véase también, S. Courtine-Denamy, *Tres mujeres en tiempos sombríos: Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt*, Madrid, EDAF, 2003, pp. 260-262.

<sup>40</sup> Véase la introducción a *Responsabilidad y juicio*, *op. cit.*, p. 29.

El Vaticano respondió como Estado secular y defendió sus intereses. Recordemos cuántos años habrían de pasar para que la iglesia católica ofreciera una disculpa pública por su actuación durante el Holocausto. En ese momento, una toma de posición no afectaba ya interés alguno y, por el contrario, convenía ante una opinión pública insistente en mirar al pasado.

En esta misma línea, podemos confirmar el interés de Arendt sobre los juicios que hacemos y su referente en la forma en que se construye la Historia. Es por ello que interesa la segunda arista del juicio como retrospectión; éste será interpretado desde el espectador y la vida contemplativa. Ir al pasado permite dotar de sentido a las acciones concluidas, es un elemento que aporta distancia e imparcialidad y que resulta fundamental para poder contar las historias. Ahora se concibe que el único que cuenta con el panorama completo es el espectador, puesto que el actor al estar involucrado en lo que ocurre sólo tiene una visión parcial de los eventos.

Para Arendt, desde el espectador, los sujetos no emiten juicios desde sus circunstancias personales, sino en función de una visión general que incorpora las diversas interpretaciones y opiniones.

Para Beiner, Arendt reconfigura el papel del espectador: “para salvar un vestigio de dignidad humana que ha sufrido tan ignominiosos reveses en el juicio de la historia política moderna”.<sup>41</sup>

El realce del espectador como agente que rescata a los actores del fluir del tiempo, parte de la distancia crítica que tiene respecto de los eventos y, al restituir la dignidad a los casos particulares, también los recupera de las grandes tendencias históricas.

Si retomamos el caso del Vicario, ante los espectadores que reconstruyen y juzgan, la iglesia católica ya no puede justificar su actuar y se tiene que dar un giro a la historia que cuenta lo que sucedió. En el intento por reconstruir una imagen y armar una Historia oficial, habrá que confrontar con otras memorias.

Lo anterior no implica, como bien señala Barnouw, “crear ficción” y asumir las libertades que ésta contiene. Lo que interesa es que el mundo esté representado y esto lleva a que además de crear espacio público, donde intercambiar opiniones y debatir, el juicio permita al espectador constituirse en *storyteller* capaz de

<sup>41</sup> R. Beiner, *El juicio político*, *op. cit.*, p. 184.

involucrar significado a partir de la emisión de juicios sobre la realidad, sobre la experiencia.<sup>42</sup>

En “El pensar y las reflexiones morales” y más concretamente, en la última parte de *La vida del espíritu*, el juicio es visto como salida del *impasse*. Este abismo es el de la libertad, que ante su indómito carácter, tenemos que buscar paliativos que nos ayuden a superarlo.

Mediante la narración se contrarresta un poco ese vértigo producido por la contingencia de nuestras acciones. Se puede captar el significado y paliar un poco la incertidumbre a que nos confronta la libertad.

En este abordaje la idea del juicio se liga con otros temas: se rescata la capacidad de pensamiento desde la crítica al mundo de la teoría: si ésta no explica lo inédito, la autonomía de juicio puede ser contribución que permita replantear argumentos.

Esto vincula al sentido común y reformula el papel de la historia, a partir de tratar la problemática entre lo universal y lo particular, y el juicio como capacidad que ayuda, en momentos críticos, a emprender el nuevo inicio. Con ello también vuelve el debate entre necesidad y libertad.

Es una “espantosa responsabilidad” el logro y mantenimiento de la libertad, dirá Arendt, y ésta sólo se obtiene mediante las acciones libres de los hombres entre las que destaca la capacidad reflexiva. Ante ese desamparo la cuestión será: ¿cómo asegurar la libertad? Si es que esto es posible. Al respecto Beiner señala: “El juicio por el contrario, nos permite experimentar un sentimiento de placer positivo en la contingencia de lo particular”.<sup>43</sup>

Arendt continúa con el planteamiento de que el juzgar sea una actividad de “construcción de mundo” pero hay, como dijimos, una crítica intensa al papel de la metafísica que la llevará a afirmar:

Toda la historia de la filosofía, que tanto nos cuenta acerca de los objetos de pensamiento y tan poco sobre el propio proceso de pensar, es atravesada por una lucha interna entre el sentido común del hombre, ese altísimo sentido que

<sup>42</sup> Dagmar Barnouw, *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, p. 15.

<sup>43</sup> R. Beiner, “Hannah Arendt...”, *op. cit.*, p. 205.

adapta nuestros cinco sentidos a un mundo en común y nos permite orientarnos en él, y la facultad de pensamiento, en virtud de la cual el hombre se aleja deliberadamente de él.<sup>44</sup>

Por tanto, la noción de juicio se asocia a la de prudencia que en Arendt adquiere una cualidad práctica. Esta “sabiduría práctica” será una deliberación ética que Arendt, en un intento de retorno a Aristóteles, recupera de la interpretación kantiana, la regresa a la comunidad y le sustrae el elemento teleológico. Es la capacidad de discernir ligada a la excelencia del hombre de Estado, que está en oposición a la sabiduría del filósofo.<sup>45</sup> Esta última es esencialmente contemplativa.

Los ejemplos, dirá la autora, desempeñan un papel en los juicios reflexionantes y en los determinantes, es decir, cada vez que nos ocupamos de cosas particulares. Así, los ejemplos guían y conducen y de esta manera, los juicios adquieren “validez ejemplar”. Puesto que el ejemplo contiene en sí mismo una regla general, tiene su origen en un acontecimiento histórico al que se confiere carácter de modelo.

La singularidad y lo extraordinario serán capturados frente a una filosofía de la historia que ha desconocido las iniciativas individuales por comprenderse como sujeta a leyes eternas e inmutables. La antigüedad resaltaba las hazañas y particularidades mediante una narrativa que buscaba preservar en la memoria los acontecimientos. Constituían modelos que servirían para ser imitados en su grandeza. Esta ejemplaridad retiene la singularidad y para Arendt es instrumento imprescindible del juicio.

Al respecto, Ferrara señala que si bien *La crítica del juicio* es un tratado sobre estética y por tanto su ámbito para el discernimiento es el arte y la belleza natural, ha constituido un “paradigma metodológico” que se puede extender a la política mediante la idea de que la normatividad “procede de la fuerza sugestiva del ejemplo”.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> H. Arendt, “El pensar...”, *op. cit.*, p. 166.

<sup>45</sup> H. Arendt, “La crisis de la cultura...”, *op. cit.*, p. 233.

<sup>46</sup> Véase Alessandro Ferrara, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 44.

El autor sostiene además, que si ponemos como sustento *La tercera crítica*:

[...] podemos decir que la ejemplaridad de una institución política, de un elemento constitucional esencial o de un movimiento social, consiste no menos que la ejemplaridad de una obra de arte, en su capacidad de poner en movimiento la imaginación política en virtud de una autocongruencia excepcional.<sup>47</sup>

Ferrara discute con Arendt, el hecho de que ella considere que la ejemplaridad proporciona una guía y ejerce un poder persuasivo más allá de su contexto inmediato de origen, a partir de proporcionar casos anteriores a los que se asimila el caso actual. Dirá Ferrara:

No podemos evitar juzgar con una cauda de tradiciones heredadas y de paradigmas establecidos, como lo hacen las obras de arte, ofreciendo ejemplos excepcionales de auténtica congruencia que nos educan para discernir al exponernos a ejemplos selectivos.

La función crítica del pensamiento permite lidiar con el abismo de lo incomprensible, con el temor a la libertad y con la necesidad de crear mundo. Como todos los elementos que constituyen a la política está en permanente amenaza y es frágil. Es también una búsqueda de rescate de lo particular y de autonomía que permite salir del *mainstream*.

### **Ruptura e incapacidad para juzgar**

Hay otro problema que quisiéramos retomar y es el papel del juicio ante los momentos de ruptura, que plantea varias cuestiones. En momentos de crisis, ¿cuál es el papel del juicio? Por un lado, Arendt señala que es en épocas inéditas cuando más necesitamos de él, como balanza para interpretar lo acontecido, pero de forma paradójica, es en esos periodos cuando los referentes se pierden, es donde el sentido de comunidad se resquebraja y se empaña la capacidad de juzgar.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> *Idem*.

<sup>48</sup> *Poscriptum a Eichmann en Jerusalén, op. cit.*, p. 19.

En “Comprensión y política”<sup>49</sup> Arendt discute el problema de la comprensión como búsqueda de sentido, aceptación de la realidad y reconciliación con el mundo, no con los otros. Es decir, en palabras de Arendt: “Tratamos de sentirnos en armonía con el mundo”.<sup>50</sup> Construir juicios servirá en este sentido, para nombrar y tratar de construir una historia ante lo desproporcionado de la realidad. Lidar con el pasado.

Ante un mundo incierto y frente al totalitarismo, apelar a los ejemplos y la sabiduría del pasado sirvió de poco. En tales condiciones, era cuesta arriba generar sentido a los actos, en un contexto donde aun el sentido común resultaba estrecho.

Al considerar que hay estándares inmutables en la realidad, la verdad reemplazará a la opinión, se buscará la eliminación de posibles conflictos morales en aras de la búsqueda de un fin y el caos inherente a la pluralidad, dará lugar a una unidad armónica, señala la autora.

Frente a ese panorama, la Historia sólo representa un curso progresivo o fatal, que para Arendt puede ser socavado por medio de la rehabilitación de las categorías de inicio y de imaginación. Al respecto, señala:

Un ser cuya esencia es comenzar puede albergar en sí suficiente originalidad como para comprender sin categorías preconcebidas y como para juzgar sin ese repertorio de reglas consuetudinarias que es la moralidad.<sup>51</sup>

La realidad que “ha arruinado nuestras categorías de pensamiento y nuestros patrones de juicio”<sup>52</sup> requiere ser abordada con imaginación, que aquí no es mirar desde la perspectiva del otro, sino desde una radical autonomía:

[La imaginación] Nos hace suficientemente fuertes para poner distancia [de] lo que se halla demasiado próximo, de modo que podamos verlo no sesgada ni

<sup>49</sup> Véase H. Arendt, “Comprensión y política”, en *De la historia a la acción*, Introducción de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 29-45.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>51</sup> H. Arendt, “Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954, op. cit.*, p. 391 (véase también en Manuel Cruz, *De la historia a la acción, op. cit.*, pp. 29-46).

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 391.

prejuiciosamente, nos hace suficientemente generosos para tender puentes sobre los abismos de lo remoto.<sup>53</sup>

Lo más lejano a nosotros, tendrá que ser visto, “como si nos hubiera sucedido a nosotros”. Con ello se recupera la particularidad, la libertad y la responsabilidad, que son elementos consustanciales a la política.

Pero hay una paradoja: en momentos de crisis es menester activar la imaginación, buscar la imparcialidad, aceptar lo que ha ocurrido y “reconciliarse con lo que inevitablemente existe”.<sup>54</sup>

### **Juicio, Historia y memoria redentora**

La reconciliación con lo sucedido exige haberlo comprendido en su profundidad y poder entenderlo en su particularidad, construir una narración del mismo y tomarlo como ejemplo. ¿Cuál es la finalidad de este procedimiento redentivo?

Además de aceptar la realidad, lo que Arendt plantea es la posibilidad de un nuevo inicio. La categoría de inicio tiene un referente temporal muy claro: el ahora. Pero aparece ligada a un antes y a un después, cuando algo nuevo tenga lugar. Sólo seremos capaces de vislumbrar su significado desde una mirada retrospectiva y con ayuda de las categorías discursivas de la narración.

Arendt considera que Kant se situó en la filosofía de la historia en lugar de llevar a cabo una filosofía política, y su concepto de historia, aun con su importancia, “forma parte de la naturaleza”.<sup>55</sup> Para el autor, argumenta Arendt, el sujeto de la Historia es la especie humana que aparece como fin último. A la Historia por tanto, no le importarán las historias (*stories*) ni los individuos: “Sino lo que importa es la secreta astucia de la naturaleza que originó el progreso de las especies”.<sup>56</sup>

El juicio va contra la concepción de la Historia como proceso, como vimos. El espectador que juzga (historiador, poeta, narrador) lo hace de manera

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 393.

<sup>54</sup> Manuel Cruz, *De la historia a la acción*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>55</sup> H. Arendt, “Conferencias sobre Kant,” *op. cit.*, primera conferencia, p. 23.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

desinteresada y rescata los episodios olvidados, las causas perdidas, les confiere dignidad que les es inherente y rescata su valor al conservar su particularidad, puesto que, sometidos a la universalidad o la generalidad podrían perder esto. Les da validez ejemplar y los aleja de las “falacias metafísicas”.<sup>57</sup> Esto es la historia *evenementielle*.

El ejemplo puede adquirir validez universal conservando el carácter particular. Se inserta en la universalidad pero sin perder su carácter único, sin sacrificarse al “destino colectivo de la humanidad”.

El espectador al juzgar otorga luz a lo universal por medio de la validez ejemplar, y no por ello tiene que reducir lo particular a lo universal. Este ejemplo puede tomar un significado universal pero conserva su particularidad, esto no puede hacerse cuando hablamos de tendencias.

De esta forma, el juicio es una facultad retrospectiva que se basa en una “relación genuina con el pasado”<sup>58</sup> porque confiere dignidad al acontecimiento al no subordinarlo al curso de la historia. Al no subsumir lo particular en lo universal se sale de la mirada nostálgica del historiador y de la idea de progreso. Esta ubicación entre la “retrospección y la esperanza”<sup>59</sup> es lo que ayuda a mantener la acción.

Si hay un progreso en la Historia renunciamos a la capacidad de juzgar, pero si la Historia no tiene ni progreso ni final, el juicio se centra en dar sentido a los acontecimientos que permiten ser narrados en *stories*. Esto a partir de su rescate por medio del espectador desinteresado que juzga, Arendt intenta reemplazar al filósofo metafísico sumido en la contemplación. El ideal será el logro de la imparcialidad homérica.

La búsqueda de significado es lo que orienta el juicio reflexionante y por medio de un pensamiento que juzga los acontecimientos del pasado supera la temporalidad. Es un instante ante la fugacidad del tiempo que debe ser retenido

<sup>57</sup> Véase Hannah Arendt, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984. Apéndice: El juicio, pp. 517-536. *The life of the mind*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

<sup>58</sup> R. Beiner, “Hannah Arendt...”, *op. cit.*, p. 226.

<sup>59</sup> Paul Ricœur, “Jugement esthétique et jugement politique selon Hannah Arendt”, en *Le juste 1*, París, Éditions Esprit, 1995, p. 154.

en un presente. Este “espectador y juez” se sitúa en la brecha y su tarea es redimir el pasado.

Lo que Arendt busca, de acuerdo con Ricœur, es: “La promesa de una filosofía crítica y no especulativa de la historia que dé cuenta de las experiencias fragmentarias, solidarias del juicio político”.<sup>60</sup>

Nos mantenemos en el presente y podemos tener esperanza, sólo si rescatamos los ejemplos del pasado mediante el poder redentor de la memoria nutrido del juicio que reconcilia el tiempo y nos confirma nuestro lugar en el mundo. Por medio de la capacidad de juzgar se llevan los relatos a la política y de esta manera: “El juicio retrospectivo redime la acción humana”.<sup>61</sup>

Wellmer señala que Arendt en realidad construye una mitología del juicio, al concebirlo como “facultad misteriosa”, al intentar remover el juicio político y moral del contexto de la filosofía práctica kantiana y asimilarlo al juicio estético dotándolo de esta capacidad redentora.<sup>62</sup>

## Epílogo

Recordemos que el ideal de la política en Arendt, es concebido como estetización y virtuosismo. Se ha señalado asimismo el carácter performativo de los actos y la dimensión estética de los mismos. El juicio aparece teñido de este criterio, que se afirma cuando el espectador es alguien capaz de hacer un análisis de la belleza.<sup>63</sup> En este sentido, la autora en su adaptación de la primera parte de *La crítica del juicio* de Kant, sostiene que el autor insistió en que los juicios de gusto están abiertos a debate y por tanto, son públicos. Para ella, en los juicios estéticos tanto como en los políticos se adopta una decisión y aunque cada quien tiene una posición desde la cual mira y juzga al mundo, hay un dato objetivo que es lo común del mundo. Aunque no se impone una validez universal: “El gusto juzga al mundo en sus apariencias y en su mundanidad”.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>61</sup> R. Beiner, “Hannah Arendt...”, p. 206.

<sup>62</sup> A. Wellmer, “Hannah Arendt on judgment,” en Larry May y J. Kohn, *Hannah Arendt twenty years later*, MIT Press, Cambridge, 1996, p. 38.

<sup>63</sup> Véase H. Arendt, “Verdad y política,” *op. cit.*, p. 231.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 234.

Al sostener que sólo a partir de elaborar juicios podemos reconciliarnos con el pasado, resalta la veta redentora de Arendt. Mediante el juicio traducimos los acontecimientos a un lenguaje común, lo que para Beiner, es la misma función que cumple la narración de las grandes acciones en un relato y es también el sentido de la política.<sup>65</sup>

Este ideal de reconciliación es como todo lo referido al ámbito político, fragmentario y parcial. Se intenta “dominar” una realidad que nunca se alcanza a comprender del todo. El espectador que juzga asume una responsabilidad trágica ante los eventos. Tiene una responsabilidad en esclarecer lo que ocurrió y “mediar entre particulares dados y un universal elusivo”.<sup>66</sup>

Ante la complejidad de lo que se juzga el narrador tiene una enorme tarea de efectuar una catarsis: llevar a cabo una “limpieza o purga de todas las emociones que podrían apartar al hombre de la acción”.<sup>67</sup> Y agregaríamos, la dificultad de redimir el pasado y reconciliar con la realidad.

La función política de la narración es “soportar” la realidad y hacer que los actos sean significativos en un mundo incierto. Esto convoca a la percepción de Arendt de la política como drama que equipara con el teatro. Al respecto señala Beiner: “En la historia, como en el teatro, sólo el juicio retrospectivo puede reconciliar a los hombres con lo trágico”.<sup>68</sup>

Respecto de la capacidad redentora del pensamiento, Arendt sostendría casi al final de su vida y después de haber visto muchas cosas: “Es suficiente si conseguimos reconciliarnos con las cosas tal como son, para lo cual es indispensable juzgar, ya que esta facultad nos permite extraer un módico placer de las contingencias de la vida y de las acciones libres de los hombres”.<sup>69</sup>

Pero parte del drama estriba en los casos donde hay una “ausencia de juicio” o donde se intenta comprender el inefable carácter del mal. ¿Cómo capturar mediante un juicio la imagen o la descripción de la maldad? Hay una profusión de obras sobre el tema que abundan en adjetivos calificativos y juicios y que, sin

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>66</sup> R. Beiner, *El juicio político*, *op. cit.*, p. 194.

<sup>67</sup> H. Arendt, “Verdad y política”, pp. 275-276. *Hombres en tiempos de oscuridad*, pp. 92-93. Citados por R. Beiner.

<sup>68</sup> R. Beiner, “Hannah Arendt...”, *op. cit.*, p. 247.

<sup>69</sup> Véase “Arendt sobre Arendt”, en M. Cruz, *De la historia a la acción*, *op. cit.*, pp. 139-171.

embargo, no logran transmitir lo que realmente ocurrió, ni dotar de elementos que permitan comprenderlo, prevenirlo y mucho menos, aceptarlo.<sup>70</sup>

La dificultad estriba en que las narraciones de lo ocurrido, los escritos, las imágenes, probablemente conmuevan, difundan lo que pasó, pero: ¿qué tanto poder tienen como para que no vuelva a suceder algo así?, ¿cómo se traduce la maldad?

Es de reconocer, pese a esto, que Arendt dejara aflorar la perplejidad ante un mundo inédito, por plantear preguntas, elaborar conceptos que dieran cuenta de lo ocurrido y por ejercer libremente su capacidad para pensar. Contrarrestar lo que ella llamó “la estrategia de las palabras” o “elocuencia del diablo”,<sup>71</sup> permite que no se imponga una sola versión de la Historia.

<sup>70</sup> Esto sucede con el libro de D. Huberman, *Imágenes pese a todo*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 10. Muestra fotos del Holocausto y elabora una narración que defiende “El pensamiento de la imagen como terreno político” y señala, citando a Arendt, que constituyen “instantes de verdad” por ser un vestigio incompleto.

<sup>71</sup> H. Arendt, “L’eloquence du diable”, en *Auschwitz et Jerusalem*, París, Deuxièmes Tierce, 1991, pp. 33-34. Citado por D. Huberman.

## Bibliografía

### *Obras de Hannah Arendt*

- Arendt Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1966. *Los orígenes del totalitarismo* (3 tomos), Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- , *Between Past and Future*, Nueva York, Penguin Books, 1954. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996.
- , *Rahel Varnhagen: The life of a jewess*, Liliane Weissberg (ed.), Baltimore/Londres, Johns Hopkins UP, 1997. *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Traducción Daniel Najmías, Barcelona, Lumen, 2000.
- , *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*, Nueva York, Penguin Books, 1977. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, Palabra en el tiempo, 271, 1999.
- , *The life of the mind*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- , *Responsability and judgement*, Jerome Kohn (ed.), Nueva York, Schocken Books. *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007.
- , *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Ronald Beiner (ed.), The University of Chicago Press, 1982. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Introducción y edición a cargo de Ronald Beiner, traducción de Carmen Corral, Barcelona, Paidós, 2003.
- , *De la historia a la acción*, selección de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, ICEUAB, Pensamiento Contemporáneo 38, 1995.
- , “Philosophy and politics”, *Social Research*, vol. 57(1), primavera, 1990.

### *Obras sobre Hannah Arendt*

- Adams, Carole E., “Hannah Arendt and the historian: Nazism and the new order”, en Kaplan, Gisela T. (ed.), *Hannah Arendt: Thinking, judging, freedom*, Sydney, Allen & Unwin, 1989.
- Barnouw, Dagmar, *Visible spaces: Hannah Arendt and the German-jewish experience*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.
- Bradshaw, Leah, *Acting and thinking. The political thought of Hannah Arendt*, Toronto, University of Toronto Press, 1989.

- Benhabib, Seyla, "The pariah and her shadow. Hannah Arendt biography of Rahel Varnhagen", en Bonnie Honig (ed.), *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1995. "La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt", Madrid, Revista Internacional de Filosofía Política (RIFP), UAM, UNED, 2, 1993.
- , "Judgment and the moral foundations of politics in Arendt's thought", *Political theory*, vol. 16, 1, february 1988, p.p. 29-51. "El juicio y las bases morales de la política en el pensamiento de Hannah Arendt", en *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- Berlin, Isaiah, "Dos conceptos de libertad", en Anthony Quinton, *Filosofía política*, México, FCE, Breviarios, 239, 1974.
- , "Sobre el juicio político", en Revista *Vuelta*, núm. 240, noviembre, 1996, año XX.
- , *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, FCE, 1983.
- Bernstein, Richard J., *El mal radical*, México, Fineo, 2006.
- , "¿Qué es juzgar? El actor y el espectador", en *Perfiles filosóficos*, México, Siglo XXI Editores, 1991.
- , "La responsabilidad, el juicio y el mal", en F. Birulés, *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2008.
- Biskowski, Lawrence J., "Practical Foundations for political Judgment: Arendt on Action and World", *The journal of politics*, vol. 55, 4, noviembre, 1993, pp. 867-887.
- Canovan, Margaret, "Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics", *Social Research*, 57(1), primavera, 1990.
- , "Terrible truths: Hannah Arendt on Politics, Contingency and Evil", *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 53, núm. 208, junio, 1999.
- Dossa, Shiraz, "Hannah Arendt on Eichmann: The public, the private and Evil", *The review of politics*, núm. 46, pp. 1-4, 1984.
- Enegrén, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, París, Presses Universitaires de France, 1984.
- Ferrara, Alessandro, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- Finkelstein, Norman G., *La industria del Holocausto*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2002.
- Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la mujer, 2001.
- , *El Totalitarismo. Trayectoria de una idea límite*, Barcelona, Herder, 2008.
- Hansen, Phillip, *Hannah Arendt Politics, History and Citizenship*, Stanford University Press, 1993.
- Howard, Dick, "Toward politics of judgement", *Constellations*, vol. 1, núm. 2, 1994, pp. 287-303.

- Jacobitti, Suzanne, "Hannah Arendt and the will", *Political theory*, vol. 16, núm. 1, febrero, 1988, pp. 53-76.
- Jonas, Hans, "Acting, knowing, thinking: gleanings from Hannah Arendt's philosophical work", *Social Research*, vol. 44, 1, primavera, 1977.
- Kant, I., *La crítica del juicio*, Madrid, Espasa Calpe, 1997.
- , "Idea de una Historia universal en sentido cosmopolita", en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1979.
- Kaplan, Gisela T., *Hannah Arendt, thinking, judging, freedom*, Sydney, Allen and Unwin, 1989.
- Kateb, George, *Hannah Arendt. Politics conscience, evil*, Oxford, Martin Robertson, 1983.
- Kohn, Jerome, "Freedom: the priority of the political", en D. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, California, Cambridge University Press, 2000.
- Kohn, Jerome (ed.), *Essays in Understanding 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1994. *Ensayos de comprensión 1930-1954*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós editores, 2005.
- , "Thinking/ Acting", *Social Research*, 57, 1, primavera, 1990.
- Lara, María Pía, *Narrating evil. A postmetaphysical Theory of Reflective Judgment*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.
- Luban, David, "Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory", *Social Research*, 50, 1, 1983.
- Ricœur, Paul, "Jugement esthétique et jugement politique selon Hannah Arendt", en *Le juste*, París, Editions Esprit, 1995.
- Steinberger, Peter J., "Hannah Arendt on judgment", *American Journal of Political Science*, vol. 34,3, 1990, pp. 803-821.
- , *The concept of political judgment*, The University of Chicago Press, 1988.
- Todorov, Tzvetan, *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Barcelona, Península, 2002.
- Villa, R. Dana, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton, Nueva Jersey, 1999.
- (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 2000.
- Wellmer, Albrecht, "Hannah Arendt on judgment", en May Larry y J. Kohn, *Hannah Arendt twenty years later*, Massachusetts, The MIT Press, 1996.

## Michel Foucault: la biopolítica y el nacimiento del Estado moderno

*Arturo Santillana Andraca*

“Biopolítica” es un término acuñado por Michel Foucault en la última etapa de su pensamiento para dar explicación al surgimiento del Estado moderno. Así, la biopolítica resulta una vía distinta e innovadora de entender al Estado desde un paradigma diferente y en algunos aspectos hasta opuesto, al defendido por el contractualismo moderno; y distinto, también, al de una filosofía de la historia que lo explica conforme al devenir de una razón universal que en su recorrido por el mundo se perfecciona gradualmente. La biopolítica también abre paso a una explicación alternativa para comprender el ejercicio del poder político a la que predominó durante la Edad Media cuando el mando se disputaba entre las familias nobles que reclamaban para sí el derecho divino de gobernar y, ya entrada la modernidad, en el poder absoluto de las monarquías europeas. Mientras la biopolítica apela al poder de “hacer vivir” y “dejar morir”, el poder que descansa en el Soberano se expresa como el derecho a “dar muerte y dejar vivir”.

La mirada sociológica de Foucault nos indica que tuvieron que sobrevenir una serie de transformaciones importantes en la dinámica social para comprender el nuevo paradigma “biológico” del ejercicio del poder político: el surgimiento y crecimiento de los centros urbanos en los que la explosión demográfica y la dinámica mercantil arrojaron nuevos actores sociales; la disputa por la propiedad privada; la necesidad de ejércitos poderosos; la reivindicación nacional a partir de un derecho de raza o de clase. Estos, entre otros factores, hicieron modificar los dispositivos de poder y dieron pie a Estados con aparatos burocráticos que asumirían como una de sus tareas prioritarias la seguridad y procuración de su población. Si esta “procuración” es de un orden valorativo o meramente instrumental es parte de la discusión que se abordará en las siguientes reflexiones.

Pero independientemente de ello, era menester impulsar medidas de seguridad, salud y educación para homogenizar a la sociedad en una población *gobernable*. Esta explicación que da cuenta de la genealogía del Estado moderno y de la arqueología política que lo acompaña, parte de otros supuestos a los sustentados por la escuela del contractualismo moderno ya sea en la voz de Hobbes, Locke, Rousseau, Spinoza o Kant o del contractualismo contemporáneo como el defendido por John Rawls<sup>1</sup> en su *Teoría de la justicia*.

Mientras la tradición del contractualismo moderno supone que el Estado es resultado de un pacto social realizado entre individuos libres e iguales en sus derechos que, dotados de razón, ceden su poder a un tercero que los gobierne; la biopolítica es una propuesta explicativa que metodológicamente se configurará bajo la premisa de considerar a la historia —con su contrahistoria— en la visualización de las disputas, las batallas y la guerra que dan origen a las instituciones políticas modernas. Recordemos que Foucault recupera aquella frase de Clausewitz<sup>2</sup> que concibe a la guerra como “la continuación de la política por otros medios” para invertirla y proponer que *la política es la continuación de la guerra por otros medios*. Esto significa que las relaciones de poder y la disputa por la dominación son el *a priori* de la política. Esta última es, en este sentido, la institucionalización de relaciones de poder a partir de las cuales los integrantes con más privilegios dentro de una sociedad intentarán construir un orden político que legitime el dominio necesario para perpetuar la satisfacción de sus propios intereses sin poner en riesgo la solución legal y pacífica de los conflictos. Por su parte, los menos beneficiados, pondrán en juego la capacidad de organizarse para resistir o, en su caso, revertir las “reglas del juego político” que les impide satisfacer sus necesidades y el disfrute y goce de sus deseos.

Esta definición de la política, coloca a Foucault de lado de aquellos pensadores como Maquiavelo, Marx, Carl Schmitt o Weber que asocian esta actividad al conflicto; sin embargo, también reconoce que la política debe jugar al mismo tiempo con su contraparte: el acuerdo, el consenso o en su caso la hegemonía de una norma. Para gobernar no basta con someter; es necesario desarrollar un arte de la conducción, esto es, de la administración económica y militar, de la planeación, de la comunicación, etcétera. La biopolítica es la puesta en marcha

<sup>1</sup> John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

<sup>2</sup> Véase Karl von Clausewitz, *De la guerra*, México, Colofón, 1999.

de un *arte de gobernar* para lograr que la población cuente con una salud y una seguridad mínimas para poder subsistir e incluso prosperar.

La heterogeneidad de la población, la disimetría en el acceso al goce y el disfrute de los bienes, la tasa diferenciada de mortandad según las posiciones sociales, la mayor o menor exposición a las epidemias, son fenómenos resultado del desarrollo y crecimiento de los centros urbanos y que Foucault tomará muy en cuenta al desmadejar la génesis y el sentido de las instituciones políticas modernas. Se trata de fenómenos que de alguna u otra manera son eludidos por los defensores del modelo contractualista, al partir de ciertos axiomas como la existencia de una razón universal que se gobierna por sí misma —esto es, autónoma respecto a la idea de un Dios que la dirija—; el sustento racional de derechos naturales pertenecientes a todos los individuos independientemente de su condición social; o como la posibilidad de fundar al Estado a partir de un acuerdo racional entre individuos libres que pactan en situación de igualdad. Pues bien, frente a estos axiomas defendidos por filósofos europeos de los siglos XVII y XVIII —más algunas expresiones contemporáneas— Foucault se propone rescatar la historia para pensar a la política y al Estado, y da la pauta para desnudar el discurso del contractualismo ilustrado, como un discurso que, intencionada o inintencionadamente, consciente o inconscientemente, tuvo la consecuencia de conjurar, por la vía del derecho positivo, las desigualdades sociales sobre las que se erigió el moderno sistema económico capitalista.

En vez de partir del sujeto (e incluso de los sujetos) y de los elementos que serían previos a la relación y que podríamos localizar, se trataría de partir de la relación misma de poder, de la relación de dominación en lo que tiene de fáctico, de efectivo, y ver cómo es ella misma la que determina los elementos sobre los que recae. En consecuencia, no preguntar a los sujetos cómo, por qué y en nombre de qué derechos pueden aceptar dejarse someter, sino mostrar cómo los fabrican las relaciones de sometimiento concretas [...] No buscar, por consiguiente, una especie de soberanía fuente de los poderes; al contrario, mostrar cómo los diferentes operadores de dominación se apoyan unos en otros, remiten unos a los otros, en algunos casos se refuerzan y convergen, en otros se niegan o tienden a anularse.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 50.

Mientras exponentes del contractualismo moderno como Hobbes, Locke o Rousseau recurren a la figura del contrato para legitimar por la vía jurídico-racional la autoridad del gobierno; la explicación biopolítica voltará hacia las relaciones de poder, los procesos económicos, el control de la población; la producción del saber con todo y la emergencia de los saberes sometidos, sin los cuales quedaría inconclusa una genealogía de los fenómenos políticos que apele a un horizonte de inteligibilidad.

### **La biopolítica, el Estado y la historia**

A diferencia del modelo contractualista moderno que explica al Estado mediante un pacto social, es decir, un contrato realizado voluntariamente por todos los individuos libres provenientes de un hipotético estado de naturaleza, Foucault recurre, con una mirada genealógica y por tanto histórica, a comprender el fenómeno del Estado desde las relaciones de poder que atraviesan toda la dinámica social. Estas relaciones de poder son inherentes al arbitrio humano, y por tanto se podrían entender como un fundamento antropológico. Los individuos al actuar despliegan este fundamento ya sea en la dinámica económica, en la lucha de razas y clases sociales, en la construcción de las instituciones políticas y en su investidura jurídica, en los procesos educativos, en la preocupación por la salud y la sobrevivencia, en la definición y distinción entre lo normal y lo patológico, en la religión, la razón y la sinrazón, etcétera. En este sentido, el Estado sería ese espacio en el que convergen una serie de procesos que no se podrían comprender sin una mirada histórica y un estudio arqueológico tanto del sistema como del mundo de la vida de los sujetos en él inmersos.

En las siguientes líneas comenzaré por exponer qué significa la biopolítica en el pensamiento de Foucault, la coherencia metodológica entre esta noción y su explicación acerca del Estado, así como su manera de comprender a los sujetos modernos. Posteriormente, elaboraré una revisión crítica de su noción de biopolítica, a la luz de nuestro tiempo.

## El nacimiento de la biopolítica

En su curso *Defender la sociedad* dictado en el Collège de France entre 1975 y 1976, Foucault se da a la tarea de trazar una ruta de estudio en torno al surgimiento del Estado moderno y a un nuevo arte de gobernar. La aparición del fenómeno *población* marcará, a decir de Foucault, un nuevo hito en la manera de concebir el ejercicio del poder político y, por ende, del gobierno. Se trata de gobernar a una población que trabaja y produce, que nutre los ejércitos, que acepta o no a sus gobernantes, que tiene una vida privada cuyas necesidades y deseos, cuyo goce y disfrute requiere también del ejercicio de un gobierno, que junto con sus instituciones, territorio, seguridad e identidad cultural, conforman el Estado. Este último no es resultado de un pacto social sino de un complejo de luchas y batallas, negociaciones y correlaciones de fuerza, de guerras étnicas y nacionales, de dominación y sumisión, de producción económica y militar. Foucault define la biopolítica como una expresión moderna del poder estatal que más que recaer en la soberanía, se genera mediante un arte de gobernar, un arte de la decisión, del empleo de técnicas y tecnologías orientadas a atender las demandas de un actor social concomitante al surgimiento del Estado: la población. En su clase impartida el 11 de enero de 1978, con la que abría su curso *Seguridad, territorio y población*, Foucault comienza por definir el biopoder:

Este año querría comenzar el estudio de algo que hace un tiempo llamé, un poco al aire, biopoder, es decir, una serie de fenómenos que me parece bastante importante, a saber: el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder; en otras palabras, cómo, a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana.<sup>4</sup>

Foucault asocia el biopoder y la biopolítica a un cambio de paradigma en la forma de concebir las facultades y funciones del poder estatal. Hasta antes

<sup>4</sup> Michel Foucault, *Securité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. París, Gallimard, 2004, p. 3.

del siglo XIX, el Estado se encontraba articulado en torno al poder absoluto del Soberano; y, a decir de Foucault, el ejercicio del mando se podría sintetizar bajo la máxima “hacer morir y dejar vivir”. Desde mediados del siglo XVIII se comienzan a suscitar una serie de transformaciones que, aunque paulatinas, van a incidir en un nuevo paradigma del poder estatal, expresado en la máxima “hacer vivir y dejar morir”. Con esta última máxima entra en escena lo que Foucault denominó *biopolítica*, es decir, un arte de gobernar que pondrá el acento en resolver los problemas de una población cuya complejidad demandará la planeación de políticas gubernamentales. Se trata de impedir, entre otras cosas, que las enfermedades se conviertan en epidemias, que la población se mantenga en la ignorancia, que se habiliten y promuevan dispositivos de normalización dado que ahí se encuentran las fuerzas productivas que podrán sacar adelante la producción, distribución y consumo de bienes para que la economía estatal-nacional florezca y se consolide. Un Estado cuya economía es sólida y fuerte tiene mucho más posibilidades de enfrentar adversidades tanto internas como externas. Puede mantener a salvo su soberanía. En cambio, un Estado económicamente débil es propenso a rebeliones intestinas e invasiones extranjeras –ya sea por la vía de la ocupación o del dominio financiero.

La biopolítica recurre a la historia pero desde una “plataforma” metodológica cimentada en la genealogía que acompaña las más diversas investigaciones de Foucault. Es decir, nuestro autor no se queda en la narración de sucesos que hayan ocurrido en una época determinada para ser interpretados desde una causalidad lineal y adecuada a la construcción de explicaciones *a priori*. Su mirada histórica sobre los sucesos va acompañada de un ejercicio de desentrañamiento respecto a la manera de generar el saber, concebir la vida, utilizar el lenguaje, producir las riquezas, fomentar la ética, etcétera. Por medio de la genealogía Foucault pondrá atención en los sucesos que pueden alumbrar intersticios que generen una lectura distinta de los datos, del archivo, de la interpretación hegemónica ordenada y continua. El filósofo francés mira hacia las grietas del saber, el dato incómodo, los hechos que no cuadran, la excepción vista como diferencia, la ruptura, la discontinuidad. Y bien, esta primera distancia metodológica entre la forma que tiene Foucault de explicarse el surgimiento del Estado por la vía de la genealogía y la arqueología, respecto de la explicación contractualista sustentada en un modelo teórico racional, trae consigo otra diferencia fundamental y quizás anterior: el tema de la razón universal. La noción de razón en la que descansa

dicho racionalismo es muy distinta a la acusada por Foucault. El filósofo francés desconfía de la existencia de una razón universal y omniabarcante, capaz de comprender de un solo tajo la heterogeneidad de culturas, de producciones genealógicas y arqueológicas de saber, capaz de encauzar las pasiones humanas según leyes sustentadas en principios universales. La razón de la que parten Hobbes, Locke, Rousseau o Kant, es una razón que se piensa rectora de los apetitos humanos. Por ello, esta razón ilustrada es capaz de fundar no sólo los derechos naturales, sino la ética que habrá de orientar las relaciones gobernantes-gobernados y gobernados-gobernados. En cambio, al estudiar la constitución del Estado desde el horizonte de la biopolítica, Foucault piensa en términos de *racionalidades* más que en una razón única y rectora de principios universales. Y detrás de estas racionalidades o, mejor dicho, operando a esas racionalidades se encuentran las relaciones de poder o los juegos de fuerza. Para cada actividad humana existe un determinado tipo de racionalidad en la que se apuestan estrategias y tecnologías específicas de poder. No obstante estas estrategias y tecnologías son a su vez atravesadas por elementos históricos y locales que se pueden expresar en producciones de saber en las que interviene el lenguaje, el trabajo y la economía, la reproducción de la vida, la educación, la sexualidad, la ley y el castigo, etcétera.

### **El Estado y la historia**

Ni la escuela del contractualismo moderno fue la primera en intentar una explicación del Estado recurriendo a un modelo racional, ni Foucault es el primero en recurrir a la historia para explicarlo. Ya esta diferencia de método se puede apreciar entre *La república* de Platón y *La política* de Aristóteles: mientras el ateniense construyó un gobierno ideal de Estado (ciudad estado) gobernado por filósofos diestros en la ciencia del cálculo y la dialéctica, para el Estagirita, el Estado es un proceso histórico-teleológico, cuyas leyes e instituciones responden a un estilo de vida, una cultura, un arte de la política y la disposición o no a la virtud. Y así como no todos los modelos teóricos construidos racionalmente son similares, tampoco lo son las maneras de mirar la historia. Se puede recurrir a la historia para justificar un suceso o legitimar con ciertos conocimientos hilvanados *ad hoc*, a algún personaje, cierta institución o determinado saber; se le puede

mirar de manera casuística o determinista, de forma continua y secuencial o accidental y discontinua. Puede haber una historia interpretada desde el ejercicio institucional del poder, que suele ser la historia *oficial*, o se le puede mirar desde la visión y versión de las clases subalternas. Se puede utilizar para justificar una explicación teórica elaborada *a priori* o, por el contrario, para desnudar o ventilar las justificaciones excesivas o meramente ideológicas. Foucault recurre a la historia a través del archivo, de los documentos ya polvorientos y olvidados que, no obstante, pueden revelar sucesos que permitan la interrogación, la duda, la sospecha respecto a explicaciones forzadas. La historia es dato pero también azar, hay causalidad y contingencia, secuencias y discontinuidad; es la materia prima en la que están arrojados los últimos rescoldos de verdad, de certidumbre para explicarnos el mundo, para reconstruir el sentido de nosotros mismos. En la historia está la memoria y el olvido, los encuentros y desencuentros, los enfrentamientos y las negociaciones, las guerras y la aniquilación, está en fin, toda la vida pretérita e inconmensurable.

Toda historia, todo relato y hasta cualquier enunciado contienen a su vez la contra-historia, el contra-relato o una interpretación distinta de los enunciados. Por ello, la historia no es por sí misma tan útil para construir desde sus cimientos, un modelo de Estado, de individuos y de conducta. La historia es tan mutable como impredecible la contingencia a la que habrá que adecuar, entre otras cosas, las instituciones políticas. Hay quienes rehúyen a la historia por no reconocer lo que de por sí ya somos. Los filósofos del contractualismo moderno prefirieron construir un modelo de Estado al que sólo podría asistir un modelo de individuo. En una alusión franca a este modelo explicativo Foucault nos comenta:

No se trata de una relación de cesión o delegación de algo perteneciente a los individuos, sino de una representación de los individuos mismos. Es decir que el soberano así constituido equivaldrá íntegramente a los individuos. No tendrá, simplemente, una parte de sus derechos; estará verdaderamente en su lugar, con la totalidad de su poder.<sup>5</sup>

La historia, en cambio, nos puede remitir a la versión y justificación de los gobernantes, pero también a las resistencias y las luchas locales de los subalternos.

<sup>5</sup> Michel Foucault, *Defender la sociedad*, *op. cit.*, p. 91.

La historia es, en este sentido, una especie de “caja de pandora” desde la que acechan todos los males de la dominación, pero también la esperanza de la resistencia.

¿No podríamos decir que hasta fines de la Edad Media, y tal vez más allá, hubo una historia —un discurso y una práctica históricos— que era uno de los grandes rituales discursivos de la soberanía, de una soberanía que aparecía y se constituía, a través de ella, como una soberanía unitaria, legítima, ininterrumpida y resplandeciente? A esta historia comenzó a oponerse otra: una contrahistoria que es la de la servidumbre oscura, la decadencia, la de la profecía y la promesa: la contrahistoria, también, del saber secreto que hay que recuperar y descifrar y, por último, la de la declaración paralela y simultánea de los derechos y la guerra.<sup>6</sup>

El estudio de la historia no sólo irrumpe contra un discurso que ha intentado mantener el monopolio de un saber que legitima el ejercicio mismo de poder sino que oculto se está utilizando contra ese mismo poder para develar la coerción y el juego de fuerzas ocultado en su seno. El binomio saber-poder aparece abiertamente en escena, cuando algunos historiadores pertenecientes o vinculados a la nobleza francesa de mediados del siglo XVIII —como Boulainvilliers— pretenden “ocupar” o “disputar” el saber de los reyes, debido al desplazamiento que comenzaban a sufrir por parte de los administradores que a su vez ponían en juego su propio saber cada vez más sofisticado.

Lo que hay que recuperar y ocupar ahora es el saber del rey; el saber del rey o cierto saber común a los reyes y a los nobles: ley implícita, compromiso recíproco del rey con su aristocracia. Se trata de despertar la memoria aturdidamente distraída de los nobles y los recuerdos cuidadosa y quizá maliciosamente enterrados del monarca, para reconstruir el justo saber del rey, que será el justo fundamento de un gobierno justo. Se trata, por consiguiente, de un contra saber, de todo un trabajo que va a asumir la forma de investigaciones históricas absolutamente nuevas [...] Contra ese saber de los escribanos, la nobleza quiere hacer valer otra forma de saber que será la historia. Una historia que tendrá como característica situarse fuera del derecho, en los intersticios de ese derecho.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 127.

La historia será de ahora en adelante el “talón de Aquiles” de las explicaciones especulativas o los modelos teóricos netamente racionales como el contractualismo. La historia da cuenta de una diversidad de elementos que muchas veces no se manifiestan en la secuencia y continuidad de los modelos teóricos edificadores del poder estatal. La filosofía del derecho en la que descansa la explicación contractualista del Estado requiere partir de un modelo de individuo utilizado para pensar un modelo de sociedad que quede a salvo de peligros como la avaricia, la ambición, la venganza, la crueldad y otras tantas fuentes de maldad; la historia es una ventana para dilucidar la dinámica real de una sociedad y un Estado en los que hay, como en la vida misma, correlaciones de fuerza que van articulando relaciones institucionales de dominación. La historia es la disputa entre la memoria y el olvido, para justificar, criticar, explicar o analizar un suceso.

Lo que importa es reactivar tesis olvidadas y la sangre de la nobleza derramada por el rey. Es preciso, también, presentar el edificio mismo del derecho [...] como el resultado de toda una serie de iniquidades, injusticias, abusos, despojos, traiciones, infidelidades cometidos por el poder real.<sup>8</sup>

Con el estudio de la historia se logra desnudar el binomio saber/poder dispuesto tanto en los discursos que sustentan la legitimidad del poder real, como en la denuncia de las injusticias sobre las cuales se erige. El contractualismo, en cambio, intentó conjurar los peligros de la historia al hacer abstracción de las disputas y las luchas reales que acompañaron la construcción de los modernos Estados-nación. ¿Cómo evitar las amenazas constantes de un “estado de naturaleza” en el que el hombre es el lobo del hombre?, ¿cómo garantizar la seguridad de la propiedad y la persona humana frente al despojo, al agravio, al rencor o la desesperación?, ¿de qué manera construir un orden en el que no peligre ni la paz social ni los privilegios? Esto es justo lo que intenta la teoría contractualista al anular la historia: diseñar un modelo teórico capaz de explicar al Estado y que alimente al mismo tiempo argumentos a favor de la legitimidad del orden legal. Un orden jurídico que paulatinamente irá favoreciendo a la burguesía comercial y financiera en detrimento de los privilegios que otrora tuviera la nobleza. Derecho frente a historia, he aquí el dilema que acompañará

<sup>8</sup> *Idem.*

a una parte importante de los teóricos del Estado. ¿Qué es el Estado?, ¿cómo se originó?, ¿cuál es su sentido? Preguntas, todas éstas, que se pueden responder desde un horizonte deontológico o a partir de realizar una historia de las condiciones de su emergencia, de la racionalidad de sus instituciones y de las relaciones sociales que las conformaron y ahora las sustentan. No es lo mismo pensar al Estado como resultado de un acuerdo voluntario y que por ello mismo, desde su nacimiento, ya es *legítimo*, que pensarlo como resultado del conflicto y el enfrentamiento. En el fondo no me parece que tengamos que elegir entre uno u otro modelo explicativo y desechar el que menos nos satisface; se trata antes bien, *de acercarnos a una explicación certera alrededor de fenómenos actuales que continúan siendo fundamentales para el destino de Estados, individuos, comunidades y colectividades*. Tampoco se trata de elegir entre procesos de legitimación o gobernabilidad. Ambos, me parece, tienen algo que aportar a la explicación del Estado, la política, el gobierno y sus instituciones. De alguna manera, la teoría contractualista nos recuerda que la existencia de la ley y de la norma resulta indispensable para lograr la *convivencia social pacífica*, que a su vez es una condición necesaria para el óptimo desarrollo de una sociedad o de un Estado. Al mismo tiempo, la fuerza del contractualismo descansa en las exigencias que hagamos a la razón para hurgar en los fundamentos ético-rationales del poder político. Es necesario que la sociedad se organice y para ello resulta fundamental un horizonte regulativo con fundamentos éticos que orienten, bajo amenaza de coerción, la conducta de los ciudadanos. El mejor instrumento que tienen los seres humanos para conseguirlo es la ley. Sin embargo, no se debe caer en la ilusión de pensar que las leyes y los órganos legislativos que rigen los Estados son resultado del mejor virtuosismo deliberativo generado en un contexto de igualdad de oportunidades o de condiciones sociales equitativas. La historia, en cambio, suele ser menos nítida, más confusa e incierta. Lejos de prescribir tal o cual solución, nos ofrece una cantidad de sendas y vericuetos y nos brinda un panorama más amplio de los motivos, las razones o los caprichos de una u otra decisión, de tal o cual conducta, de una guerra, una revuelta o una revolución.

Otra visión de la historia que fue cuestionada y criticada por Foucault es aquella sobre la cual se levantaron los regímenes burocrático-autoritarios de Europa del Este y según la cual la historia de la humanidad tendría que evolucionar indefectiblemente del capitalismo al socialismo y de éste al comunismo. Es una filosofía de la historia que descansa en una idea mesiánica de la justicia respaldada

en una idea también ilustrada de razón. Al igual que el contractualismo presumía de cierto modelo de individuo ideal, el “marxismo-leninismo” partía de la idea de un sujeto revolucionario que, ante las condiciones de injusticia y explotación *irracionales* a las que se encontraban sometidas las clases subalternas, conduciría desde su conciencia de clase a la emancipación primero política y después humana de la sociedad.<sup>9</sup> Lo que fueron los indicios de una teoría política con un fuerte contenido ideológico, en los regímenes del “socialismo real”, fue interpretado religiosamente y a conveniencia de una especie de casta burocrática que reprodujo los privilegios del empresariado en el capitalismo. Esta lectura de la historia que tendría su origen en la filosofía de la historia de Hegel, construida desde una dialéctica de constante superación (*Aufhebung*), fue abordada en la crítica de Foucault:

En el fondo, la dialéctica codifica la lucha, la guerra y los enfrentamientos en una lógica o una presunta lógica de la contradicción; los retoma en el proceso doble de totalización y puesta al día de una racionalidad que es a la vez final pero fundamental, y de todas maneras irreversible. Por último, la dialéctica asegura la constitución, a través de la historia, de un sujeto universal, una verdad reconciliada, un derecho en que todas las particularidades tendrán por fin su lugar ordenado. Me parece que la dialéctica hegeliana y todas las que le siguieron deben comprenderse —cosa que trataré de mostrarles— como la colonización y la pacificación autoritaria, por la filosofía y el derecho, de un discurso histórico político que fue a la vez una constatación, una proclamación y una práctica de la guerra social. La dialéctica colonizó ese discurso histórico político que (a veces, con brillo, a menudo, en la penumbra; en ocasiones en la erudición y de vez en cuando, en la sangre) hizo su camino durante siglos en Europa. La dialéctica es la pacificación, por el orden filosófico y quizás por el orden político, de ese discurso amargo y partisano de la guerra fundamental.<sup>10</sup>

Mirar hacia la historia significa llenar de contenidos y de vida los procesos que se pretenden explicar. Y para ello es menester rescatar un dato, un archivo,

<sup>9</sup> Véase Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, México, Siglo XXI Editores, 1987.

<sup>10</sup> Michel Foucault, *Defender la sociedad*, *op. cit.*, p. 63.

un testimonio que puedan dar fe de tal o cual secuencia o, por el contrario, de una ruptura o simplemente un sinsentido. Con la historia corremos el riesgo de tirar por la borda del saber las hipótesis formuladas o los paradigmas más emblemáticos. Pero ello, tampoco significa navegar en un relativismo arbitrario o “anárquico” para el cual toda explicación cuenta con la misma validez. No por ser escabrosa, la historia es inasible; es cuestión de mirar a través de ella con un método adecuado para evitar perderse en su espesura.

La biopolítica, cobra derecho de piso en la teoría política que explica al Estado, como el conjunto de dispositivos institucionales, normas y juegos de poder que tienen por objeto lograr el gobierno de una población disímil y conflictiva, pero cuya reproducción de la vida garantiza la fuerza y consolidación del Estado. Estamos frente a una noción cuyo objetivo fundamental radica en destacar el ejercicio de la administración del gobierno como el rasgo distintivo del moderno Estado-nación, frente a otras expresiones históricas del Estado. El surgimiento del fenómeno de la población a raíz de las concentraciones urbanas y la concomitante necesidad de reglamentar sus relaciones sociales y regular su vida económica, hizo necesario lo que Weber concibió como la profesionalización del aparato administrativo del Estado que habría de garantizar la seguridad y proteger el territorio con un ejército también profesional y dirigido por un cuerpo diplomático militar. Esta ruta de acercamiento al diseño institucional de los gobiernos estatales —que comprendía políticas sanitarias, judiciales, educativas, religiosas, sexuales—, acercó a Foucault al estudio de fenómenos “macro” de poder que de alguna manera vienen a problematizar, o mejor aún, a complementar el propósito filosófico de pensar una microfísica del poder. Un ejemplo de la puesta en marcha de este método es lo que Foucault denominó “poder pastoral” y la influencia que tuvo en la gestación de algunos rasgos que caracterizan al Estado moderno como la procuración de la vida mediante un proceso de individualización.

### **La influencia del “poder pastoral” en la conformación del Estado-nación**

Recordemos que el poder es pensado por Foucault como un juego de fuerzas que se presenta en prácticamente todas las relaciones sociales. El poder no es un

lugar o una cosa, tampoco se trata de una cualidad innata a los seres humanos; es fundamentalmente el juego de voluntades entre dos o más individuos, grupos sociales, actores, etnias, etcétera, que inevitablemente se pone en marcha al asumir tal o cual conducta o tomar tal o cual decisión. El poder es, en este sentido, “una acción sobre la acción”; no es ni bueno ni malo, simplemente es. ¿De dónde nace o proviene el poder? De la inevitable sociabilidad por la que atraviesa la satisfacción racional de nuestros deseos. Y ¿por qué racional? Porque la satisfacción de los deseos no es meramente espontánea, sino requiere adecuar el “yo” a un mundo exterior que de alguna manera siempre representa un reto o, por lo menos, un coto a las pulsiones. Y en ese mundo exterior del que formamos parte, habitan los otros individuos con los que habrá que relacionarnos, negociar, imponer, resistir, no sólo para garantizar la subsistencia, sino también, para lograr el ejercicio de nuestra voluntad y la satisfacción de nuestros deseos. Desde esta perspectiva, nadie, absolutamente nadie, se encuentra a salvo de las relaciones de poder —aunque no siempre se manifiesten, visualicen o ejerzan de la misma manera. Foucault asocia o, mejor dicho, explica el surgimiento del Estado moderno a partir de una transformación radical en la forma de concebir y ejercer el poder político.

Durante la Edad Media europea el poder político se disputaba entre unas cuantas familias nobles que exigían para sí el derecho divino de gobernar. El fundamento de este poder descansaba, evidentemente, en la creencia popular extendida e institucionalizada por la Iglesia católica de la existencia de un ser superior y supremo, Dios, que habría dispuesto un gobierno terrenal para los seres humanos. Cuestionar o disentir públicamente de las *Sagradas escrituras*, significaba condenarse a la persecución, el castigo e incluso la muerte. En los hechos, la “palabra de Dios” era monopolizada por una casta sacerdotal (pastoral) que definía a partir de sus vínculos amistosos, económicos y estratégicos el ejercicio del poder político. Se afianzaba así, en la figura del Soberano, el poder terrenal de la corona y el cetro con el poder celestial.

Foucault ubica históricamente la influencia del poder pastoral en el Occidente cristiano durante los siglos XIII al XVIII. Esto no significa que sea exclusivo de estos siglos y ni siquiera de la religión cristiana, pues ya desde la Antigüedad encontramos la metáfora del pastor y su rebaño, para representar la relación de poder existente entre un líder religioso o político y su comunidad de fieles o súbditos. En el caso del cristianismo se recupera la metáfora del pastor y sus

ovejas a fin de representar el tipo de relación que habrá de tener el sacerdote cristiano frente a sus feligreses, así como la actitud de éstos con aquél. Por una parte encontramos al pastor que se caracteriza por ser el responsable de conducir, alimentar y cuidar cada una de las ovejas que conforman su rebaño; se trata del sacerdote que debe guiar, procurar y nutrir a cada una de las almas de la comunidad de la que es responsable. En el otro lado de la relación están las ovejas que han de seguir el camino trazado por su pastor, así como los feligreses han de conducirse conforme a los preceptos trazados por el sacerdote. Esta relación, hasta cierto punto, unilateral, vertical y podríamos llamar jerárquica entre el pastor y los feligreses, fue determinante en la conformación del entramado institucional con el que funcionó durante varios siglos el poder religioso e incluso político de la Iglesia católica durante la Edad Media.

Ahora bien, lo interesante de toda esta revisión que hace Foucault del poder pastoral desembocará en su estudio del Estado moderno en dos sentidos: el primero consiste en revisar al Medievo y al catolicismo desde un lugar distinto a lo comúnmente denominado “oscurantismo”, para rastrear ahí los gérmenes de lo que posteriormente será decisivo en el Estado moderno: la gubernamentalidad; por otro lado, el ejercicio del poder pastoral generará como correlato una serie de contraconductas —entre las cuales cabe destacar al protestantismo—, que harán confluír la conciencia individual y la búsqueda del propio beneficio con la persecución colectiva del bien común. Es una expresión de poder que además de generar un acercamiento específico a la ley, al saber y a la verdad, se caracteriza por ser ejercido a través de un pastor que lleva en sus manos la responsabilidad de salvar el alma de cada una de sus ovejas. Y si bien es menester la conducta ejemplar del pastor, la salvación de cada alma solamente se podrá realizar a partir de un estricto proceso de individuación en el que entra en juego la conducción personalizada de cada feligrés.

Esa individualización garantizada por el ejercicio del poder pastoral ya no se definirá en modo alguno por el estatus de un individuo, su nacimiento o el fulgor de sus acciones. Se definirá de tres maneras. Primero, por un juego de descomposición que define a cada instante el equilibrio, el juego y la circulación de los méritos y deméritos. Digamos que no es una individualización de estatus sino de identificación analítica. Segundo, es una individualización que no se llevará a cabo por la designación, la marcación de un lugar jerárquico del

individuo. Y tampoco por la afirmación de un dominio de sí mismo, sino por toda una red de servidumbres que implica la servidumbre general que todo el mundo tiene con respecto a todo el mundo, y al mismo tiempo la exclusión del yo [...] como forma central, nuclear del individuo. Se trata, entonces, de una individualización por sujeción. Tercero y último, es una individualización que no se alcanzará por la relación con una verdad reconocida [sino], al contrario, por la producción de una verdad interior, secreta y oculta.<sup>11</sup>

Lo interesante de este pasaje no sólo radica en pensar al cristianismo como un factor del proceso de individualización que caracteriza a las sociedades occidentales; también en la idea del arte de gobernar que se desprende de las estrategias y las técnicas para generar las condiciones del desarrollo de cada oveja sin extraviar la responsabilidad sobre todo el rebaño. Este es justamente el principio de la *gubernamentalidad* que, a decir de Foucault, organizará las tareas del Estado occidental moderno. Si bien, como ya veíamos, la figura del pastor no es exclusiva del cristianismo, sí cobra aquí una relevancia singular que después se convertirá en presupuesto de la gubernamentalidad: la obediencia pura. A diferencia, por ejemplo, de los hombres libres de la Grecia antigua que obedecían pero a las leyes que ellos mismos se daban, el pastor cristiano no es un legislador. Él no hace la ley que ya viene dada por Dios. “El cristianismo no es una religión de la ley; es una religión de la voluntad de Dios, una religión de las voluntades de Dios para cada uno en particular. De ahí, claro está, el hecho de que el pastor no sea el hombre de la ley y ni siquiera su representante: su acción siempre será coyuntural e individual”.<sup>12</sup> El pastor en el cristianismo no reduce su función a hacer cumplir la única Ley que proviene de Dios sino en desarrollar todo un arte de la persuasión, del convencimiento, de la ejemplificación. Y es justamente esta técnica de ver por todos y por cada uno, lo que heredará el nuevo arte de la gubernamentalidad o arte de gobernar.

Por parte de las ovejas o los feligreses existe también un cuidado de sí vinculado con la salvación y cuya técnica primordial será la confesión. Y aunque en la Antigüedad también tuvo lugar un cierto principio de confesión entre personas que al tener una mala racha pagaban a alguien para ser escuchados y

<sup>11</sup> Michel Foucault, *Securité, territoire, population...*, *op. cit.*, pp. 218-219.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 177.

aconsejados, se trataba, al fin y al cabo, de una búsqueda voluntaria por hacerse el bien; en cambio, con el pastorado cristiano, la técnica de la confesión está lejos de ser voluntaria: es, antes que nada, una obligación a la que están sujetos todos los feligreses. Por otra parte, mientras en el cristianismo la práctica de la confesión o de la dirección de conciencia es continua, en la Antigüedad era una práctica circunstancial, de tal manera que “quien se examinaba pudiese tomar control de sí mismo, convertirse en amo de sí sabiendo con exactitud lo que había hecho o en qué punto se encontraba de su progreso. Se trataba entonces de una condición del dominio de sí”.<sup>13</sup> En el cristianismo, por el contrario, la confesión y la procuración de una conciencia “limpia” es una práctica que acompaña a los individuos durante toda su vida. De alguna manera, lo que Foucault intenta demostrar es que el poder político de los modernos Estados-nación, estará fincado en un modelo de obediencia y de gobierno subyacente ya a la tradición cristiana y que no se encontraba con anterioridad. Y aunque la figura del pastor, recuperada como paradigma de gobierno y conducción, ya está presente en la cultura hebrea y en la Grecia antigua, en esta última ya era criticada como modelo de gobierno. Platón, por ejemplo, cuestionó abiertamente la figura del pastor para ser utilizada como paradigma de participación política. En su texto *El político*, Platón arguye que la complejidad de intereses y oficios existentes en la sociedad hace pensar que quien gobierne se comporte más como un tejedor que va articulando con su *tekhné* los diversos intereses, que como un guía-pastor que presupone una sociedad homogénea en la que sus miembros carecen de libertad.

El arte de la política es como el arte del tejedor, no algo que se ocupa de todo en general, como el pastor se ocupa supuestamente de todo el rebaño. La política, como el arte del tejedor, sólo puede desarrollarse a partir y con la ayuda de una serie de acciones adyuvantes o preparatorias. Es preciso tundir la lana y trenzar el hilo y que la carda haya actuado para que el tejedor pueda trabajar. De la misma manera, toda una serie de artes auxiliares deben ayudar al político. Hacer la guerra, emitir buenas sentencias en los tribunales, persuadir también a las asambleas mediante el arte de la retórica: todo eso [...] es la condición de la política.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 149.

Foucault nos explica que Platón no desdeña la importancia del poder pastoral en actividades menores, que si bien pueden ser necesarias para la ciudad, se encuentran subordinadas a un orden político. Sin embargo, después de Platón vendría el cristianismo y con él un andamiaje institucional propicio para impulsar y desarrollar esta expresión del poder cuya trascendencia se debe, entre otras cosas, a que se sustentaba en mecanismos coercitivos acordes a un orden institucional jerárquico y reproducido en la subjetividad de los individuos mediante la obediencia a una serie de preceptos cuyo cumplimiento queda bajo la responsabilidad de un pastor; pero con la participación, al mismo tiempo, de cada feligrés para allanar de peligros el camino hacia la paz eterna.

Los Padres griegos y más exactamente San Gregorio Nacianceno, dieron a ese conjunto de técnicas y procedimientos característicos del pastorado un nombre, y un nombre muy notable, pues [Gregorio] denominaba el pastorado *oikonomía psychon*, es decir, economía de las almas [...] Cambio de dimensión y también cambio de referencias, porque va a tratarse no sólo de la prosperidad y la riqueza de la familia o la casa, sino de la salud de las almas.<sup>15</sup>

Economía, no adquiere aquí tan sólo la dimensión de los bienes materiales propuesta por Aristóteles, sino también la dimensión espiritual del cuidado del alma. Recordemos que el poder pastoral es bipolar en el sentido de que fluye entre dos polos de la relación: el pastor y el feligrés. Y esa manera de velar por cada alma particular le será heredada a las tareas gubernamentales del Estado moderno a fin de procurar la proliferación de una población sana y productiva. Pues de la misma manera que el pastor se preocupa por la salud de cada una de sus ovejas, el gobierno de los Estados modernos se preocupará por la salud y productividad de su población. Será a partir del Renacimiento, con el crecimiento de las ciudades y el gobierno, con el surgimiento de la población y la necesidad de regularla, como la economía política se irá convirtiendo en la nueva ciencia de los administradores. De alguna manera, podríamos señalar hipotéticamente, que el principio del poder pastoral de poner atención a cada una de sus ovejas para procurar la salvación del rebaño, estará presente en la gestación del poder gubernativo y en la fortaleza que vaya adquiriendo el Estado. Sin embargo, a

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 196.

decir de Foucault, esta gestación de los modernos Estados occidentales también provocó el advenimiento de una serie de contraconductas al poder pastoral.

¿La inteligibilidad [del Estado] no debería proceder de otra manera y no por la búsqueda de un uno que se divide en dos o produce el dos? ¿No sería posible, por ejemplo, no partir de la unidad y ni siquiera de la dualidad naturaleza-Estado, sino de la multiplicidad de procesos de una extraordinaria diversidad, en los cuales encontramos justamente las resistencias al pastorado, las insurrecciones de conducta, el desarrollo urbano, el desarrollo del álgebra, las experiencias sobre la caída de los cuerpos.<sup>16</sup>

Así, Foucault aborda un tema que había sido trabajado con anterioridad por Max Weber al estudiar la relación entre protestantismo y capitalismo en la gestación del Estado moderno; pero Foucault<sup>17</sup> lo abordará desde la perspectiva de la contraconducta al poder pastoral: “sea como fuere, quería señalar simplemente que ese paso de la pastoral de las almas al gobierno político de los hombres debe resituarse en el gran clima general de resistencias, rebeliones, insurrecciones de conducta”. Y bien, ¿a qué le denomina Foucault, rebeliones de conducta o *contraconductas*? Esta interrogante nos remite nuevamente a su teoría del poder. Recordemos que al definir el poder a partir de relaciones sociales, Foucault nos propone de forma concomitante, relaciones de contrapoder o resistencia. Justamente lo innovador de su propuesta estriba en pensar al poder como un juego en el que se presupone la libertad de los jugadores. En una relación, por ejemplo, entre médico y paciente, hay juegos de poder, circulación de su correlación de fuerzas en tanto no descansa, necesariamente, en uno de los polos de la relación. Así, aunque institucionalmente el ejercicio del poder esté de lado del médico que cura gracias a la puesta en marcha de un saber especializado, de donde emana la autoridad para recetar tal o cual medicamento al paciente —cuyo nombre mismo ya denota *pasividad* frente al rol *activo* del médico—, no por ello los pacientes dejan de ejercer poder. El poder de los pacientes que se puede expresar en no seguir las prescripciones del médico o en no consultar a su saber para el consumo de ciertos enervantes, funge en los

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 234.

hechos como un contrapoder, esto es, una resistencia al poder ejercido por el médico a través del entramado institucional del que forma parte. Así como al poder le es consustancial la resistencia, de la misma forma a la conducta le es inherente la contraconducta.

A continuación citaré fragmentos de una carta que el poeta francés Antonin Artaud, dirige al legislador Moutonier, quien llevara al Congreso de su país en 1917 una Ley que prohibía el libre suministro de opio en las farmacias. De antemano me disculpo por la extensión de la cita:

Señor legislador de la ley 1916 aprobada por el decreto de Julio de 1917 sobre estupefacientes, eres un castrado.

Tu ley no sirve más que para fastidiar la farmacia mundial sin provecho alguno para el nivel toxicómano de la nación porque:

1. El número de los toxicómanos que se aprovisionan en las farmacias es ínfimo.
2. Los verdaderos toxicómanos no se aprovisionan en las farmacias.
3. Los toxicómanos que se aprovisionan en las farmacias son todos enfermos.
4. El número de los toxicómanos enfermos es ínfimo en relación con los toxicómanos voluptuosos.
5. Las restricciones farmacéuticas de la droga no reprimirán jamás a los toxicómanos voluptuosos y organizados.
6. Habrá siempre traficantes.
7. Habrá siempre toxicómanos por vicio de forma, por pasión.
8. Los toxicómanos enfermos tienen sobre la sociedad un derecho imprescriptible que es el que se los deje en paz.

Es por sobre todo una cuestión de conciencia.

La ley sobre estupefacientes pone en manos del inspector-usurpador de la salud pública el derecho de disponer del dolor de los hombres; es una pretensión singular de la medicina moderna querer imponer sus reglas a la conciencia de cada uno [...] Señores dictadores de la escuela farmacéutica de Francia ustedes son unos pedantes roñosos: hay una cosa que debieran considerar mejor; el opio es esta imprescriptible e imperiosa sustancia que permite retornar a la vida de su alma a aquellos que han tenido la desgracia de haberla perdido.

Hay un mal contra el cual el opio es soberano y este mal se llama Angustia, en su forma mental, médica, psicológica o farmacéutica, o como Uds. quieran.

La Angustia que hace a los locos.

La Angustia que hace a los suicidas.

La Angustia que hace a los condenados.

La Angustia que la medicina no conoce.

La Angustia que vuestro doctor no entiende.

La Angustia que quita la vida.

La Angustia que corta el cordón umbilical de la vida.

Por vuestra ley inicua ustedes ponen en manos de personas en las que no tengo confianza alguna, castrados en medicina, farmacéuticos de porquería, jueces fraudulentos, doctores, parteras, inspectores doctorales, el derecho a disponer de mi angustia, de una angustia que es en mí tan aguda como las agujas de todas las brújulas del infierno.<sup>18</sup>

Me parece que se trata de un texto de *contraconducta*, de rebelión frente al poder ejercido por el saber médico al impedir a la industria farmacéutica proveer opio a sus clientes. Artaud cuestiona la validez de dicho saber, cuando existen otras fuentes de verdad como la angustia, el propio dolor o la desesperación. Sin embargo los médicos se arrojan el derecho de decidir sobre nuestro propio cuerpo; ¿dónde quedan, entonces, derechos fundamentales como la libertad? En el fondo se trata de una contraposición entre la libertad individual y el bien público defendido por el Estado a partir de la gubernamentalidad. La libertad que tiene todo individuo para decidir sobre su propio cuerpo, frente a la necesidad que tiene el gobierno de implementar políticas de salubridad a fin de preservar a la postre, que no exista mella en su población y se pueda garantizar la productividad del Estado. En fin, es tan sólo un ejemplo *microfísico* de *contraconducta* frente al saber médico.

Foucault pondrá especial atención en señalar a la reforma protestante como una de las *contraconductas* paradigmáticas al poder pastoral proveniente del catolicismo y que alentarán a un mismo tiempo, el surgimiento de otras expresiones hegemónicas de poder. Es bien sabido que parte importante del poder imperial de la Iglesia católica no sólo tuvo que ver con su intromisión en los asuntos políticos, con su vasto poder económico, el sorprendente aparato coercitivo de la inquisición mediante el cual se impartía “justicia”, etcétera; también se

<sup>18</sup> Antonin Artaud, *Carta a un legislador* [<http://inmaculadadecepcion.blogspot.com/2004/06/carta-al-seor-legislador-de-la-ley.html>].

sustentaba en la producción del saber en torno a la interpretación monolítica de las *Sagradas Escrituras*. Por su parte la reforma protestante derivada de las tesis de Lutero cuestionaba los privilegios de la jerarquía eclesiástica así como la corrupción que auspiciaba al permitir la venta de indulgencias y el predominio de canónjías, la traición presente en la traducción (*traducere*) que hasta entonces predominaba en la interpretación de los evangelios por parte de la Iglesia católica; cuestionaba también la existencia de santos y vírgenes y, en general, el sistema de obediencia al que se encontraban sometidos los feligreses frente a nuevas técnicas de salvación como puede ser el trabajo y la dicha terrenal.

Ahora bien, más allá de la reforma protestante, Foucault<sup>19</sup> enumera cinco expresiones de contraconducta que estuvieron presentes a lo largo de la Edad Media: el *ascetismo*; el surgimiento de comunidades de feligreses que cuestionaban el poder sacramental de los sacerdotes como se puede observar en el rechazo al bautismo obligatorio en los niños y la defensa del bautismo voluntario, o en la tendencia a rechazar la confesión; la *mística* como otra manera de acercarse a Dios y a lo sagrado; la *Escritura*, en tanto había sido desplazada frente a otras fuentes de validez de la palabra de Dios a partir del trabajo del pastor o el sacerdote; y por último, la *creencia escatológica* que presupone la revelación particular y singular hacia cada feligrés y que minimiza, por tanto, el papel sacralizado del pastor. Son contraconductas, resistencias más o menos momentáneas al poder pastoral que de alguna manera, y aquí radica parte de la tesis de Foucault, incidirán en la constitución del biopoder. En este sentido cabe destacar que quizás por primera vez Foucault subraya la importancia de hilvanar, en el estudio de la conformación del Estado moderno, fenómenos microfísicos pero también macrofísicos respecto al ejercicio del poder.

Lo que pretendí hacer este año no es otra cosa que una pequeña experiencia de método para mostrarles que a partir del análisis relativamente local y microcópico de esas formas de poder que se caracterizan por el pastorado, era muy posible, a mi entender sin paradojas ni contradicciones, alcanzar los problemas generales que son los del Estado, a condición de no erigir a éste en una realidad trascendente cuya historia pueda hacerse a partir de sí misma [...]

<sup>19</sup> Michel Foucault, *Securité, territoire, population...*, op. cit., pp. 213, 124.

Creo que no es [...] la única posibilidad de análisis cuando se quiere hacer su historia, sino una de las posibilidades de suficiente fecundidad; fecundidad ligada, a mi juicio, al hecho de ver que, entre el nivel del micropoder y el nivel del macropoder, no hay nada parecido a un corte, y que cuando se habla de uno no se excluye al otro. En realidad, un análisis en términos de micropoderes coincide sin dificultad alguna con el análisis de problemas como los del gobierno y el Estado.<sup>20</sup>

A mi parecer, con este pronunciamiento Foucault toma distancia del énfasis que anteriormente había puesto en la fuerza de la microfísica del poder. Quizás porque el contexto intelectual cargado en ese entonces de una fuerte discusión ideológica ya fuera para avalar al marxismo soviético, ya fuera para denostarlo, así como por la necesidad de subrayar la microfísica para emprender una crítica a los aparatos represivos del Estado, el caso es que en sus escritos y conferencias de fines de la década de 1960, Foucault inclinó la balanza hacia la microfísica del poder. Recordemos que el “marxismo” más ortodoxo, esto es, el marxismo soviético defendido por el *status quo* de las burocracias que administraban los Estados del llamado “socialismo real”, sustentaban su análisis en la existencia de un “sujeto revolucionario”, cuya condición de clase social oprimida, le permitiría tener una ideología y una moral “ejemplares”. Se trata de las tesis leninistas, según las cuales, era necesario tomar por “asalto” el aparato del Estado, estatizar la economía y fomentar la conciencia revolucionaria en toda la sociedad y particularmente en las clases históricamente oprimidas para erigir el socialismo o, en su caso, el comunismo. Frente a esta tradición de pensamiento que estoy esbozando de manera muy somera, Foucault destaca que las grandes estructuras del poder económico y político se sustentan y reproducen por relaciones de poder microfísicas que circulan en la cotidianidad de las relaciones sociales. De cualquier forma, al enfrentarse al estudio del Estado, Foucault se ve en la necesidad de acercarse a los teóricos de la economía política para fundamentar, a partir de sus análisis, una parte importante de la explicación que da a la gubernamentalidad en tanto motor del funcionamiento estatal. Y en este sentido, recurre al estudio de los aparatos de Estado para constatar que lo descubierto

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 365-366.

en el nivel de la microfísica del poder no se contradice con la construcción y las mutaciones del entramado institucional que indefectiblemente nos remite al nivel *macro* del poder. Tan es así, que en el curso que impartió en el Collège de France entre 1978 y 1979, Foucault destinó una parte importante de su reflexión a estudiar algunos exponentes de lo que, desde entonces, denominó como neoliberalismo, justamente para revisar los cambios o mutaciones en las expresiones de la gubernamentalidad estatal. Y me parece que Foucault acierta al reconsiderar el estudio de fenómenos macrofísicos, para complementar con su genealogía, un estudio del Estado que resulta revelador, al menos en su momento, por la importancia concedida a un arte de gobernar mediante el cual se ha de sortear el bienestar de la población, la competencia y fortaleza del Estado en cuestión frente a otros Estados, y la seguridad de todos los habitantes.

Resulta sintomático que Foucault haya titulado *Seguridad, territorio, población* al curso que impartiera en el Collège de France durante 1978 para estudiar el tema del Estado. Tres coordenadas “macrofísicas” que de alguna manera ya habían sido consideradas fundamentales para la filosofía y la ciencia política desde Maquiavelo en adelante. Sin embargo, lo interesante estriba en la manera como se pone en marcha la genealogía, para subrayar, desde sucesos locales y microfísicos, las rupturas, pero también las continuidades, de estos tres momentos de producción y reproducción del Estado.

En este curso, nuestro pensador descompone al Estado en tres momentos explicativos que permitirán dar cuenta de su genealogía y, al mismo tiempo, de su configuración arqueológica: la seguridad, el territorio y la población. Se trata de tres fenómenos que fueron propiciados por otros tantos procesos como la conquista, la colonización, la guerra de razas, la disputa del poder entre clases sociales antagónicas, las luchas y las resistencias locales y microfísicas, la necesidad de las construcciones nacionales a partir de identidades históricas compartidas y por ende culturales, la delimitación y la defensa del territorio en tanto expresión fundamental de la soberanía, así como la dirección de una política económica capaz de valores y preocupaciones comunes.

De alguna manera Foucault coincide con otros tantos pensadores ya clásicos de la teoría política al pensar el tema de la seguridad como prioritario y distintivo del Estado. Sin embargo, el filósofo francés, no piensa esta facultad del Estado como respaldada en un consenso social formulado por medio de un pacto omniabarcante e incluyente; lo piensa, en cambio, como la edificación paulatina

de mecanismos de vigilancia y castigo, así como la puesta en marcha de estrategias y tecnologías de control sustentadas en el ejercicio disciplinario del poder. La mayor complejidad del tejido social debido a fenómenos como la migración, el trastocamiento de los trabajadores agrícolas en artesanos y campesinos, el crecimiento de los centros urbanos (burgos), la mayor incidencia del comercio en la vida económica, la transformación del régimen de propiedad, el debilitamiento de las instituciones feudales con sus respectivos tejidos sociales, la aparición de la Reforma Protestante, el Renacimiento, la Revolución Industrial, etcétera, todos estos cambios y transformaciones generaron un nuevo tejido social, en el que se observa por primera vez una modificación importante en la manera de concebir y ejercer las relaciones de poder.

No en balde Hobbes, a pesar de su teoría contractualista, representó al Soberano como un Dios mortal bajo la figura bíblica del Leviatán, descrito en el libro de Job:

[...] cuando Dios, habiendo establecido el gran poder del Leviatán, le denomina rey de la arrogancia. *Nada existe sobre la tierra, que pueda compararse con él. Está hecho para no sentir el miedo. Menosprecia todas las cosas altas, y es rey de todas las criaturas soberbias.*<sup>21</sup>

Saco a colación esta definición de Hobbes a sabiendas de que es uno de los teóricos que socavó el fundamento divino del poder político al explicar el origen del Estado a partir de la figura del pacto social. Sin embargo, es también conocido que la fórmula absolutista de Hobbes tenía la intención de prevenir y proteger a la corona de las fauces de la revolución. La revolución inglesa de 1649 tuvo una gran influencia para la creación de su obra *Leviatán*. Hobbes es un teórico del Estado presto a mantener incólumes los privilegios nobles, pero que intenta, al mismo tiempo, legitimar mediante la fórmula del pacto consensual, el orden legal y las instituciones necesarias para protegerlos. Por eso representa al poder soberano mediante una figura inscrita en las mismas insignias del poder monárquico absoluto. Por su parte Foucault caracteriza al poder soberano como

<sup>21</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 262.

aquél que suele ser unipersonal, representado muchas veces bajo la figura del monarca, aunque comparte una relación binaria con respecto a los súbditos. Se trata de una relación de poder vertical, en la que el Soberano decide sobre los derechos y deberes de sus súbditos quienes han de guardar franca obediencia a sus disposiciones. La forma del gobierno del poder soberano suele ser autárquica puesto que el pueblo carece de participación en la vida política. La racionalidad de este tipo de poder se podría sintetizar en la máxima “hacer morir y dejar vivir”. El poder soberano se hace notar por medio de la coerción, de los castigos brutales, del suplicio. Sus símbolos son la corona y el cetro. Su poder invisible se hace patente mediante las marcas dejadas en los cuerpos de los transgresores. Foucault analizó ampliamente esta expresión del poder político en su obra *Suvenir et punir (Vigilar y castigar)* y utilizó las figuras de la vigilancia y el castigo para hacer una genealogía de la prisión en tanto forma moderna del poder punitivo. El poder soberano es unipolar, no circula, se sitúa en el radio delimitado por el príncipe; sin embargo, este poder se fue fracturando en la medida que emergían otras expresiones de poder más sutiles y sofisticadas.

Una de estas expresiones distintas al poder soberano es el poder disciplinario. Mediante este poder, también se intentará normar la vida de los sujetos a fin de alcanzar un orden que garantice seguridad y paz, a partir de mecanismos distintos a los utilizados por el Soberano. A diferencia de este último, el poder disciplinario es anónimo. Se impone mediante los ritmos de trabajo, de la organización de la vida, de los tiempos administrativos, etcétera. Es un poder *sistémico* en el sentido de que tarde o temprano atrapa; sin embargo siempre habrá algún margen de resistencia.

La normalización disciplinaria consiste en plantear ante todo un modelo, un modelo óptimo que se construye en función de determinado resultado, y la operación de normalización disciplinaria pasa por intentar que la gente, los gestos y los actos se ajusten a ese modelo; lo normal es, precisamente, lo que es capaz de adecuarse a esa norma, y lo anormal, lo que es incapaz de hacerlo. En otras palabras, lo primero y fundamental en la normalización disciplinaria no es lo normal y lo anormal, sino la norma [...] La norma tiene un carácter primariamente prescriptivo, y la determinación y el señalamiento de lo normal y lo anormal resultan posibles con respecto a esa norma postulada.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Michel Foucault, *Securité, territoire, population...*, *op. cit.*, p. 59.

La norma no tiene nombre ni apellido, si existe es porque se ha interiorizado y se expresa en la conducta de los individuos. También tiene sus mecanismos de coerción (o autocoerción) como el rechazo, la marginación o exclusión para quien no actúe conforme a sus preceptos. Sin embargo, mientras el poder soberano recae fundamentalmente en el monarca y su corte, el poder disciplinario se desdibuja en el comportamiento social, resguardado por un complejo aparato institucional que va desde las familias, los centros de trabajo y recreación, las escuelas, las iglesias, etcétera. A su vez, este poder disciplinario ya microfísico es un poder tan sofisticado que moldea los mismos hábitos de nuestras vidas.

Ahora bien, qué relación guarda el surgimiento del moderno Estado-nación con las transformaciones en el ejercicio de poder. La tesis de Foucault radica en que estas transformaciones en el orden del poder estuvieron acompañando, yo diría desde el tuétano, al surgimiento del Estado moderno. Una de las dimensiones de estas mutaciones del ejercicio de poder es, sin duda, el gobierno y la gobernabilidad que de él se desprende. Recordemos que Foucault no pretende construir una teoría del Estado, sino estudiar los procesos que acompañaron a su formación para desde ahí vislumbrar la posibilidad o no de contribuir al enriquecimiento de una tal teoría o de examinar qué tanto se sostienen las que ya existen. Y uno de los elementos que hace funcionar a un Estado es su gobierno, esto es, la dirección de su aparato administrativo, el resguardo de la soberanía nacional y velar por su seguridad interior. De hecho, las diversas formas de poder que va desentrañando –soberanía, disciplina, biopoder– no están escindidas ni son secuenciales; mejor dicho, se pueden encontrar conviviendo unas con otras, aunque con la posibilidad de encontrar patrones hegemónicos dependiendo de las formaciones epistémicas, la incidencia o no del análisis científico, la fuerza o debilidad de la religión etcétera. Y si bien en el Estado moderno, el poder disciplinario de la sociedad y el biopoder ejercido por los aparatos administrativos del Estado, han debilitado, han carcomido el imperio del poder soberano, éste, sin embargo, no desaparece; de la misma manera que ahí donde priva el poder soberano, puede haber en el tejido social indicios del poder disciplinario.

### “El arte de gobernar”, el corolario

La soberanía es el elemento que sintetiza la fuerza del Estado: por un lado, presupone un territorio que delimita su propiedad frente a otros territorios. Este límite tiene que ver con la fuerza que se tenga para protegerlo y garantizar su seguridad, a fin de que sus pobladores puedan vivir en paz y con tranquilidad. La seguridad es, en este sentido, condición de posibilidad de la soberanía. Y por último, tenemos a la población como el actor fundamental de los Estados modernos, de donde surgirá la legitimación de los gobiernos y el desarrollo de un arte de gobernar por parte de éstos, para mantener a dicha población saludable, dispuesta al trabajo, disciplinada y obediente, y a la que habrá de procurar justicia y bienestar. La soberanía tiene su razón de ser en la garantía de que una cierta población se dé a sí misma el poder de decidir sobre aquello que le pertenece. Por ello pienso que la soberanía sintetiza los alcances del poder estatal en las naciones modernas y tiene como objetivo principal que el Estado se proteja a sí mismo (razón de Estado) y procure el desarrollo de su población con base en criterios orientados por el bien común.

Ahora bien, ¿cómo hacer compatible a un tiempo la defensa del Estado y el bienestar de su población? Esa será, desde Maquiavelo hasta nuestros días, la mayor preocupación del *arte de gobernar*.

El arte de gobernar debe fijar entonces sus reglas y racionalizar sus maneras de obrar, proponiéndose en cierto modo como objetivo transformar en ser el deber ser del Estado. El deber hacer del gobierno tiene que identificarse como el deber ser del Estado [...] Gobernar, según el principio de la razón de Estado, es actuar de tal modo que el Estado pueda llegar a ser sólido y permanente, pueda llegar a ser rico, pueda llegar a ser fuerte frente a todo lo que amenaza con destruirlo.<sup>23</sup>

El arte de gobernar es la puesta en marcha de una serie de técnicas y estrategias del ejercicio de poder, de la toma de decisiones, de la elección de alianzas, de la jerarquía al atender la agenda política, del manejo de los tiempos, las inversiones,

<sup>23</sup> Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France 1978-1979*, París, Gallimard, p. 193.

el comercio, las expectativas, el desarrollo social. Saber gobernar es saber dirigir. Demostrar fortaleza hacia fuera y flexibilidad hacia dentro. El arte de gobernar tiene que ver con la estrategia y la tecnología militar; pero también con la persuasión y el convencimiento para racionalizar el capital político al aumentar impuestos, sacrificar el gasto social, declarar una guerra, etcétera. Gobernar a una población heterogénea, con intereses encontrados, con las ambiciones y tentaciones que provoca el desvirtuar el servicio público para obtener beneficios particulares, no es en absoluto sencillo. Para intentarlo se requiere una *tekhmé*, esto es, la utilización de recursos específicos para lograr los fines trazados. Y por más que retóricamente o no, se persiga el bien común, la política es una actividad orientada, fácticamente, por el éxito. Si bien es cierto que la política también se caracteriza por ser una actividad deliberativa, resulta evidente que se determina por poderes de facto metapolíticos provenientes de las decisiones de los gobernantes.

En un principio el derecho nace como criterio “espontáneo” de la sociedad civil para limitar el ejercicio del poder real. El derecho surge también como un arma de las luchas revolucionarias que suscriben la igualdad, la libertad, la justicia como una manera de ponerle coto a las ambiciones y prerrogativas de los gobernantes.<sup>24</sup> No obstante, tarde o temprano, la propia racionalidad burocrática del Estado habrá de conducir a subsumir el derecho en sus propios fundamentos y procedimientos al impartir la justicia. Esto no significa que el arte de gobernar se haya volcado por completo a la fundamentación legal de las acciones del gobierno —de hecho siempre habrá en los Estados modernos una tensión permanente entre derecho y razón de Estado—, sino, sobre todo, que el sistema de justicia será un soporte más de un poder estatal que también tendrá la prerrogativa del estado de excepción. Este último es, a decir de Giorgio Agamben,<sup>25</sup> el punto de quiebre

<sup>24</sup> “Si el rey limitó y redujo poco a poco los juegos complejos de los poderes feudales, lo hizo en su carácter de piedra angular de un estado de justicia, un sistema de justicia, redoblado por un sistema armado. La práctica judicial fue la multiplicadora del poder real durante todo el Medioevo. Ahora bien, cuando a partir del siglo XVII y sobre todo de principios del siglo XVIII se desarrolle esta nueva racionalidad gubernamental, el derecho servirá, por el contrario, de punto de apoyo a toda persona que quiera limitar de una manera u otra la extensión indefinida de una razón de Estado que cobra cuerpo en un Estado de policía”. M. Foucault, *ibid.*, p. 9.

<sup>25</sup> Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2003.

del fundamento jurídico del Estado, pues el estado de excepción es la suspensión del derecho para mantener el derecho. A partir de un acto metajurídico que es la suspensión de las garantías individuales y del orden constitucional vigente, el Soberano se arroga la facultad de situarse por encima de la constitución de su Estado, so pretexto de protegerla mejor.<sup>26</sup>

El estado de excepción resulta un buen ejemplo para ponderar la importancia que en la actividad política cobra el arte de gobernar frente al sustento normativo y jurídico del Estado. Pues tal como señala Agamben, a partir de las guerras mundiales del siglo XX, el estado de excepción se volvió más una regla que una anomia. La manera de sobrellevar este vacío jurídico, si bien tiene su justificación última en la soberanía y requiere de un arte de gobernar que sepa aprovechar esta situación de anomia para defender su población y territorio, también debe evitar los excesos, atemperar las sediciones y, lo que es fundamental, mantener a flote su economía.

Hacia el interior del Estado, la soberanía se apuesta en el respeto a las leyes, el orden y la tranquilidad social. Nace al momento de trazar los alcances y los límites del poder soberano de un Estado ejercido por aquel o aquellas personas a quienes les ha sido conferido sea por la vía de la fuerza, del mandato divino o de la participación política del pueblo, el resguardo de la vida y de las propiedades de sus miembros. Foucault suele asociar este poder con la figura del monarca en cuya investidura se encarnaba el derecho de decidir sobre asuntos públicos, cobrar

<sup>26</sup> Giorgio Agamben sigue el debate entre la defensa de Benjamin de una violencia pura revolucionaria que si bien puede fundar al derecho, no queda contenida en él. En cambio Carl Schmitt, quien sugiere que la violencia lejos de instalar o conservar el derecho (que sería la tesis de Benjamin) lo suspende ante la necesidad de mantener en todo momento el poder soberano. “La doctrina de la soberanía que Schmitt desarrolla en su *Teología política* puede ser leída como una puntual respuesta al ensayo benjaminiano. Mientras que la estrategia de *Para una crítica de la violencia*, estaba orientada a asegurar la existencia de una violencia pura y anómica, para Schmitt se trata en cambio de reconducir una tal violencia a un contexto jurídico. El estado de excepción es el espacio en el que busca capturar la idea benjaminiana de una violencia pura y de inscribir la anomia en el cuerpo mismo del *nomos*. No puede haber, según Schmitt, una violencia pura, esto es, absolutamente fuera del derecho, porque en el estado de excepción ella está incluida en el derecho a través de su misma exclusión”, Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, *op. cit.*, p. 106.

impuestos, administrar herencias o decidir sobre los intestados, dar la muerte y defender el territorio con los ejércitos que el mismo rey dirigiría. La palabra del Soberano es ley, su juicio es justicia. Los alcances de este poder soberano podrán llegar hasta donde defiendan las balas de sus cañones y hasta donde las sociedades decidan obedecer. Pero de estos límites nacerá también el horizonte de la soberanía. Soberanía es en este sentido los alcances del poder soberano para defender un territorio y gobernar a un pueblo. Soberanía es también tener poder con autonomía y libertad para que el conjunto de miembros pertenecientes a un territorio que consideran propio, tomen las decisiones que a ellos conciernen. De hecho, una preocupación común en la filosofía política moderna —que a mi parecer inicia con Maquiavelo en el siglo XVI— es justamente la soberanía. Maquiavelo la comprendió como *razón de Estado*; Hobbes fundamentó su poder y legitimidad en el pacto social, Locke la hizo descansar en el poder Legislativo en tiempos de paz y en la comunidad política —esto es en el pueblo— en casos de excepción; Rousseau le denominó *voluntad general* y Kant la concibió como la Razón contenida en la ley positiva. Ellos son tan sólo algunos ejemplos, pero la lista es, sin duda, más larga. Y si bien, la soberanía no se agota actualmente en el poder de un Soberano o monarca en cuya persona descansan todas las decisiones del Estado, su significado proviene justamente de los alcances de este poder.

Soberanía es un término relativo a “soberano” que proviene del latín *superānus* y significa que se ejerce o posee la autoridad suprema e independiente.<sup>27</sup> La soberanía, es entonces el ejercicio de ese poder supremo. Sin embargo, ante la postura de la división de poderes, el poder del Soberano mimetizado con la figura del monarca tiende a desaparecer para dar paso a que otros sectores emergentes de la sociedad civil, ahora más organizada, participen del poder político. El poder del Soberano se debilita pero la soberanía, entendida como la facultad de gobernarse independiente y autónomamente en el propio territorio, permanece. La soberanía es el corolario del dominio estatal: su poder descansa en la seguridad de su territorio y de su población. Lo mismo se pone en juego al defender la integridad de cualquier ciudadano que al impedir que otros Estados intervengan en asuntos que no les competen para obtener provecho. Aunque el poder soberano de la espada y el cetro defendido todavía por Hobbes se haya

<sup>27</sup> Real Academia de la Lengua Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001.

diluido en una red más compleja de instituciones e intereses, muchos de ellos privados —aunque se hayan generado contraconductas a su poder absoluto como lo fueron los derechos naturales inmanentes a todos los individuos—, la Reforma protestante y las revoluciones, no desapareció su función: proteger al territorio y a la población.

Foucault destinó uno de los últimos cursos que impartió en el Collège de France, *El nacimiento de la biopolítica*, a estudiar el impacto de la economía política, en el destino del Estado y por ende en el arte de gobernar. Desde el siglo XIX, pero fundamentalmente en el siglo XX, Foucault registra una tensión constante entre los defensores de un modelo económico liberal que mantiene al Estado fuera de la regulación económica y los defensores de un Estado más proteccionista que justifican la intervención estatal en aras de generar paliativos contra la pobreza y la injusticia. ¿Estado o mercado? He aquí la disyuntiva. ¿Proteccionismo o libertad? Para el pensamiento liberal el Estado debe existir a fin de garantizar la seguridad que permita el libre comportamiento del mercado. El Estado debe ser comprendido como un garante de la libertad y no como un obstáculo. En cambio, para los defensores del Estado interventor o benefactor, éste no debe permitir que el libre mercado genere una polarización profunda entre ricos y pobres y de ahí la necesidad de intervenir para garantizar justicia y bien común. Sin embargo, en uno y otro modelo, la preocupación fundamental del aparato administrativo del Estado radica en este arte de gobernar que ya no queda en manos de una sola persona o de una misma instancia. Por medio del arte de gobernar los Estados tendrán que delimitar sus fronteras, organizar sus ejércitos, mandar a sus ciudadanos, hacer habitables las ciudades y buscar una mayor justicia. Ante ello el poder soberano no desaparece, sino queda acotado a ciertas instancias de decisión, a la expresión política de ciertas coyunturas que demandan personificar la decisión política; sin embargo, el andamiaje institucional se ha vuelto tan complejo, que ya no basta la decisión de un solo hombre o de unos cuantos hombres, para hacerlo funcionar. Conforme la sociedad civil tuvo una vida más activa en la vida política y económica, cuando se consolidó el capitalismo no sólo como un modo de producción, sino como la forma misma de la civilización moderna, la vieja idea de la soberanía anclada al poder del príncipe tuvo que trascender de la fuerza del ejército y la defensa del territorio, a la disputa de los mercados y a la fortaleza financiera.

En resumen, se podría apuntar que el arte de gobernar es el empleo de una tecnología de poder que permite cumplir con uno de los fines fundamentales del Estado moderno: atender y procurar la vida de su población, en tanto que en ella, en su trabajo, en su fuerza y productividad, en su preparación y honorabilidad, en su respeto a la ley y la autoridad, descansará la fuerza de su soberanía. El Estado moderno nace ya como una biopolítica en tanto que muchas de sus instituciones corren paralelas a la odisea científica de extender y mejorar la calidad de vida. Tal es el caso del nacimiento de clínicas y hospitales, escuelas y universidades, asilos y cárceles, que son auspiciadas por el Estado para curar, castigar, educar, segregar, pero no matar. Y es justo en este momento que la biopolítica y el iusnaturalismo se tocan. La idea de que ningún ser humano tiene derecho a dañar a otro, así como el fundamento racional de esta idea se la debemos a la *doctrina de los derechos naturales* o *iusnaturalismo*. Y en ella se presupone que la vida es condición de posibilidad del Estado. Pues bien, aunque Foucault no comparta los presupuestos metodológicos del contractualismo para explicar al Estado, reconoce que tanto en la preocupación de la sociedad civil, como en la preocupación de los gobiernos, la inquietud por la vida es el *a priori* de la política. Y el Estado moderno tiene preocupación por la vida en por lo menos dos sentidos: en la calidad y reproducción por un lado y en su control por otro. Se trata de procurar la vida, de que los seres humanos estén sanos y produciendo; pero se trata, también, de controlarla, de normarla y supervisarla a fin de prever y evitar la anomia. La biopolítica es, entonces, control *de* la vida y, al mismo tiempo, control *sobre* la vida.

### **Del Estado de bienestar al neoliberalismo**

Un último apunte. Si bien es cierto que al dictar su curso sobre el *Nacimiento de la biopolítica* (1978-1979) Foucault ya comenzaba a estudiar a los primeros teóricos de lo que, desde entonces, se llamó neoliberalismo, tengo la impresión de que la máxima biopolítica de “hacer vivir y dejar morir” responde más al esquema de lo que fuera el *welfare state* o “Estado benefactor” que a los propósitos del Estado neoliberal. Con el Estado de bienestar, sustentado en las tesis del economista John Maynard Keynes, que intentaba demostrar la compatibilidad entre el sistema económico capitalista y el desarrollo de la población, existía toda

una preocupación por la salud, la educación, el trabajo y el consumo de vastos sectores de la sociedad que a mi parecer se ha venido debilitando en las agendas de los gobiernos neoliberales que regulan la administración del Estado. Con el neoliberalismo los principales espacios de decisión política han sido ocupados o cooptados por un sector empresarial, económicamente privilegiado, que ha visto en las instituciones gubernamentales una fuente de oportunidad para dar garantías a sus negocios privados y a la reproducción de sus ganancias. Si quienes toman las decisiones sobre el uso de los recursos públicos de un Estado, estiman al gobierno como un negocio que les va a permitir enriquecerse aún más en su ya de por sí situación privilegiada en la sociedad, es evidente que ya no harán del “hacer vivir” su máxima fundamental, cuestión que, por el contrario, sí estaba presente en las preocupaciones, al menos retóricas, de quienes gobernaban en el marco del Estado benefactor. Sin embargo, después del derrumbe del muro de Berlín y de la crisis definitiva del socialismo real, la civilización capitalista se ha convertido en el único horizonte de sobrevivencia para cantidad de poblaciones que ven sacrificados su bienestar y su disfrute simplemente porque la repartición de los recursos del planeta, incluyendo al trabajo humano, dependen de criterios egoístas defendidos en última instancia con las armas y, por tanto, la amenaza de muerte.

Foucault muere cuando el neoliberalismo comenzaba a implantarse como modelo económico, todavía en un contexto internacional de equilibrios geopolíticos entre la Unión Soviética y los Estados Unidos. Sin embargo, el afianzamiento de dicho modelo de reproducción de capital ha venido cobrando serios estragos en países como México, en el que sociedad y gobierno están situados más cerca de la barbarie que de la civilización. La competencia económica por los recursos de la tierra, incluyendo los recursos humanos de los Estados soberanos, se ha intensificado al grado de debilitar las soberanías nacionales por la vía de un recambio en las élites políticas que, provenientes de la iniciativa privada, utilizan las instituciones estatales para favorecer sus inversiones y negocios particulares en detrimento de la justicia, la libertad y la legalidad de masas importantísimas de ciudadanos.

En resumen, considero, que ante el actual modelo hegemónico de reproducción del capital a nivel mundial, el “hacer vivir”, presumido por Foucault como la máxima rectora de los Estados-nación modernos frente a sus poblaciones, ya no está garantizada, e incluso ha sido relegada frente a los imperativos de la ganancia

económica. Y, si a su vez, repensamos la incidencia que continúa teniendo el “decisionismo” de las burocracias estatal-empresariales, frente al porvenir económico de la población, nos cercioraremos, que el “hacer morir” tampoco ha quedado erradicado del horizonte de su actuación política. El descuidar las inversiones y las políticas públicas, tendientes a paliar las injusticias, la pobreza y la desigualdad, es una manera de condenar a la población, al menos a la más vulnerable, a la indefensión y a la muerte. De ahí que incluso, en el contexto histórico del “Estado benefactor” el Estado continúe siendo, tal y como lo pensaba Foucault, la institucionalización de la guerra y el conflicto entre clases y sectores sociales, pero que se libra bajo formas aparentemente pacíficas.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2003), *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Artaud, Antonin (2004), Carta a un legislador [<http://inmaculadadecepcion.blogspot.com/2004/06/carta-al-seor-legislador-de-la-ley.html>].
- Foucault, Michel (1971b), “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, en *Dits et écrits*, vol. I, París Gallimard, 2001, pp. 104-124.
- (1975), *Surveiller et punir*, París, Gallimard.
- (1975b), “Pouvoir et corps”, en *Dits et écrits I*, París, Gallimard, 2001, pp. 1622-1627.
- (1977), “Pouvoirs et strategies”, en *Dits et écrits*, vol. I, París, Gallimard, 2001, pp. 418-428.
- (1984), “L’ethique du souci comme pratique de la liberté”, en *Dits et écrits*, II, París, Gallimard, 2001, pp. 1527-1548.
- (1984b) “Le souci de la vérité” (1984), en *Dits et Écrits*, vol. II, París, Gallimard, 2001, pp. 1455-1464.
- (1988), “Les techniques de soi” (1988), en *Dits et Écrits*, vol. II, París, Gallimard, 2001, pp. 1602-1631.
- (1991a), *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta.
- (1992a), *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta.
- (1992b), *Genealogía de racismo*, Madrid, La piqueta.
- (1995b), *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI Editores.
- (1995c), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa.

- Foucault, Michel (1995d), *Vigilar y Castigar: El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Editores.
- (2000), *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica
- (2002), *Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2004), *Securité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, París, Gallimard.
- (2004b), *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France 1978-1979*, París, Gallimard 193.
- Hobbes, Thomas (1980), *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1987), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, México, Siglo XXI Editores.
- Real Academia de la Lengua Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001.

# Alain Badiou

*Felipe Victoriano*

La política se presenta como acceso del pensamiento a lo que se abre al lugar único de la verdad, y como mimesis de lo que ha tenido lugar en ese lugar que no es un lugar, sino “el” lugar, donde el tener-lugar es inmemorial.

A. BADIOU

Cualquiera que trabaje para la perpetuación del mundo que hoy nos rodea, aunque fuera bajo el nombre de filosofía, es un adversario, y debe ser conceptualizado como tal.

A. BADIOU

## **Presentación**

La presencia de Alain Badiou (Rabat, Marruecos, 1937) en el debate filosófico contemporáneo resulta hoy incuestionable. En el último tiempo se ha convertido en un autor esencial en la discusión crítica en torno al presente, producto no sólo de su *original* sistema de pensamiento, y la rigurosa atención de la que ha sido objeto, sino también debido al *efecto* político que ha desatado su figura intelectual, de cuya tradición la filosofía francesa ha dado nombres insignes.

No exageramos si decimos que este profesor de la *École normale supérieure* y presidente del *Centre international d'étude de la philosophie contemporaine*, miembro fundador del Partido Socialista Unificado (*Parti Socialiste Unifié*), fiel a su pasado maoísta y a su militancia en las luchas de liberación y del Mayo

francés, novelista,<sup>1</sup> dramaturgo<sup>2</sup> y matemático por devoción,<sup>3</sup> ha remecido el campo intelectual con una eficacia tal que bien podríamos sostener se trata de un verdadero acontecimiento. Y lo ha hecho precisamente a partir del efecto provocador que ha tenido en su obra el retorno y la puesta en escena de conceptos y discusiones que se tenían por obsoletas: verdad, sujeto, eternidad, comunismo, militancia, por nombrar sólo aquellas que, no obstante su malograda trayectoria en el último siglo, han comenzado a circular hoy en múltiples contextos, en diferentes lenguas, bajo el impulso de un renovado optimismo crítico.

Pero esta evidencia no siempre fue así. Durante años sus textos generaron indiferencia en el campo filosófico europeo, un grado de resistencia debido a la apresurada lectura “fundamentalista” a la que sus intervenciones fueron sometidas,<sup>4</sup> algo que lo mantuvo, según sus palabras, “solo y golpeado por la opinión dominante, en un verdadero destierro” teórico.<sup>5</sup> Sin embargo, la situación parece hoy haber cambiado radicalmente, en particular respecto de la recepción

<sup>1</sup> Algunas de sus novelas publicadas son *Almagestes* (Seuil, 1964), *Portulans* (Seuil, 1967), *Calme bloc ici-bas* (POL, 1997).

<sup>2</sup> *LEcharpe rouge* (Maspero, 1979), *Ahmed le subtil* (Actes-Sud, 1994), *Ahmed philosophe* y *Ahmed se fâche* (Actes-Sud, 1995), *Les Citrouilles* (Actes-Sud, 1996).

<sup>3</sup> “Desde 1956 hasta hoy, he consagrado más horas en introducirme a la especulación matemática contemporánea que en redactar, o incluso leer, filosofía ‘pura’”. Isabelle Vodoz, “Escribir lo múltiple”, entrevista con Alain Badiou. Alain Badiou, *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, México, Siglo XXI Editores, pp. 9-25. Ha publicado también un texto exclusivamente matemático, *Le Nombre et les nombre* (Seuil, 1990).

<sup>4</sup> En los últimos años, sin embargo, tampoco ha estado exento de este “apresuramiento” crítico. En el 2005 Badiou fue objeto de un encarnizado debate público con algunos intelectuales, entre ellos Claude Lanzmann, Jean-Claude Milner y Eric Marty, en alusión al supuesto antisemitismo expresado en su texto *Circonstances 3: Portées du mot ‘juif’* (Léo Scheer, 2005) [<http://www.lacan.com/badword.htm>], fecha de consulta: 26 de octubre de 2011.

<sup>5</sup> Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Argentina, Manantial, 2007, p. 8. Aunque contraste la recepción temprana que tuvo (y tiene) su obra en América Latina, principalmente en Argentina, donde se dispone de traducciones de casi la totalidad de sus textos, no fue sino hasta la aparición de *El ser y el acontecimiento* en 1988 que ocurre un momento de cristalización de su protagonismo en la escena académico-filosófica, un punto de gravedad en torno a su propuesta teórica, obra que bien podría leerse como el primer ejercicio conceptual concerniente a sistematizar su proyecto filosófico.

que ha tenido en los sectores más tradicionales del quehacer académico, y de la sucesión de traducciones y operaciones de transmisión que lo han instalado en el meollo de la escena universitaria anglo-norteamericana. Como hace algunos años sostuviera Bruno Bosteels en un texto dedicado a su figura, Badiou no sólo “está siendo leído, discutido y traducido con un frenesí descomunal” sino que, paradójicamente, las “mismas editoriales en el mundo anglosajón que hace diez años rechazaron mis propuestas para traducirlo ahora se pelean a muerte por los derechos de autor de los mismos títulos que les propuse en aquel entonces”.<sup>6</sup>

Es así como este acontecimiento –el *acontecimiento Badiou*– ha situado su pensamiento no sólo como referencia obligada al interior del circuito universitario y sus instrumentos de expresión<sup>7</sup> (entiéndase libros, traducciones, especialistas, seminarios, coloquios, etcétera, algo que no deja de ser menor para la institucionalidad filosófica contemporánea), sino también lo ha ubicado a él, bajo el imperativo de la urgencia y la acción, ante el compromiso de tener que contestar al “estado de cosas” imperante, en un plano de intervención coyuntural eminentemente político. En este ejercicio práctico, destacan sus diatribas contra los “nuevos filósofos”, sus *Manifestos* y *Circunstancias*, sus manuales y compendios, todas operaciones destinadas a mantener una atención, un cierto vilo respecto del modo en que su aparato teórico reflexiona en lo real y se proyecta como inflexión crítica en el plexo indiferenciado de las opiniones

<sup>6</sup> Bruno Bosteels, *Badiou o el recommienzo del materialismo dialéctico*, Chile, Palinodia, p. 201.

<sup>7</sup> Valgan como ejemplos específicos y líneas generales de orientación (no exhaustiva y esencialmente de textos aparecidos en español), las siguientes referencias: Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, España, Pre-Textos, 1998, pp. 37-40; Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Argentina, Nueva Visión, 1996, pp. 167 y ss.; Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Argentina, Paidós, 2001, cap. 2, pp. 137-183; Ernesto Laclau, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, cap. 2, pp. 67-106; de Peter Hallward, *Badiou, a Subject to Truth*, University of Minnesota Press, 2003, como también *Think Again. Alain Badiou and the future of philosophy*, Continuum, 2004. De Bruno Bosteels, *Badiou o el recommienzo del materialismo dialéctico*, Chile, Palinodia, 2007 y, de reciente aparición, *Badiou and Politics*, Estados Unidos, Duke UP, 2011. Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, Chile, Palinodia, 2006, pp. 85-138; Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Fondo de Cultura Económica, pp. 147-177.

dominantes. En esta amalgama inusual entre política y pensamiento se arma, sin lugar a dudas, lo que con claridad constituye la especificidad que detenta su figura intelectual, precisamente en un escenario universitario poblado de académicos y saberes desafectados, inhibidos frente a la posibilidad de subvertir el orden en el que hoy el mundo se tiene.

En efecto, en un plano conceptual las figuras del intelectual y el académico se contraponen. Si bien se puede argumentar que precisamente es el intelectual de mediados del siglo pasado el que ha devenido en el académico actual —el académico como intelectual especializado— ambas figuras se inscriben con nitidez en tradiciones, en *mundos*, opuestos. Si el académico (sea bajo la imagen del científico o el investigador) opera con saberes neutros, cuya finalidad consiste en describir el orden secreto que rige a las cosas, el intelectual (sea el intelectual orgánico o el ideólogo) articula pensamiento y acción bajo la rúbrica del compromiso con el fin de erradicar justamente aquel estado de cosas. En este sentido, digamos que Badiou responde a la figura del intelectual, del filósofo militante, cuyo nudo existencial entre pensamiento y política lleva la marca de toda una generación del siglo XX, “el siglo maldito” como le ha llamado,<sup>8</sup> generación forjada en la experiencia de la postguerra europea y las luchas de descolonización, pero también a partir de la experiencia de la derrota, de tener que presenciar el “entierro de los años rojos” que siguieron al Mayo del 68,<sup>9</sup> y el fracaso irreversible del proyecto emancipatorio que encarnaba. Este asunto, lo veremos más adelante, define tanto la fórmula especulativa en que su pensamiento se presenta, como el modo en el que éste se destina a intervenir la experiencia concreta del mundo.

En términos generales, dos cosas se pueden extraer de esta última reflexión. En primer lugar, la diversidad de fuentes e influencias que pueden converger en un intelectual que no responde a los consensos establecidos ni a las restricciones del *establishment*: Platón, Descartes, Althusser, Sartre, Lacan, Lenin y Mao, por enumerar aquellos nombres que se repiten con cierta insistencia en sus textos y que, al interior del gremio, no hace mucho gozaban de hostilidades y resistencias. Pero también se ha encargado de convocar tradiciones de pensamiento que se han declarado siempre ajenas al discurrir filosófico: la aritmética y la teoría

<sup>8</sup> Alain Badiou, *El siglo*, Argentina, Manantial, 2005, p. 13.

<sup>9</sup> Alain Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía*, Argentina, Manantial, 2010, p. 11.

matemática de conjuntos, la topología, la teoría y la práctica psicoanalítica, la expresión plástica, la música, el teatro, la poesía. Cantor, Cohen, Galois (la influencia definitiva del colectivo matemático Nicolás Bourbaki) conviven con los trabajos de Hubert Robert, de Schönberg, de Webern, con la poesía de Mallarmé, las obras de Beckett, o con el cine de Murnau o de Wim Wenders, sin que con ello se viole algún protocolo enunciativo o se transgreda alguna frontera disciplinante. No se trata, lo abordaremos más adelante, de la simple “impostura” posmoderna o transdisciplinaria sino de algo más complejo, asociado con la idea misma de verdad, destinada desde su potencia interna a aparecer y revelarse por encima de cualquier dominio de saber, indiferente a cualquier *conflicto de facultades*.

En segundo lugar, la diversidad de sus registros y regímenes de escritura, que recorren con masividad toda su bibliografía con el propósito manifiesto de amplificar los escenarios receptivos de sus reflexiones. Independiente del éxito variado de sus publicaciones, y del valor académico al que han sido consignados, en su producción se entremezclan la axiomática del enunciado abstracto y la analítica matemática con los manuales y fascículos de divulgación, los panfletos políticos, las conferencias e intervenciones públicas, todos géneros destinados a darle cobertura al nudo conceptual que ata su filosofía. En concreto, se trata de materiales (la mayoría productos declarados de sus seminarios y clases) que señalan diversas estrategias discursivas de intervención, cuyos procedimientos de escritura operan en *sitios* locales del pensamiento. En esta línea ha cultivado también la crítica literaria, la prosa y el teatro, no con el ánimo de contribuir a la imagen del filósofo *opinante*, del retórico multifacético, sino más bien para de-construirla respecto a la multiplicidad de formas que la verdad, “objeto primario” del filósofo, puede adoptar una vez acontece en el plano de las significaciones. Después de todo, para Badiou la filosofía no es sino un espacio en el que advienen y se componen las verdades que la determinan materialmente, y de la que ella es devota.

A modo de referencia inicial, digamos que hay tres libros que señalan el curso del pensamiento de Badiou, y que se distribuyen cronológicamente a lo largo de más de 30 años de trabajo:<sup>10</sup> *Théorie du sujet* de 1982 (*Teoría del Sujeto*,

<sup>10</sup> Sin violentar las complejidades que despliega el pensamiento de Badiou, *grosso modo*, se puede reconocer en estos tres libros, en estas tres etapas, un momento althusseriano, un “giro

recientemente traducida al español),<sup>11</sup> *L'Être et l'Événement*, 1988 (traducida como *El ser y el acontecimiento* en 1999)<sup>12</sup> y *Logiques des mondes* en el 2006 (*Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, 2008).<sup>13</sup> A la sombra de estos textos orbitan un conjunto variado de publicaciones aclaratorias, de reescritura, que han cobrado un peso capital a la hora de diseñar el marco general de desarrollo de su filosofía. Destacan *¿Se puede pensar la política?* (1984),<sup>14</sup> *Manifiesto por la filosofía* (1989)<sup>15</sup> y *Segundo manifiesto por la filosofía* (2009),<sup>16</sup> cada uno aparecido como un intervalo explicativo para estos libros, en una “suerte de cuidado pedagógico diferido”,<sup>17</sup> pero indicando también el estado transitorio de escritura de estos mismos. En esta línea habría que destacar sus textos más recientes, *Elogio del amor*<sup>18</sup> (en coautoría con Nicolas Truong) y *La hipótesis comunista*,<sup>19</sup> en los que tal vez se pueda apreciar el rumbo que ha venido adoptando su reflexión después de *Lógica de los mundos*.

Están también un conjunto de escritos que reúnen el conglomerado de conferencias y seminarios celebrados con motivo de su protagonismo filosófico.

---

matemático” (B. Bosteels, *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*, *op. cit.*, p. 7) y un “paso” a la lógica, esta última entendida no sólo en el sentido demarcatorio (la diferencia obvia entre lógica y matemática), sino también en el sentido hegeliano (entre ontología e historia). Así, en cada uno de estos textos Badiou establecería una discusión fundamental con cierto pensamiento hegemónico: Althusser-Lacan, Heidegger y su herencia posmoderna (tal vez respondiendo desde un “estructuralismo radical”), y Hegel –el “compañero ‘histórico’ del presente libro es Hegel [...] Con su *Ciencia de la lógica* nos medimos aquí”, ha escrito en *Lógica de los mundos* (Manantial, 2008, p. 122).

<sup>11</sup> Alain Badiou, *Teoría del sujeto*, Argentina, Prometeo, 2009.

<sup>12</sup> Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, *op. cit.*

<sup>13</sup> Alain Badiou, *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Argentina, Manantial, 2008.

<sup>14</sup> Alain Badiou, *¿Se puede pensar la política?*, Argentina, Nueva Visión, 1990.

<sup>15</sup> Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Argentina, Nueva Visión, 1990.

<sup>16</sup> Alain Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía*, *op. cit.*

<sup>17</sup> Isabelle Vodoz, “Escribir lo múltiple”, entrevista con Alain Badiou. Alain Badiou, *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>18</sup> Alain Badiou, *Éloge de l'Amour*, Francia, Flammarion, 2009.

<sup>19</sup> Alain Badiou, *The communist hypothesis*, Reino Unido, Verso, 2010.

*Condiciones*, publicado en 1992,<sup>20</sup> y la trilogía temática de 1998: *Breve tratado de ontología transitoria*,<sup>21</sup> *Compendio de metapolítica*<sup>22</sup> y *Pequeño manual de inestética*,<sup>23</sup> cada uno dedicado a revisar las conexiones de su filosofía con dominios específicos de saber: la lógica y la matemática, la política y el arte, respectivamente. Por último, habría que mencionar cuatro textos de alcance monográfico que, relativo al éxito que han alcanzado, dominan con cierta constancia la presencia internacional del filósofo en diversos escenarios de recepción: *La ética* (1993),<sup>24</sup> *Deleuze, el clamor del ser* (1997),<sup>25</sup> *San Pablo: la fundación del universalismo* (1997),<sup>26</sup> y *El siglo* (2005).<sup>27</sup>

Como es de prever, en la actualidad disponemos de un variado repertorio de intérpretes y comentaristas que han intentado localizar la posición de Alain Badiou en el escenario filosófico actual con el objeto de volver “discernible” la dirección de su pensamiento.<sup>28</sup> Este intento de discernibilidad ciertamente

<sup>20</sup> Alain Badiou, *Condiciones*, México, Siglo XXI Editores, 2002.

<sup>21</sup> Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*, España, Gedisa, 2002.

<sup>22</sup> Alain Badiou, *Compendio de metapolítica*, Argentina, Prometeo, 2009.

<sup>23</sup> Alain Badiou, *Pequeño manual de inestética*, 2009.

<sup>24</sup> Alain Badiou, *La ética*, España, Herder, 2004.

<sup>25</sup> Alain Badiou, *Deleuze, el clamor del ser*, Argentina, Manantial, 1998.

<sup>26</sup> Alain Badiou, *San Pablo: la fundación del universalismo*, España, Anthropos, 1998.

<sup>27</sup> Alain Badiou, *El siglo*, Argentina, Manantial, 2005.

<sup>28</sup> Por ejemplo Slavoj Žižek ha sostenido que, “a pesar de sus diferencias obvias, los edificios teóricos de Laclau y Badiou están unidos por una homología profunda” (S. Žižek, *The ticklish subject: the absent centre of political ontology*, Gran Bretaña, Verso, 1999, p. 172); a lo que Ernesto Laclau ha respondido: “Resultan claros [...] los aspectos en los que mi enfoque se acerca y aquellos en los que se aparta del de Badiou. Comparto con él el intento de llegar a una ontología general formalizada y el rechazo de todo intuicionismo; pero este momento de formalización lo buscamos en direcciones distintas: en las matemáticas, en su caso; en el análisis lingüístico retórico, en el mío” (E. Laclau, *Debates y combates*, op. cit., p. 105). “Mi apuesta —escribe Bruno Bosteels—, ahora confirmada en la introducción a *Lógicas de los mundos*, consiste en que en toda la trayectoria del pensamiento de Badiou se perfila una redefinición del materialismo e incluso del materialismo dialéctico” (B. Bosteels, *Badiou o el recommienzo del materialismo dialéctico*, op. cit., pp. 19-20). Oliver Marchart ha ido más lejos: “afirmo que se puede localizar legítimamente a Badiou dentro del grupo de teóricos posfundacionales cuya obra, a falta de un nombre mejor, hemos rotulado como *izquierda heideggeriana* de la filosofía política de hoy” (O. Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, op. cit., p. 147 y ss.).

contrasta con el impulso crítico que hemos venido trazando y que el propio Badiou se ha encargado de tramar. No se trata de desconocer el valor, acaso la necesidad también, de estos esfuerzos interpretativos por establecer un punto de dilucidación que lo incorpore al rumbo de debates y discusiones actualmente en curso. Por el contrario, se trata de lidiar con el gesto constrictor que el intérprete diseña con el fin de concentrar un proyecto innovador y volverlo legible al interior de la institución filosófica que encauza su sentido. “Nietzsche, en uno de sus buenos días —escribe Badiou—, observaba que las leyes no están hechas contra los malhechores sino contra los innovadores”,<sup>29</sup> y es en esta línea que la filosofía debe pensarse a sí misma sin dirección, al interior de su propia opacidad, conservando un nudo indiscernible e inespecificable, puesto que ahí adquiere plena consistencia su potencia transformadora: el acto irrestricto de “despreciar lo que hay, en nombre de lo que puede haber”.<sup>30</sup>

En lo que sigue, intentaré presentar a Badiou recurriendo únicamente a sus escritos —en particular aquellos que definen con mayor competencia los elementos esenciales de su filosofía, y en general aquellos que podemos reunir bajo el rótulo de políticos—, sin respetar la secuencia cronológica ni la consistencia analítica que indudablemente su obra ha formado a través de los años. Todo esto, con la convicción de que parte esencial de su proyecto filosófico se encuentra aún en despliegue, por tanto, en un momento de apertura que vuelve improcedente el juicio conclusivo, la denominación categórica, la caracterización enciclopédica. Además, como debe ser el caso cuando nos referimos a un pensador activo,<sup>31</sup> sobre todo uno que se ha caracterizado por responder incansablemente al llamado al debate, el impacto general de su obra es algo que aún no está decidido.

<sup>29</sup> Alain Badiou, “¿Qué es una institución filosófica? (O: dirección, transmisión, inscripción)”, *Condiciones, op. cit.*, p. 80.

<sup>30</sup> Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento, op. cit.*, p. 6.

<sup>31</sup> Se espera la aparición de su traducción integral de la *República* de Platón, en nueve capítulos, bajo el título provocador *Del común(ismo)*.

## Filosofía y verdad

Una verdad es esa consistencia mínima (una parte, una inminencia sin concepto) que verifica en la situación la inconsistencia que constituye al ser.

A. BADIOU

Situar el pensamiento de Alain Badiou en el plexo de la institucionalidad filosófica constituye un ejercicio complejo. Aunque ciertamente estemos ante un filósofo o pensador que tiene a la filosofía como problema, no resulta fácil ubicarlo en una línea de sucesión teórica o referirlo a una tradición filosófica sin antes violar algún principio esencial de su pensamiento. Esto, debido a que el mismo se ha encargado de tramar una lectura “alternativa” al relato filosófico dominante, no para reconstruir la historia de la filosofía con el fin de situar su proyecto en un punto esencial, sino más bien para restaurar aquel ejercicio de intervención simbólico que le es propio y que, de acuerdo con su diagnóstico, se encontraría diferido producto de una negación profunda. En efecto, antes de ser una actividad especulativa destinada a volver inteligible la esencia oculta de las cosas en el mundo, la filosofía es un espacio de intervención, un lugar de abrigo y de libre circulación en el que se conjuga la posibilidad de hacer advenir la verdad del ser en-tanto-que-ser como anudamiento e instancia crítica, asunto que –lo veremos más adelante– no depende ni de la historia (de la metafísica) ni del discurso filosófico propiamente tal. Depende de la verdad.

Si bien para Badiou “la filosofía es, en última instancia, un recurso más entre otros para intervenir lo real”,<sup>32</sup> como puede serlo el arte o la política, a ésta le recorre sin embargo un intenso carácter productivo, un “principio obrero”, en la medida en que se relaciona con el pensamiento en tanto labor, y no como mera expresividad de la contemplación de sí. La filosofía es posible y necesaria si comprende esta labor como un ejercicio de autodeterminación que se sustrae de su propia historia para encontrar ahí, en esa “torsión reflexiva”, una legitimación autónoma y libre de su discurso. No se trata de lo que ha sido la filosofía. No se trata de la filosofía como ideología, tampoco de una estética

<sup>32</sup> Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, *op. cit.*, p. 6.

ni de una epistemología, o de una sociología política o del lenguaje, sino de la filosofía *en sí misma*, delimitada por su propia singularidad y captada en la potencia efectiva de su presente. Se trata de pensarla como un acto recursivo que se propone a sí mismo como condición de posibilidad de las verdades. De este modo, la filosofía debiera orientarse en buscar “el proceso, la producción, la constrictión, la disciplina, y no el consentimiento indolente a las propuestas de un mundo”.<sup>33</sup>

Tal vez esto explique la urgencia y la asertividad con que compuso sus manifiestos por la filosofía. En franca alusión a la vieja tradición de la proclama irruptora, la idea en ellos fue establecer un punto de revisión que permitiera no sólo contener un resumen político de sus dos grandes tratados, *El ser y el acontecimiento* y *Lógicas de los mundos*, sino también resarcir el tono beligerante, combativo, que la filosofía perdió en su trance apocalíptico y postmoderno.

Como vemos, se trata de una complejidad que hace referencia al modo peculiar en que Badiou interroga el régimen de sentido que organiza al dispositivo filosófico, y donde la propia institución es sometida a una *relectura* concerniente, en términos generales, a rehabilitar sus recursos críticos, restablecer su función polémica con el objeto de destrabar su clausura. En efecto, Badiou detecta que la filosofía se encontraría trabada, detenida en un gesto autocontemplativo errante, *suturada* en su propia historia. Es función de los filósofos pensar la *de-sutura* como una “ruptura inmanente” al historicismo que le subyace, y que determina su desafección y su inmovilidad, incluso su complicidad con los saberes que organizan el actual orden del mundo. Se trata de romper el sello que desde Hölderlin y Nietzsche, pasando por Heidegger y aún más por el *heideggerianismo*, anuda la filosofía al poema.

Este nudo restringiría a la filosofía como espacio crítico, pero esencialmente coartaría su relación con el pensamiento, si por éste entendemos un acto de autofundación destinado a romper la continuidad de *lo que hay* por medio de la edificación de un punto de excepción que altere el estado general de la época. Tal vez por ello ha denominado a esta sutura como “la edad de los poetas”, como si en esta nominación se condensará la incapacidad de pensar, no sólo a la filosofía misma, desplazada por la retórica nihilista a un lugar de desorientación metafórica, sino también la incapacidad de pensar *a la altura* que exigen los tiempos, cuya matriz ha

<sup>33</sup> Alain Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía*, *op. cit.*, p. 30.

venido siendo el consenso desacralizante del capital, el dominio del “materialismo democrático”, el “imperio del Uno”. “Hasta hace poco” –escribe Badiou:

[...] la filosofía apenas si ha sabido pensar *a la altura del capital*, ya que ha dejado vía libre, hasta lo más íntimo de ella misma, a las vanas nostalgias de lo sagrado, a la obsesión de la Presencia, a la dominación oscura del poema, a la duda sobre su propia legitimidad [...] La filosofía ha dejado inacabada la “meditación cartesiana”, perdiéndose en la estetización de la voluntad y el *pathos* de la terminación, del destino del olvido, del rastro perdido. No ha querido reconocer sin ambages el carácter absoluto de lo múltiple y el no-ser vínculo. Se ha aferrado a la lengua, a la literatura, a la escritura, como si fueran los últimos representantes posibles de una determinación *a priori* de la experiencia, o como el lugar que preservara un claro del Ser [...] La filosofía denuncia o incensa el “nihilismo moderno” sólo en la medida de su propia dificultad para captar por dónde transita la positividad actual, y ello por no concebir que hemos entrado ciegamente en una nueva etapa de la doctrina de la verdad, que es la del múltiple-sin-Uno, o de las totalidades fragmentarias, infinitas e indiscernibles.<sup>34</sup>

En alusión a esta ciega entrada a una “nueva etapa de la doctrina de la verdad”, comencemos afirmando que para Badiou sólo hay verdades, y éstas son eternas. Son anteriores a la filosofía y la prescriben desde un *antes* que no es temporal sino transhistórico. No respecto de un tiempo empírico ni de un simple universalismo sino desde lo que Platón llama “el siempre del tiempo”, la “esencia intemporal del tiempo”.<sup>35</sup> Se trata más bien de la “disponibilidad

<sup>34</sup> Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, *op. cit.*, pp. 35 y ss.

<sup>35</sup> A modo de referencia, señalemos aquí su herencia platónica, que se encargará de reseñar a lo largo de su obra como el resumen indicativo de su gesto filosófico. “El siglo y Europa deben imperativamente sanar del antiplatonismo”, escribe en su *Manifiesto por la filosofía* (*op. cit.*, p. 72). Según sus términos, no se trata de un platonismo “vulgar” sino de uno “sofisticado” (un “platonismo de lo múltiple” –A. Badiou, “La idea del comunismo”. Analía Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Argentina, Paidós, 2010, núm. 1, pp. 17-31), capaz de situar la pluralidad de estas verdades en un plano de circulación eficaz, activo (cf. Alain Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía*, *op. cit.*, p. 33). No obstante, en su última obra, *Lógica de los mundos*, donde podemos señalar un cierto viraje de los temas que aborda en *El ser y el acontecimiento*, el problema del platonismo adquiere una dimensión un tanto enigmática. Esta vez se declara, “con todo el rigor

inagotable” que revela la condición múltiple del ser que *es* la verdad.<sup>36</sup> Así, el que *haya* verdades confirma a su vez que son, y que por tanto pueden o no aparecer en el mundo. En efecto, el hecho que la verdades *sean* no suprime la idea de que *inexistan*, es decir, que aun siendo no estén disponibles *ahí*, en la facticidad de su captura. Es esta suerte de fragilidad estructural la que determina el que sean a su vez “acontecimentales” (*événementiel*), que provenga bajo la forma de una excepción al régimen de sentido de lo que existe. Es, entonces, función de la filosofía no sólo proclamar el que *hay* verdades, sino proponer un emplazamiento conceptual en el que éstas, reunidas, aparezcan en el mundo.

Pero ocurre que si ha habido un antes de la filosofía al interior de su propio relato, algo prefilosófico que sin embargo la determina desde dentro, esto ha sido la ontología. Para Badiou la ontología es primeramente un contexto analítico en que se estructura un discurso sobre el ser como unidad idéntica a sí misma, como Uno, lo que supone de entrada que en ésta ya está en curso una cuenta o una operación (una *cuenta por uno*, una operación numérica, es decir, una estructura) en que el ser se dispone no en su singularidad extrema, en-tanto-que-ser, sino en su consistir, en el hecho de que existe, de que está ahí, dispuesta en su presentación. Dicho de manera axiomática: el Uno no *es* sino que *hay* Uno. Habría aquí, sin embargo, una tensión extremadamente compleja en “eso” que el ser *es* antes de pasar por la operación que lo fija en torno a una estructura de sentido, operación que se encuentra siempre implicada en la presentación misma y que, como tal, es siempre un resultado posterior a ella. Así, para Badiou, la ontología constituye en su esencia una *situación* en la que se presenta aquello que no es una unidad, el no-Uno, a decir: la *multiplicidad en sí* sobre la cual opera la cuenta del ser por Uno. Por tanto, antes de constituirse en tal, antes de proveer alguna cualidad que sitúe al ser-en-tanto-que-ser, la ontología es una operación de presentación de lo múltiple que es el ser. Pero lo múltiple sin Uno, en la medida en que es siempre múltiple de múltiples, posee de suyo algo impresentable, algo que se sustrae a las leyes que la situación instituye y que ronda inconsistente e indiscernible en todo acto de presentación. Y esto es el vacío.

---

conceptual requerido, un materialismo platónico que es un materialismo de la Idea”. A. Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía, op. cit.*, p. 63.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 136.

Como vemos, se trata de una sucesión argumental extremadamente técnica que implica la redefinición de trayectos específicos de la historia de la filosofía. Pero también la instalación de todo un lenguaje (de una *lengua*) que pueda capturar la singularidad de este movimiento de rescritura. Retengamos en este punto lo siguiente: la ontología –“posible”, a la que se consagran las meditaciones de *El ser y el acontecimiento*– es aquel discurso que no reconoce sino lo múltiple “sin Uno” como la ley del ser. “La ontología, en tanto exista, será necesariamente ciencia de lo múltiple en tanto múltiple”.<sup>37</sup> Pero en la medida en que lo múltiple puro remite siempre a otra multiplicidad, es decir, es esencialmente “inconsistente”, resulta entonces impresentable si no entra antes a la ley de una situación que, operando *en* ella, la instale en un régimen de presentación. Por tanto, “desde el momento en que el todo de una situación está bajo la ley de lo uno y de la consistencia, es necesario que, respecto de la inmanencia de una situación, lo múltiple puro, absolutamente impresentable según la cuenta, sea *nada*”,<sup>38</sup> es decir, el vacío. De esto se concluye que es a través del vacío por el que una situación se sutura a su ser, o que, en palabras de Badiou, “el vacío es el nombre propio del ser”,<sup>39</sup> puesto que todo objeto se puede reducir retroactivamente a una multiplicidad pura, edificada en torno a la “impresentación” constitutiva del vacío. De este modo, en el ejercicio ontológico de despojar de todos los predicados cualitativos que hacen a una cosa cualquiera consistir en su presencia,

[...] no quedará al final sino una multiplicidad infinitamente compleja y compuesta por otras multiplicidades. Ninguna unidad primordial, o atómica, vendrá a interrumpir esta composición [...] Al final, no nos encontramos con lo Uno, sino con el vacío. [La cosa] es un trenzado particular de multiplicidades tejidas solo de vacío, según engendramientos formales que únicamente la matemática puede explicar. Tal era la tesis axial de la ontología que yo proponía hace veinte años [en *El ser y el acontecimiento*]: el ser es multiplicidad extraída del vacío, y el pensamiento del ser en tanto ser no es otra cosa que la matemática.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 68 y ss.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>40</sup> Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, *op. cit.*, p. 35.

De ahí que las verdades no sean sino presentaciones de un “inconsistente” o de un múltiple puro que adviene a lo real bajo la operación filosófica, operación que Badiou reconoce en un impulso que, como vemos, no pertenece a la “ciencia del ser” sino, en cambio, desde Platón, a la matemática. O dicho de manera más concreta: “las matemáticas son la ontología”,<sup>41</sup> de modo que el gran desafío que se le impone a la filosofía es pensar, de ahora en más, *en* (y no con) la matemática. Es el *matema*, y no el poema, el encargado de abrir a la filosofía a un discurso del ser que resuelva su propia clausura, en el entendido general de que, si bien fueron “los filósofos quienes formularon la cuestión del ser, no son ellos, sino los matemáticos, quienes respondieron a ella”.<sup>42</sup> En efecto, refundada a fines del siglo XIX por la teoría de conjuntos, en un trayecto que va desde Cantor a Cohen, ha sido la matemática la que no conoce más que lo múltiple sin fondo, lo múltiple de múltiples que es el ser mismo, y que fue dado al pensamiento bajo la axiomática del “conjunto vacío”, de cuya estructura Badiou extraerá parte importante del argumento que cimienta su ontología.

Ahora bien, las verdades son heterogéneas, múltiples, e intervienen en el mundo independientemente del discurso filosófico, aunque lo condicionen como pensamiento. Para Badiou sólo hay cuatro lugares donde se apoyan estas condiciones, y que describen procedimientos que llamará genéricos o de verdad. Éstos son la ciencia (más precisamente *el matema*), el arte (de modo visible el poema, pero también la pictórica y la música), la política (la invención política: la política emancipatoria o revolucionaria) y el amor (o el encuentro amoroso). Estos cuatro tipos de procedimientos de verdad o genéricos especifican y clasifican todas las operaciones susceptibles de producir verdades, es decir, sólo hay verdad científica, artística, política y amorosa, y es condición de la filosofía hacer que éstas existan o que se presenten en cada uno de los órdenes donde son atestiguables. De este modo, para Badiou la filosofía no produce verdades, sino que diseña el espacio de “composibilidad” (*compossibilité*) en el que estos procedimientos genéricos acontecen como unidad en un momento específico del tiempo. “La filosofía pronuncia, no la verdad, sino la *coyuntura* —es decir la conjunción pensable— de las verdades”.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>43</sup> Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, *op. cit.*, p. 18.

Esto último es crucial debido a que, para Badiou, la filosofía debe ser capaz de reunir estos cuatro procedimientos genéricos a partir del conjunto de operadores conceptuales que dispone en su época, es decir, por medio de los emplazamientos conceptuales que definen sus recursos expresivos en un periodo singular. La tendencia general, como hemos señalado más arriba, ha sido *suturar* esta capacidad a un procedimiento genérico, lo que ha generado la percepción de agotamiento del proyecto filosófico en su conjunto. En efecto,

[...] una suspensión de la filosofía puede resultar de que el libre juego requerido para que defina un régimen de tránsito, o de circulación intelectual entre los procedimientos de verdad que la condicionan, se encuentre restringido, o bloqueado. La causa más frecuente de dicho bloqueo es que, en lugar de edificar un espacio de composibilidad a través del cual se ejerza un pensamiento del tiempo, la filosofía *delegue* sus funciones a una u otra de sus condiciones, entregue el todo del pensamiento a *un* procedimiento genérico. En tal caso la filosofía se efectúa, en provecho de este acontecimiento, en el elemento de su propia supresión.<sup>44</sup>

En el caso particular de la filosofía –puesto que resulta evidente también constatar este *impasse* en la ciencia (con el objetivismo y el logicismo analítico anglosajón) y en la política (con la época de las revoluciones y los marxismos de Estado en el siglo XX)– es posible indicar esta *sutura* como la sucesión de desplazamientos que fijan el orden del discurso a un contenido particular de verdad. Así, desde Descartes a Leibniz vemos la condición matemática; desde Rousseau a Hegel, la condición histórico política; de Nietzsche a Heidegger (y el heideggerianismo contemporáneo), el poema.<sup>45</sup> Intentar destrabar esta sutura implica abrir la filosofía a un espacio de afirmación que no restrinja el advenimiento de todas sus condiciones genéricas, puesto que en dicha apertura

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>45</sup> Tal vez resulte extemporánea esta sucesión a la luz de su último gran libro, *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*. Quizás el problema en la actualidad no sea, para la filosofía, enfrentarse a su propia sutura poetizante como lidiar con la fuerza desacralizadora del “materialismo democrático” hoy en curso. *Cfr. Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2, op. cit.*, Prefacio, pp. 17-60.

no sólo se define el lugar intelectual de “abrigo y acogida” de las verdades, sino también el lugar en el que éstas resultan pensables.

Pero el hecho de que haya verdades y que éstas operen en ciertos regímenes no filosóficos supone, de entrada, una categoría específicamente teórica que es la de *la Verdad*. *La Verdad*, y no las verdades, sería el principal operador conceptual que tiene la filosofía. Se trata de una categoría orgánica, operatoria que designa simultáneamente un estado plural, heterogéneo de las verdades, y la posibilidad de componer dicha pluralidad en una unidad de pensamiento. Es decir, la Verdad filosófica no opera como un elemento de contenido sino como una pura función, por medio de la cual la filosofía se inclina hacia sus condiciones. Ahora bien, si esta categoría de Verdad es la que produce, como operador lógico, el hecho de que la filosofía se abra a la composibilidad de las verdades, se debe esencialmente a que esta categoría es por sí misma *vacía*. Esto significa que la Verdad constituye, en la filosofía, una pura operación que no presenta nada. No se trata del *vacío del ser*, reservado a las matemáticas y al axioma del vacío que es presentado bajo la forma del “conjunto vacío”, sino de un vacío formal cuya centralidad es activar al pensamiento en relación con su propia ficción constitutiva. Este vacío categorial, por tanto, no tiene estatus ontológico sino puramente lógico.

Llegados hasta este punto, las preguntas serían ¿cómo opera la filosofía en este vacío lógico?, ¿cuál es la estructura de esta operación que permite, a fin de cuentas, articular los procedimientos genéricos al interior de un espacio de composibilidad? De modo más concreto: ¿cómo siendo el ser mismo de las verdades multiplicidad de múltiples, por tanto indiscernible, puede sin embargo haber verdades?, ¿cómo sostener que *hay* verdades y conservar, no obstante, la irreductibilidad múltiple del ser-en-tanto-que-ser?

Si la filosofía es el sitio del pensamiento donde se enuncia el *hay* de las verdades y su composibilidad por medio de la instalación de una categoría operatoria, la Verdad, que abre en el pensamiento un vacío activo, entonces lo crucial viene definido por el modo en que ésta señala y se despliega universalmente en torno a este vacío. Según Badiou, habría dos formas de señalamiento, dos operaciones que designarían el modo en que el dispositivo filosófico se acopla a este vacío: por un lado, por medio de una *ficción de saber*, a través de la cual la filosofía “monta el vacío de la categoría de Verdad como *reverso o revés de una sucesión regulada*”,<sup>46</sup> como

<sup>46</sup> Alain Badiou, “La (re)visión de la filosofía en sí misma”. *Condiciones, op. cit.*, p. 59.

argumento que encadena; por otro, por medio de una *ficción de arte*, donde se trata “de indicar [...] el vacío de la categoría de Verdad *como punto límite*”,<sup>47</sup> como sublimación indecible del límite. De este modo, la Verdad encadena y sublima. Y es a partir de este doble efecto, mediante el argumento que encadena y por medio del límite que sublima, que la filosofía se destina a captar las verdades.

En efecto, la relación de la Verdad (filosófica) con las verdades (científicas, políticas, artísticas o amorosas) es una relación de *captura*. Pero se entiende por captura no una relación de dominio, de subsunción o de garantía, sino, por el contrario, de una suscitación, un movimiento de intensidad destinado a “sustraer” del sentido la pluralidad “composable” de las verdades. “La filosofía —escribe Badiou—, puesto que su categoría central es vacía, es esencialmente *sustractiva*”.<sup>48</sup> La filosofía es sustractiva en la medida en que entiende la captura fuera del sentido, y fuera del sentido significa reconocer que una verdad no es sino que adviene; que el trayecto de una verdad no se encuentra determinado, sino que es azaroso, indiscernible, por tanto, que el ser de una verdad siempre se encontrará sustraído a todo predicado en el saber, a toda autoridad de la lengua. Así, en el vacío abierto por la distancia entre estos dos efectos ficcionales la filosofía capta las verdades. Y esta captura constituye un acto de sustracción, una *toma* de las verdades más allá del sentido, que las separa de la ley del mundo con el fin de que sean todas ellas conjuntamente dichas. Mediante este acto la filosofía está en condiciones de declarar que *hay* verdades, y hace que el pensamiento sea a su vez captado como unidad por ese “hay”.

## El acontecimiento

Los procedimientos genéricos o de verdad tienen por condición original *acontecimientos*, y esto quiere decir que sólo hay (o, más precisamente, sólo *ha habido*) acontecimientos en la ciencia, en el arte, en la política y en el amor. Si la filosofía capta las verdades, lo hace en la medida en que captura nominalmente los acontecimientos que las hacen aparecer y en torno a la cual se tramam retroactivamente sus procedimientos genéricos. Esta captura ocurre en una

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 61.

*situación*, y Badiou entiende por ella el “estado de cosas” imperante, un conjunto cualquiera de múltiples presentado en un momento determinado. A este último Badiou lo llama “estado de una situación”, y se conforma por un conjunto de saberes, conocimientos, enunciados que discernen el suceder “normal” de lo que ocurre conforme a las reglas que esos saberes establecen. Del conjunto de saberes y enunciados que resultan admisibles en la situación no se dirá nunca que son verdaderos, sino verídicos (*veridicité*).

En este contexto, un acontecimiento es *aquello* que rompe el suceder normal prescrito por el estado de una situación, y cuya irrupción no es ni nombrable ni representable por los recursos con los que ella dispone. Un acontecimiento de verdad *agujerea* todos los enunciados verídicos, los indispone, los altera. Entonces: “para que se despliegue un procedimiento de verdad relativo a la situación —escribe Badiou—, hace falta que un acontecimiento puro suplemente esta situación”.<sup>49</sup> Este suplemento se produce por medio de la inscripción de un acto de nominación singular, por “la puesta en juego de un significante *de más*”<sup>50</sup> que, como tal, se encuentra en exceso respecto a la situación a la que, sin embargo, pertenece.

Puesto que para Badiou, como hemos visto más arriba, el ser es múltiple, y que simultáneamente es preciso que la verdad *sea* sin el recurso transcendente de lo Uno, entonces un acontecimiento de verdad será siempre la producción de *un* múltiple de la situación de la cual ella es verdad. Se trata, en términos generales, de la producción singular e inmanente de un múltiple destinado a verificar *en* la situación la inconsistencia que constituye al ser. Ciertamente esta “singularidad múltiple” de la situación no puede ser una parte ya dada o presente, visible en la estructura representacional de la situación. Se trata de un suplemento fulminante, de algo que desborda la situación y que posee la forma de una novedad radical, una excepción al orden que rige a las partes que conforman el “estado de una situación”. Pero en la medida en que el ser de la situación es su inconsistencia, el vacío mismo “impresente” en la situación, un acontecimiento de verdad de este ser sólo podrá presentarse como multiplicidad cualquiera, anónima, reducida únicamente a la presentación como tal, sin predicado ni singularidad

<sup>49</sup> Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>50</sup> *Idem*.

especificable. De este modo, el acontecimiento de una verdad será una parte *genérica* de la situación, y esto significa que no dice nada en específico sobre ésta, sino que se autorefiere a sí, a su inconsistencia fundamental, enganchándose a la situación en un vínculo sin concepto.

Así, el acontecimiento en Badiou tiene la extraña forma de señalar en la situación la verdad de ésta, pero, simultáneamente, debido a que de suyo se encuentra sustraído a la autoridad de la lengua que habilita la situación, es aquello que en estricto sentido no pertenece al lugar al que adviene. Esto implica dos características esenciales. En primer lugar supone el carácter paradójico del acontecimiento, lo que Badiou llama su indecidibilidad. Es, en su condición azarosa, indecible el hecho de que el acontecimiento pertenezca o no a la situación de la cual hace advenir “su” verdad. Pertenece y no pertenece. Es aquello que indica el vacío en torno al cual se trama la consistencia del ser de la situación y, del mismo modo, es aquello que se interpone entre el vacío y su irrupción demoledora. En palabras de Badiou: al “afirmarse la pertenencia del acontecimiento a la situación, ella impide la irrupción del vacío. Pero sólo es para forzar a la situación a confesar su vacío y hacer así surgir, del ser inconsistente y de la cuenta interrumpida, el estallido [...] de una existencia”.<sup>51</sup>

En segundo lugar, el acontecimiento es aquello que irrumpe en la situación y se condena, en su condición de novedad radical, a desaparecer, a disiparse si no entra a un régimen de producción de sentido. De este modo, todo acontecimiento requiere de la *intervención subjetiva* que produzca la construcción de conceptos que regule su consistencia, acaso un “segundo acontecimiento”, el de su nominación supernumeraria respecto de la lengua de la situación. Así, habría siempre un segundo acontecimiento, tan esencial como el primero, que al nombrarlo o nominarlo (presentarlo) construye el horizonte en el que se proyecta el devenir de un procedimiento genérico. En efecto, es “el acontecimiento el que depende de una construcción de concepto, en el doble sentido en que sólo se lo puede *pensar* anticipando su forma abstracta y en que sólo se lo puede *comprobar* en la retroacción de una práctica de intervención”.<sup>52</sup> Esta intervención subjetiva, este segundo acontecimiento, es lo que Badiou llama *fidelidad al acontecimiento*.

<sup>51</sup> Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 206.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 201.

La fidelidad es el conjunto de procedimientos por los cuales una subjetividad discierne, en una situación, a los múltiples cuya existencia puso en circulación un acontecimiento, bajo el acto de nominación supernumerario que le confirió una intervención.

Ahora bien, un acontecimiento, al ser el origen de un procedimiento genérico, es decir, al ser una multiplicidad que no se deja discernir o totalizar por las reglas de una situación, no se sitúa nunca en el plexo global del espacio de sentido en la que se precipita, es decir, no concierne a la situación en su conjunto. De este modo, un acontecimiento es local, tiene un *sitio*, constituye un punto singular de apertura que altera el orden (la estructura de presentación, la lengua establecida que nombra los términos que se presentan en un estado particular de cosas) en la que esa situación se mantiene. Después de todo, la “idea de una conmoción cuyo origen sería un estado de totalidad es imaginaria. Toda acción transformadora radical se origina *en un punto*, que es, en el interior de una situación, un sitio”.<sup>53</sup> Pero esta alteración, que consiste en hacer advenir a la situación elementos que no estaban presentados en su estructura, al ser local, sólo es producida de manera retroactiva por el acontecimiento. A esto Badiou lo denomina *sitio de acontecimiento*, y consiste en la presentación de un múltiple de la situación en la que ninguno de los elementos que constituyen a *ese* múltiple están presentes en ella. “El sitio está presentado, pero ‘por debajo’ de él, nada de lo que lo compone lo está, al punto de que el sitio no es una parte de la situación”.<sup>54</sup> Esto es posible gracias al *teorema del punto de exceso* de la teoría de conjuntos.

Sin entrar a una discusión técnica de la ontología de Badiou, es necesario precisar aquí parte de su lenguaje filosófico que, como hemos mostrado, se encuentra cruzado por la axiomática de la teoría de conjuntos. El punto central es el siguiente: la teoría de conjuntos, entendiendo por conjunto “un agrupamiento en un todo de distintos objetos de nuestra intuición o de nuestro pensamiento”,<sup>55</sup> distingue dos relaciones posibles entre múltiples, la relación originaria de *pertenencia* ( $\in$ ) que indica que un múltiple es contado como elemento en la presentación de otro múltiple, y la relación de *inclusión* ( $\subset$ ), que indica que un múltiple es subconjunto de otro. *Grosso modo*, el teorema del punto de exceso

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 51 (la definición es la del propio Cantor).

dice lo siguiente: dado un conjunto de múltiples  $\alpha$  presentado (digamos una situación  $X$ ), el subconjunto de todos los elementos que componen a  $\alpha$  (es decir, todas las operaciones de cuenta que este conjunto realiza en orden de controlar los múltiples contenidos en él), que se escribe  $p(\alpha)$ , resulta mayor, más grande que el múltiple inicial que contiene esos subconjuntos (si se me permite la digresión, digamos que todos los subconjuntos de los números naturales, es decir, los números racionales, los primos, etcétera, es esencialmente más grande, un *infinito mayor*, que el conjunto de los naturales). Esto significa que “la medida” de ese más grande, la operación de cuenta de un estado de situación que opera sobre los múltiples que la constituyen, no puede ser fijada por ese estado. Por tanto, “el ‘pasaje’ al conjunto de los subconjuntos es una operación que está en exceso *absoluto* sobre la propia situación”.<sup>56</sup>

De esto último se desprende lo siguiente:

[...] un múltiple se encuentra *presentado* en una situación cuando es, en ella, contado por uno. Si además es contado por uno por la metaestructura o estado de situación, podemos decir que está *representado*. Esto significa que pertenece a la situación (presentación) y que, al mismo tiempo, está incluido (representación) en ella. Es un término parte. A la inversa, el teorema del punto de exceso nos indica que hay múltiples incluidos (representados) que no están presentados (que no pertenecen). Son partes, pero no son términos. Hay, por fin, términos presentados que no están representados, porque no constituyen una parte de la situación sino tan sólo uno de sus términos inmediatos.<sup>57</sup>

Entonces, lo que un acontecimiento produce es la emergencia de elementos que, estando presentes en la situación se encuentran “incontados” por ella. Es esta singularidad que, estando presente como parte del estado de una situación y que resulta sin embargo ser invisible para ésta, la que produce la emergencia del sitio del acontecimiento. El ejemplo que Badiou pone, metonímico por excelencia, es el Estado. Como tal, el Estado es una estructura de cuenta de las multiplicidades que lo conforman (el estadista es, esencialmente, un agente de la cuenta, un

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 117.

*estadístico*), pero al mismo tiempo resulta estar excedido por el conjunto de los subconjuntos que le pertenecen. La emergencia de este exceso es un peligro para la estructura de cuenta que regula la consistencia de las multiplicidades volviéndolas indiscernibles para el aparato estatal. El acontecimiento es aquello que hace advenir lo invisible al campo de visibilidad, más allá del régimen que autoriza la inclusión del conjunto de elementos que estaban presentes en la cuenta del Estado. Así, lo que aparece con el acontecimiento es lo “excrecente” mismo, la indicación de un sitio precario, “al borde del vacío”; tal vez el excluido. Excluido que, según Badiou, no es sino “el nombre de lo que [aún] no tiene nombre”.<sup>58</sup>

<sup>58</sup> Alain Badiou, *Circunstancias*, Argentina, Libros del Zorzal, 2004, p. 74.

## Bibliografía

### *Obras de Alain Badiou*

- Badiou, Alan, *Almagestes*, Francia, Seuil, 1964.
- , *Portulans*, Francia, Seuil, 1967.
- , *Calme bloc ici-bas*, Francia, POL, 1997.
- , *L'Echarpe rouge*, Francia, Maspero, 1979.
- , *Ahmed le subtil*, Francia, Actes-Sud, 1994.
- , *Ahmed philosophe y Ahmed se fâche*, Francia, Actes-Sud, 1995.
- , *Les Citrouilles*, Francia, Actes-Sud, 1996.
- , *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, México, Siglo XXI Editores.
- , *Le Nombre et les nombre*, Seuil, 1990.
- , *¿Se puede pensar la política?*, Argentina, Nueva Visión, 1990.
- , *Manifiesto por la filosofía*, Argentina, Nueva Visión, 1990.
- , *Deleuze, el clamor del ser*, Argentina, Manantial, 1998.
- , *San Pablo: la fundación del universalismo*, España, Anthropos, 1998.
- , *Condiciones*, México, Siglo XXI Editores, 2002.
- , *Breve tratado de ontología transitoria*, España, Gedisa, 2002b.
- , *La ética*, España, Herder, 2004.
- , *Circunstancias*, Argentina, Libros del Zorzal, 2004b.
- , *Circonstances 3: Portées du mot* [<http://www.lacan.com/badword.htm>], fecha de consulta: 26 de octubre de 2011, 2005.
- , *El siglo*, Argentina, Manantial, 2005b.
- , *El ser y el acontecimiento*, Argentina, Manantial, 2007.
- , *Lógica de los mundos*, Argentina, Manantial, 2008.
- , *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2*, Argentina, Manantial, 2008b.
- , *Teoría del sujeto*, Argentina, Prometeo, 2009.
- , *Éloge de l'Amour*, Francia, Flammarion, 2009b.
- , *Compendio de metapolítica*, Argentina, Prometeo, 2009c.
- , *Pequeño manual de inestética, 2009d*.
- , *Segundo manifiesto por la filosofía*, Argentina, Manantial, 2010.
- , *The communist hypothesis*, Reino Unido, Verso, 2010b.

*Otras obras*

- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, España Pre-Textos, 1998.
- Bosteels, Bruno, *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*, Chile, Palinodia, 2007.
- Bosteels, Bruno, *Badiou and Politics*, Estados Unidos, Duke UP, 2011.
- Hallward, Peter, *Badiou, a Subject to Truth*, University of Minnesota Press, 2003.
- Hallward, Peter, *Think Again. Alain Badiou and the future of philosophy*, Continuum, 2004.
- Hounie, Analía (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Argentina, Paidós, 2010.
- Laclau, Ernesto, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Marchart, Oliver, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Fondo de Cultura Económica.
- Moreiras, Alberto, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, Chile, Palinodia, 2006.
- Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Argentina, Nueva Visión, 1996.
- Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Argentina, Paidós, 2001.
- , *The ticklish subject: the absent centre of political ontology*, Gran Bretaña, Verso, 1999.

## Roberto Esposito: el movimiento dialéctico entre *communitas* e *immunitas*

*Joel Flores Rentería*

Roberto Esposito (Nápoles, 1950) es uno de los filósofos italianos contemporáneos más destacados. Es profesor de historia de las doctrinas políticas y de filosofía moral en el Instituto Italiano de Ciencias Humanas de Nápoles y Florencia; coeditor de la revista *Filosofía Política* y miembro fundador del Centro para la Investigación sobre el Léxico Político, con sede en Bolonia. Su obra gira, fundamentalmente, en torno a dos problemáticas esenciales de la filosofía política; por un lado, la reflexión sobre el origen de la política, donde lo político es observado desde su límite exterior, en su determinación coincidente con la realidad íntegra de las relaciones entre los hombres; por otro, la idea de comunidad y su reconceptualización; la comunidad es pensada no como una entidad física u orgánica, como un cuerpo o un organismo resultado de la suma o agregación de los individuos que la integran porque comparten, y en consecuencia poseen en común, un origen cultural que determina su existencia, ni como una forma de reconocimiento recíproco, sino como un conjunto de personas unidas por una deuda o un deber: la comunidad es la existencia misma como relación, una relación que se erige a partir de una deuda que debe pagarse obligatoriamente para que la vida en común pueda proseguir. Si bien, ambos temas se entrelazan, cada uno tiene su propia especificidad.

La obra de Esposito, mediante la contraposición de diversos autores, lleva al lector a pensar, en común, un mismo tema a través de una senda específica. Desde esta lógica, el presente trabajo no constituye una sistematización abreviada de sus planteamientos. Por el contrario, tiene como objetivo establecer un *colloquium* (al estilo de Cicerón, *conloquia amicorum absentium*: una conversación entre amigos ausentes) con su pensamiento, siguiendo el camino que él mismo ha

señalado. Para establecer dicha conversación se ha elegido uno de los dos temas que Roberto Esposito trabaja en su obra: la idea de comunidad; ello debido a la relevancia que ésta adquiere en las últimas décadas tanto en los escenarios políticos como académicos.

### **La idea de comunidad y su relevancia**

La comunidad política, o las diversas formas de agrupación humana, no sólo es un tema que atraviesa la historia de la filosofía política, sino que es uno de sus objetos de estudio centrales. Sin lugar a dudas, en los años recientes, debido a las interrogantes que plantean las transformaciones políticas, culturales y económicas de fin de siglo, ésta cobra mayor relevancia en los escenarios políticos y académicos. Los procesos de globalización hacen posible una mayor integración de los Estados nacionales, especialmente, en materia comercial y financiera; no obstante, encuentran como respuesta la proliferación de las más diversas identidades colectivas que reivindican la idea de comunidad y sus particularidades culturales. En nombre de la comunidad denuncian la marginación y la injusticia padecidas. Reclaman para sí derechos diferenciados, específicos y relativos a la problemática de cada grupo social. La originalidad y autenticidad de la cultura devienen valores que permiten la cohesión social y política, y en torno a éstos se construyen identidades excluyentes que niegan toda posibilidad de interacción y diálogo entre comunidades distintas.

Los valores universales, que en otros tiempos permitieron la comunicación y la transculturación entre diferentes civilizaciones, hoy parecen haber desaparecido. En su lugar se erige la reivindicación de las particularidades culturales, la originalidad y la autenticidad de la cultura, las cuales se dejan ver como fundamento y esencia de cada comunidad, pueblo o nación. Los anhelos de preservar una cultura sin mezcla hacen resurgir, desde las últimas décadas del siglo XX, la intolerancia social y política, la xenofobia y, en casos extremos, el genocidio, tal como lo ilustra la historia reciente de la ex-Yugoslavia y de Ruanda.

En este contexto, la comunidad ha sido concebida, o mejor dicho introyectada, por los sujetos que une, como una propiedad, un atributo o un conjunto de cualidades que determinan su forma de existir y, al mismo tiempo, los califica como pertenecientes al mismo conjunto social. La comunidad es vista como si

fuera una especie de sustancia que, simultáneamente, produce y es producida por la unión de los individuos que congrega.

[Se concibe así a] la comunidad como una sustancia que se agrega a la naturaleza de los sujetos, haciéndolos también sujetos de comunidad [...] sujetos de una entidad mayor, superior o incluso mejor que la simple identidad individual, pero que tiene su origen en ésta [...] En efecto, para todas estas filosofías la comunidad es un “pleno” o un todo [...] la potencia y, por ende, la plenitud del cuerpo social en cuanto *ethos* [...] es un bien, un valor, una esencia que se puede perder y reencontrar como algo que nos perteneció en otro tiempo y por eso podrá volver a pertenecernos.<sup>1</sup>

Un bien, un valor, una esencia que nos perteneció, y justo por habernos pertenecido y porque puede volvernos a pertenecer, se erige en fundamento de una identidad y de una comunidad excluyentes, pues éstas se construyen a partir de la apropiación de un origen cultural, el cual siempre es en parte histórico y en parte imaginario. Como señala Renan:

[...] el olvido y [...] el error histórico son un factor esencial en la creación de una nación, de modo que el progreso de los estudios históricos es a menudo un peligro para la nacionalidad. La investigación histórica, en efecto, proyecta luz sobre los hechos de violencia que han ocurrido en los orígenes de todas las formaciones políticas.<sup>2</sup>

Es indispensable que se olvide la opresión padecida y la violencia ejercida por los miembros de la comunidad sobre los propios integrantes de ésta; es decir, la violencia fratricida debe ser olvidada, pues en esta lógica el origen es destino. En él se encuentran plasmadas las añoranzas del pueblo, su grandeza y sus hazañas, los sacrificios realizados para conservar o conquistar los bienes más caros a toda comunidad política: justicia, libertad, igualdad y riqueza común.

<sup>1</sup> Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrourtu, 2003, p. 23.

<sup>2</sup> Ernest Renan, *¿Qué es una nación?*, Madrid, Alianza, 1987, p. 65.

El origen perdido, olvidado si se prefiere, deviene destino, futuro esperado. Empero, para que ese destino anhelado se revele como realidad concreta es menester recobrar, apropiarse nuevamente de aquel origen extraviado. De esta manera, la originalidad y la autenticidad de la cultura aparecen como esencia de las comunidades modernas, pues por medio de éstas se venera al origen mítico al mismo tiempo que se cohesiona a sus integrantes en torno a la sociedad que se anhela construir. Las comunidades modernas encuentran su identidad y diferencia en sus raíces culturales, las cuales remiten a los padres fundadores, a los tiempos ancestrales. Es desde ahí y a partir de ahí, desde los relatos sobre el origen, que se pretende construir la sociedad democrática que debería ser. El culto a la originalidad y autenticidad de la cultura ofrece al imaginario colectivo de los pueblos modernos la cristalización de la tan anhelada sociedad igualitaria. La gloria, la virtud y la grandeza, el patrimonio cultural de los antepasados, se encuentra, o al menos puede encontrarse también, en los contemporáneos, ya que las raíces culturales constituyen el carácter, la naturaleza, de los individuos. Los legítimos integrantes de la comunidad comparten, todos ellos, un origen común, y éste es el elemento que los hace iguales y posibilita la cohesión social, pues congrega a los individuos en torno a un patrimonio común: todos igualmente descienden de una estirpe de hombres portadores de una cultura específica, con valores y virtudes propias, las cuales transmiten a su progenie. En este sentido, la diversidad de los grupos sociales reside en la cultura y no en los individuos. Es la cultura la que hace a los pueblos diferentes y a los individuos iguales al interior de un mismo pueblo.

Desde esta perspectiva se asume, de una manera consciente o inconsciente, que la cultura se transmite a manera de herencia, cual si fuera una cualidad genética del cuerpo social —como se verá más adelante—: una esencia que se convierte en parte integral y definitoria del individuo y de la colectividad. La comunidad es pensada como una entidad orgánica o física, pues ésta es concebida como el conjunto de individuos unidos porque comparten, y en consecuencia poseen, un origen común. Se trata de un proceso que implica una doble y simultánea apropiación: cada individuo, todo individuo, que posee un origen común lo posee porque se ha apropiado de él, y justo por haberlo hecho, forma parte, es decir, pertenece a una comunidad específica. Es aquí donde se desvela el individuo como una propiedad animada de la comunidad, pues propiedad es aquello que es parte de un todo, razón por la cual pertenece a dicha entidad. Es

aquí donde se desvela también la comunidad como un ente animado y colectivo que produce y es producida por la unión de los individuos que congrega.

La comunidad, en esta concepción orgánica, se convierte en el valor supremo, en el fundamento de la vida y en el único móvil para la acción política y social. Se construye así una conciencia única y una sola voluntad que devienen ley moral. Ésta reúne al conjunto de generaciones sin límite de tiempo ni espacio, ya que la comunidad es concebida a partir de un origen común mítico, donde se encuentran descritas las virtudes y los valores que los ancestros transmiten a las generaciones presentes y futuras; en este sentido, la comunidad aparece como una congregación de muertos, vivos y aun nonatos; por ello genera una conciencia y una ley perennes que se erigen como realidad única del individuo.

La concepción orgánica de comunidad exige la disolución del individuo en la colectividad, razón por la cual ha sido vinculada con los movimientos fascistas. Mussolini, bajo esta concepción, describe a la perfección la relación entre individuo y comunidad: el hombre en el fascismo “es un individuo, el cual es también una nación y una patria, aún más, él es la ley moral que reúne al conjunto de individuos y generaciones en una tradición, en una tarea que suprime el instinto egoísta, que limita las breves peripecias del placer para crear, por la idea del deber, un modo de vida superior, libre de todos los límites del tiempo y del espacio”.<sup>3</sup> De aquí deriva un axioma falaz, con frecuencia utilizado en las dictaduras para dominar y oprimir al pueblo en nombre del pueblo mismo: uno igual a todos, todos igual a uno. El individuo es a la comunidad como la comunidad es al individuo. Empero, generalmente éste es aquél individuo que se ha encumbrado en el poder, y desde ese lugar habla y actúa en nombre de la comunidad; en consecuencia, toda persona que no comulgue con su decir y su actuar deviene adversario de la comunidad.

### ***Communitas*: el ser como relación**

En nuestras sociedades la visión orgánica de la comunidad es hegemónica, en ella se ubican el nacionalismo y el racismo, las identidades etnocéntricas o egocéntricas

<sup>3</sup> B. Mussolini, “La doctrina del fascismo”, en Enzo Traverso, *Le totalitarismo, le XX siècle en debat*, París, Seuil, 2001, p. 124.

y las políticas xenofóbicas encuentran también ahí su origen. No obstante su hegemonía, o quizá justo por ella y por las consecuencias sociales y políticas que han derivado de ésta, Roberto Esposito, desde una perspectiva hermenéutica, se da a la tarea de analizar y reconceptualizar la idea de comunidad.

Para Esposito “la comunidad no puede pensarse como un cuerpo, una corporación, una fusión de individuos que dé como resultado un individuo más grande”.<sup>4</sup> Tampoco puede ser vista como una cualidad o un atributo que se agrega a la naturaleza de los sujetos y, en consecuencia, los califique como pertenecientes a un conjunto social. La comunidad, *communitas* en latín, “es el conjunto de personas a las que une, no una propiedad, sino justamente un deber o una deuda... Un deber une a los sujetos de la comunidad –en el sentido de te debo algo pero no me debes algo–, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos”.<sup>5</sup>

Para resignificar el concepto de comunidad Roberto Esposito analiza el origen etimológico del término y a partir de su derivación plantea una noción de comunidad radicalmente distinta a la ofrecida por las modernas filosofías comunitarias.

El primer significado que los diccionarios registran del sustantivo *communitas*, y del correspondiente adjetivo *communis*, es, de hecho, el que adquiere sentido por oposición a propio [...] es lo que no es propio, que empieza allí donde lo propio termina [...] y que por lo tanto es público en contraposición a privado, o general (pero también colectivo) en contraste con particular.<sup>6</sup>

A este primer significado se agrega otro, que pone de manifiesto su complejidad semántica, y que deriva de los vocablos que componen a dichos términos: *cum* y *munus* (*com-munitas*, *com-munis*); el *cum* (con, en castellano), es aquello que vincula o que junta, no en el sentido de mezclar, sino en el de poner en relación a los unos con los otros; *cum*, con, significa también con respecto a. Aquí es donde se aprecia su acepción en tanto que relación: estar bien o mal

<sup>4</sup> Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op. cit., p. 32.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 26.

con alguien; estar en paz con uno mismo. El *cum* remite a un ser con los otros, a un existir siempre en compañía de los otros. Es aquello que une al poner en relación a diferentes existencias y, al mismo tiempo, las separa para que la relación pueda darse, pues ésta requiere como condición necesaria la pluralidad: hace posible la unidad conservando la diversidad; es decir, es aquello que desvela a lo Uno como, necesariamente, lo múltiple. Por esta razón, la comunidad no puede ser pensada como una corporación, o como un cuerpo social producido por la agregación, o congregación, de individuos, pues las entidades corpóreas o físicas no admiten la pluralidad sin dañar su propia existencia, ya que aquello cuyo ser es corpóreo no puede dividírsele sin que se destruya su existencia misma, por fuerza es singular. La comunidad remite invariablemente a la pluralidad, a la relación, a un ser o existir con los otros. No obstante, “la comunidad no es algo que pone en relación lo que es, sino el ser mismo como relación”.<sup>7</sup> Es la existencia concebida como relación, el ser con los otros; pero un ser no en términos de una existencia individual o particular, sino común, pública, colectiva o general.

Si el *cum* pone de manifiesto a la comunidad en tanto que relación, el *munus* constituye la piedra angular sobre la cual se erige dicha relación. El vocablo *munus* está compuesto por la raíz *mei* que denota intercambio y el sufijo *nes* que indica una caracterización social. *Munus* implica en primera instancia un intercambio social y oscila entre tres significados, que si bien todos remiten a un deber, éstos no son por completo idénticos. Ellos son *onus*: carga u obligación, cosa difícil o penosa, impuesto; *officium*: servicio, deberes de una función, cargo, deber; y *donum*: don, presente, ofrenda. En los primeros dos significados de *munus* la idea del deber se aprecia con toda claridad: en la carga que debe soportarse, en las obligaciones que es menester cumplir, en las cosas difíciles o penosas que obligadamente habrán de realizarse, así como en los impuestos que ineludiblemente serán pagados; o en los deberes que implica desempeñar un cargo, una función o realizar un servicio. Mas no ocurre lo mismo con el tercero, ¿en qué sentido el *donum*, el don o la donación, la ofrenda o el presente que se obsequia a alguien, es una obligación o un deber? El don o la donación que expresa el *munus* tiene una especificidad que lo diferencia de su acepción más amplia contenida en el *donum*, la cual remite a un presente, a un obsequio que se hace de manera espontánea y, por tanto, eminentemente facultativa; es decir, que puede realizarse o no

<sup>7</sup> Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 25.

dicho obsequio.<sup>8</sup> Por el contrario, el *donum* contenido en el *munus* implica una obligación. El deber (algo a alguien) es una deuda, la cual hay que saldar, o una carga que debe llevarse a costas. Es en este sentido que el deber es un don o dar algo.

De hecho, el *munus* es al *donum* lo que la especie al género [...] puesto que significa don, pero uno particular, que se distingue por su carácter obligatorio implícito en la raíz *mei* que denota intercambio [...] Pero detengámonos en el elemento de obligatoriedad: una vez que alguien ha aceptado el *munus*, está obligado (*onus*) a retribuirlo, ya sea en términos de bienes o en términos de servicio (*officium*) [...] don y deber se encuentran fusionados en la expresión *munere fungi*.<sup>9</sup>

En la frase desempeñar un cargo (*munere fungi*) se superponen los significados de don y deber para expresar la obligatoriedad de la retribución. El desempeñar un cargo implica, por un lado, un tomar, implícito en el aceptarlo y, por otro, un dar explícito en el cumplimiento de las obligaciones y funciones inherente al cargo; es decir, a la carga que debe llevarse. Es un tomar algo para poder dar y, con ello, retribuir lo que se debe o lo que es debido. Tomar para dar, dar y tomar remiten al sacrificio que lleva en sí el soportar una carga y que esconde entre letras el vocablo *donum*, que como sustantivo quiere decir obsequiar algo, pero como verbo: *dônô*; significa dar o sacrificar. Es de esta manera que el *munus* de *communitas* expresa un deber o una deuda, en el sentido de “te debo algo, pero no me debes algo”.

El sacrificio, no está por demás recordarlo, es el ritual que se encuentra en el origen de toda comunidad, sea ésta política o religiosa. El sacrificio se erige como principio fundacional de la comunidad porque revela al ser humano una verdad invisible a sus ojos: desvela, ante su mirada mundana, que “cada uno de nosotros es dos, y no uno [...] El engaño sacrificial, que sacrificante y víctima son dos personas y no una, es la deslumbrante e insuperable revelación sobre nosotros mismos”.<sup>10</sup> La función esencial del sacrificio “es unir lo que ha

<sup>8</sup> Cfr. Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op. cit., pp. 9-18 y 26-27.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>10</sup> Roberto Calasso, *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama, 1989, pp. 137-138.

sido separado y, por tanto, en lo que concierne al hombre, reunir su ‘yo’ con el ‘Ello’. De aquí la *coniunctio*,<sup>11</sup> la *hierogamia*, que se entrelaza con los actos del sacrificio, fundamento ritual del entrelazamiento de *Eros* y *Tanatos*”.<sup>12</sup> Vida y muerte se entretujan en el sacrificio. Sacrificar quiere decir dar muerte, pero estrictamente significa hacer *sacro* a algo, deificar a la víctima. Empero, “para volver (sacra) a la bestia, hace falta excluirla del mundo de los vivos, hace falta que supere el umbral que separa a los dos universos; es el objetivo de dar muerte”.<sup>13</sup> Al matar a la víctima se corta violentamente el vínculo que la une al todo; pero, al ofrecerla a una deidad el vínculo es reconstruido y ésta se reincorpora al todo para hacer posibles las relaciones interpersonales: entre seres humanos o entre mortales y personas inmortales. El término de persona se aplica a los hombres y a las deidades, como señala San Agustín en su reflexión sobre la divina Trinidad: ¿qué son pues estos tres? Si decimos que son personas, la cualidad de persona es allí común... Persona es un término muy genérico, e incluso se aplica al hombre a pesar de la distancia que media entre Dios y el mortal.<sup>14</sup> El sacrificio representa una especie de pacto celebrado entre mortales e inmortales en beneficio mutuo. Los hombres toman la vida de la bestia y la ofrecen a una deidad, que requiere del derramamiento de sangre como condición necesaria para su propia existencia; acto seguido, el Dios o la Diosa devuelve a los hombres la vida de la bestia, pero transformada en razón, en ley, en los valores sociales y políticos que harán posible la vida en comunidad. El sacrificio une lo que ha sido separado, separa lo que ha sido unido, para mostrar a los hombres su verdadera dimensión natural, la de ser dos personas y no una como generalmente se cree: hombre y bestia unidos en una sola existencia.

La mitología griega representa la unidad entre ambos en la figura del centauro, quien simboliza la unión, la relación, e incluso la confusión, entre dos existencias distintas; por ello mismo, simboliza a la *Communitas* que, a decir de Roberto Esposito, no es aquello que pone en relación, sino el ser o la existencia

<sup>11</sup> *Coniunctio*: unión, lazo, matrimonio, amistad.

<sup>12</sup> Roberto Calasso, *La ruina de Kasch*, *op. cit.*, p. 154.

<sup>13</sup> Roberto Esposito, *Immunitas, protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 84.

<sup>14</sup> San Agustín, “Sentido del término persona”, en F. Canals Vidal, *Textos de los grandes filósofos, Edad Media*, Barcelona, Herder, 2002, p. 40.

misma como relación: la entidad que une y separa a un mismo tiempo; es el espacio donde las existencias singulares encuentran su unidad conservando su pluralidad y diferencia.

Heracles, por el contrario, simboliza a la *immunitas*, es un héroe benefactor, encarna la violencia que libera a la humanidad de los peligros que la acechan; entre sus hazañas se encuentra el haber matado al León de Menea, a la Hidra del lago de Lerma, a las aves devoradoras de hombres, del pantano de Estinfálidas; haber capturado al jabalí de Erimanto, a la cierva de Cerina y al toro salvaje de Creta; también venció a las valerosas Amazonas que habían dispuesto que los hombres debían realizar todas las tareas domésticas, mientras las mujeres luchaban y gobernaban, y robó el cinturón de oro de Ares que llevaba Hipólita, la reina de las Amazonas.

Heracles separa a la bestia del hombre y, con ello, aleja los peligros que amenazan a la humanidad, pero finalmente bestia y hombre terminan fusionados en la existencia del héroe. Cuenta el mito que después de haberse casado Heracles y Deyanira, éste asesinó a Ífito, hijo de Eúrito, rey de Ecalia, y a causa del crimen cometido Heracles fue desterrado de la ciudad de Tirente. En su peregrinar a Tarquis encuentra al río Eveno en plena creciente. Ahí, el centauro Neso no le permite cruzar alegando que él era el barquero autorizado por los dioses y que lo habían elegido a causa de su rectitud. Neso ofreció, por una pequeña retribución, transportar a Deyanira, sin que se mojara, mientras Heracles cruzaba el río nadando. Heracles aceptó, pagó el precio, lanzó su arco al otro lado del río y se sumergió en él. Pero Neso no cumplió lo prometido y echó a correr en dirección opuesta con Deyanira en brazos, luego la recostó en la tierra y la violó, o por lo menos intentó hacerlo. Ella gritó pidiendo ayuda a Heracles, quien se apresuró a recoger su arco, apuntó cuidadosamente y clavó su flecha en el pecho de Neso a casi un kilómetro de distancia.

Al arrancarse la flecha, Neso le dijo a Deyanira: si mezclas el semen que he derramado en la tierra, con la sangre de mi herida, le añades aceite de oliva y untas secretamente la camisa de Heracles con la mezcla, no volverás a tener motivos para quejarte de su infidelidad. Deyanira se apresuró a recoger los ingredientes en un tarro, que luego cerró y guardó sin decir a Heracles una palabra del asunto.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Robert Graves, *Los mitos griegos*, vol. 2, Madrid-México, Alianza, 1989, p. 244.

Tiempo después, estando ya en Tárquis y a un año de ausencia, Heracles envía a su sirviente Licas, acompañado de una joven que debía hospedarse en su casa, para llevar noticias a Deyanira de su llegada. Licas informa a Deyanira de la buena salud de su marido y ella acepta alojar a la bella mujer. Pero un mensajero revela la verdad a Deyanira: la mujer que acompaña a Licas es Yole, hermana de Ífito; de ella se enamoró enloquecidamente Heracles y por poseerla destruyó desde sus cimientos a la ciudad de Paterna, Escalia. Licas no tuvo otra salida que confesar lo ocurrido. Deyanira, al ver que Yole era inocente, le dio posada en su casa y le pidió a Licas que entregará a Heracles un manto, que ella había tejido con sus propias manos e impregnado con aceite de oliva la sangre y el semen de Neso, le dijo:

Al entregarlo, hazle saber que ninguna persona debe cubrir su cuerpo con él antes que Heracles, y que tampoco debe ser expuesto ni a la luz del sol ni a ningún recinto sagrado ni al fuego del hogar antes de que Heracles [...] lo haya presentado a los dioses en un día en que los honre con un sacrificio de toros. Pues yo había prometido que si algún día lograba verlo sano y salvo devuelta a casa o me enteraba de esto mismo con toda certeza, había de revestirlo con esta túnica y presentarlo a los dioses en calidad de oferente novedoso cubierto de novedoso manto.<sup>16</sup>

Cuando Heracles se pone la túnica y empieza a realizar el sacrificio de toros, el veneno: la sangre de Neso, se reaviva con el fuego sacrificatorio y se impregna en su cuerpo arrancándole la vida. Hombre y bestia, al caer la noche, nuevamente se reconcilian, se unen en la muerte.

El mito de Heracles y Neso ejemplifica al movimiento dialéctico entre *communitas* e *immunitas* en el seno mismo de la comunidad. Heracles simboliza a la violencia que funda y preserva a la comunidad alejando los peligros que la acechan, los cuales no provienen de su exterior sino de su interior; representa a la ley, la violencia en la justa medida, que inmuniza o pone a salvo a la comunidad, evitando que ésta se destruya a sí misma por la violencia generalizada y generada desde sus adentros.

<sup>16</sup> Sófocles, *Las Tarquinias*, en “Tragedias completas”, México, Rey, 1988, pp. 106-107.

[Contra el caos y las relaciones ilimitadas, Heracles] fija barreras y límites que encauzan a la violencia indiferenciada. De esta manera, a la originaria *turbatio sanguinis* –a la comunidad de mujeres y a la confusión de semillas– le sucede la distinción necesaria para que se constituya la autoridad política [...] Sólo cuando los hombres se inmunizan del contagio de una relación sin límites, pueden dar vida a una sociedad política definida por la separación entre los bienes de cada uno de ellos. Pero el establecimiento de lo propio marca el fin de lo común. A partir de entonces, la historia de los hombres se desenvuelve en la dialéctica [...] comunidad e inmunidad.<sup>17</sup>

Caos y orden: violencia ilegítima que desgarrar y destruye; violencia legítima que reglamenta y limita las relaciones interpersonales.

El centauro Neso simboliza la comunidad, no sólo porque en su propio cuerpo lleva la fusión, y confusión, de dos existencias diferentes, sino también porque su actuar representa las relaciones sin límite: el rapto y violación de Deyanira remite a la *turbatio sanguinis*, a la comunidad de mujeres y la confusión de semillas, que el centauro lleva en su propio ser, ni hombre ni bestia; las dos cosas a un mismo tiempo. Por esta razón sus relaciones, sexuales o sociales, no tienen límite. La existencia de Neso es lo mezclado, lo impuro.

[De hecho] *communis*, en su acepción primitiva, significa no sólo vulgar, popular, sino también impuro: *sordida munera*.<sup>18</sup> Parecería que justamente este elemento mixto, mestizo, es lo que no sólo el sentido común, sino que también el discurso filosófico-político no logra tolerar, cuando vuelve a abocarse a la búsqueda del propio fundamento esencial [...] a una mitología del origen.<sup>19</sup>

En las filosofías políticas modernas de la comunidad lo que está en riesgo es el *cum* de la *communitas*; es decir, aquello que relaciona y define a la vida humana como un coexistir.

<sup>17</sup> Roberto Esposito, *Immunitas, protección y negación de la vida, op. cit.*, p. 65.

<sup>18</sup> Cargo u oficio sucio o impuro.

<sup>19</sup> Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad, op. cit.*, p. 45.

### **La *immunitas* o de la comunidad orgánica o física**

El filósofo de la comunidad política moderna es Thomas Hobbes. Él hace del miedo a una muerte violenta el fundamento de la comunidad y de la política misma. Es manifiesto, argumenta en el *Leviatán*, “que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra [...] y lo que es peor de todo, existe un temor y peligro de muerte violenta, y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”.<sup>20</sup> En este sentido, el origen de la comunidad política debe buscarse no en la sociabilidad del ser humano sino en el temor de unos con respecto a otros; el temor mutuo, encuentra su origen en la igualdad natural y en el deseo recíproco de dominación. La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales que todos se apasionan por las mismas cosas, y en el camino que conduce al bien anhelado devienen enemigos. Si bien es cierto que unos son más fuertes que otros y algunos poseen mayor entendimiento, “cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra”.<sup>21</sup> Los hombres son iguales entre sí por la capacidad de matar que cada uno posee y de esta deriva el miedo recíproco que los lleva a fundar un Estado, pues los hombres que instituyen un soberano “lo hacen por temor mutuo y no por temor a aquel a quien instituyen”.<sup>22</sup>

El miedo a la muerte violenta nunca está solo, se acompaña siempre de la esperanza, del deseo de evadir una muerte que es evitable porque no proviene de causas naturales sino de la violencia social generalizada. Para Hobbes, el miedo no se debe confinar al universo de la tiranía y el despotismo; por el contrario, es el lugar fundacional del derecho y la moral en el mejor de los regímenes. El miedo posee un potencial creativo; no obstante, debido a que no se ha sabido diferenciar

<sup>20</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 102-103.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 160.

entre el miedo y el pánico, entre el temor y el terror, éste ha sido identificado como el principio político del despotismo, tal como lo hace Montesquieu en su libro *Del espíritu de las leyes*.<sup>23</sup> El miedo o temor es la potencia, el pánico o terror es el acto, razón por la cual se desencadena sólo ante la presencia de aquello que produce la amenaza de un peligro inminente; cuando esto ocurre la facultad deliberativa se paraliza e impulsivamente, movidos por el instinto de sobrevivencia, huimos de lo que nos aterroriza. El miedo, o temor, por el contrario, siempre nos acompaña; por ejemplo, en aquel individuo que le tiene miedo a la oscuridad, el miedo siempre está con él, pero el terror o pánico hace su aparición justo cuando se encuentra en la oscuridad. El miedo es la potencia que puede devenir actualidad, y en tanto que potencia, cuando se acompaña de la esperanza, del deseo de evitar los males que nos acechan, se actualiza en la razón. Esto ocurre en todos los hombres, pues, del temor mutuo —emanado de la capacidad de matar, inherente a cada hombre— “deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines”.<sup>24</sup> La esperanza vincula al miedo con la razón porque ésta se refiere a la posibilidad de alcanzar los bienes deseados y, en consecuencia, a la elección y deliberación sobre los medios para la consecución de nuestros fines. En este sentido, el *Leviatán*, el soberano que ha sido instituido, es producto de la razón y se deja ver como el único medio para preservar la paz y, con ella, la vida y los demás bienes. Así, los hombres, mediante la razón, han forjado sus propias “cadenas artificiales, llamadas leyes civiles, que ellos mismos, por pactos mutuos, han fijado fuertemente [...] a los labios de aquel hombre o asamblea a quien ellos han dado el poder soberano”.<sup>25</sup> El miedo, en consecuencia, no se limita a bloquear y paralizar, impulsa también a la reflexión para neutralizar el peligro. No se encuentra en el ámbito de lo irracional, sino en el de la razón. Por ello, para Hobbes, éste es el fundamento del Estado, del derecho y de la moral. “El miedo no sólo está en el origen de la política, sino que es su origen, en el sentido literal de que no habría política sin miedo. Este es el elemento que, según Canetti, aleja a Hobbes de todos los demás pensadores políticos antiguos y modernos”.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Véase Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 2007, Libro III, cap. IX.

<sup>24</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>26</sup> Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, *op. cit.*, p. 56.

Conforme a los planteamientos de Hobbes, el miedo es el origen y el motor que garantiza el funcionamiento del Estado moderno. Asimismo, lo que tienen en común los hombres es la capacidad de matar a su semejante y, en consecuencia, el miedo a sufrir una muerte violenta. El Estado es concebido entonces, no como una comunidad política: una relación interpersonal fundada en una deuda recíproca, sino como un mecanismo de inmunización, como una *immunitas* política, erigida sobre el miedo recíproco que genera la atomización social y política y que hace del egoísmo y del individualismo las principales reglas de convivencia; de esta manera, la preservación de la vida biológica de los individuos aparece como la primera y última finalidad del Estado.

El Leviatán de Hobbes excluye el *cum* de la *communitas*, es decir, a las relaciones interpersonales inherentes a toda comunidad, pues si lo que se comparte es un miedo recíproco, lo único que puede haber entre dos o más personas es el aislamiento, el poner distancia entre ambos para salvaguardar la vida propia.

El miedo cumple una función doble: por un lado, genera el aislamiento entre los individuos; por otro, crea entre ellos los lazos de unidad más fuertes que pueda haber. Si el miedo es recíproco todos temen padecer el mismo mal; en consecuencia, todos esperan y anhelan alcanzar el mismo bien, lo cual es posible porque se trata de la preservación de la vida biológica de cada individuo. De esta manera, para preservar la vida biológica de todos, se concibe una idea de bien común que es el resultado de la suma de los bienes particulares. Se trata de un bien común, obvia decirlo, que permite que cada uno de los individuos se lo apropie porque remite a su existencia misma, pero justo porque permite su apropiación se construye una concepción orgánica o física del Estado. La suma de individuos y sus bienes particulares da como resultado al Leviatán: al Dios mortal encargado de salvaguardar la vida.

En las comunidades políticas modernas lo común es lo que pertenece a cada uno y a todos, es aquello que diferencia y segrega a los individuos que no pertenecen a la comunidad. La política entonces se vuelca sobre la vida biológica y esta última comienza a ser tipificada para construir un bien común que pueda ser propiedad de cada uno y todos simultáneamente. Un bien relativo a la vida y, por ello mismo, se constituye en la esencia de la *immunitas* política: simboliza su origen; es aquello que pone a salvo la vida de los individuos que pertenecen al nuevo Dios mortal. He aquí el porqué de la insaciable búsqueda de un origen común y de la autenticidad como fundamento de la comunidad y de las diversas

identidades culturales. Las políticas encaminadas a preservar un origen común auténtico, sin mezcla alguna, dieron como un primer resultado la idea de raza y, más tarde, los nacionalismos exacerbados.

La idea de raza es el prototipo de la *immunitas* política, de la comunidad orgánica o física. Fue concebida como el conjunto de atributos que determinaban la vida biológica de un grupo de individuos. Atributos que constituyen su esencia y por ello mismo son una propiedad de los individuos, razón por la cual éstos pertenecen a su vez a una raza específica. La idea de raza es una de las nociones más arraigadas y difundidas en la modernidad. La creencia en que existían diferentes razas fue generalizada y sostenida por científicos y políticos, desde mediados del siglo XIX hasta la década de 1940. Si bien es cierto que los añejos argumentos de la pureza de sangre se han desvanecido, la idea de raza aún permanece, constituye una parte esencial del imaginario colectivo de la modernidad, quizá por ello la xenofobia y la intolerancia, en los años recientes, resurgen con igual fuerza que antaño. El anhelo de preservar una cultura sin mezcla y, por ello mismo, original, genera consecuencias análogas a las del racismo de la década de 1940, guerras genocidas, fanatismos e intolerancia.

Raza y cultura, en cierto momento interactúan y se hacen equivalentes, ambos conceptos llevan en sí una explicación de los orígenes de la comunidad. Los pueblos modernos encuentran su identidad y diferencia en sus raíces culturales, las cuales remiten a los padres fundadores, a los tiempos ancestrales. Es ahí, en los relatos sobre el origen de la comunidad, donde raza y cultura devienen sinónimos y criterios de igualdad. Los legítimos integrantes de la comunidad comparten, todos ellos, un origen común y la apropiación de este origen es lo que hace posible la cohesión social, pues congrega a los individuos en torno de un patrimonio común: todos igualmente descienden de una estirpe de hombres portadores de una cultura específica, con valores y virtudes propias, las cuales transmiten a su prole de manera hereditaria.

Raza y cultura se unen cual si fueran caras distintas de una misma moneda. Una y otra engendran en las conciencias modernas las ideas de pueblo e igualdad, por paradójico que parezca. En el siglo de las luces Gobineau afirma: “los miembros de la raza aria sabían muy bien que un hombre no es honorable en virtud de las cualidades individuales, sino por la herencia de su raza”.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> J.A. Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, citado por Ernest Cassirer, *El mito del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 267.

La raza ofrece aquí un criterio de igualdad y unidad a las modernas naciones democráticas. Ofrece, al imaginario colectivo de los pueblos modernos, la cristalización de la tan anhelada sociedad igualitaria. La gloria, la virtud y grandeza, el patrimonio cultural de los antepasados se encuentra también en los contemporáneos, pues la raza constituye el carácter, la naturaleza de los hombres. La diversidad entre los grupos sociales y la superioridad de unos sobre otros reside en la raza, no en los individuos. Razas superiores y pueblos o estamentos elegidos para gobernar fueron los argumentos utilizados para legitimar la dominación y la guerra de unos en contra de otros; es decir, la guerra como principio de convivencia entre las naciones.

La raza, o comunidad fundada en el parentesco sanguíneo, no fue concebida por los pueblos antiguos, sino por los Estados modernos; sin embargo, sus antecedentes se remontan a la Edad Media. Uno, el más importante quizá, es la transmisión hereditaria del poder, el linaje, la sangre noble. La sangre ha sido uno de los objetos tabú desde tiempos inmemoriales. El tabú se basa en la creencia de que “el alma o la vida del animal estaba en la sangre o era la sangre misma [...] todo sitio donde cayera se convertía en lugar sagrado o tabuado”.<sup>28</sup> Esta añeja creencia sirvió para legitimar los derechos de sangre de la aristocracia medieval. Se hizo creer que los nobles tenían sangre azul y, por ello mismo, eran diferentes y superiores al resto de la comunidad. Una diferencia de carácter biológico que marginaba al pueblo común y lo mantenía en una condición de inferioridad.

La nobleza es una especie de comunidad fundada en los lazos sanguíneos. Los títulos nobiliarios no se adquirían por méritos propios, como en la antigua república romana, sino por derecho de sangre. En esta medida, la pureza de sangre, de linaje, era lo que confería el derecho a participar del poder político. Occidente se opuso a que los criollos participaran en las instituciones de poder del Nuevo Mundo, ya fueran éstas laicas o religiosas, argumentando que “aunque hubiesen nacido de padres blancos y puros, han sido amamantados por hayas indias en su infancia, de modo que su sangre se ha contaminado para toda la vida”.<sup>29</sup> La

<sup>28</sup> James George Frazer, *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 272-274.

<sup>29</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 94.

pureza de sangre tiene una estrecha relación con la conservación del poder político. Alessandro Valignano, el gran reformador de la misión jesuita en Asia, se opone vehementemente a la admisión de indios y euroindios al sacerdocio:

[...] todas estas razas oscuras son muy estúpidas y viciosas, y tienen el más bajo espíritu [...] En cuanto a los mestizos y castizos debemos recibir muy pocos o ninguno, especialmente en lo tocante a los mestizos, ya que cuanto más sangre nativa tengan más se asemejaran a los indios y serán menos estimados por los portugueses.<sup>30</sup>

La superioridad racial aparece ya aquí en su plena expresión. La raza blanca es superior a todas las demás, lo cual le confiere el derecho a reinar sobre el orbe todo.

El término de raza, antes de ser planteado como origen común de un pueblo, fue utilizado por pequeños grupos para mantener el monopolio del poder. Otro ejemplo, quizá más ilustrativo, es la persecución de judíos durante las Cruzadas. En el Concilio de Letrán de 1215 se dispuso que los judíos debían ser separados de todas las funciones civiles y militares y de la tenencia de la tierra.

El odio contra los judíos se había convertido en una enfermedad epidémica en las masas europeas [...] [sin embargo] cualquier judío, prestamista o no, podía escapar de la matanza si aceptaba ser bautizado, pues se creía que el bautismo purificaba infaliblemente su naturaleza demoníaca.<sup>31</sup>

En este caso la matanza de judíos se realiza en un tiempo en el cual la Iglesia católica se empeña en construir un Imperio universal fundado en la religión; es por esta razón que aquellos judíos que se convirtieron al catolicismo salvaban la vida. Más tarde, en los siglos XV y XVI, se llegó a hablar de la sangre judía. Un judío converso requería de dos generaciones para purificar su sangre.

Los argumentos de la pureza de sangre fueron utilizados para la conservación del poder político. El mejor ejemplo de esto lo proporciona Boulainvilliers:

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> Norman Cohn, *En pos del milenio*, Barcelona, Alianza Universidad, 1997, p. 78.

[La nobleza Francesa –dice–] tienen su origen en los francos, los invasores y conquistadores germanos; la masa del pueblo pertenece a los subyugados, a los siervos que perdieron todo derecho a la vida independiente. Los verdaderos franceses [...] encarnados en nuestros días en la nobleza y sus partidarios, son hijos de hombres libres; los antiguos esclavos y todas las razas empleadas igualmente en el trabajo por sus señores son los padres del Tercer Estado.<sup>32</sup>

Inmediatamente vendría Gobineau a reforzar esta teoría racial: “la raza lo es todo, todas las demás fuerzas no son nada. Carecen de valor y significación [...] Si algún poder tienen, no es un poder autónomo, les es conferido por su soberano y superior: la raza omnipotente”.<sup>33</sup>

En pleno siglo XVIII, mucho antes que apareciera la Alemania nazi, la teoría de la desigualdad racial había sido concebida. La nación apenas si veía sus primeras luces, las nociones de raza y cultura estaban por fusionarse en un solo ente para dar lugar al advenimiento del nacionalismo.

Fichte, uno de los padres fundadores de la nación alemana, relega a un segundo término el aspecto racial, pero hace énfasis en la cuestión cultural. Para él el pueblo es una comunidad lingüística: “se llama pueblo a una comunidad de hombres que viven juntos, que sufren las mismas influencias externas en su órgano de fonación y que continúan desarrollando su lengua en comunicación permanente”.<sup>34</sup> No son los pueblos “quienes forman la lengua, sino que es la lengua la que forma a ellos”.<sup>35</sup> Para Fichte la pureza racial no es fundamental en el origen de los pueblos, pues en mayor o menor medida, éstos se han mezclado a lo largo de la historia. Lo importante es mantener una lengua originaria, pues el conocimiento se transmite por medio de la lengua. En lugar de un proyecto racial, Fichte concibe un proyecto cultural fundado en la educación: los alemanes poseen una lengua pura, tan antigua como la griega, por ello están llamados a ser un pueblo superior, ya que la pureza de su lengua les permite una mayor capacidad de abstracción, un mayor intelecto.

<sup>32</sup> Ernest Cassirer, *El mito del Estado*, op. cit., p. 271.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>34</sup> J.G. Fichte, *Discursos a la nación alemana*, Madrid, Tecnos, p. 67.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 72.

Raza y cultura se unen para hacer de la originalidad y de la autenticidad los principios que animan y dan vida a la *immunitas* política; a las comunidades orgánicas o físicas, cuyo origen y finalidad última es preservar la vida biológica de los individuos.

### **La comunidad política o el movimiento dialéctico entre *communitas* e *immunitas***

El mito de Heracles y el centauro Neso simboliza al movimiento dialéctico entre *communitas* e *immunitas*. Neso representa a la comunidad de bestias y hombres, a las relaciones ilimitadas que llevan a la confusión de existencias, al caos y al desorden; al pueblo cuando se rebela y rebasa los límites llenándolo todo de confusión. Heracles, por su parte, representa a la violencia que fija barreras y límites: encarna al derecho mismo. Es el antídoto, el veneno o fármaco que en la justa medida salva la vida. Nuevamente, como en el sacrificio, la vida pasa a través de la muerte y la muerte se incrusta en el seno de la vida. Heracles simboliza la ley.

La ley instituye a la comunidad política porque es a un mismo tiempo el delito y su cura. San Pablo explica magistralmente esta cualidad de la ley:

[en el celebre texto de la] *Epístola a los Romanos* dedicado a la relación entre ley y pecado (7.7-25) [...]: la ley es aquello que a un mismo tiempo produce el pecado y su cura, que, al oponérsele, lo refuerza. Ella inyecta en su propio interior la muerte que aquel trae a la vida; y así da vida a la muerte y muerte a la vida: porque sin ley el pecado está muerto y yo vivía sin ley en un tiempo. Mas sobrevino aquel mandamiento, el pecado revivió y yo morí. La ley, que debía servir para la vida, fue causa de muerte para mí (7.8-10).<sup>36</sup>

Muerte y vida concurren en la ley porque ésta inyecta en su interior aquello que destruye a la vida. Una vida un tanto enferma porque ha incorporado en su propio ser a la muerte para poder renacer día tras día. Es en este sentido que San Pablo muere en la vida del pecado, pero su muerte lo hace renacer en

<sup>36</sup> Roberto Esposito, *Immunitas, protección y negación de la vida*, op. cit., p. 92.

la ley del Señor, en una nueva vida, con reglas que norman una convivencia armónica y pacífica. No cometió delito alguno, porque antes de la ley el pecado no existía. La ley instituye una nueva forma de vida, que al marcar límites a las relaciones ilimitadas, establece la comunidad política que demarca y salvaguarda los bienes que pertenecen a cada persona. Esta concepción se encuentra también en los planteamientos de Hobbes. Antes de la comunidad política no existe el delito, “nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia, están fuera de lugar. Donde no hay poder común la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia [...] Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu [...] son cualidades que se refieren al hombre en sociedad”.<sup>37</sup> Es la violencia lo que funda a la comunidad, o dicho de manera impropia, porque el delito no existe antes de la ley, el *delictum*, y la violencia que lo acompaña, se encuentra en el origen de la comunidad. En Hobbes, si alguien intenta arrebatarle su poder al soberano comete delito de *lesa majestad* y se hace acreedor a un castigo, a la pena de muerte, si así lo desea el soberano. Empero, si alguien le arrebatara el poder no comete delito alguno, pues hay una diferencia sustantiva entre hacer algo e intentarlo, si le arrebatara el poder se convierte en el nuevo soberano; es la violencia que funda a la nueva ley y al nuevo Estado.

El soberano es el elemento inmunitario, el veneno que, en la justa medida, cura o salva la vida. El “Leviatán cura el miedo recíproco del estado de naturaleza, la igualdad de todos los súbditos ante el soberano es la que desactiva el peligro determinado por la idéntica capacidad de dar, o recibir, muerte antes de la constitución del orden civil”.<sup>38</sup> El soberano inmuniza a los individuos del peligro al que están expuestos por una relación interpersonal sin límites.

Hobbes expulsa el *cum* de la *communitas*, elimina toda relación entre el yo y los otros con el único objeto de poner a salvo la vida de todos e instituye una relación entre todos y el Leviatán. No elimina la violencia que pone en riesgo la vida, por el contrario, la coloca en el centro del poder soberano para que éste pueda cumplir su función inmunizadora. Inmunizar significa liberar de una carga o evitar algo, un peligro, una enfermedad: poner a salvo; pero ese poner a salvo no implica destruir a aquello que representa un peligro o una enfermedad,

<sup>37</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>38</sup> Roberto Esposito, *Immunitas, protección y negación de la vida*, *op. cit.*, p. 124.

sino incorporarla al cuerpo para que el peligro o la enfermedad se repelen a sí mismos. La ley es el antídoto: el veneno, convertido en fármaco, que contrarresta al veneno mismo y hace posible la inmunización. El soberano es la fuente de la ley y del Derecho, y este último se deja ver como el sistema inmunitario de la *communitas* política, crea la dimensión de lo público y lo privado; la separación entre lo que es común y lo que pertenece a cada persona.

El derecho introduce la noción de persona en la comunidad y con ella a la propiedad y a las diferentes formas de apropiación de los bienes.

El derecho admite en su interior sólo a quienes forman parte de alguna categoría –ciudadanos, súbditos, incluso esclavos, con tal que integren una comunidad política. Por esta razón, quienes han sido excluidos por su falta de caracterización categorial tienen como único camino –negativo– para reingresar: el infringir la ley.<sup>39</sup>

El derecho hace una abstracción de los individuos y en ella los transforma en sujetos jurídicos; es decir, en personas con derechos y obligaciones. Aquellos que no fueron elevados a la categoría de sujetos jurídicos son *parias*, sin derechos, semejantes a una cosa o un animal, para quien sólo existen obligaciones.

*Persona* es una palabra latina que significa máscara o disfraz, en griego: quiere decir rostro, figura o forma. La persona es, justo, esa máscara o disfraz que cubre al cuerpo del individuo pero que no coincide del todo con él. Es la figura o forma social o política que adopta cuando ha sido caracterizado como sujeto jurídico: ciudadano, súbdito, etcétera; tal como lo ejemplifica Rousseau en su libro *Del contrato social*: “Respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo y en particular se llaman *Ciudadanos* como partícipes de la autoridad soberana, y *Súbditos* en cuanto sometidos a las leyes del Estado”.<sup>40</sup> Un hombre puede personificar distintos papeles o roles sociales. En este sentido la persona es lo Uno, lo singular, pero al mismo tiempo es lo múltiple porque admite la pluralidad.

<sup>39</sup> Roberto Esposito, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrourtu, 2009, pp. 104-105.

<sup>40</sup> J.J. Rousseau, *Del contrato social*, Madrid, Alianza, 1980, p. 26.

Persona, dice San Agustín, es un término tan amplio y genérico que incluso se aplica al hombre a pesar de la distancia que media entre Dios y el mortal.<sup>41</sup> La idea de persona no se reduce a la vida biológica del individuo sino que remite a la vida cualificada del sujeto que designa, “adquiere su significado más pleno, justamente, en una suerte de excedente, de carácter espiritual o moral, que la hace algo más que ese sustrato biológico”.<sup>42</sup> Está vinculada con lo divino o lo racional, es una especie de alma; en latín *anima* o *animus*, que quiere decir principio que dinamiza la vida vegetativa, sensitiva o intelectual. Principio que anima la vida; por esta razón, San Agustín utiliza el término de persona para designar a Dios: principio de la vida toda.

Jacques Maritain, quien tiene una destacada participación en la elaboración de la *Declaración de los Derechos Humanos* de 1948, señala:

[...] la persona humana tiene derechos de por sí en cuanto persona: una totalidad dueña de sí misma y de sus actos; por consiguiente, ella no es tan sólo un medio, sino un fin, un fin que debe ser considerado como tal. La dignidad de la persona humana: esta expresión no tiene ningún sentido si no significa que, por ley natural, la persona humana tiene derechos a ser respetada, es sujeto de derechos y posee derechos.<sup>43</sup>

La persona tiene derechos por naturaleza no sólo porque ha sido recreada por el derecho, sino también porque el término persona está identificado plenamente con la razón y con el principio que anima y da vida al cuerpo que designa; en este sentido, la persona representa lo más humano que el hombre tiene: razón y vida; pero una vida diferente a la del resto de los animales porque ha sido cualificada como digna o libre o igual.

El término individuo, a diferencia del de persona, se identifica por entero con la vida biológica y con el cuerpo del sujeto que designa, ya que *individuus* quiere decir inseparable o indivisible. La existencia individual entonces remite invariablemente a la vida biológica, indisociable del cuerpo del individuo, a

<sup>41</sup> Véase cita 14.

<sup>42</sup> Roberto Esposito, *Tercera persona...*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>43</sup> J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Nueva York, 1942. Citado por Roberto Esposito, *Tercera persona...*, *op. cit.*, pp. 108-109.

diferencia de la existencia en comunidad, inherente a las personas, porque refiere a una vida cualificada; una vida ciudadana, por ejemplo, donde las personas se relacionan e igualan a partir de un valor ético: la libertad. La libertad es lo que relaciona y crea una forma de convivir; por ende, es un bien del que nadie puede apropiarse sin destruir dicha convivencia, debe permanecer ahí, como un bien común, para que las relaciones interpersonales, fundadas en la libertad, puedan continuar. La vida individual, o del individuo, por el contrario, requiere necesariamente de la apropiación de bienes para su conservación, comenzando por el alimento y la riqueza, indispensables para la subsistencia. En consecuencia, la paz y la seguridad –en cuanto a la conservación de la vida, de la salud y de las posesiones se refieren– se dejan ver como los bienes más caros para la vida individual. Bienes vinculados a la vida biológica y por ello mismo susceptibles de apropiación; en este sentido, no conducen a una relación interpersonal, sino a una especie de atomización, que lleva a los individuos a instituir un poder soberano facultado con el derecho de guerra para protegerlos de las amenazas internas y externas. Un poder que inhibe las relaciones interpersonales para erigir en su lugar una relación entre todos y el Estado.

De esta manera, se concibe un Estado cuya finalidad es salvaguardar la vida biológica de los individuos y, como consecuencia, una política que hace de la biología y la naturaleza su fundamento. En Montesquieu puede observarse ya esta transformación, cuando argumenta que las formas de gobierno, sus principios políticos y sus leyes, así como la libertad y la esclavitud, dependen del clima y de otras condiciones naturales como las características geográficas del terreno. A partir de Montesquieu los atributos de la persona comienzan a ser sustituidos por los del individuo. Las formas de asociación humana, las leyes que rigen la convivencia social y política, así como los modos de dominación, dejan de ser considerados hechura del hombre y pasan a ser determinaciones de la naturaleza y la biología. Por ejemplo, según Montesquieu

[en Asia florece la servidumbre porque] tienen mayores llanuras, está dividida por mares en fragmentos mucho más grandes y, como está más al Sur, las fuentes se agotan más fácilmente, las montañas están menos cubiertas de nieve y los ríos son menos caudalosos [Por ello mismo] en Asia reina un espíritu de

servidumbre que nunca lo ha abandonado [...] nunca podremos ver más que el heroísmo de la esclavitud.<sup>44</sup>

Europa por el contrario, es el reino de la libertad; de igual manera esto se debe a las condiciones naturales del clima y de la geografía, su “división natural forma varios Estados de mediana extensión, en los cuales el gobierno de las leyes no es incompatible con la conservación del Estado, sino por el contrario, es tan favorable que sin ellas [...] caería en decadencia [...] Esto es lo que ha dado origen al espíritu de libertad”.<sup>45</sup> De esta manera se comienza a construir la superioridad de un continente, de una cultura, de Occidente con respecto a Oriente. Montesquieu proporciona las bases para que en el siglo XIX, en nombre de la raza y de las consideraciones biológico-políticas, la noción de persona quede aplastada casi por completo. El libre albedrío y la capacidad de autodeterminación de los pueblos pasa a formar parte del olvido y la biología se convierte en el fundamento de la política.

En el ensayo de Víctor Courtet de l’Isle, intitulado *La ciencia política fundada sobre la ciencia del hombre o el estudio de las razas humanas*, puede apreciarse la relevancia que la ciencia de la biología tuvo en las concepciones políticas.

La tesis de fondo del ensayo es que la debilidad esencial del saber político es producto de haber centrado su atención, por una parte, en el individuo antes que en la especie y, por otra, en el aspecto psicológico antes que en el fisiológico [...]. Lo que cuenta, en la vida política, no es aquello que surge de las elecciones subjetivas y voluntarias de las personas, sino aquello que desde su específica naturaleza les precede y determina, con la perentoria necesidad de un sello originario [...] el hombre difiere, en cuanto facultades y predisposiciones innatas, en función de la raza a la que pertenece, esto es, en función de las diferentes organizaciones que resultan de la multiplicidad de razas.<sup>46</sup>

Para Víctor Courtet los seres vivos se clasificaban en una escala que va de los animales al hombre; luego, la especie humana se clasificaba en diferentes

<sup>44</sup> Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, *op. cit.*, p. 309.

<sup>45</sup> *Idem.*

<sup>46</sup> Roberto Esposito, *Tercera persona...*, *op. cit.*, pp. 53-54.

razas, las cuales constituyen la naturaleza de los individuos. De esta manera, se construye una biología política antropológica que niega todas las categorías de la filosofía política. El libre albedrío, el derecho de autodeterminación de los pueblos, la democracia y la igualdad como fundamento de la justicia, entre otras nociones, serían suplantadas por la idea de raza. La raza fue vista como una especie de organismo biológico, compuesto por los individuos que albergaba en su interior. Incluso la lengua, el lenguaje, fue considerado como un elemento biológico inherente a la raza. Se estableció una analogía entre las palabras y los huesos: “así como un diente contiene implícitamente una parte de la historia del animal, una palabra aislada puede brindar indicaciones sobre toda la serie de ideas ligadas a ella durante su formación”.<sup>47</sup> La lengua, puede decirse, era vista como el esqueleto que articulaba al cuerpo (social) de una raza. La raza y la lengua eran el todo y los individuos tan sólo representaban su existencia corpórea.

De esta manera, la comunidad (racial) es concebida como un organismo, un cuerpo que es resultado de la suma o agregación de individuos. El todo, la raza, es lo que anima y da vida, en ella se encuentran los atributos que determinan a los individuos que le pertenecen; del mismo modo que los sujetos pertenecen a una raza determinada, los atributos de la raza son propiedad de los sujetos. Dichos atributos constituyen la originalidad y autenticidad de cada individuo, de aquí la necesidad de preservar un origen puro, sin mezcla alguna. La comunidad racial es el prototipo de la *immunitas* política, aunque propiamente dicho debería decirse *immunitas* despótica, pues los individuos y la comunidad misma han perdido su esencia política simbolizada en la capacidad y en el derecho de autodeterminación de un pueblo.

La *immunitas* se erige sobre la noción de individuo; por esta razón, la comunidad política, el Estado o la sociedad, son pensados como un organismo o un cuerpo social compuesto por los individuos que integra. Asimismo, el bien común sólo puede ser imaginado como una propiedad de los sujetos y, en este sentido, es la suma de bienes particulares, que da como resultado el bien de todos. Igual que en la raza: el todo precede y determina a las partes y por ello el bien de ambos coincide.

Ahora bien, si la *immunitas* política se erige sobre la noción de individuo, no ocurre lo mismo entre la *communitas* política y la noción de persona, porque ésta

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 65.

es el elemento que introduce a la *immunitas* en el seno mismo de la *communitas*. Persona, en cierto sentido, es una figura creada por el derecho, razón por la cual una persona siempre tiene derechos. Por otra parte, el derecho reglamenta las formas de apropiación de los diferentes bienes y puede dar como resultado una forma de dominación tan bestial como la que se presenta en las *immunitas* políticas. Puede legalizarse la esclavitud, puesto que tanto el esclavo como el ciudadano son personas; es decir, sujetos jurídicos y, jurídicamente, uno sería propiedad del otro. El derecho reglamenta el uso y usufructo (también el abuso como ocurriría aquí) de la propiedad y con ello hace posible las relaciones interpersonales. Pero en este caso entre personas que no tienen nada en común, pues el esclavo es propiedad del amo; en consecuencia, no existe comunidad, sino dominio y apropiación del uno sobre el otro.

El fundamento de la *communitas* política es lo impersonal, no la persona. Ahora bien, lo impersonal no implica un proceso de despersonalización, tal como sucede en la *immunitas*; por el contrario, requiere superar la dimensión personal, lo cual sólo es posible a partir de una tercera persona. Qué quiere decir esto: el amo y el esclavo, el ciudadano y el súbdito, el hombre y la mujer, son sin lugar a dudas personas humanas. La tercera persona es la persona humana; es decir, lo universal, aquello que por llevar en sí a las primeras personas, al yo y al tú (al otro), supera la dimensión personal. La tercera persona despoja a los sujetos del poder decir Yo. Es el ámbito de lo universal, de lo común, aquello de lo que nadie puede apropiarse: el espacio donde se conjugan el yo y los otros, porque el uno y los otros han sido despojados de la posibilidad de apropiación. En la narración, la tercera persona describe al suceso tal como es, sin la subjetividad inherente a la primera y a la segunda personas.

En la *communitas* política lo impersonal es la justicia, que por definición es imparcial. No porque haya eliminado a las partes sino porque las contiene, a la manera en que un universal contiene a los particulares. Entre dos personas en conflicto: yo y tú (el otro); no puede haber un juicio justo, se requiere de una tercera persona que supere la dimensión personal y haga un juicio imparcial.

La tercera persona es la persona humana. Lo humano es el universal que contiene a todas las personas humanas, por ello mismo es el fundamento de la justicia y aquello que relaciona a las personas en una comunidad política. Lo estrictamente impersonal, lo humano, no puede ser considerado propiedad de una o varias personas, porque es lo común a todas ellas. Y para que la comunidad

política pueda existir se requiere que siga siendo común, que cada quien pague su deuda con los otros. “Lo cual presupone que cada uno renuncie a su derecho exclusivo de propiedad y de mirada sobre sus propios problemas, reconozca que sus propios problemas también pertenecen a los demás, y acepte así considerarlos en la perspectiva de lo común”.<sup>48</sup>

La vida en comunidad, en común, exige, como condición necesaria de existencia, que las relaciones interpersonales giren en torno a un deber o una deuda. Dicha deuda es expresada de manera magistral por Evelyn Beatrice Hall en la frase con la que describe la actitud de Voltaire, adoptada en el *Tratado sobre la tolerancia*: “desapruebo lo que dices, pero defenderé hasta la muerte tu derecho a decirlo”.<sup>49</sup> La frase refiere a las libertades de pensamiento y de expresión, las cuales son concebidas como un bien público: común; y la actitud de Voltaire es la de te debo algo, pero no me debes algo, es la de pagar la deuda que tiene con sus semejantes, o lo que es lo mismo, poner en la dimensión de lo común los problemas de los otros, con el único objeto de que la libertad sigan siendo un bien común y pueda ser ejercida por todos los miembros de la comunidad, incluido él. Si la actitud de Voltaire hubiera sido otra, lo cual implicaría no haber hecho suyos los problemas de la familia Calas, la libertad hubiera dejado de ser un bien común y las relaciones interpersonales (la comunidad) en torno a ella hubieran desaparecido.

Para concluir, es pertinente señalar que la justicia es el fundamento de la *communitas* política; es el punto intermedio en el oscilar, en el ir y venir, de la *communitas* a la *immunitas*. La justicia es el espacio de lo impersonal, de lo imparcial; por ello mismo requiere que nadie se apropie de los bienes comunes, que cada quien pague la deuda que tiene con los otros, que nadie se apropie de lo público, de lo que es común, para que la *communitas* política pueda proseguir.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>49</sup> Evelyn Beatrice Hall, *The friends of Voltaire*, University of California Libraries, 1906, p. 199.

# Giorgio Agamben y el despliegue político de la ley

## En busca de una ciencia sin nombre

*Israel Covarrubias*

El filósofo romano Giorgio Agamben (1942) es considerado uno de los pensadores más originales de la actualidad en el campo de las ciencias humanas en la tradición filosófica continental. Temas centrales como la melancolía, la excepción, el fantasma, la subjetividad, el singular, son palabras clave de un vocabulario filosófico que permiten un acercamiento primordial para inteligir el tiempo presente de nuestras sociedades. Al fundar un estilo propio de hacer filosofía, Agamben nos muestra con insistencia que una parte significativa de su obra no es otra cosa que un intento, por lo menos en ámbito de pensamiento político, por desvincular al Estado y a una potencial filosofía política sobre éste, de sus cargas y sus fantasmas en la historia moderna de Occidente. Es decir, dejar de lado las articulaciones entre orden estatal y nación, así como entre orden político y comunidad (identidad).

De este modo, ¿cómo podemos localizar y “clasificar” a Giorgio Agamben como contemporáneo si su obra es declaradamente inactual? Si bien es cierto que en los últimos tres lustros Agamben saltó al campo de la filosofía política, sobre todo después de la publicación de su libro más “saqueado” y “celebrado” *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, y el ciclo de obras que con posterioridad continúan, extienden y dilatan las variantes filosóficas y filológicas del mismo, no se debe perder de vista el hecho de que tanto su trabajo temprano (aquel que es publicado a los largo de las décadas de 1970 y 1980), como el más reciente (publicado en los últimos cinco años), está centrado en cuestiones metodológicas y epistemológicas alrededor de los despliegues políticos de la ley a partir de las maneras en cómo se da la estructuración originaria de la misma. De este modo, el ciclo del *Homo sacer* es una estación fundamental de estos despliegues

políticos de la ley, pero dicho en términos de Agamben, no son su estructuración originaria en el conjunto de la obra del autor. El objetivo central que persigue este capítulo es presentar algunos momentos claves de la obra de Giorgio Agamben que con insistencia encontramos diseminados en su trabajo en torno a la ley, en un intento de evitar la desvalorización del trabajo de un autor que en nuestra época en ocasiones termina valorizado más por las huellas que deja y no por la obra que produce.<sup>1</sup>

### Una vocación por lo inactual

En un breve artículo intitulado “¿Qué es lo contemporáneo?”, Giorgio Agamben comienza con una pregunta en apariencia ingenua y repetitiva: “¿de quién y de qué somos contemporáneos?”.<sup>2</sup> El texto se abre con una alusión a una nota del curso de Roland Barthes (“Lo contemporáneo es lo intempestivo”), para después deslizar la sentencia a su auténtica reminiscencia: Nietzsche, que en las *Consideraciones intempestivas* dice que lo intempestivo surge de un malestar que empuja a una crítica a la “pretensión de actualidad” que emparenta lo contemporáneo con lo actual-efímero.<sup>3</sup> Es decir, Nietzsche realiza

<sup>1</sup> Sobre la desconexión entre huella y obra véase Mario Perniola, *Del sentir*, Valencia, Pretextos, 2008, pp. 55 y ss.

<sup>2</sup> Giorgio Agamben, “¿Qué es lo contemporáneo?”, en Giorgio Agamben, *Desnudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011 [2008], p. 17. El año que aparece entre corchetes en casi todas las referencias bibliográficas de los textos de Giorgio Agamben ocupados en este capítulo corresponden al de su edición original en italiano, salvo los trabajos que publica originalmente en otra lengua y que serán señalados cuando sea necesario, y con independencia del libro donde posteriormente será compilado.

<sup>3</sup> En 1978 el filósofo italiano había comenzado a desarrollar su crítica sobre la equiparación de lo contemporáneo con lo actual. En aquel entonces, en el proyecto de una revista que había ideado conjuntamente con Italo Calvino, dirá que la pretensión de actualidad de finales de la década de 1970 no era más que una pura superficialidad: “un tiempo que ha perdido cualquier otro criterio de actualidad que no sea ‘eso de lo que hablan los diarios’ y precisamente cuando ‘eso de lo que hablan los diarios’ no tiene nada que ver con la realidad”. Giorgio Agamben, “Programa para una revista”, en Giorgio Agamben, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011 [1978], p. 193.

una crítica corrosiva al deseo desenfrenado de pertenencia por parte de sus contemporáneos al tiempo presente, a partir del desarrollo de un movimiento de dislocación y destiempo frente a la historia (como recurso y depósito de sentido) y particularmente frente a la fascinación de la cultura histórica vuelta ruinas en el museo (que como sabemos es un producto del siglo XIX) y su institucionalización, así como en las grandes historias nacionales europeas que empezaron a germinar a lo largo del siglo XIX.<sup>4</sup>

De este modo, Agamben lee en la diatriba de Nietzsche un campo fértil de inteligibilidad donde ya no es posible la amalgama de la lógica de las equivalencias entre presente y actualidad,

[pues es contemporáneo aquel] que no coincide a la perfección con este [tiempo presente] ni se adecua a sus pretensiones, y entonces, en este sentido, es *inactual*, pero, justamente por esto, a partir de ese alejamiento y ese *anacronismo*, es más capaz que los otros de percibir y aferrar su tiempo [...] puede odiar su tiempo, pero sabe de todos modos que le pertenece irrevocablemente, sabe que no puede *huir* de su tiempo.<sup>5</sup>

Inactualidad, anacronismo y huida son categorías abiertamente impolíticas, a pesar de que no dejan de indicar una parte significativa de los universos referenciales de lo político. El punto de inflexión en este primer significado de lo contemporáneo es que el anacronismo no presupone un “estar desfasado”, sino una esfera metodológica y epistemológica que, en la forma semántica otorgada por Agamben, permite la concreción de la existencia en las huellas que deja el *pequeño detalle* que Giovanni Morelli propusiera hacia finales del siglo XIX para resolver el problema de la atribución (origen) de la obra de arte,<sup>6</sup> ese instrumento conceptual que también cobra forma con el nacimiento de la lógica indiciaria identificable en la obra de Conan Doyle y su entrañable personaje Sherlock

<sup>4</sup> Quien recientemente ha vuelto sobre el tema es el historiador francés François Hartog, *Regímenes de historicidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2007, pp. 137 y ss.

<sup>5</sup> Giorgio Agamben, “¿Qué es lo contemporáneo?”, *op. cit.*, p. 18. Las cursivas son mías.

<sup>6</sup> Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010 [2008], pp. 90 y ss.

Holmes, desarrollada paralelamente al trabajo de Morelli,<sup>7</sup> y que el historiador Carlo Ginzburg definió como un nuevo sistema de identificación de los procesos sociales y culturales de producción de subjetividad y sentido que excedían las categorías entonces vigentes para la aprehensión de las poblaciones y los sujetos (criminología, positivismo jurídico, teología, etcétera). Incluso Freud reconocería la influencia del método de Morelli en el desarrollo posterior del psicoanálisis.<sup>8</sup>

Lo que aquí interesa subrayar es que el paradigma indiciario abrió vías interpretativas sugerentes en relación con las maneras de mirar y elaborar el presente desde y a través de un pasado *contenido* en “objetos secundarios e incluso de descarte”.<sup>9</sup> Al momento de convocarlos y filtrarlos a la actualidad, manifiestan que toda historia y toda forma de escritura de la historia se interrogan necesariamente sobre el origen *discursivo* que permite la generación de una situación determinada en el tiempo. De este modo, los detalles históricos *aparecen* no sólo como objetos (obsesiones/fetiches) para quien los mira y cree encontrar en ellos un indicio que afiance una articulación de sentido en el tiempo presente,<sup>10</sup> sino además supone la confirmación de la opacidad intrínseca a cualquier realidad humana que, al no ser accesibles en primera instancia como hechos, sí pueden permitirnos polemizar alrededor de sus “zonas privilegiadas que permiten descifrarla”.<sup>11</sup> ¿Cuáles son estas zonas de privilegio? Los trazos menos tensos de la mano del artista donde es más probable la localización de los gestos íntimos del pintor y no de su estilo, ya que es aquello donde *aparece menos representable* a la mirada que lo busca (equivalente a los síntomas en Freud y a los indicios en Holmes).<sup>12</sup> Además, repárese en el hecho de que la escritura aforística se encuentra en el mismo caso, ya que ésta “es por definición un intento de formular juicios sobre el hombre y sobre la sociedad con base en síntomas, indicios”.<sup>13</sup> Luego entonces, las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche que

<sup>7</sup> Carlo Ginzburg, “Spie. Radici di un paradigma indiziario”, en Umberto Eco y Thomas A. Sebeok (comps.), *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, Milán, Bompiani, 1983, pp. 97-136.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 102-103, 128-129.

<sup>9</sup> Giorgio Agamben, *Signatura rerum...*, *op. cit.*, p. 97.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>11</sup> Carlo Ginzburg, “Spie. Radici di un paradigma...”, *op. cit.*, p. 134.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 134.

dan pretexto a Agamben para discurrir sobre lo contemporáneo tienen el objetivo de escribir en los bordes de algunas zonas privilegiadas como son los indicios y los elementos secundarios en abierta oposición a las narrativas generales y sistemáticas de las grandes historias nacionales decimonónicas.

Sin embargo, una segunda vertiente sobre lo contemporáneo, y que responde a la “cosa/topos” de su pregunta, “¿de *qué* somos contemporáneos?”, es que “contemporáneo es aquel que mantiene la mirada fija en su tiempo, para percibir, no sus luces, sino su oscuridad”.<sup>14</sup> En específico, la oscuridad que está contenida en el pequeño detalle dejado como evidencia en las huellas del *criterio* utilizado, esto es, los gestos más íntimos que no son ni los actos ni los hechos, como espacio referencial que posibilita el nacimiento y desarrollo de los lugares de articulación de cualquier decisión humana en medio de una tensión entre lo evidente/primordial y lo secundario/olvidado.<sup>15</sup> Incluso, se atreve a sugerir que “[hay] que devolverle a la crítica su rango y su violencia. Un privilegio de ese rango y de esa violencia es que la crítica no tenga necesidad de exponer sus propias relaciones con la política”.<sup>16</sup> De aquí, pues, que la posición de lo irrepresentable sea determinante en la filosofía de Agamben, y no sólo en sus confrontaciones con la cuestión de lo contemporáneo, ya que este movimiento le permitirá abrirse paso hacia proposiciones nuevas y en repetidas ocasiones alejadas de aquello que aparece como lo más evidente en su obra y que puede rápidamente llevarnos a la confirmación de que se trata de un “gran” pensador político contemporáneo, cosa que no es ni evidente ni efectiva.

En este sentido, más adelante, agrega:

Por eso los contemporáneos son raros; y por eso ser contemporáneo es, ante todo, una cuestión de coraje: porque significa ser capaces, no sólo de mantener la

<sup>14</sup> Giorgio Agamben, “¿Qué es lo contemporáneo?”, *op. cit.*, p. 21.

<sup>15</sup> Con una perspectiva diferente a la de Agamben, el filósofo español Patxi Lanceros ha sugerido que sin *discriminación* (que se emparenta con el vocablo *criterio*), y particularmente sin recuperación de las *huellas* del crimen (*crisis, crítica*) no es posible definir y mucho menos habitar espacialmente a la ciudad (*civitas*), donde está fundado el espacio político. Cfr. Patxi Lanceros, “La huella del crimen. Imagen de la ciudad”, *Metapolítica*, vol. 14, núm. 68, enero-marzo, 2010, pp. 16-31.

<sup>16</sup> Giorgio Agamben, “Programa para...”, *op. cit.*, p. 200.

mirada fija en la oscuridad de la época, sino también de percibir en esa oscuridad una luz, que, dirigida hacia nosotros, se nos aleja infinitamente. Es decir, una vez más: ser puntuales en una cita a la que sólo es posible faltar.<sup>17</sup>

Sin duda, esta es la fórmula central de la fuerza del pensamiento de Agamben. Es decir, la manifestación constante de un desfase y un malestar, de una inactualidad indiciaria que hace eco en el tiempo presente y una imposibilidad que no permite adherirse a la socorrida y costosa solución de continuidad en el terreno de la historia y la política.<sup>18</sup>

Es importante insistir en la discontinuidad (que lo emparenta con Michel Foucault y Walter Benjamin) en las respuestas que Agamben otorga a las interrogantes que guían su trabajo, ya que le permiten distanciarse de la concepción que mira y piensa a la política como un proceso de reconstitución/refundación continuo de los conflictos inherentes al “estar juntos”.<sup>19</sup> El

<sup>17</sup> Giorgio Agamben, “¿Qué es lo contemporáneo?”, *op. cit.*, p. 23.

<sup>18</sup> En un ejemplo peculiar que recupera confirma su apuesta por la inactualidad indiciaria: “El *Cabinet des Estampes* [Gabinete de estampas] de la Biblioteca Nacional de París conserva una serie de fotografías que reproduce los objetos y los indicios recogidos por la policía en el jardín del acusado durante la pesquisa sobre los delitos de Landru (1919). Se trata de una serie de vitrinas selladas similares a los marcos de un cuadro, en las cuales aparecen, clasificados en perfecto orden, broches, botones, prendedores y clips de metal, fragmentos de hueso, ampollas con polvos y otras minucias similares. ¿Cuál es el sentido de estas pequeñas colecciones, que recuerdan irresistiblemente a los objetos oníricos de los surrealistas? Las didascalias que acompañan cada vitrina no dejan dudas: se trata de fragmentos de objetos o de cuerpos que, como indicios o huellas, mantienen una relación particular con el delito. El indicio representa, pues, el caso ejemplar de una signatura que pone en relación eficaz un objeto, en sí anodino o insignificante, con un hecho (en este caso un delito, pero también, en el caso de Freud, el hecho traumático) y con sujetos (la víctima, el asesino, pero también el autor del cuadro)”, Giorgio Agamben, *Signatura rerum...*, *op. cit.*, pp. 93-94.

<sup>19</sup> En el párrafo final de su artículo acerca de lo contemporáneo se lee: “Algo similar debía de tener en mente Michel Foucault cuando escribía que sus indagaciones históricas sobre el pasado son sólo la sombra proyectada por su interrogación teórica por el presente. Y Walter Benjamin, cuando escribía que el índice histórico contenido en las imágenes del pasado muestra que éstas alcanzarán la legibilidad sólo en un determinado momento de su historia”, Giorgio Agamben, “¿Qué es lo contemporáneo?”, *op. cit.*, p. 29. Para mayor detalle véanse Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en Michel Foucault, *Microfísica del poder*,

horizonte impolítico sobre el cual se desarrollan las categorías que utiliza debe ser comprendido como el intento por aferrar una parte de lo político que escapa precisamente a la metafísica unitaria que todo léxico “tradicional” en torno a la política/lo político ha fundado y pretendido reproducir sin más soporte que el apetito teórico que contribuyó de modo decisivo a lo largo de la modernidad a la activación, por aquí y por allá, de la lógica política del fanatismo de la acción.<sup>20</sup>

El distanciamiento de la continuidad –carísima para las generaciones de pensadores que se formaron a la luz de los movimientos estudiantiles de 1968 y los efectos culturales que importaría para las décadas posteriores– es una ruta que se ha dirigido en una dirección contraria a aquella que encerró la política en un compromiso con la necesidad de los sujetos mediante el establecimiento de su estructuración en la promesa de la política (que no es la acción política) con las preocupaciones y problemas que afectan a los sujetos. De este modo, la insistencia alrededor de la discontinuidad/emergencia en el tiempo no es una fascinación retórica y/o metafórica. En realidad, es una constante “secundaria” en la modernidad que, en una paráfrasis de Benjamin, estaba indicada con claridad cuando éste sugería que en el capítulo histórico de la Comuna de París era palpable “[...] la concepción homogénea del proceso histórico: en su opinión, la experiencia de los oprimidos siempre aspira a la ruptura del continuo temporal. ¡Benjamin hallaba particularmente significativo que los insurrectos de la Comuna de París de 1871 dispararan contra los relojes!”<sup>21</sup>

Por su parte, las formas discontinuas de filtrar el pasado sugieren repensar el problema de la tradición y la fundación de ésta, así como las maneras en que tiene lugar la transmisión de la herencia en/de los dispositivos de la política.

El apartamiento [discontinuidad] al que nos referimos –afirma Agamben– es el que se ha producido tempranamente en la cultura occidental moderna entre

---

Madrid, La Piqueta, pp. 7-29, y Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2009, en especial, fragmento N3, 1 de los “Apuntes y materiales” que corresponde a la entrada “Teoría del conocimiento, teoría del progreso”, p. 465 [la señalización de este fragmento de Benjamin se encuentra en Giorgio Agamben, *Signatura rerum...*, *op. cit.*, pp. 96-97].

<sup>20</sup> Mario Perniola, *Miracoli e traumi della comunicazione*, Turín, Einaudi, 2009, pp. 52 y ss.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 21.

el patrimonio cultural y su transmisión, entre verdad y transmisibilidad, entre escritura y autoridad. Nuestra cultura está tan lejos de tomar conciencia de ese apartamiento que incluso su formulación, sin recurrir a categorías provenientes de otras culturas, presenta dificultades casi insuperables.<sup>22</sup>

De aquí que sea comprensible la fascinación de las grandes narrativas históricas decimonónicas que agregan cohesión al “hecho” de la identidad y la unidad nacionales, donde la sola exigencia de tener y sostenerse en un pasado nacional producirán no sólo la invocación simbólica de una totalidad ontológica territorial y existencialmente, sino la invención de la nación a través del eje guerra-heroísmo que le permite a la política acudir en modo puntual a su llamado/auxilio para efectuar y legitimar la grandeza del pasado nacional (origen) con el objetivo de constituir el futuro (progreso).

Este mecanismo también cobra forma bajo la inclusión de las llamadas clases peligrosas (desheredas por cierto) mediante la posibilidad de otorgar una (supuesta) respuesta de continuidad —en este sentido, el compromiso de la política será catastrófico para el siglo XX—, a pesar de que no produce una inclusión sin pérdidas, más bien instituye un mecanismo de *exclusión* que es el rasgo distintivo de aquello que se transmite, y por medio del cual se quiebra la ley de la filiación que es, como sabemos, uno de los depósitos históricos de sentido más socorridos en la modernidad a partir de la apuesta por la conciencia/dosificación del tiempo.<sup>23</sup> Se puede decir entonces que la discontinuidad es el carácter más evidente de la activación de los regímenes de historicidad que operaban en Occidente mediante la ley de la filiación política, entendiendo precisamente discontinuidad como “brechas en el tiempo”, esto es, “[...] un intervalo en el tiempo que está determinado tanto por cosas que ya no son como por cosas que todavía no son”.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Giorgio Agamben, “Programa para...”, *op. cit.*, p. 193. Más adelante agrega: “Ha llegado el momento de dejar de identificar la historia con una concepción vulgar del tiempo como proceso continuo, lineal e infinito, y por ende tomar conciencia de que las categorías históricas y las categorías temporales no son necesariamente lo mismo”. *Ibid.*, p. 201.

<sup>23</sup> El aforismo de René Char (“Nuestra herencia nos fue legada sin testamento”) con el cual comienza el célebre ensayo de Hannah Arendt sobre la discontinuidad de la historia es elocuente. *Cfr.* Hannah Arendt, “La brecha entre el pasado y el futuro”, en Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 75.

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 82. Véase también François Hartog, *Regímenes de...*, *op. cit.*, p. 132.

Ahora bien, ¿por qué Giorgio Agamben es considerado —y quién lo está considerando así— un autor contemporáneo para el pensamiento político?, ¿qué lo hace actual si pareciera que no deja de ser deliberadamente un pensador inactual?; ¿en qué ámbito es contemporáneo e inactual? A manera de tesis, es posible sostener (y de ello nos ocuparemos en este capítulo) que el tema central de la obra de Agamben es el ámbito singular que subraya lo único e irrepetible de la cuestión del despliegue político de ley. Dicho en otros términos, le interesan las derivaciones del “problema de la ley en su estructura originaria”.<sup>25</sup> Por ejemplo, véase su reflexión sobre la categoría de fuerza de ley que recupera de Jacques Derrida<sup>26</sup> en un estupendo ensayo como es *Estado de excepción. Homo sacer, II, 1*. Sin embargo, no se debe olvidar que la atribución del despliegue político de la ley en el caso de este libro de Agamben es jurídico-teológica, ya que está fundada en la polémica “no declarada” entre Carl Schmitt (decisión) y Walter Benjamin (violencia pura) en la década de 1920 en torno a la excepción y sus reversos, para después desplazarse al campo de la política.<sup>27</sup>

La publicación de este libro (2003) coincidió con el momento histórico donde los debates de filosofía y teoría políticas indicaban las consecuencias perversas de la nueva ola de ampliación de los ámbitos de seguridad global posteriores al 11 de septiembre de 2001 (11-S), junto a la evidencia del uso libre de los cuerpos de los prisioneros por parte del ejército estadounidense en Irak, el aumento de detenciones al ingreso a Estados Unidos basadas en la tristemente célebre Acta Patriótica, etcétera. Estas expresiones fueron vertebradas en la apertura de una nueva “brecha en el tiempo” en el concierto entre las naciones que produjo un régimen distinto de historicidad caracterizado por el fanatismo de la acción que la política democrática enarboló contra el mal absolutizado. Es decir, bajo el universo simbólico de la religión, el llamado mal absoluto (en este caso el

<sup>25</sup> Giorgio Agamben, “El mesías y el soberano. El problema de la ley en Walter Benjamin”, en Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007 [1998], p. 334.

<sup>26</sup> Cfr. Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997.

<sup>27</sup> Giorgio Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer II, 1*, Turín, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 44-54.

terrorismo islámico) constataba la puesta en escena que lo confrontaría a partir de la cruzada que el entonces presidente estadounidense George W. Bush empujó con el uso sacralizado de la democracia americana (recuérdese su alusión a la democracia norteamericana como democracia de dios).<sup>28</sup>

Su aguda reflexión sobre la ley, sus dispositivos y su espacio liminal no hacen sino responder a las ansiedades contemporáneas acerca de la autoridad y particularmente de las transformaciones/alteraciones radicales del orden jurídico estatal (y supraestatal) de origen westfaliano (derecho público).<sup>29</sup> De igual modo, el debate en torno a la tradición y la transmisión de la herencia, así como de la exclusión y la alteración de la ley de la filiación son relevantes en el discurso de Agamben, y sobre todo en relación con su contemporaneidad. En particular, cuando el autor se propone seguirle la pista a los pequeños detalles de esa oscuridad que es contemporánea a nosotros respecto a las antinomias fundamentales de la existencia de lo humano y sus dimensiones de conclusión. Por ello, junto al filósofo Mario Tronti, podríamos sugerir que ha tratado de quitarle el peso semántico al compromiso de la política para que esta última no sucumba ante el “[...] peso de la necesidad. Este peso es el que ha introducido

<sup>28</sup> El propio Agamben experimentó los efectos de la lucha contra el terrorismo, cuando en 2004 se niega a que le tomen sus huellas digitales en el aeropuerto de Nuevo York, donde había llegado para impartir un curso en la Universidad de Nueva York, decisión que le valió no sólo cancelar su curso, también su ingreso a ese país. Al respecto, véase Claudia Heiss, “Reseña de *State of Exception* de Giorgio Agamben”, *Revista de ciencia política*, vol. 25, núm. 1, 2005, pp. 287-288. Sobre los usos políticos de la religión, en específico, de la semántica del mal absoluto después del 11-S, véase Richard J. Bernstein, *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Buenos Aires, Katz, 2006; Emilio Gentile, *Le religione della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari, Laterza, 2007, y Mario Perniola, *Miracoli e traumi...*, *op. cit.*, pp.117-136.

<sup>29</sup> De los pocos trabajos que han insistido en este núcleo en la obra de Agamben están Stephen Humphreys, “Nomarchy: On the Rule of Law and Authority in Giorgio Agamben and Aristotle”, *Cambridge Review of International Affairs*, vol. 19, núm. 2, junio, 2006, pp. 331-351; y Stephen Humphreys, “Legalizing Lawlessness: On Giorgio Agamben’s *State of Exception*”, *The European Journal of International Law*, vol. 17, núm. 3, 2006, pp. 677-687.

elementos de crisis en la política, [ya que ésta] tuvo que hacerse cargo no sólo de la historia de los hombres, sino también de la vida del hombre”.<sup>30</sup>

En la obra de Agamben el objetivo de recorrer otras direcciones de significación de la política a través de un ámbito de lo impolítico y la filología ha sido parcialmente cubierto. Digo parcialmente por el hecho de encontrarnos frente a una obra todavía en desarrollo. Además de la aguda “tarea crítica” sobre las palabras, su pensamiento manifiesta una pretensión ambiciosa por tensar y sobre todo traspasar la “fractura irreparable [...] entre contenido fáctico y contenido de verdad” presente y recurrente en ciertas palabras que históricamente han soportado (y aún lo hacen) el campo de la política. En específico, cuando nos enfrentamos a un autor que está convencido de la fertilidad para la reflexión en las ciencias humanas (pero también puede extenderse para las ciencias sociales)

<sup>30</sup> Mario Tronti, “Olvidar el siglo XX”, *Metapolítica*, vol. 16, núm. 76, enero-marzo, 2012, pp. 17-18. No es casual que el pensador italiano Mario Tronti, que viene de una tradición intelectual distinta a la de Agamben, llegue no a conclusiones análogas a las del segundo, sino que constata un cambio profundo en las maneras de pensar y sobre todo *nombrar* a la política en la tradición filosófica italiana a partir de la década de 1990, pues el artículo de Tronti apenas citado es la traducción del capítulo “Politik als Beruf: the end”, que pertenece a su libro de título más que sugerente para lo que aquí pretendemos trabajar con las potenciales conexiones de la obra de Agamben y el despliegue político de la ley: *La política al tramonto [El ocaso de la política]*, Turín, Einaudi, 1998, pp. 123-135. De igual modo, no puedo dejar de señalar otra obra que pertenece a este estado de ánimo anacrónico/contemporáneo en la misma tradición italiana como lo es Marco Revelli, *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Turín, Einaudi, 2001, que en su momento le valió a Revelli una furibunda crítica por parte de Antonio Negri, quien en esa época recién había publicado junto a Michael Hardt su arrogante monumento filosófico-político: *Empire*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000. Por cierto, en esta obra de Negri y Hardt está contenida una teoría política sobre la soberanía que en gran medida extiende el trabajo precedente de Negri y que corre en paralelo a la que elabora Agamben en el ciclo de libros sobre el *Homo sacer*. Por último, es llamativo que en la antología que Hardt y Virno prepararon del pensamiento político radical italiano para un público anglosajón, no aparezca en la lista de autores de la antología el nombre de Mario Tronti que de su generación es uno de los pensadores más originales. Cfr. Paolo Virno y Michael Hardt (eds.), *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

“del comentario y de la glosa como formas creativas”,<sup>31</sup> que dan lugar al trabajo sobre algunos indicios de nuestro tiempo presente en la medida en que abren una auténtica problematización en una serie de espacios de accesibilidad respecto de los dilemas entre ley (que no es sinónimo de derecho) y democracia que se han replanteado desde ciertas filosofías y teorías políticas, y que además estructuran la querrela de muchos de los pequeños indicios de nuestra pequeña y ambigua oscuridad política.<sup>32</sup>

Por ejemplo, es tan evidente la confusión que desde ciertas filosofías políticas se ha construido sobre la conveniencia de estructurar la vida en común bajo un gobierno de las leyes y no de los hombres. Su derivación puramente politológica es evidente y lastimosa: lo que aparece en filosofía política como gobierno de leyes termina traducido como legalidad (que en su variante anglosajona y “actual” puede connotarse como *Rule of law*), cuando en principio habría que reparar en el hecho de que la legalidad está supeditada al proceso de constitucionalización del Estado, es decir, al proceso que le sucede a la aparición, en un momento determinado históricamente, del Estado (y ahí es donde aparece el ámbito por excelencia de la tradición continental del *derecho*). A su vez, la constitucionalidad no puede dejar de observarse en aquella ley que aparece en su “estructuración originaria”. En particular, en la relación entre inclusión y participación política que a lo largo del siglo XX, sea desde el *aparato* de Estado, sea desde los partidos políticos y agencias análogas, mostraron que el vínculo entre ley y democracia encontraba su campo de expresión más socorrido en los procesos jurídico-políticos de constitucionalización de los derechos en los regímenes democráticos, que no sólo se inscribía en el llamado periodo de entreguerras (pensemos en la experiencia alemana del Estado social hacia finales del siglo XIX), sino también desde la segunda posguerra en adelante, con el objetivo de proteger y expandir

<sup>31</sup> Giorgio Agamben, “Programa para...”, *op. cit.*, p. 194. Me atrevería a decir que este guiño lo aleja de la hermenéutica y de la fenomenología, pero también de la lengua hoy ya definible como tradicional de la teoría y la filosofía política que no hace otra cosa que reproducir una serie de premisas y lugares comunes (recuérdese la multitudada “lección de los clásicos” de Bobbio), y que no dejan, dicho sea de paso, de vincular a la política con la necesidad en las múltiples caras que esta última ha adoptado.

<sup>32</sup> Agamben sugiere la relectura de la obra de Leo Strauss, donde está presente una fuerte relación entre filosofía y ley. Giorgio Agamben, “El mesías y el soberano...”, *op. cit.*, p. 324.

la política de los derechos que devino la garantía institucional y constitucional del reconocimiento de la política hacia las clases “peligrosas” que estaban ya presentes desde el siglo XIX, y que a pesar de seguir siendo “peligrosas” por encontrarse sin herencia y, por extensión, sin continuidad con la ley de la filiación, los costos de su exclusión por su “peligrosidad constitutiva” eran mucho más altos que los producidos por su incorporación.<sup>33</sup>

Si el orden político democrático se funda en *la quiebra de la ley de la filiación* que otorgaba la herencia política en términos de las figuras de talante liberal de los propietarios a partir del siglo XIX, es la quiebra de esa ley de la filiación –y aquí el método de Agamben puede ser útil–, la que deja fuera precisamente a las grupalidades con las cuales pretende coincidir en los tres espacios por excelencia que en la modernidad alguna vez tuvieron lugar sus encuentros: el espacio político, el espacio social y el espacio territorial. En particular, en aquel punto donde el orden político democrático (ideológica, social e intelectualmente) encontró hasta no hace mucho tiempo su coherencia frente a otros *genus* políticos, como lo era la batalla diaria por la individualidad y sus prerrogativas, *in primis* la libertad. Sin embargo, esa supuesta incorporación de las clases peligrosas a partir de la constitucionalización de los derechos, no hace sino reproducir el andamiaje de legitimación de aquello que Rancière critica irónicamente: “[...] la individualidad es una buena cosa para las élites, pero si todo el mundo accede a ella se transforma en una catástrofe de la civilización”.<sup>34</sup>

De este modo, la relación entre inclusión y participación política no bastó para sostener una acción efectiva desde el punto de vista institucional a la proliferación de exigencias y frente a la expulsión social de las áreas de igualdad pretendía asegurar el régimen democrático. Por ello, el reconocimiento de la

<sup>33</sup> Una síntesis reciente sobre este proceso y los debates que le han seguido desde la filosofía política y del derecho se encuentra en Pietro Costa, “Diritti e democrazia”, en Alessandro Pizzorno (ed.), *La democrazia di fronte allo stato. Una discussione sulle difficoltà della politica moderna*, Milán, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 2010, pp. 1-46 [existe una traducción abreviada al español en *Andamios. Revista de investigación social*, núm. 18, México, UACM, enero-abril, 2012].

<sup>34</sup> Jacques Rancière, *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 47. Sobre la coincidencia residual en el espacio político, social y territorial de las clases peligrosas en la democracia, véase Jacques Rancière, *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, La Cebra, 2007, pp. 25-63.

política no corresponde históricamente a la producción de una pretendida política del reconocimiento, como lo han sostenido desde hace varios lustros los comunitaristas en el ámbito de la filosofía y la ciencia política; más bien se conecta con la forzada inoperancia del sujeto y el consecuente decrecimiento en la frecuencia de su participación.<sup>35</sup>

Por consiguiente, su trabajo encuentra cobijo en un ámbito intelectual que parte del campo de la filosofía política, donde encontramos las reflexiones acerca de la paradoja de la soberanía a partir de la categoría de biopolítica de Foucault<sup>36</sup> que, en realidad, es un interés explícito por las relaciones entre violencia y política, y que crece con la publicación de su libro más celebrado: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*.<sup>37</sup> Después, se abre espacio en el campo de la teoría política que, bajo el método de la genealogía,<sup>38</sup> desarrolla una serie de palabras-claves de un potencial léxico político nuevo: va de la melancolía o *bilis negra* y su relación con la ley, al *homo sacer* que es disuelto como sujeto de la política en el llamado *bando* y la nuda vida, y que tiene su correlato en categorías como la de “resto” de impronta paulina, el juramento-sacramento y el estado de excepción, entre otros (por ejemplo, desnudez/cuerpo glorioso).

Finalmente, reunidas estas dos grandes vertientes nos encontramos con el problema de saber cuál es el lugar desde donde está hablando (sobre todo para quien lo lee), ya que podemos agregar que su pensamiento parte de una concepción alejada de lo unitario, cuya más clara expresión —si es que podemos hablar de ello— es que tenemos delante a nosotros a un autor y una obra donde la repetición es una constante, y cada versión, cada agregado a una versión precedente, ofrecen

<sup>35</sup> Israel Covarrubias, “La democracia de los modernos frente a la de los posmodernos”, *Economía y sociedad*, vol. 14, núm. 27, México, UMSH, enero-junio, 2011, pp. 85-102.

<sup>36</sup> Marcus Cesar Ricci Teshainer, “Algunas notas sobre la noción de soberanía en Giorgio Agamben”, *Metapolítica*, vol. 15, núm. 72, enero-marzo, 2011, pp. 20-23.

<sup>37</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 2005 [1995]. Véase también Philippe Mesnard, “The Political Philosophy of Giorgio Agamben: A Critical Evaluation”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 5, núm. 1, verano, 2004, pp. 139-157.

<sup>38</sup> Cfr. Teresa Farfán Cabrera y Javier Meza, “Giorgio Agamben o la erudición crítica del genealogista”, *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, México, UAM-Xochimilco, nueva época, año 19, núm. 52, septiembre-diciembre, 2006, pp. 63-74.

al lector nuevas claves de lectura, al grado de llevar consigo un original y, por consiguiente, cada libro nuevo publicado encierra su antecedente y abre su campo semántico a un original que no se puede sugerir está contenido en su primer libro o en el inmediatamente anterior, ya que al final tejen la imposibilidad de distinción (lo irrepresentable) entre “creación y *performance*, entre original y ejecución [que definirán] híbridos de arquetipo y fenómeno, de primariedad y repetición”.<sup>39</sup> Ya en 1985 Agamben definió, en una entrevista con Adriano Sofri, su obra como: “En cierto sentido mis libros son en verdad uno, que, a su vez, es sólo una especie de prólogo a un libro nunca escrito e imposible de escribir”.<sup>40</sup> Sin embargo, esta concepción que pareciera un juego/broma de talante posmoderna (y lo es en parte), ya está presente diez años atrás, cuando en 1975 publica un estupendo artículo sobre Aby Warburg bajo el título “Aby Warburg y la ciencia sin nombre”, donde dirá que “Warburg ordenaba sus libros no según los criterios alfabéticos o aritméticos en uso para las grandes bibliotecas, sino según sus intereses y su sistema de pensamiento, hasta el punto de cambiar el orden ante cada variación de sus métodos de investigación. La ley que lo guiaba era la del ‘buen vecino’, según la cual la solución al problema no estaba contenida en el libro que se buscaba, sino en el que estaba al lado”.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Giorgio Agamben, *Signatura rerum...*, *op. cit.*, p. 38. Véase también, Giorgio Agamben, *Ninfe*, Turín, Bollati Boringieri, 2007, pp. 18 y ss.

<sup>40</sup> Giorgio Agamben, “Un’idea di Giorgio Agamben”, entrevista realizada por Adriano Sofri, *Reporter*, 9-10 de noviembre de 1985, p. 32, citado en Mercedes Ruvituso, “Del estatuto de la obra de arte al misterio de la economía”, *Deus Mortalis*, núm. 9, 2010, p. 11. Véase también Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford, Ca., Stanford University Press, 2009, pp. 383-384.

<sup>41</sup> Giorgio Agamben, “Aby Warburg y la ciencia sin nombre”, en *La potencia del pensamiento...*, *op. cit.*, p. 161. El artículo fue publicado en la revista *Prospettive settanta*, julio-septiembre, 1975, reproducido en la revista *Aut-Aut*, núm. 199-200, 1984 (con una adenda que agrega poco al núcleo del texto) y finalmente incluido en una compilación de reciente publicación de ensayos y conferencias llamada *La potencia del pensamiento...*, *op. cit.*, pp. 157-187. Me atrevería a decir que esta compilación, dividida en tres grandes apartados (“Lenguaje”, “Historia”, “Potencia”), puede ser una suerte de cortina donde se esconden aquellos tres vocablos referidos en este trabajo (inactualidad, anacronismo y huida). Además son una buena ruta de inicio al trabajo de este autor. Se debe agregar que el origen de este libro se ubica en una compilación

Empero, no sólo ha escrito al igual que Warburg una *obra sin nombre* fundada en la ley del buen vecino, sino que además su trabajo se enmarca en lo que llamaré tentativamente una *metapolítica crítica* que privilegia las dimensiones simbólicas de lo político y, por tal, de la política.<sup>42</sup> Es decir, la reflexión que Agamben vierte a partir de algunas de sus filiaciones intelectuales (está claro en el caso de Aby Warburg, Walter Benjamin, Sigmund Freud y Michel Foucault), actúan como un discurso que encierra a un tiempo la precisión de una mirada filosófica que no deja de escarbar en el campo de la filología, al tiempo que se instala definitivamente en la filosofía y la reflexión histórica. De aquí, pues, que por momentos se piense que es uno de los filósofos políticos más originales de la actualidad. Y este hecho es efectivo a condición de pensar su originalidad en una producción teórica más próxima a la articulación pasividad/inoperosidad que funciona como *leitmotiv* de su filosofía y que es propia de una ciencia histórico-

---

parcialmente reducida de ensayos que se publicó en 1999 en inglés, y después ampliada en la edición en italiano de 2005, de donde viene la traducción al español. En el prólogo que escribe Daniel Heller-Roazen a la compilación de 1999, se lee en el título del texto, una cita de Walter Benjamin que dice: “To Read What Was Never Written” (“Para leer lo que jamás fue escrito”). En este sentido, la sentencia “Para leer lo que jamás fue escrito” es una analogía a aquella definición de su obra hecha en 1985 y antes en 1975. Por su parte, a lo largo del prólogo, su autor (Heller-Roazen) no deja de insistir, a partir de una reseña de los artículos que están contenidos en *su* antología, en el método de reflexión de Agamben, y del cual se puede entresacar la idea de construcción de una serie de “teoremas” que no han sido concluidos, ya que desde su concepción no presuponen un cierre, lo que ahonda la idea de la imposibilidad de la identidad y de la lógica de las equivalencias (metafísica unitaria), pero también, agregaría, evidencia un exceso semántico –sobre el cual hay que ser cautelosos– que puede llevarnos a concluir que el discurso de Agamben está fundado en una especie renovada de dandismo activo en el interior de las ciencias humanas. Véase Daniel Heller-Roazen, “Editor’s Introduction: To Read What Was Never Written”, en Giorgio Agamben, *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, Stanford, Ca., Stanford University Press, 1999, pp. 1-23 [la intuición del alejamiento teórico de la “metafísica unitaria” por parte de Agamben es de Menard, “The Political Philosophy...”, *op. cit.*, p. 144].

<sup>42</sup> Sobre la categoría de metapolítica y su atención a las dimensiones simbólicas del evento político, véase el artículo ahora clásico de Giacomo Marramao, “Palabra-clave (metapolítica): más allá de los esquemas binarios acción/sistema y comunicación/estrategia”, en Martha Rivero (comp.), *Pensar la política*, México, IIS-UNAM, 1990, pp. 63-91.

política sin nombre que parte (pero no regresa a ella) de una teoría/filosofía de la acción.<sup>43</sup> Al final, algo de lo que escribe en su ensayo sobre Warburg pudiera ser el contenedor de su metapolítica crítica, por lo menos desde el punto de vista del método (pensado como arquitectura) de construcción de las relaciones entre historia, filosofía y política, ya que intenta la elaboración de una serie de:

[...] decisiones éticas que definen la posición de los individuos y de una época con respecto a la herencia del pasado, y en el cual la interpretación del problema histórico se convierte, al mismo tiempo, en un “diagnóstico” del hombre occidental en su lucha por sanar las propias contradicciones y encontrar, entre lo viejo y lo nuevo, la propia morada vital.<sup>44</sup>

Con esto, es evidente que Agamben separa el hecho histórico de su valor posible,<sup>45</sup> al grado de verse obligado a discutir en el campo de la ética las posibilidades de “restitución” que abre esta discrepancia y, como efecto, en el de la decisión que termina caracterizada por la interpretación desde un anacronismo que intenta suturar la distancia/disonancia irreconciliable entre hecho y verdad en relación con “la herencia del pasado” y frente “al problema histórico”. Así lo afirma en las primeras páginas de su libro dedicado a Auschwitz, donde a partir del lugar del testimonio sobre los campos de concentración y particularmente sobre “el significado ético y político del exterminio”,<sup>46</sup> surge el problema de la “no coincidencia entre hechos y verdad, entre constatación y comprensión”.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Mesnard, “The Political Philosophy...”, *op. cit.*, p. 155.

<sup>44</sup> Giorgio Agamben, “Aby Warburg y...”, *op. cit.*, p. 166. Véase también Durantaye, *Giorgio Agamben. A Critical...*, *op. cit.*, pp. 56-80.

<sup>45</sup> Incluso, esta apuesta lo distancia de Heidegger, quien abre la posibilidad de otorgarle cierta validez a la escritura de la historia, pensando en una suerte de línea de continuidad el hecho histórico de su valor posible. Véase Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Madrid, Planeta-Agostini, 1993 [en especial § 76. La originación existencial de la historiografía en la historicidad del “ser ahí”, pp. 423-428]. Quien advierte de este distanciamiento entre Heidegger y Agamben es Mesnard, “The Political Philosophy...”, *op. cit.*, p. 141.

<sup>46</sup> Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Turín, Bollati Boringhieri, 2010 [1998], p. 7.

<sup>47</sup> *Ibid*, p. 8.

## Isomorfismo y espacio liminal de la ley

En adelante este capítulo intentará desarticular y “desintoxicar” algunos lugares de la reflexión de Agamben con miras a debatir un pensamiento y un pensador *vivo*, con la pretensión de romper el cerco de la escolástica (aunque en muchos casos no se alcance ni siquiera a construir su estatuto) y del prejuicio filosófico. Particularmente con categorías como las de *nuda vida* y *homo sacer* que una lectura parcial las coloca como los operadores lógicos de la articulación de su reflexión en el ámbito político. Ello nos permitirá alejarnos de una lectura “recurrente” sobre su obra, es decir, el núcleo del *homo sacer* no es propiamente hablando una reflexión política. Es, en primera instancia, quizá la llegada después de un lento recorrido de trabajo hacia una aproximación abiertamente política. Pero, en el mejor de los casos, es la constitución teórica de una estancia de lo impolítico. Por ejemplo, no podemos comprender la dimensión real de la categoría de *homo sacer* y de sus semánticas en el sistema heterogéneo de su obra sin pensar la categoría de cuerpo, sobre la cual es posible encontrar trazos excepcionales en su segundo libro *Estancias*,<sup>48</sup> contemporáneo a su artículo sobre Warburg, y donde hay una reflexión en torno a la fantasmología y los humores *incorpóreos* de origen renacentista e inspiración neoplatónica pero también sobre el fetichismo (que es una obsesión/función central para la lógica indicial a partir del siglo XX), incluida su vertiente disciplinaria de la medicina humoral.<sup>49</sup> Es claro que el desarrollo del humanismo renacentista no fue un regreso a los antiguos como modelos por imitar, sino una manera original de hacer filosofía, ya que lo que estaba en crisis era precisamente la filosofía.<sup>50</sup> Por ello la melancolía y sus

<sup>48</sup> Giorgio Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Turín, Einaudi, 2006 [1977]. Un interesante artículo sobre este libro es Edgar Morales Flores, “Las estancias de lo invisible”, *Metapolítica*, vol. 15, núm. 74, julio-septiembre, 2011, pp. 46-50.

<sup>49</sup> Sobre la medicina humoral, véase Gerardo Martínez Hernández, “Salud y enfermedad. El cuerpo humano en la teoría humoral de la medicina”, *Metapolítica*, vol. 15, núm. 74, julio-septiembre, 2011, pp. 24-30.

<sup>50</sup> Eugenio Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari, 2008 [1993]. Véase también Israel Covarrubias, “De la ciudad soñada a la comunidad imposible. Campanella y la religión política”, *Metapolítica*, vol. 15, núm. 73, abril-junio, 2011, pp. 37-45.

confrontaciones con la ley permitirán a Agamben intuir la necesidad de abrir otro espacio de reflexión en las ciencias humanas en relación con una ciencia “innombrable” que sea un remedio para las llamadas enfermedades del espíritu, y no sólo en el terreno de la historia, sino también en el de la política actual, como lo es el caso de la relación entre melancolía y pérdida de la identidad y/o comunidad de pertenencia activada no sólo por los procesos de globalización (que no explican mucho) sino por los procesos de des-diferenciación funcional y territorial en el espacio político actual entre los Estados.<sup>51</sup>

Asimismo, *homo sacer* y *nuda vida* son categorías que no se comprenden sin aquella otra de desnudez, sobre la que ha publicado algunas aproximaciones interesantes que dejan entrever que uno de los objetivos de sus discusiones más recientes es interrogarse sobre la relación del movimiento de los cuerpos sin conexión con la persona o los personajes que representan: un cuerpo sin vestido es *inquietante*, es decir, separado de sus significantes y *abandonado* en su desnudez, aparece como objeto sin uso específico (inoperosidad),<sup>52</sup> y de ahí que este carácter de inutilidad/suspensión sea el que permite su circulación y desdoblamiento en la espectacularización de una forma que adoptará históricamente la política: aquella que comienza con el campo de concentración y se cierra con el 11-S al tiempo que abre un nuevo espacio político inoperoso que ha pretendido instaurar una especie de *grado/zona cero* donde tendrá lugar la disolución del sujeto de cualquier atadura metafísica unitaria, para buscar acampar en un espacio negativo.<sup>53</sup> Finalmente, son estos cambios históricos de largo respiro los

<sup>51</sup> Es evidente en el caso del proceso de europeización e integración de la comunidad europea. Cfr. René ten Boss, “Giorgio Agamben and the Community without Identity”, *Sociological Review Monograph*, vol. 53, núm. 2, 2005, p. 22 y ss.

<sup>52</sup> Giorgio Agamben, *Desnudez...*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>53</sup> Podríamos aventurarnos a sugerir que este movimiento es próximo/análogo a la categoría de “ontología negativa de la cosa” que usó en su momento Eugene Fink para definir el trabajo de Nietzsche en relación con la voluntad de poder y frente a la pérdida referencial del ser de la metafísica unitaria. Cfr. Eugene Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1976, pp. 194-196. Existen indicios de esto en Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos, 2006 [1996]. Véase también la lectura en este sentido de Javier Tapia, “La in-contingencia del lenguaje”, *Metapolítica*, vol. 15, núm. 74, julio-septiembre, 2011, pp. 65-69.

que actúan como una suerte de “detrás de escena” del pensamiento de Giorgio Agamben y que precisamente en los pasajes de su reflexión alrededor de la ley, encuentran un momento significativo para los debates tanto de la ética como de la política contemporánea.

Esta especie de grado/zona cero puede permitirnos aproximarnos a un tema clásico de la filosofía, de los estudios culturales y estéticos como lo es el de la melancolía,<sup>54</sup> relacionado con la cuestión de la disolución de lo corpóreo, la aparición del humor como metáfora de la existencia y sus excrecencias espirituales (producción de subjetividad), pero sobre todo la melancolía como un estado suspendido del sujeto –como viviente (*zoé*) que es capaz de organizar y determinar su vida en formas diversas de existir en común (*bios*)– que se instituye en el momento en el cual temporalmente se agota la posibilidad de dar respuesta (de continuidad) al orden político e institucional. Esto cobra relevancia en la cabal comprensión de Agamben, ya que no se puede dejar de lado que la tradición de pensamiento en Italia tiene como constante su rechazo continuo a determinaciones demasiado categóricas en relación con el orden que subyace de las conjunciones institucionales y de los procesos históricos de producción de estabilidad del hombre como viviente.<sup>55</sup>

De este modo, si es posible sostener que existen buenas leyes entonces no existiría melancolía, ya que se presenta como un efecto de la ausencia de las buenas leyes (*nomos*), pero además expresa una de las preocupaciones de la reflexión política moderna al apuntalar maneras de responderle al abandono del sujeto en las confrontaciones con cualquier dispositivo discursivo donde puede aparecer la ley y las formas de ejercicio de la autoridad que, por su parte, devendrán una suerte de *objetos* fetichizados cada vez que son requeridos (y eso sucede *siempre*) como garantía del orden político. Por un lado, la ley y la autoridad

<sup>54</sup> Y que cobra particular relevancia en el contexto histórico-cultural italiano por lo menos desde el Renacimiento. Giorgio Agamben, *Nimfe...*, *op. cit.*

<sup>55</sup> A inicios del siglo XIX, un agudo observador como lo fue Wilhelm von Humboldt, subrayaba la estructuración liminar de la vida italiana que oscilaba en “[...] un tránsito continuo entre la melancolía y la alegría, un confín entre la vida y la muerte, que permite avanzar más fácilmente en la vida y plegarse más rápidamente a la muerte”, Mario Perniola, “Enigmi del sentiere italiano”, *Humanitas*, año LXVI, núm. 5, septiembre-octubre, 2011, p. 805.

se vuelven objetos fetichizados ya que ocupan el lugar de la verdad, pero es una verdad que arrastra el problema (de ahí su fetichización) de la imposibilidad de “transmitirla; existen medios de transmisión, pero no transmiten ni enseñan nada”.<sup>56</sup> Pero, por el otro, no podemos sustraernos del hecho de que el fetichismo está emparentado con el proceso del *trabajo* humano tal y como señalará Marx en la cuarta parte del capítulo primero de *El capital*.<sup>57</sup> De aquí, pues, que el orden político no deje de ser por lo menos a partir de Hobbes, una *ficción*, es decir, una realidad no inmanente a la condición humana. “El ingreso de un objeto en la esfera del fetiche, sugiere Agamben, es la señal de una transgresión a la regla que asigna a cada cosa un *uso apropiado*”.<sup>58</sup> Entonces, si el fetichismo es producto del trabajo humano, no es posible sostener, por consiguiente, que el orden político pueda ser atribuible a un momento natural anterior al hombre; es decir, tanto el fetichismo y su inclusión en los despliegues políticos de la ley, incluso bajo su reverso transgresivo (el fetichista quiebra el uso apropiado de las cosas), no son el resultado de una sintáctica teológica positiva sobre el mundo y la justicia que supuestamente le es inherente, ya que al ser una ficción producida precisamente por los sujetos, con independencia del lugar que ocupan socialmente, el orden político siempre se vuelve una función constituida y no un principio históricamente constituyente.<sup>59</sup> Esta es, en efecto, una de las forma sintomáticas que introduce la melancolía respecto a la salud de la sociabilidad y el buen vivir de la república civil cuando tiene que confrontarse con lo normal, generados por las preocupaciones sobre lo anómalo/patológico que ya no corresponde al uso adecuado de las cosas y los cuerpos.<sup>60</sup>

El abandono del hombre al destino que él está incapacitado para leer “correctamente”, pero que desea conquistarlo y alargarlo en su propia historia, será desde el humanismo renacentista y con mayor fuerza en las salidas políticas a éste como sucede con los utopistas por lo menos hasta el siglo XIX una suerte de *mythomoteur* en la historia política de Occidente, donde el sujeto se lanza al campo de la política desde una cada vez más intensa lógica de la emancipación,

<sup>56</sup> Giorgio Agamben, “Programa para...”, *op. cit.*, p. 194.

<sup>57</sup> Cfr. Giorgio Agamben, *Stanze...*, *op. cit.*, pp. 44 y ss.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 66. Las cursivas son mías.

<sup>59</sup> Cfr. Marco Revelli, *La política perdida*, Madrid, Trotta, 2008, p. 45.

<sup>60</sup> Cfr. Ginzburg, *Spie...*, *op. cit.*, pp. 120-121.

al grado de llegar obsesivamente a poner en acto la célebre aventura quijotesca, que operó como una clara manifestación del “[...] ser en sí, inmerso en una estoica serenidad, y el ser fuera de sí, poseído por fuerzas extrañas”.<sup>61</sup> En cierta medida, corresponde con una fuerte pretensión de contemporaneidad y no de actualidad, al manifestar abiertamente la intencionalidad de colmar políticamente el lugar vacío entre un paraíso perdido o faltante y una tierra por venir que terminan por concatenar espera y promesa en el horizonte del tiempo.<sup>62</sup> Así pues, no es fortuito que Agamben sugiera pensar la categoría de “lugar” como una “pura diferencia” (*topos outopos*).<sup>63</sup> Sin embargo, la respuesta de Agamben no logra saldar el déficit evidente entre una teoría de la inoperosidad (del cuerpo y de la existencia en común) que se le sobreponga o va más allá de una teoría de la acción (incluso, a pesar de la forma fetichizada que adopta el trabajo y el movimiento de los cuerpos/objetos separados de su uso apropiado). Quizá esta contradicción tan evidente e insalvable (inviolable) sea la que ocupará nuestro autor con mayor fuerza a partir de inicios de la década de 1990 para la institución de maneras de lectura sobre los espacios “no espaciales” de la ley (liminares), en específico cuando la ley no deja de presentarse bajo su ámbito *isomórfico* por excelencia: un oxímoron discursivo que despliega momentos fundacionales de regulación irrepresentable<sup>64</sup> que reclaman (de lo contrario sería pura teología) su accesibilidad y movilización a partir de la lógica del poder.

Las paradojas radicales y radicalizadas por sus propios efectos que propone lo llevan a posicionarse y posicionar su obra en uno de los ámbitos cruciales de la reflexión contemporánea, signado por *la pérdida gradual de dirigirle la palabra al poder pero sin perderlo de vista*, para permitir la configuración de aquella figura enigmática y central de nuestra época: la víctima. Es probable que la del débil/víctima sea la figura que opere tenuemente como bisagra lógica entre el desarrollo de una filosofía de la inoperosidad soportada en muchos de los

<sup>61</sup> Mario Perniola, *Del sentir...*, *op. cit.*, pp. 19 y ss.

<sup>62</sup> Jean Servier, *La utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 19, 58 y 139.

<sup>63</sup> Giorgio Agamben, *Stanzas...*, *op. cit.*, p. XVI. Le debo esta señalización a Edgar Morales Flores.

<sup>64</sup> Lo irrepresentable, además de lo negativo (y quizá por ello), es una de las cualidades de la categoría de lo impolítico. *Cfr.* Roberto Esposito, “Filosofía política o pensamiento sobre la política”, en Martha Rivero (comp.), *Pensar la política*, *op. cit.*, p. 103.

momentos cruciales de la filosofía de la acción: inoperosa cuando su cuerpo es puesto como receptáculo de la violencia y la exclusión; activa, cuando logra mínimamente quebrar el registro de hablarle al poder sin dejar de recordarle que lo está impugnando.<sup>65</sup> Es así que puede aparecer una auténtica “ética de la dignidad”,<sup>66</sup> que no sólo trastoca el núcleo fundacional del poder político y de la política en general, además importa un desplazamiento para el sujeto y la vida en común en una radicalidad “desde abajo” que no puede ser juzgada como menor: “Digna es la persona que, a pesar de no tener una dignidad pública, se comporta en todo y para todo como si la tuviese”.<sup>67</sup>

Piénsese, por ejemplo, en su ensayo sobre la *Epístola a los Romanos* de Pablo de Tarso, que no sólo presume la intención de ubicar el texto paulino como texto mesiánico fundamental de Occidente en términos filológicos e históricos, sino que además contiene una vocación interpretativa de largo calado sobre los significados menos evidentes del carácter *aporético* del tiempo mesiánico contenidos a lo largo de la *Epístola*, y particularmente detectados en los procesos de su estructuración bajo las formas de la “memoria y esperanza, pasado y presente, plenitud y ausencia, origen y fin”.<sup>68</sup>

Los significados del tiempo mesiánico en Pablo de Tarso tienen su correspondencia –y en parte explican “su olvido”– con la “cancelación” del judaísmo de Pablo, tanto por la Iglesia como por la Sinagoga, lo que no ha permitido observar y sobre todo resemantizar sus contenidos a partir de una palabra sintomática a lo largo de la *Epístola*: *pistis*, que en griego significa “el reconocer subjetivamente como auténtica una fe a la cual uno se convierte”.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> De aquí, pues, que desde el inicio de este capítulo he intentado ubicar el pensamiento de Agamben a partir de un ámbito impolítico.

<sup>66</sup> Giorgio Agamben, *Quel che resta...*, *op. cit.*, pp. 60 y ss.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>68</sup> Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla*, Turín, Lettera ai Romani, Bollati Boringhieri, 2008 [2000], p. 9. Me permito referir al texto sobre el comentario de Agamben a Pablo de Tarso (y del cual tomo algunos párrafos en esta sede) en Israel Covarrubias, “Fundar, nombrar, prometer. La *actualidad* de Pablo de Tarso”, *Metapolítica*, vol. 15, núm. 74, julio-septiembre, 2011, pp. 84-87.

<sup>69</sup> Giorgio Agamben, *Il tempo che resta...*, *op. cit.*, p. 10. No olvidemos que las cartas fueron escritas en griego neotestamentario, ese griego que incluso Nietzsche envidiaba, ya que en él –decía– la lengua de Dios “había dado prueba de delicadeza”. *Ibid.*, p. 11.

Ya desde el *incipit* de la *Epístola* aparece la cuestión mesiánica: *Paulus Doulos Christou Iesou, kletos apostolos apherimenes eis euaggelion theou*, que Agamben traduce como “Pablo, llamado como esclavo de Jesús mesías, separado como apóstol por el anuncio de Dios”.<sup>70</sup> Observemos el hecho de que *christós* “no es un nombre propio, sino es [...] la traducción griega del término hebrero *mašiah*, que significa el ungido, es decir, el mesías”.<sup>71</sup> Asimismo, dentro de las variantes filológicas que introduce Agamben, hay una que nos interesa subrayar, y que es la de Pablo en su condición de esclavo/siervo (*doulos*) del mesías. Sobre todo, porque “[...] el sintagma ‘esclavo del mesías’ define para Pablo la nueva condición mesiánica, principio de una particular transformación de todas las condiciones jurídicas (que no son, por esto, simplemente abolidas)”.<sup>72</sup> Esta condición de siervo del mesías se conjugará con la noción de un llamado/vocación (*kletos*),<sup>73</sup> que no se une simplemente por contigüidad a la segunda parte del *incipit*, a pesar de la escansión sintáctica que la coma introduce para romperlo en dos tiempos: *Paulus Doulos Christou Iesou*, del *kletos apostolos apherimenes eis euaggelion theou*, sino que Agamben sugiere que no hay nada que impida romper la escansión de la oración, para ubicar precisamente *kletos* en referencia a *doulos*: *Paulus Doulos Christou Iesou kletos, apostolos apherimenes eis euaggelion theouk*, con lo cual propone una versión distinta y que se vincula con la figura de la víctima: el esclavo paulino es una variante de nuestro “excluido en/de la tierra”, que está obligado, por su llamado (*kletos*) a seguir al mesías, esto es, su vocación es aprender a escuchar la función mesiánica que cumple *dignamente* frente a la injusticia que produce la ley de los mandamientos (prohibición), ya que al *nombrar* el límite desde el cual se hace

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>73</sup> Aquí encontramos un indicio no sólo significativo sino además fundamental para el pensamiento político contemporáneo: el vocablo paulino *kletos* en tanto vocación/llamado será el mismo que absorbe y dilata Max Weber a partir de la traducción del griego al alemán de la Biblia por parte de Lutero (donde vocación será traducida como *Beruf*), y que le permitirá construir un ejemplo sólido de *inactualidad* y por ello de contemporaneidad en la reflexión política como lo ha sido su conferencia de 1919, “La política como vocación”, sobre todo sus párrafos finales. Véase Max Weber, “La política como vocación”, en Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 81-179.

visible la exclusión, separa irremediamente a los sujetos.<sup>74</sup> Es un llamado que conjuga vocación y profesión en un solo espacio discursivo, apuntalando el carácter específico de la *dimensión concreta del singular*,<sup>75</sup> que evita tanto el peso de la necesidad de la política como aquello que junto a Jean-Luc Nancy se puede enunciar como “el peligro de la doble sustancialidad que puede implicar lo ‘individual-común’”.<sup>76</sup> Es decir, la vocación puede ser pensada a partir de estas coordenadas como un movimiento de resistencia ética que, en una paráfrasis invertida de Hobbes, va del “foro interno” hacia el “foro externo” donde será determinante la profesión que puede constituir una conjunción inédita en el campo de los recursos simbólicos necesarios para la acción. En suma, estaríamos hablando de la autoconciencia del débil en la política a partir de su “estar en contra” de la misma y que no puede entenderse más allá del campo funcional de la política del rechazo.<sup>77</sup>

Si la ley divide al sujeto, habrá que entenderla como una estructura nominal que no tiene respuesta a sus contradicciones. Es una verdad fetichizada e irrepresentable. En este sentido, la sentencia paulina es clara: “yo conocí el pecado a través de la ley. En efecto, no habría conocido el deseo, si la ley no me hubiera dicho: ¡no desearás!”.<sup>78</sup> Por lo tanto, la ley separa al sujeto y lo ata al mismo tiempo a una (im)posibilidad de reunirse en su separación en el interior del *nomos*. De aquí, pues, que el vocablo *pistis* (fe) sea determinante en la crítica paulina a la ley, pues la fe es la forma de validar la *promesa* en medio de la escisión del sujeto frente a la ley que lo sustancializa en aras de nombrar lo común. Es decir, hay un aspecto no normativo (un resto) de la ley que se refleja precisamente en la *promesa/porvenir* de la justicia.<sup>79</sup> Lo relevante es la dimensión concreta del *singular* en relación con el *plural* de la comunidad y de la política y frente a la desaparición del “excluido en/de la tierra”. Al emparentar la vocación

<sup>74</sup> Giorgio Agamben, *Il tempo che resta...*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>76</sup> Jean-Luc Nancy, “Comunismo, la palabra”, en Analía Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 151.

<sup>77</sup> Giorgio Agamben, *Quel che resta...*, *op. cit.*, pp. 81-126.

<sup>78</sup> Giorgio Agamben, *Il tempo che resta...*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 51, 88-89, 91.

con la figura del esclavo frente al orden de lo común, existe una insistencia sobre la inauguración de la forma aporética del tiempo mesiánico, en particular, sus estancias internas, que aparece como una violencia “reveladora” que pretende oponérsele a la violencia de la desaparición que a su vez es producida por la exclusión: “El sujeto mesiánico no contempla el mundo como si estuviera salvado. Antes bien –en las palabras de Benjamin– contempla la salvación sólo mientras se pierde en lo insalvable”.<sup>80</sup> Agamben agrega que de lo que se trata es de construir el contenedor para “comprender el sentido y la forma interna del tiempo que él [Pablo de Tarso] define *ho nyn kairós*, ‘el tiempo ahora’”,<sup>81</sup> donde *kairós* es decidir sobre el tiempo profano y a su vez esta decisión es una división necesaria para introducir una escansión que en la lucha política es la realidad más inmediata de su actuación, lo que supone decir que sin escansión no hay política.<sup>82</sup> De aquí, pues, que el tiempo ahora sea el tiempo “restante”, y que en Pablo significa el “tiempo real” donde la vocación mesiánica salta al campo de fuerza de lo social como *discontinuidad*, al mantener su estatuto de singular en el interior de los campos donde se querella.<sup>83</sup> De este modo, podemos leer:

Si debiera indicar, en las epístolas de Pablo, un atisbo político inmediatamente *actual*, creo que el concepto de resto tendría que formar parte. Ello permite, en particular, *dislocar* en una perspectiva nueva nuestra anticuada y, sin embargo, quizá no renunciables nociones de pueblo y de democracia. El pueblo no es ni el todo ni la parte, ni mayoría ni minoría. Es ante todo *eso que jamás puede coincidir con sí mismo*, ni como todo ni como parte, eso que infinitamente resta o resiste a cualquier división, y –con la buena paz de aquellos que nos gobiernan– jamás se deja reducir a una mayoría o a una minoría. Es este resto la figura o la consistencia que el pueblo toma en el momento decisivo –y, como tal, es el único sujeto político real.<sup>84</sup>

Por mi parte agregaría que es oportuno subrayar la ambivalencia semántica del vocablo pueblo, ya que anuda en modo simultáneo dos funciones históricas

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 58-59. Las cursivas son mías.

específicas cuando, en realidad, estamos hablando de dos procesos de distinta significatividad política. Por una parte, la noción de *Pueblo* (con mayúscula) está presente cuando el llamado cuerpo social se vuelve político en el momento en que *produce* una forma específica de vida, como puede ser aquella de la “existencia política” (*bios*). La segunda acepción, *pueblo* (en minúscula) designa al *sujeto* (*nuda vida*), no al proceso pretendidamente unitario de formación histórica de la comunidad y del Estado. Quien designa y afirma que un sujeto pertenece al pueblo en minúscula o a la comunidad política es precisamente el Estado bajo las formas que adopta en determinadas circunstancias histórico-jurídicas a partir del entramado de la autoridad que pone en escena a la ley bajo la cara del acto de poder. En última instancia, la autoridad (con independencia de saber cómo obtuvo dicha autoridad) es quien *decreta* (incluso como puro acto de habla) la pertenencia o no del sujeto al pueblo como cuerpo político y/o subjetivación, sobre todo cuando adopta la función normalizadora sobre ellos. Agamben sugiere que: “un mismo término [pueblo] nomina tanto al sujeto político constitutivo como a la clase, que de hecho no de derecho, está excluida de la política”.<sup>85</sup> Más adelante agrega:

Todo sucede como si eso que llamamos pueblo fuese, en realidad, no un sujeto unitario, sino una oscilación dialéctica entre dos polos opuestos: por una parte, *Pueblo* como cuerpo político integral, por la otra el subconjunto *pueblo* como multiplicidad fragmentaria de cuerpos necesitados y excluidos; *Pueblo* como inclusión que se pretende sin residuos, y *pueblo* como exclusión que se sabe sin esperanzas; en un extremo, el Estado total de los ciudadanos integrados y soberanos, en el otro, la banda de los miserables, los oprimidos, los vencidos.<sup>86</sup>

La derivación que hace Agamben es la siguiente: “una fractura biopolítica fundamental [entre] aquello que no puede ser incluido en el todo del cual forma parte y que no puede pertenecer al conjunto en el cual ya se encuentra

<sup>85</sup> Giorgio Agamben, “Che cosa’è un popolo?”, en Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Turín, Bollati Boringhieri, 2005 [1996], p. 30.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 31.

siempre excluido”.<sup>87</sup> En este sentido, podemos agregar que la democracia como régimen político y el Estado de derecho como forma relacional e histórica que soporta al primero, apuestan siempre por la constitución del *Pueblo*, derogando las formas de manifestación espacial y temporal del *pueblo* de los excluidos, que terminan en un circuito periférico del cuerpo político unitario. Aquí, la historia es bien conocida a lo largo del siglo XX. Tomemos a título ilustrativo el famoso “Prólogo” que escribiera Jean-Paul Sartre al libro de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*: “Reclamar y negar, a la vez, la condición humana: la contradicción es explosiva”.<sup>88</sup> En la actualidad, podríamos invertir radicalmente la fórmula: “reconocer e incluir, a la vez, la condición humana: la contradicción no deja de ser explosiva, a pesar de la democracia”. Es decir, el sujeto en la democracia es y existe como ciudadano a condición de “renunciar” a su existencia compartida para simplemente partir de la presuposición de que existe (y de ello lo convencen) una suerte de motor “existencial” (es otro de los ángulos del *mythomoteur* de la modernidad) que produce al ciudadano en el momento mismo de *nombrar* a la democracia.

### **De la paradoja de la soberanía a la posibilidad de una nueva política**

Con lo discutido, podemos ahora permitirnó sostener que su obra *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*<sup>89</sup> puede ser interpretada como una reflexión que pretende encauzar el problema de la atribución de la soberanía (*vida nuda*) y conjuntamente el problema de la paradoja de la misma (*exclusión*). Sin embargo, en ambos casos está jugándose la cuestión de la estructuración originaria de la ley, definida en este libro como “estructura originaria de la estatalidad”.<sup>90</sup> La

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>88</sup> Jean-Paul Sartre, “Prólogo”, en Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 19.

<sup>89</sup> La edición original en francés de su artículo “¿Qué es un pueblo?” fue publicada con el título “La double identité du peuple”, *Libération*, 11 de febrero de 1995 y se inscribe abiertamente en las preocupaciones que desarrollará con más amplitud en *Homo sacer* que es publicado el mismo año.

<sup>90</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer...*, *op. cit.*, p. 16.

insistencia sobre la excepción/exclusión en el plano político tiene el propósito, como se ha visto, de “diseccionar” una categoría desde un punto de vista indicial para clarificar los términos y las semánticas de lo normal y no del exceso. Sobre todo por la pretensión positivista que pretende cuantificar todo aquello que excede la clasificación de lo viviente en especies numéricas,<sup>91</sup> como fue el humor incorpóreo vinculado con el fenómeno de la melancolía y la ley. Desde sus primeras páginas del *Homo sacer*, sugiere que: “la implicación de la nuda vida en la esfera política constituye el núcleo originario –incluso si está oculto– del poder soberano”.<sup>92</sup>

La forma de organizar su reflexión parte de la diferenciación griega entre la condición de viviente (*zoé*) y la condición de las diversas maneras de organizar la vida (*bios*). En este sentido, siguiendo a Foucault, para quien el origen del Estado moderno está soportado en la continua politización de lo viviente, es decir, en la biopolitización de la *nuda vida* que no corre paralelamente a la producción jurídico-institucional del Estado, sino que se oculta en los interiores de este segundo proceso, Agamben sugiere que es la exclusión de la vida nuda (y que ya es “una implicación” es decir, “una exclusión inclusiva [una *exceptio*] de la *zoé* en la *polis*”) la que le permite localizar (en una suerte de atribución) y encontrar en la figura proveniente del derecho romano arcaico del *homo sacer* el elemento diferencial de las formas fundacionales de la soberanía en Occidente: “[...] el ingreso de la *zoé* en la esfera de la *polis*, la politización de la *nuda vida* como tal constituye el evento decisivo de la modernidad, que señala una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico”.<sup>93</sup>

Los dos ejes que están en la base de su reflexión son el modelo jurídico-institucional tradicional y el modelo biopolítico del poder soberano. No obstante, no es posible afirmar que Agamben desarrolle una tesis que ya estaba presente en Foucault, pues reconoce su aportación a la transformación en la conceptualización sobre el poder soberano que realiza este último. Sin embargo, también nos advierte que la tesis de Foucault no está completamente desarrollada o, en su

<sup>91</sup> “Cualquier [noción] de pueblo democrático es conjuntamente [una noción] de pueblo demográfico”. Giorgio Agamben, *Quel che resta...*, *op. cit.*, p. 79.

<sup>92</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer...*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 6-7.

defecto, tiene que ser corregida. Por ello, al proponer la figura del *sacer* como el *focus* de la soberanía, y que escapa de su ámbito religioso o sacro, le permite afirmar que en realidad esa figura es “el primer paradigma del espacio político en Occidente”:<sup>94</sup>

[...] lo que caracteriza la política moderna no es sólo la inclusión de la *zoé* en la *polis*, en sí misma antiquísima, ni simplemente el hecho de que la vida como tal devenga un objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal; decisivo es, antes que nada el hecho de que, paralelamente al proceso por el cual la excepción deviene en todas partes la regla, el espacio de la nuda vida, situado en origen al margen del ordenamiento, coincidirá progresivamente con el espacio político, y exclusión e inclusión, externo e interno, *bios* y *zoé*, derecho y hecho entran en una zona de irreducible indistinción. El estado de excepción, en el cual la nuda vida era, conjuntamente, excluida y capturada por el ordenamiento, constituye, en verdad, en su separación, el fundamento oculto sobre el cual reposa todo el sistema político.<sup>95</sup>

Es por este proceso que la reflexión en torno al *homo sacer* tiene un vínculo cercano con su preocupación sobre lo contemporáneo, ya que la intencionalidad de Agamben es la de interrogarse por la fundamentación *ambigua* de la ley y la obediencia que permite el desarrollo del orden político democrático moderno:

Todo sucede como si en paralelo al proceso disciplinar a través del cual el poder estatal hace del hombre en cuanto viviente el propio objeto específico, se puso en movimiento otro proceso, que coincide *grosso modo* con el nacimiento de la democracia moderna, en el cual el hombre como viviente ya no se presenta como *objeto*, sino como *sujeto* del poder político. Estos procesos, en muchos casos opuestos y (al menos en apariencia) en conflicto áspero entre ellos, convergen sin embargo en el hecho de que entre ambos está en cuestión la *nuda vida* del ciudadano, el nuevo cuerpo biopolítico de la humanidad.<sup>96</sup>

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>95</sup> *Idem.*

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

A primera vista, pareciera que aludir a un ámbito, como lo es el derecho romano *arcaico*, supone leerlo como una articulación puramente filológica, es decir, como lectura crítica a un pasado escrito que se distingue claramente del tiempo presente (experiencia). Sin embargo, me parece que a partir de las lecturas de sus trabajos posteriores a *Homo sacer* es posible sostener que Agamben ocupa la noción de arcaico como “próximo a la *arché*, es decir, al *origen*”, y en este sentido *próximo al origen de lo contemporáneo* y particularmente de la atribución de la estructuración de los juegos del poder en el interior de la sociedad contemporánea, no de la historia ni de sus semánticas.<sup>97</sup> En un trabajo del mismo año en que publica su artículo sobre lo contemporáneo, dirá que: “[...] la *arché* no es un dato, una sustancia o un acontecimiento, sino más bien un campo de corrientes históricas tendidas entre la antropogénesis y el presente, la ultra-historia y la historia”.<sup>98</sup>

Los probables vínculos de la política y de aquella filosofía que pone el acento en las dimensiones políticas entre presente y pasado, no corresponden, como se ha intentado discernir en esta sede, a un vínculo “natural” entre historia y política, que rápidamente podría empujarnos a relacionar a la política a partir de sus adjetivaciones, lo que nos aleja precisamente de una indagación sobre las condiciones temporales y, en particular, de la antropogénesis de la soberanía en la doble articulación de Agamben (el problema de su atribución y aquel de su paradoja). La célebre fórmula de Bobbio de diferenciar en modo tajante la política de los modernos frente a la de los *antiguos* a partir de los objetivos que perseguían una y otra forma política es un indicio de este alejamiento.<sup>99</sup> En este sentido, lo antiguo resulta insostenible desde el punto de vista filosófico y mucho más desde aquel filológico, salvo que recupere su inquietud por el tiempo presente. Por ello, Agamben insiste en que lo moderno no se relaciona directamente con lo antiguo, sino con lo arcaico.<sup>100</sup>

<sup>97</sup> Giorgio Agamben, “¿Qué es lo contemporáneo?”, *op. cit.*, p. 26.

<sup>98</sup> Giorgio Agamben, *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Homo sacer*, II, 3, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2010 [2008] p. 20.

<sup>99</sup> Norberto Bobbio, “La democracia de los modernos comparada con la de los antiguos (y con la de los postreros)”, en José Fernández Santillán (comp.), *Norberto Bobbio: el filósofo y la política. Antología*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 239-253.

<sup>100</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer...*, *op. cit.*, p. 10.

Así pues, la reflexión de Giorgio Agamben sobre la soberanía y el poder soberano en clave biopolítica y post-política no puede ser sustraída sin más, por pura pertinencia teórica, al tiempo histórico en el cual está ubicado como autor. En particular, porque el *Homo sacer* es una respuesta ética y filosófica a la serie de procesos y fenómenos que surgen en los años posteriores a la disolución de la URSS y al estallamiento de la guerra en la ex Yugoslavia.<sup>101</sup> Para ello, en su primera sección se encuentra un desarrollo pormenorizado sobre la paradoja de la soberanía, que podríamos sintetizar como una problematización de los momentos fundacionales de la ley. Así, la escritura de la ley es posible sólo a condición de reconocer al momento de su creación la zona de indefinición que produce, pues su estatuto de universalidad (recuérdese la fórmula de la democracia moderna “igualdad frente a la ley”) no puede sostenerse si no es a partir del reconocimiento de la singularidad excluyente (toda ley se formula universalmente para concluirse en casos particulares): la vigencia (contemporaneidad) de la ley se encuentra en el circuito que se abre después de la escritura de la misma. Al respecto, el autor nos sugiere que “La excepción soberana es la figura en la cual la singularidad está representada como tal, es decir, en cuanto irrepresentable”.<sup>102</sup>

En la segunda sección, dedicada a la figura del *homo sacer*, lo irrepresentable aparece en una doble función. Por un lado, observamos la necesidad por parte del soberano de introducir el principado de la decisión como forma política de activación de la soberanía. Por el otro, llama al sujeto objetivado (fetichizado) de la *nuda vida* como depósito de la decisión que no se expresa en una pura mecánica de la violencia (no desaparece completamente), sino que está abandonado en el juego diferencial del reconocimiento del poder soberano y de su impugnación al mismo tiempo (es la figura de la víctima/resto discutida anteriormente):

Si nuestra hipótesis es correcta, la sacerdad (*sacertà*) es ante todo la forma originaria de la implicación de la nuda vida en el orden jurídico-político y el sintagma *homo sacer* nomina algo así como la relación “política” originaria, es

<sup>101</sup> Cfr. Gerardo Ávalos Tenorio, “El *homo sacer* como protagonista de la política”, *Metapolítica*, vol. 15, núm. 74, julio-septiembre, 2011, pp. 55 y ss.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 29.

decir, la vida en cuanto tal, en la exclusión inclusiva, se vuelve el referente de la decisión soberana.<sup>103</sup>

Finalmente, la tercera y última sección está dedicada a la categoría del campo de exterminio como paradigma biopolítico moderno, donde por medio de las figuras del musulmán (abandonado a la espera de la muerte) y el sobreviviente, desplazará la figura del *homo sacer* hacia aquella de la espectralidad constitutiva del orden político, particularmente en la figura del musulmán que terminó como “un muerto viviente, un nuevo hombre sacro”.<sup>104</sup> Este desplazamiento pretende mostrarnos con claridad la doble vinculación del *homo sacer* con la soberanía. No sólo aquella que está en el espacio originario de la escritura de la ley, sino la que regresa después de la aparición de la figura del débil, es decir, el campo es un espacio sin ordenamiento que le sucede a aquel ordenamiento sin espacialidad (algo así como la vigencia de la ley contenida en su suspensión).<sup>105</sup>

Aquí hay una suerte de radicalidad no sólo a lo ominoso de lo irrepresentable del campo de exterminio, sino también a las fórmulas de resistencia que supuestamente eran el triunfo de las clases peligrosas, pero en general de las clases desheredadas, en sus confrontaciones con el poder político, “según un difundido, desagradable paradigma de historia de las clases subalternas, de escribir una historia de los excluidos y de los vencidos, perfectamente homogénea a la de los vencedores”.<sup>106</sup> Cuando sugería que en la filosofía de Giorgio Agamben existe una intencionalidad abierta por dejarle de hablar al poder era en este sentido, donde como bien lo indica de nueva cuenta en su libro sobre Auschwitz (y que es parte de la serie sobre el *homo sacer*), a pesar de que el campo es un lugar sin nombre, y por ello, nuevamente inquietante, “ninguna ética genuina puede pretender dejar fuera de sí una parte de lo humano, no obstante lo desagradable que sea, en cuanto difícil de mirar”.<sup>107</sup> Y será a partir de la historia de los

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>104</sup> *Ibid.*, pp. 144 y ss.

<sup>105</sup> *Ibid.*, pp. 196 y ss.

<sup>106</sup> Giorgio Agamben, *Signatura rerum...*, *op. cit.*, p. 133.

<sup>107</sup> Giorgio Agamben, *Quel che resta...*, *op. cit.*, pp. 57-58. También véase Giorgio Agamben, *Homo sacer...*, *op. cit.*, p. 209.

singulares alejados del peso de la necesidad de la política, los que a pesar de todo pueden permitirnos pensar “las vías y los modos de una nueva política”.<sup>108</sup>

Tal pareciera que nuestra pequeña y ambigua oscuridad política (*in primis*, Europa pero también América Latina) está haciendo *crisis* en la actualidad. Por eso, el pensamiento de Agamben quizá sea una de la primeras expresiones del cambio de época actual, y de ahí la posibilidad de ubicarlo en un marco de inteligibilidad que aún no tiene nombre.

A manera de corolario podríamos agregar que como autor y lector Giorgio Agamben es un polemólogo que funda su reflexión en una profunda *infidelidad* manifiesta y latente hacia el poder y sus símbolos, en la mejor “tradición” (entendida como herencia de infidelidades) del pensamiento contemporáneo italiano que se caracteriza por dejar de dirigirle sus palabras al poder. Piénsese, por ejemplo, en las obras tan distantes unas de otras de Italo Calvino, Pier Paolo Pasolini, Gianni Vattimo, Roberto Esposito, Umberto Eco o Mario Perniola. Y cabe agregar que la dislocación activa desde el punto de vista metodológico en una obra como la de Agamben supone abrir la literalidad del discurso, “recuperar la glosa y el comentario”, de un tiempo presente que necesita no sólo de su origen, sino también de polemizar sobre las maneras de “recepción y polarización”<sup>109</sup> de una serie de categorías contemporáneas de la reflexión política, como es el caso de la categoría de sujeto. Si bien es cierto que lo irrepresentable no puede desde un punto de vista lógico ser sustraído de una filosofía de lo negativo, también es verdad que en la filosofía de lo negativo encontramos sólo fatigosamente una preocupación sobre el sujeto, por lo cual los mecanismos de “recepción” y “polarización” en la obra de Agamben dan muestra de una revitalización alrededor de lo irrepresentable del sujeto y su acción, por una parte, y del sujeto en su relación con la democracia (“sujeto” del poder) por la otra. Una suerte de “estar entre”, ya presente en cierta medida en Hannah Arendt, sobre ese vacío que separa y une a los sujetos, y que traducen un campo de exposición sobre cuestiones actuales de las ciencias humanas y las ciencias sociales. Primero, trabajar y leer desde una perspectiva posfoucaultiana al poder cuando el espacio ha dejado su clausura (la cárcel, el psiquiátrico, la

<sup>108</sup> *Idem.*

<sup>109</sup> Giorgio Agamben, “Aby Warburg...”, *op. cit.*, p. 167.

escuela) y se aventura en el tiempo, lo liga con su herencia y sobre todo con la infidelidad que presupone toda manera de transmisión del legado: en vez de decirnos “así como dijo Foucault”, mejor “de la manera en que ya no lo dijo, del modo en que ya no pudo pensarlo”; y segundo, no regresar (ahí está la herencia de la infidelidad de la transmisión cultural) más bien escarbar bajo las huellas del tormento intelectual que representa Walter Benjamin, al desarrollar lecturas sobre el mundo actual desde aquellas historias del singular que ya no alcanzó a elaborar.

En fin, quizá para comenzar habría que atender una sugerencia de Agamben escrita hace más de tres décadas:

Las épocas dotadas de fuerte fantasía tienen necesidad con frecuencia de esconder sus propios impulsos más originarios y las propias obsesiones creativas detrás de formas y figuras tomadas en préstamo de otras épocas, mientras las épocas que están carentes de fantasía son generalmente también aquellas menos dispuestas a relacionarse con la reivindicación de su propia novedad.<sup>110</sup>

Me da la impresión que nuestra época se mueve de modo circular en la segunda vertiente, salvándose por momentos precisamente en el uso desenfrenado de la violencia, que puede cambiar su variabilidad y sus formas entre épocas, pero siempre queda como constante, nos recuerda el sociólogo alemán Wolfgang Sofsky, la imaginación del sujeto, sin la cual no tendría lugar la actuación de la misma.<sup>111</sup>

<sup>110</sup> Giorgio Agamben, *Stanze...*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>111</sup> Wolfgang Sofsky, “El futuro de la violencia”, *El Ángel*, revista cultural del periódico *Reforma*, núm. 411, 27 de enero, 2002, p. 2.



# Slavoj Žižek: la corrosiva plaga de la crítica

*Gerardo Ávalos Tenorio*

Mi amor absoluto es Hegel.  
SLAVOJ ŽIŽEK

En este escrito quiero llamar la atención acerca del pensamiento del filósofo esloveno Slavoj Žižek. Se trata de un pensamiento crítico, profundo, complejo, el cual, ello no obstante, ha gozado de una divulgación considerable. Sus libros han sido traducidos a diversos idiomas. En español tenemos más de 20 títulos publicados por editoriales mexicanas, españolas y, sobre todo, argentinas. En la red existe varias páginas con sus conferencias, entrevistas y escritos periodísticos; una de éstas, se mantiene puesta al día con lo más reciente de su producción intelectual. Existe también un documental (*Žižek!*, 2005) que muestra algunos aspectos de la vida pública y privada de este singular filósofo. El hecho de que el pensamiento de Žižek se halle tan difundido se debe, en parte, a que uno de sus recursos de exposición de ideas complejas es la ejemplificación con películas comerciales, novelas y chistes, algunos de ellos más bien obscenos. Pero también se debe a que se ha puesto deliberadamente en contra de las ideas políticas más aceptadas en nuestra época, operantes sobre todo en la academia, provenientes de las tradiciones liberal, democrática y republicana. Ha sido especialmente aguda su crítica al multiculturalismo, a la tolerancia, a los movimientos antiglobalización y a la Tercera Vía. En ocasiones, su posición es expuesta con enunciados francamente provocadores como aquellos que convocan a “repetir” a Lenin<sup>1</sup> o que reivindican

<sup>1</sup> “Así pues, del mismo modo en que San Pablo y Lacan reinscriben la doctrina original en un contexto diferente (San Pablo reinterpreta la crucifixión de Cristo como su triunfo; Lacan

a Stalin. Empero, el fondo de algunos de estos desplantes publicitarios es la forma en que construye su idea de la política. Para la exposición de las líneas maestras de su pensamiento —que se encuentra, sobra decirlo, en constante elaboración— procederemos de la siguiente manera. En primer término nos referiremos al modo en que este autor recupera la vinculación entre psicoanálisis y la política, con una fundamentación filosófica. En segundo lugar, expondremos cómo recupera a Hegel. Por último, desbrozaremos su pensamiento estrictamente político y destacaremos su peculiar forma de afrontar la ética.

### § 1. Psicoanálisis y política, por medio de la filosofía

El uso de categorías psicoanalíticas para el estudio de la vida social y de la dinámica de la autoridad política fue instaurado por el propio Freud. El fundador del psicoanálisis, en efecto, extendió los principios del saber sobre el inconsciente a ámbitos que, al menos en un primer momento, no estaban en su interés. Se trataba de un paso natural pues no era difícil percatarse de que los procesos inconscientes estudiados por Freud tenían una fuente intersubjetiva y que, por tanto, eran manifestaciones de un modo de vida determinado históricamente.

---

lee a Freud a través de la cámara de espejos de Saussure), Lenin desplaza violentamente a Marx, arranca su teoría de su contexto original, trasplantándola a otro momento histórico, y, de ese modo, la universaliza efectivamente”. He ahí la razón por la cual Žižek propone retornar a Lenin. La cuestión de la repetición es más específica: “*Lo nuevo sólo puede aparecer por medio de la repetición* [...] Reparemos en un gran filósofo como Kant. Hay dos modos de repetirlo. O bien nos aferramos a su letra y después elaboramos o cambiamos su sistema, como están haciendo los neokantianos (hasta Habermas y Luc Ferry), o bien tratamos de recuperar el impulso creativo que el propio Kant manifestó en la actualización de su sistema (es decir, conectamos con lo que ya era ‘en Kant más que el propio Kant’; más que su sistema explícito, su núcleo excesivo). Hay, en consecuencia, dos formas de traicionar el pasado. La verdadera traición es un acto ético-teorético de la mayor fidelidad: uno tiene que traicionar la letra de Kant para permanecer fiel (y repetir) al ‘espíritu’ de su pensamiento. Es justamente cuando uno se mantiene fiel a la letra de Kant cuando se traiciona el corazón de su pensamiento, su impulso creativo subyacente. Es necesario llevar esta paradoja a su conclusión”. *Órganos sin cuerpo*, España, Pre-textos, 2006, p. 29.

Sin embargo, tampoco era sencillo hallar el modo específico de relación entre las certidumbres psicoanalíticas y el saber acerca de la vida social políticamente estructurada. Una aplicación directa y sin mediaciones podía conducir a colocar en el diván a la sociedad como un todo y, entonces, reducir procesos complejos a unas cuantas tesis relativas a las patologías individuales.<sup>2</sup> Freud tuvo mucho cuidado en la extensión del psicoanálisis: procuró establecer la validez de los conceptos psicoanalíticos en una dimensión abstracta que permitiera trabajar con ellos mediatizándolos con categorías procedentes de otros ámbitos del saber, para que, desde ese horizonte, pudiera extraerse toda la utilidad de un estudio psicoanalítico de la vida de la *polis*.<sup>3</sup> Puede considerarse que los escritos sociopolíticos de Freud son reflexiones que se mantienen razonablemente abiertas para ser re-elaboradas y utilizadas en la comprensión de la estructura y dinámica de referentes fundamentales de la vida social.<sup>4</sup>

De todos modos, el legado de Freud no estuvo exento de desarrollos reduccionistas que condujeron a la aplicación mecánica de la hipótesis de la génesis de las patologías psíquicas a los complejos procesos sociopolíticos. Uno de los méritos de Lacan, en este ámbito, fue replantear el andamiaje conceptual de Freud en un sentido lingüístico estructural con lo que no sólo dotó de vitalidad al psicoanálisis sino que también abrió la posibilidad de un uso más consistente de este saber para la comprensión de las contradicciones inherentes de la forma social moderna.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> El caso típico de esta reducción es el Wilhelm Reich. *Vid. La revolución sexual. Para una estructura de carácter autónoma del hombre*, España, Planeta, 1993.

<sup>3</sup> Sigmund Freud, "Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos", *Obras completas*, vol. XIII, Argentina, Amorrortu, 1998; en el apéndice de esta obra se encuentra un listado de los escritos en los que Freud vinculó al psicoanálisis con la antropología, los mitos y las religiones. *Vid. además: Id. "Psicología de las masas y análisis del yo"*, *Obras completas*, vol. XVIII, Argentina, Amorrortu, 1998. *Id. "El malestar en la cultura"*, *Obras completas*, vol. XXI, Argentina, Amorrortu, 1998.

<sup>4</sup> Un desarrollo interesante en este sentido es el hecho por Paul-Laurent Assoun, *Freud y las ciencias sociales*, España, Ediciones del Serbal, 2003.

<sup>5</sup> Véase en especial Markos Zafiropoulos, *Lacan y las ciencias sociales. La declinación del padre (1938-1953)*, Argentina, Nueva Visión, 2002. También Philippe Julián, *El retorno a Freud de Jacques Lacan*, Sistemas Técnicos de Edición, México, 1992.

La obra de Slavoj Žižek se sitúa básicamente en esta ruta lacaniana procurando extraer toda su potencialidad a los conceptos psicoanalíticos para convertirlos filosóficamente en categorías analíticas de la vida sociopolítica contemporánea. De esta manera, conceptos psicoanalíticos del *corpus* lacaniano como “lógica del significante”, “sujeto en falta”, “goce”, “objeto a”, “real”, “laminilla”, etcétera, junto con otros pertenecientes a una raíz más claramente freudiana como “ideal del yo”, “pulsión”, “represión”, “inconsciente” y “ominoso”, son aplicados creativamente a la comprensión de la dinámica de la vida social y la configuración política contemporánea. La forma en que Žižek hace esta extensión del psicoanálisis no es simple porque re-elabora los conceptos freudianos y lacanianos con la filosofía del idealismo alemán,<sup>6</sup> lo que le ha permitido encontrar una lógica fundamental como sustento de sus diversas tesis comprensivas de los más variados temas. Podríamos decir que esa lógica fundamental es la inversión dialéctica, que aparece, con distintos matices y niveles, en todos los libros del filósofo esloveno. Quizá convenga citar largamente una de las múltiples exposiciones de esta inversión dialéctica, referida al lazo entre esencia y apariencia, para que sirva como ejemplo del núcleo del pensamiento de nuestro autor:

Tenemos entonces tres elementos, y no sólo la esencia y su aparecer: primero está la realidad; en su seno, la interfaz-pantalla de las apariencias; finalmente, sobre esta pantalla aparece “la esencia”. El *quid* está entonces en que la apariencia es literalmente el aparecer/emergir de la esencia, es decir, el único lugar que puede habitar la esencia. La reducción idealista convencional de la realidad como tal, en su totalidad, a la mera apariencia de alguna esencia oculta, resulta insuficiente: dentro del dominio de la realidad misma hay que trazar una línea que separe la realidad “en bruto” respecto de la pantalla a través de la cual aparece la esencia oculta de la realidad, de modo que, si eliminamos este ámbito de la apariencia, perdemos “la esencia” misma que aparece en él.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Slavoj Žižek, *The indivisible Remainder. A Essay on Schelling and Related Matters*, Londres, Verso, 1996. Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative*, Estados Unidos, Duke University Press, 1993.

<sup>7</sup> Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Argentina, Paidós, 2001, p. 72.

Esta inversión dialéctica tiene una inmediata repercusión en la manera en que ha de establecerse el vínculo entre el individuo y la *polis*. Éstos no sólo son dos momentos externos el uno al otro que se relacionen como entidades separadas sino que ambos devienen lo contrario a su posición inicial y “de esta forma la brecha entre lo individual y la dimensión social ‘impersonal’ debe inscribirse nuevamente en el individuo en sí: el orden objetivo de la sustancia social existe sólo en la medida en que los individuos la consideran como tal, que se relacionan con ella como tal”.<sup>8</sup> He aquí un destello del núcleo de la forma de razonar de Žižek y que ha aplicado a la interpretación de diversos fenómenos del mundo contemporáneo, tratando de subvertirlos. Podemos descubrir, entonces, un núcleo racional y una matriz generativa en el pensamiento de Žižek, más acá de su posición de superestrella. En lo que sigue, nos vamos a referir a lo que consideramos es la fuente básica del pensamiento de nuestro autor para, posteriormente, esbozar algunas de las expresiones importantes en el ámbito de la política.

## § 2. No sólo como sustancia

Es conocido el pasaje del prólogo la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en el que se anuncia que en esa obra lo verdadero será concebido no sólo como sustancia sino también como sujeto. La identidad entre sustancia y sujeto no es inmediata, por supuesto, sino que se genera como resultado de un proceso en el que la conciencia deviene autoconciencia enajenándose, extrañándose de sí misma y recuperándose en una unidad con su mundo. Esto también significa que el sujeto es un resultado y no un presupuesto. Si hay identidad entre la sustancia y el sujeto ello quiere decir que para que pueda hablarse de un sujeto debe haber un proceso que lo constituya, proceso que es, al mismo tiempo, constitución de la sustancia. Si esto es cierto, no tenemos un Sujeto que constituya a la realidad sino un sujeto escindido representado en múltiples sujetos incluidos en la realidad. De esta manera, la realidad misma aparece escindida constitutivamente.

<sup>8</sup> Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 14-15.

El logro de Hegel consistió [...] en *combinar*, en términos sin precedentes, *el carácter ontológico constituyente de la actividad del Sujeto con el sesgo patológico irreductible de ese mismo Sujeto*: cuando pensamos en estos dos rasgos conjuntamente, concebidos como codependientes, obtenemos el concepto de un sesgo patológico constitutivo de la realidad en sí [...] De tal modo tomamos conciencia de que la realidad siempre involucra nuestra mirada, de que esta mirada está incluida en la escena que observamos, de que esta escena ya “nos mira”.<sup>9</sup>

Esto quiere decir que para Žižek el horizonte de interpretación está unido con la propia mirada del sujeto, de tal manera que el propio horizonte donde se pone el sujeto no sólo alberga su mirada sino lo que mira desde ahí: basta un leve desplazamiento en ese horizonte y cambia el cuadro de lo que se mira y, por ende, de cómo se es mirado. La realidad, en consecuencia, siempre involucra nuestra mirada. “El hecho de que la realidad sólo está allí para el sujeto debe inscribirse en la realidad misma con la forma de una mancha anamórfica: esa representa la mirada del Otro, la mirada como objeto”.<sup>10</sup> Llevado esto a la relación sujeto / objeto, podemos decir que el sujeto es el resultado retroactivo que pone sus propias condiciones. Pero si la realidad está constituida subjetivamente del modo descrito, esto conduce a la intersubjetividad como el auténtico proceso humano constitutivo de la realidad desde la cual el sujeto se forma, se ubica y se entiende a sí mismo. Pero lo más importante de este modo de concebir el pensamiento de Hegel es que el orden simbólico, el gran Otro, el orden de significantes, queda escindido respecto de los sujetos quienes sólo alcanzan a ser tales en relación con su ubicación en ese orden. Es la mirada del Otro, el deseo del Otro, lo que constituirá a los sujetos en cuanto tales.

Hay, por lo tanto, un núcleo que se resiste a la reconciliación completa del Sujeto con su segunda naturaleza [es decir, con la eticidad]: a este meollo Freud le da el nombre de *pulsión*; Hegel lo llama “negatividad abstracta” (o, en los términos más poéticos del Hegel joven, “noche del mundo”).<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto...*, *op. cit.*, pp. 87-88.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 92.

### § 3. La doble reflexión

Quizá no haya un texto más difícil que la segunda parte de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. La doctrina de la esencia, en efecto, alberga la raíz profunda del pensamiento de nuestro autor. ¿Qué encuentra Žižek en este complejo texto hegeliano? En este libro segundo de su *Ciencia de la lógica*, Hegel desarrolla los aspectos más importantes del razonar dialéctico. La primera parte contiene tres secciones en las que Hegel despliega hasta el detalle la manera en que el ser es esencia en tanto relación. No es poco decir que las cosas<sup>12</sup> o los sucesos (asuntos) son relaciones, pero además relaciones que implican identidad, diferencia y contradicción, y que tienen un fundamento, una forma de existir, de aparecer y de devenir. Las cosas son relación y devienen porque contienen en sí mismas su negación. La reflexión de la reflexión consiste en que las cosas se reflejan en sí mismas, conteniendo en ese movimiento, su propia negación. “Si tratamos de apresar la cosa como es ‘en sí misma’, prescindiendo de la relación hacia otras cosas, su identidad específica nos elude, no podemos decir nada acerca de ella; la cosa coincide con todas las otras cosas”. En esta dirección se produce la distinción entre diferencia y oposición y, por ahí, brota la contradicción. Hay contradicción entre lo que las cosas son en tanto relación con otras cosas y lo que son para sí mismas abstractamente a partir de sus relaciones con las otras cosas.

Mas precisamente [comenta Žižek] la “contradicción” significa que es mi “alienación” en el mandato simbólico, S1, lo que retroactivamente deja a S—vacío que elude la sustentación del mandato— fuera de mi brutal realidad; no soy solamente “padre”, no sólo esta determinación particular, sino más allá de estos mandatos simbólicos no soy nada sino el vacío que los elude (e, igualmente, sus propios productos retroactivos).<sup>13</sup>

<sup>12</sup> “La cosa (*Das Ding*) es la totalidad unitaria del desarrollo de las determinaciones del fundamento y la existencia”. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, Alemania, Suhrkamp Verlag, 1970, p. 256.

<sup>13</sup> Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative*, Estados Unidos, Duke University Press, 1993, pp. 130-131. Nótese la semejanza que existe entre la reconstrucción retroactiva del propio pasado desde el presente analítico, el *apres le coup*, propio de la cura, y este razonamiento de raigambre hegeliana en el que las cosas son el resultado de sus propias premisas pero puestas retroactivamente.

Esta doble reflexión se aclara cuando se piensa en la dialéctica cosas / personas que rige a la forma social moderna:

La relación del sujeto (fuerza de trabajo) y el objeto (las condiciones objetivas del proceso de producción) necesariamente se refleja dentro de la subjetividad de la fuerza de trabajo, y de tal modo complica la lógica de la “reificación” (“relaciones entre cosas en lugar de relaciones entre personas”). No basta con sostener que en el capitalismo las relaciones entre los individuos aparecen en forma reificada como relaciones entre cosas; lo esencial es que la relación de los individuos con las “cosas” se refleja en la relación entre los individuos, y de la necesaria inversión de la “reificación” es la “personificación”, el proceso en virtud del cual las “cosas” asumen la forma de “personas” (el capital se vuelve el capitalista). Esta segunda reflexión, esta reflexión “al cuadrado” en la que la primera (la “reificación”, “cosas en lugar de personas”) se refleja a su vez en las “personas” constituye la especificidad de la autorrelación dialéctica.<sup>14</sup>

#### § 4. La lógica del significante y la cuestión de la universalidad

Asentado en estas bases, Žižek hace suya la distinción lacaniana entre la hermenéutica y la lógica del significante. Para Lacan un orden simbólico está formado por significantes y el sujeto representa a un significante respecto de otro significante. Uno de estos significantes queda puesto como “significante amo”, lo que quiere decir que uno de los significantes se sale de la serie del resto de significantes para que la serie entera tenga sentido. Ese significante amo, en realidad, llena un espacio vacío necesario para que la serie de significantes tenga orden y coherencia, es decir, sean algo significativo en lugar de difuminarse en la nada. Dicho con otras palabras, en una serie de significantes hay uno que representa un espacio vacío porque no responde a las características de los demás; y sin embargo, precisamente por no responder a ellas, va a servir para que en él se proyecten y reflejen todos los demás significantes. De modo complementario, se produce un fenómeno fundamental, a saber: la coherencia y sentido de los

<sup>14</sup> Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, Argentina, Paidós, 1998, p. 79.

significantes que forman el orden simbólico quedan basados en el significante ausente, con lo cual el análisis se orienta hacia las contradicciones inherentes de cualquier orden positivo.

O sea, habitamos en el orden simbólico sólo en la medida en que cada presencia aparece sobre el fondo de su posible ausencia (esto es lo que Lacan señala con su noción de significante fálico como significante de la castración: este significante es el significante “puro”, el significante “como tal” en lo que tiene de más elemental, en cuanto su misma presencia representa y evoca la posibilidad de *su propia* ausencia / falta.<sup>15</sup>

La clave para entender esta lógica del significante consiste en comprender que el elemento que se sale de la serie y que funcionará como significante amo no tiene otro significado que el de servir de significante universal. De esta manera, lo más absurdo, irracional y despreciable (un significante que sólo sirve como significante, un significante sin significado ni significación), se revela como el punto de fuga que le brinda solidez y consistencia a un orden simbólico. Pero además de todo, ese significante supremo negará lo que la serie de significantes afirman a través de él. Queda constituido así el universal concreto, es decir, un elemento particular que, llenando el lugar vacío, se presenta como encarnación de lo universal, aunque en efecto no sea el universal mismo. Y es que no hay otra manera de constituir el universal, lo cual quiere decir, en principio, que todo orden simbólico halla su consistencia en un particular que llena el vacío que ese mismo orden genera. Este tema también es reconstruido por Žižek a partir de Hegel.

La universalidad concreta hegeliana involucra entonces lo Real de alguna imposibilidad central: la universalidad es concreta, está estructurada como una

<sup>15</sup> Slavoj Žižek, *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, España, Pre-textos, 2002, p. 45. Nuestro autor también recupera a Marx (“Marx inventó el síntoma”, Lacan *dixit*) en muchos aspectos, particularmente cuando está en juego la universalidad de la forma mercantil capitalista. La crítica de la economía política no es discurso económico sino una crítica fenomenológica de la forma social, caracterizada por la disfunción entre la voluntad individual y la lógica que hace actuar a los seres humanos, que los determina y los constituye en sujetos.

trama de figuraciones particulares, precisamente porque nunca podrá adquirir una figura adecuada a su concepto. Por ello, como dice Hegel, el género universal es siempre una de sus propias especies: sólo hay universalidad si existe una brecha, un agujero, en medio del contenido particular de esa universalidad, es decir, en la medida en que, entre las especies de un género, haya siempre una especie de faltante, a saber: la especie que encarnaría adecuadamente a ese género.<sup>16</sup>

Esa especie no existe, de tal suerte que nunca puede haber una adecuada encarnación de lo universal en lo particular: es aquí cuando emerge con toda su fuerza la contradicción entre el universal y el particular.

El particular es siempre insuficiente o excesivo, o ambas cosas, con relación a su universal: es excesivo, puesto que el universal, en cuanto es “abstracto”, no puede incluirlo; insuficiente (y ésta es la contracara de la misma dificultad), porque nunca hay bastante del particular para “llenar” el marco universal [...] el universal en sí se constituye sustrayendo de un conjunto algún particular designado para encarnar el universal como tal: el universal surge (en términos hegelianos: es puesto como tal, en su ser-para-sí) en el acto de escisión radical entre la riqueza de la diversidad particular y el elemento que, en medio de ella, “da cuerpo” al universal.<sup>17</sup>

Lo interesante no es tanto que el universal sea en realidad un particular sublimado; lo relevante es la manera en que se produce el proceso de constitución del universal. Se trata de que un particular se sale de la cadena de significantes y se pone como denominador común: se incluye afuera. De esta manera no sólo se produce un lugar vacío, un lugar de inscripción, sino que también se genera la necesidad de que un particular llene ese lugar vacío, presentándose como la excepción constitutiva.

<sup>16</sup> Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 117.

<sup>17</sup> Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen...*, op. cit., pp. 64-65.

## § 5. La concepción de la política

- La excepción constitutiva: el monarca hegeliano y el Leviatán

Si hay un ámbito de actividades humanas en las que los razonamientos que hemos revisado poseen una aplicación indudable es el de la política. Žižek piensa esta aplicación centrándose en el monarca hegeliano y también en la instauración hobbesiana del Leviatán.

El monarca funciona como un significante “puro”, un significante-sin-significado; toda su realidad (su autoridad) reside en su nombre, y precisamente por esta razón su realidad física es totalmente arbitraria y puede quedar librada a las contingencias biológicas del linaje. El monarca encarna entonces la función del significante amo en su mayor pureza; es el Uno de la excepción, la protuberancia “irracional” del edificio social, que transforma la masa amorfa del “pueblo” en una totalidad concreta de costumbres.<sup>18</sup>

En realidad, como decíamos, esta lógica ya estaba presente en Hobbes, quien siempre es estudiado como un teórico de la monarquía absoluta pero no como un pensador del momento absolutista de todo Estado. Inclusive en un Estado republicano, existe este momento:

[...] para que las leyes sean operativas, tiene que haber uno, una persona con el poder ilimitado de decidir qué son las leyes. Reglas mutuamente reconocidas no bastan —tiene que haber un señor que las refuerce. Aquí radica la paradoja propiamente dialéctica de Hobbes: comienza con el derecho ilimitado del individuo a la autoconservación, sin contención alguna mediante deberes [...] y termina con el soberano que tiene el poder ilimitado de disponer de mi vida, un soberano que yo no percibo como una extensión de mi propia voluntad, como la personificación de mi sustancia ética, sino como una fuerza arbitraria ajena. Este poder externo ilimitado es, precisamente, la determinación reflexiva de mi posición subjetiva “egocéntrica” (el modo de superar esto es cambiando mi propia identidad).<sup>19</sup>

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 115-116.

<sup>19</sup> Slavoj Žižek, *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, España, Síntesis, 2004 (la primera edición en alemán es de 2001), p. 158.

Ahora se puede apreciar con claridad que el orden estatal moderno, a fin de que funcione como totalidad orgánica, debe poseer en su centro o en su cúspide un elemento irracional que se halle “incluido afuera”, es decir, que encarne la negación sintetizada de todos los elementos racionales que lo conforman.

El momento monárquico de todo Estado u orden imperial no se refiere sólo a que una persona empírica concreta desempeñe un papel determinado en la disposición del orden social y político; además, el monarca efectivamente encarna en su persona empírica la nada del lugar vacío indispensable para que la totalidad orgánica del Estado quede constituida. Por supuesto que este lugar vacío encarnado en una persona empírica genera el efecto de sublimidad de la propia persona del rey, a quien se considera capaz de conocer y resolver todo. Es una necesidad estructural, entonces, vivir con la ilusión de que el poder de fascinación pertenece a la persona específica del rey:

Este hombre [...] es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos; éstos creen, al revés, que son súbditos porque él es rey.<sup>20</sup>

Desde luego, la inversión básica de Pascal y Marx reside en que ellos no definen el carisma del rey como una propiedad inmediata de la persona-rey, sino como una “determinación refleja” del comportamiento de sus súbditos, o (para emplear la terminología de la teoría del acto de habla) como un efecto performativo del ritual simbólico. Pero lo esencial es que una condición positiva necesaria para que tenga lugar este efecto performativo es que el carisma del rey sea experimentado precisamente como una propiedad inmediata de la persona-rey.<sup>21</sup>

- Ley y crimen, entonces: violencias

Otro momento fundamental de la comprensión de la política en Žižek está constituido por un razonamiento dialéctico que ubica a la ley en su relación con

<sup>20</sup> Karl Marx, *El capital*, tomo I, México, Siglo XXI Editores, p. 71n.

<sup>21</sup> Slavoj Žižek, *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Argentina, Paidós, tr. Jorge Piatigorsky, 2000, p. 62.

el crimen. “La oposición externa de los crímenes particulares y la ley universal tiene que ser disuelta en el antagonismo ‘interior’ del crimen: lo que llamamos ‘ley’ no es más que el crimen universalizado, es decir que la ley resulta de la relación negativa del crimen consigo mismo”.<sup>22</sup> Esto se manifiesta con mayor claridad si se repara en la violencia que se encuentra en los orígenes históricos de los Estados y, sobre todo, en el carácter definitorio del Estado como organización social caracterizada por el monopolio de la violencia física legítima, de la decisión o del castigo. Pareciera, entonces, que el Estado de derecho, racional y civilizado, es en realidad la encarnación del crimen permitido. Veamos lo mismo desde otro ángulo. Si el Estado es orden jurídico, su sustancia es la ley. Para que un Estado de leyes tenga sentido su acto originario y, en consecuencia, fundacional tiene que ser una situación de no ley, el típico “estado de naturaleza” del contractualismo clásico. Desde esta situación lo que instaura a las leyes es lo contrario a las leyes, es decir, la violencia. Esta es la traducción política más clara de la excepción constitutiva. El lugar vacío en un Estado de derecho, obviamente, es el lugar de excepción, es decir, el lugar caracterizado por no estar sujeto a las leyes. La forma más característica de este lugar, claro está, es el poder soberano del Estado, cuando es soberano, o bien, la violencia imperial.

En una república manda la ley, pero ello queda inscrito en la misma lógica que la monarquía: la ley sería el “objeto pequeño a” que, a la manera del rey, no sólo encarna la proyección enajenada de los súbditos (ahora ciudadanos) sino que adquiere poderes sublimados destinados a ocupar el lugar vacío, el significante amo. Basta con preguntarse, en un Estado de derecho ¿quién hace verdaderamente la ley? Está lejos de ser una casualidad que Žižek sostenga que el genuino seguidor de Hegel sea Carl Schmitt, pues el jurista alemán, en efecto, hizo énfasis en la decisión como referente necesario del Estado, al mismo tiempo que entendió a la soberanía como el poder que tiene aquel que decide el caso de excepción.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Slavoj Žižek, *Porque no saben...*, op. cit., p. 50.

<sup>23</sup> Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit., pp. 127-128. Sin embargo, es cuestionable que Carl Schmitt realmente sea un seguidor de Hegel. Jean-François Kervégan muestra fehacientemente las grandes diferencias entre uno y otro: *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, España, Escolar y Mayo editores, 2007.

Así, la democracia se revela como oligarquía. La verdad de la democracia está en su suplemento obscuro negado y reprimido, es decir, en la oligarquía o en la autocracia.<sup>24</sup> La tolerancia revela la intolerancia contenida, etcétera. Por eso, para escándalo de las buenas conciencias políticamente correctas, Žižek sugiere que ha llegado el momento de “suministrar una buena dosis de intolerancia”.<sup>25</sup>

- La política fundacional: violencia divina

Finalmente, en un diálogo crítico con Badiou y Rancière, Žižek muestra que el orden positivo del ser se basa desde siempre en una renegación de algún “gesto excesivo del amo”, es decir, que un orden establecido se basa en una falta política que queda cubierta con el cariz excepcional que caracteriza al poder político. Con esto Žižek sostiene, en primer lugar, que lo político no es un espacio o un subsistema del sistema social. El autor esloveno señala:

La “política” [en Badiou y Rancière] es un complejo social separado, un subsistema positivamente determinado de relaciones sociales en interacción con otros subsistemas (la economía, las formas culturales...), y “lo político” es el momento de apertura, de indecibilidad, en el que se cuestiona el principio estructurante de la sociedad, la forma fundamental del pacto social: en síntesis, el momento de crisis global superada por el acto de fundar una “nueva armonía”. De modo que la dimensión política está doblemente inscrita: es un momento del todo social, uno más entre sus subsistemas, y también el terreno en el que se decide el destino del todo, en el que se diseña y suscribe el nuevo pacto.<sup>26</sup>

En contraste con esta concepción, nuestro autor afirma que:

[...] la génesis misma de la sociedad es siempre política: un sistema social con existencia positiva no es más que una forma en la cual la negatividad de una decisión

<sup>24</sup> Žižek cita con aprobación al director de cine mexicano Alfonso Cuarón: “La tiranía hoy imperante adopta nuevos disfraces; la tiranía del siglo XXI se llama democracia”. Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, España, Paidós, 2009, p. 41.

<sup>25</sup> *En defensa de la intolerancia*, España, Sequitur, 2007, p. 12.

<sup>26</sup> Slavoj Žižek, *Porque no saben...*, *op. cit.*, p. 253.

radicalmente contingente asume una existencia positiva, determinada [...] En términos más semióticos podríamos decir que la política como subsistema es una metáfora del sujeto político, de lo político como sujeto: el elemento que, dentro del espacio social constituido, ocupa el lugar de lo político como negatividad que lo suspende y lo funda de nuevo. En otras palabras, la “política” como “subsistema”, como una esfera separada de la sociedad, representa dentro de la sociedad su propio fundamento olvidado, su génesis en un acto abismal violento; representa, dentro del espacio social, lo que debe caer fuera para que este espacio se constituya [...] la política como subsistema representa lo político (el sujeto) para todos los otros subsistemas sociales. Por esto los sociólogos positivistas intentan desesperadamente convencernos de que la política es sólo un subsistema: es como si [con] el tono desesperado y urgente de este intento de persuasión hicieran eco a un peligro inminente de “explosión” y de que la política vuelva a “serlo todo”, se convierta en “lo político”.<sup>27</sup>

La conclusión que de aquí obtenemos es que la institucionalidad política, posicionada como un espacio o subsistema que se encuentra en la cúspide de lo social, es la expresión necesaria pero fantasmática, de la negación o desalojo de lo político originario, caracterizado esencialmente por la deliberación, la decisión y la ejecución colectivas acerca de los asuntos públicos, pero también caracterizada por la mancha oscura de la violencia fundadora de un orden pacífico. Así, la violencia es el suplemento ominoso pero necesario de todo orden político armónico, pero además el poder político se encuentra en la raíz de las relaciones de violencia que se presentan como no políticas.

La violencia aceptada y la relación directa de subordinación en el ejército, la Iglesia, la familia, y otras formas sociales no-políticas, son en sí mismas la reificación de una cierta lucha y decisión ético-política: el análisis crítico debería discernir los procesos políticos ocultos que sostienen todas esas relaciones no-políticas o prepolíticas. En la sociedad humana, lo político es el principio estructurador englobante, de modo que toda neutralización de algún contenido parcial como no-político es un gesto político por excelencia.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>28</sup> Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 207.

He aquí una visión crítica y radical de la política y del orden estatal, que en definitiva, subvierte las formas tradicionales de conceptualizar estos momentos constitutivos de la organización humana. La concepción según la cual lo político es el fundamento renegado de toda la organización social estable, armoniosa y pacífica, significa una gran apertura del horizonte de interpretación de los fenómenos de comprensión más urgente en el presente. Slavoj Žižek, sin duda, se coloca como uno de los filósofos políticos de referencia obligatoria para iluminar y desbrozar la comprensión de una época hegemónica por el pensamiento conservador con ropajes liberales.

## § 6. Ética y política

Si nos atenemos al título de uno de sus libros<sup>29</sup> pareciera como si Žižek tan sólo propusiera una suspensión política de la ética en el sentido de que la política es la que marca las coordenadas de la ética, en un sentido típicamente hobbesiano:

[...] las leyes de la naturaleza, que consisten en la equidad, la justicia, la gratitud y otras virtudes morales que dependen de ellas, en la condición de mera naturaleza, no son propiamente leyes, sino cualidades que disponen los hombres a la paz y la obediencia. Desde el momento en que un Estado queda establecido, existen ya leyes, pero antes no: entonces son órdenes del Estado, y, por consiguiente, leyes civiles, porque es el poder soberano quien obliga a los hombres a obedecerlas. En las disensiones entre particulares, para establecer lo que es equidad, y lo que es justicia, y lo que es virtud moral, y darles carácter obligatorio, hay necesidad de ordenanzas del poder soberano, y de castigos que serán impuestos a quienes las quebranten.<sup>30</sup>

También Carl Schmitt, como hemos visto, se inscribe en esta tradición (“Soberano es quien decide el Estado de excepción”). Algo hay de esto por

<sup>29</sup> *La suspensión política de la ética*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2005.

<sup>30</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 219.

supuesto. Pero no es ésta la manera específica en que Žižek trata la relación entre ética y política.

El esquema en el que se basa el autor esloveno es el que proporciona Kierkegaard en *Temor y temblor*.<sup>31</sup> En este pequeño libro el filósofo danés distingue entre la moral y la fe. A la moral corresponde la figura del héroe trágico; a la fe, en cambio, la del caballero. La fe queda ubicada más allá y por encima de la moral, es superior a la moral. La fe, como amor a dios, suspende a la moral. Este es el contexto del tratamiento de la historia de Abraham, el maestro de la fe. Abraham recibe el mandato de sacrificar a su único hijo, al que había esperado setenta años. Dios se lo ordena: emprende la marcha durante cuatro días hacia los montes Morijeras. No dice nada, guarda silencio. Ejecuta lo ordenado, pero, en el último instante Dios, que le ha pedido esa prueba de fe, cambia a Isaac por un cordero.

Kierkegaard aduce dos casos en que ocurre algo semejante. Uno de ellos merece ser destacado:

Como se sabe, se encuentra una notable doctrina sobre el deber absoluto hacia Dios en el evangelio de San Lucas (XIV, 26): “Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, su madre, su mujer, sus hijos, sus hermanos, sus hermanas e incluso su propia vida, no puede ser mi discípulo”. Esta frase es ruda, ¿quién podría escucharla? Y de hecho es muy raramente oída. Ese silencio no es, sin embargo, sino un vano subterfugio [...] *los términos deben ser tomados en todo su terrible rigor* para que cada cual pruebe por sí mismo si es capaz de erigir esa torre [...] Se ve que si el pasaje citado tiene un sentido, éste debe ser entendido *al pie de la letra*. Dios es aquel que exige un amor absoluto. Pero quien exigiendo el amor de alguien pretende que al mismo tiempo ese amor se manifieste como tibieza hacia aquello que, por otra parte, quiere también agrega al egoísmo la necedad y sella su sentencia de muerte en tanto pone su vida en la pasión que solicita de esa manera [...] El deber absoluto puede entonces conducir a hacer aquello que la moral prohibiría, pero de ninguna manera puede incitar al caballero de la fe a cesar de amar.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, Argentina, Losada, Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, 2003.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 88.

Para Kierkegaard la fe es la paradoja en la que se encuentra el individuo cuando se sitúa por encima de lo general, es decir, cuando se halla “en una relación absoluta con lo absoluto”. Es ésta “una paradoja inaccesible al pensamiento”. La fe es esta paradoja; si no jamás ha habido fe porque ella lo ha sido siempre; dicho en otras palabras, Abraham está perdido”.<sup>33</sup>

“¿Hay una suspensión teleológica de lo moral?”. He aquí la pregunta central que plantea Kierkegaard, y la respuesta es, por supuesto, afirmativa. La moral puede ser teleológicamente suspendida, siempre y cuando se entienda que la moral no se extravía sino que se conserva en una esfera superior que es su *telos*.

Pues bien, Žižek utiliza el mismo razonamiento para tratar la relación entre ética y política, y entonces, el planteamiento señalaría lo siguiente: la ética queda suspendida frente a la política. La moral es a la ética lo que la fe a la política. No es extraño, en consecuencia, que Žižek reivindique una política de la verdad.<sup>34</sup> ¿Cuál es la construcción que le permite a nuestro autor dar este paso desde Kierkegaard hasta los confines de su propia visión de la ética?

Como hemos visto, las fuentes del pensamiento de Žižek están en Marx, Hegel, el llamado posestructuralismo francés y, sobre todo, el psicoanálisis lacaniano. La ética de Žižek está directamente vinculada con la ética del psicoanálisis de Lacan. Pero la ética en el psicoanálisis está anclada en el deseo y, por lo tanto, posee una formulación diferente a la que suele presentarse en textos específicamente filosóficos. Este es un aporte que no podemos desdeñar.

Existen dos horizontes desde donde es abordable la relación entre ética y política sobre la base del psicoanálisis. Uno es el de la dicotomía entre la ley y la trasgresión. A menudo, este horizonte queda planteado más bien en términos de la ley moral y del deseo de transgredirla, bajo la siguiente pregunta: ¿es la ley la que provoca el deseo de transgredirla o, por el contrario, pre-existe el deseo que hace necesaria la instauración de la ley a fin de no provocar el caos? Es casi una tentación resolver esta cuestión acudiendo a Kant y su vinculación entre libertad y moral. ¿La primera es la causa de la segunda o viceversa? La libertad es la *ratio essendi* de la ley moral y ésta es la *ratio cognoscendi* de la libertad. De hecho esta es la forma kantiana de resolver la cuestión de la relación entre el deseo y la ley

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>34</sup> Slavoj Žižek, *Amor sin piedad. Hacia una política...*, *op. cit.*

moral, pero el psicoanálisis, desde Freud, encuentra en el deseo no sólo una fuerza para actuar sino también un impulso por sí mismo trasgresor que es tanto de vida como de muerte. Para Kant el deseo se convierte en arbitrio y éste, cuando está mediado por la razón, deviene voluntad. Para Freud, en cambio, el deseo es por sí mismo inconsciente y únicamente se manifiesta frente al mandato que implica la ley moral superyoica: ésta es, *prima facie*, represora, y representa una contención a la loca dinámica del deseo. Sin embargo, si el deseo es inconsciente sólo se hace patente frente a una ley moral prohibitiva y, en consecuencia, esta ley posee una dimensión que impulsa la trasgresión: prohíbe, pero al hacerlo gatillea a violarla. La ley superyoica, entonces, tiene implícito un imperativo obsceno: ¡goza! El goce no es placer sino el impulso incesante de los actos humanos que, independientemente de la justificación racional que se les pudiera dar, tienen sólo el cometido de mantener con vida a los sujetos, sujetos deseantes y sujetos en falta: aunque sea sufriendo, con dolor, como víctimas, como poderosos, etcétera. Lo importante aquí es entender que la ley llama al deseo en tanto impulso de trasgresión. Ahora bien: la conclusión lógica de estos supuestos, para el caso de la relación entre ética y política, es que el orden político, cualesquiera que sean sus formas institucionales de expresión y sus prácticas, tanto en sus procesos de constitución de autoridad como en el ejercicio del poder, genera sus propios mecanismos de trasgresión que lo mantienen de cualquier modo vigente. La ética sería el vehículo a partir del cual se codifica el deber ser público como soporte del orden político (derechos humanos, tolerancia, transparencia, etcétera) pero conteniendo un aspecto de farsa o hipocresía, pues su formulación como una ética implícita estaría, en realidad, invitando a su violación. El goce como factor político implicaría entonces la necesidad de la ética para una política del bien y la justicia en el terreno explícito, pero corrupta en su auténtico funcionamiento.

El otro horizonte de análisis de la relación entre ética y política según el psicoanálisis es el que arriesga el propio filósofo esloveno. Su punto de partida no es sólo Kierkegaard, como ya vimos, sino, por supuesto, Lacan. En su Seminario *La ética del psicoanálisis*<sup>35</sup> el psicoanalista francés vuelve al tema de la dialéctica entre ley y trasgresión, bastante recurrente a principios de la década de 1960: “Está por demás claro que las sociedades no sólo viven muy bien

<sup>35</sup> Jacques Lacan, *El Seminario 7. La ética del psicoanálisis*, Argentina, Paidós, 1992.

teniendo como referencia leyes que están lejos de soportar la instalación de una aplicación universal, sino que más bien, como lo indiqué la vez pasada, las sociedades prosperan por la transgresión de esas máximas”. Además, ahí expone el imperativo categórico al que llegan sus reflexiones: “No cedas en tu deseo”.<sup>36</sup> Esto no debe entenderse en el sentido de no ceder al deseo o no hacer lo que el deseo dicta; significa, antes bien, tener el valor de enfrentar el deseo a partir de sus síntomas y, en consecuencia, orientar los cursos de acción ajustando los rasgos estructurales a lo más productivo o más satisfactorio. Goza tu síntoma para mantenerte vivo, o sea, deseante.

Esta premisa es radicalizada por Žižek cuando propone romper las ataduras para ganar el espacio de la acción libre; hay que superar las situaciones de elección forzada en las que incurre el sujeto cuando cae en la trampa del suplemento transgresivo fantasmático que lo liga a la realidad subyugante. Esto se traduce en que el sujeto, quien está atrapado en la trama del poder, sólo alcanza la posibilidad de acción libre no cuando se aleja del poder sino cuando es capaz de identificarse con él. Žižek pone el ejemplo de la vida en prisión:

La prisión, en efecto, me destruye, me atrapa completamente, precisamente cuando no acepto sin reservas el hecho de que estoy en ella y mantengo un cierto tipo de distancia interior, me aferro a la ilusión de que ‘la vida está en otra parte’ y no dejo en ningún momento de forjarme ilusiones sobre la vida fuera de ella, sobre las cosas buenas que me esperan cuando me suelten o consiga escaparme. Es entonces cuando quedo efectivamente atrapado en el círculo vicioso de la fantasía, hasta tal punto que, cuando al fin recibo la libertad, la discordia grotesca entre fantasía y realidad hace que me desplome. La única solución verdadera consiste, pues, en aceptar plenamente las normas de la vida en prisión y, una vez logrado eso, y dentro del universo gobernado por estas normas, encontrar una forma de superarlas. En resumen, la distancia interior y las ensoñaciones sobre la vida en otra parte me encadenan de forma efectiva a la prisión, mientras que la aceptación plena del hecho de que estoy realmente ahí, vinculado por las normas carcelarias, abre un espacio para la esperanza verdadera.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> No ceder en el deseo significa abandonar la alteridad fantasmática que hace que la vida en la realidad social sea soportable. Implica una abstención, renuncia o suspensión. (*Versagen*: renegar, rehusar, privarse de (*sich*), fallar o fracasar. *Versagung*: frustración, rehusamiento).

<sup>37</sup> Slavoj Žižek, *El frágil absoluto*, op. cit., p. 192.

Veamos que con este ejemplo se aclaran los términos en los que está encuadrando su reflexión sobre la suspensión política de la ética. En este tenor, la ética designa la formación de un imperativo que busca la libertad del sujeto respecto de sus vínculos con una “realidad” en una fantasía de ley y transgresión que también puede ser formulada como de opresión y liberación. Entonces, el acto ético adopta la forma de una renuncia. El sujeto renuncia al suplemento transgresivo fantasmático que lo atrapa en la realidad de dominio y sujeción.

El modo en que Žižek plantea la situación extrema de la ética resulta chocante en un primer acercamiento, pues va más allá del autosacrificio heroico, que ya había tratado Kierkegaard, y en la línea de este último, propone un modelo ejemplar pero radical y, en cierto sentido, imposible. El modelo es del sacrificio de lo que le es más querido, más precioso, al sujeto: la propia familia, los propios hijos: “Al desligarse del objeto precioso cuya posesión permitía al enemigo tenerle en jaque, el sujeto gana el espacio de la acción libre”.<sup>38</sup> Ahí se sintetiza el sentido de esta propuesta ética. La consecuencia política de este planteamiento es previsible: se trata de una renuncia a las reglas del juego “del orden mundial global liberal-capitalista”, con lo que se entendería la pretensión de “repetir a Lenin”. Pero Žižek también afirma la posibilidad de una renuncia a la acción política misma, es decir, a que quizá lo mejor en estos tiempos sea “no hacer nada”.

He aquí, a mi juicio, el punto más polémico y cuestionable del planteamiento de Žižek. En su afán de ser consecuentemente lacaniano recupera la figura de Medea, quien, como se sabe, mata a sus dos hijos como respuesta a que Jasón, su esposo, se casaría con una mujer más joven y mejor colocada socialmente. Para Lacan el acto de Medea es un acto estrictamente ético, y Žižek, como buen discípulo, repite la afirmación. Esto, desconcertante de cualquier modo, puede ser entendido desde la muy lacaniana versión de las consecuencias psíquicas de las diferencias anatómicas de los sexos. En efecto, las llamadas “fórmulas de la sexuación”, expuestas por Lacan, y muy usadas en los debates y estudios sobre lo femenino y lo masculino, permiten plantear que existe una forma masculina de entender la relación entre ética y política cuyo modelo es Antígona. En cambio, habría una forma genuinamente femenina de la ética, en la que el acto ético asume la “lógica del no todo”, es decir, de la excepción.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 194.

En definitiva, las dos formas opuestas de interpretar la relación entre ética y política se ajustan precisamente a la oposición lacaniana entre las “fórmulas de sexuación” masculina y femenina: la elevación de la posición femenina a una posición ética apolítica, que salvaguarda el mundo masculino del poder político de sus excesos criminales, es intrínsecamente masculina, mientras que el acto ético femenino incluye precisamente la suspensión de ese límite y tiene, pues, la estructura de una decisión política. Sí, lo que hace tan monstruoso el acto de Sethe (personaje central de la novela de Toni Morrison, *Beloved*; Sethe es una mujer afroamericana que mata a sus hijas para salvarlas de la esclavitud) es la “suspensión de la ética” que lleva consigo, y esta suspensión es “política” en el preciso sentido de un gesto excesivo, abismal, que no puede fundarse en “consideraciones humanas comunes” [...] En lugar de ceder en su deseo y aceptar una distancia hacia su acto, sigue insistiendo en el carácter radicalmente ético de su monstruosa acción.<sup>39</sup>

Ahora bien, y para concluir de manera más o menos esquemática, resumo mi cuestionamiento a la forma en que Žižek desarrolla la pretendida “suspensión política de la ética”:

- Ejemplificar con Medea es un grave error. La interpretación es excesiva y “acomodaticia”. El uso del caso de Medea es inconsistente porque en la obra de Eurípides, Medea mata a sus hijos por venganza respecto de su hombre, que la va a abandonar por otra mujer. ¿Cómo se le pudo ocurrir a alguien, que no sea sólo como desplante propagandístico, aducir que el acto de Medea pueda ser considerado éticamente correcto y era el que la ponía como una auténtica mujer?
- La trama de la novela de Morrison es muy problemática. “Mejor te mato antes de que seas cautiva”: he ahí la negación de la persona. Más que “monstruoso” es éticamente injusto para con las niñas. Además, reivindicar este acto es negar la libertad como condición para decidir. Pero las razones del acto de dar la muerte a las propias hijas para salvarlas de la esclavitud, implican la valoración positiva de la libertad, y el acto entraría en una contradicción, al menos para quien pretende usar este acto como ejemplo de una suspensión

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 202.

política de la ética. Si se mata a las propias hijas para salvarlas de la esclavitud, se subordina el acto a un medio utilitario para llegar a un fin.

- No supera la idea del suicidio como último recurso para una situación límite, como la resistencia indígena frente a la conquista.

### Bibliografía de Slavoj Žižek

- Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI Editores, tr. Isabel Vericat Núñez, 1992.
- , *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Argentina, Nueva Visión, tr. Horacio Pons, 1994.
- , (ed.), *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*, Argentina, Manantial, Jorge Piatigorsky, 1994.
- , *The indivisible Remainder. A Essay on Schelling and Related Matters*, Londres, Verso, 1996.
- , *La política de la diferencia sexual*, Centro de Semiótica y teoría del espectáculo, 1996.
- , *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Argentina, Paidós, tr. Jorge Piatigorsky, 1998.
- , *El acoso de las fantasías*, México, Siglo XXI Editores, tr. Clea Braunstein Saal, 1999.
- , *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Argentina, Paidós, tr. Jorge Piatigorsky, 2000.
- , *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Argentina, Paidós, tr. Jorge Piatigorsky, 2001.
- , *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, España, Pre-textos, tr. Antonio Gimeno, 2002.
- , *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*, España, Pre-textos, tr. Antonio Gimeno Cuspiner, 2002.
- , “La identidad y sus vicisitudes: ‘La lógica de la esencia’ de Hegel como una teoría de la ideología”, en Rosa Nidia Buenfil (coord.), *Debates políticos contemporáneos*, México, Plaza y Velds, 2001.
- , *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Argentina, Paidós, tr. Patricia Willson, 2003.

- y Fredric Jameson, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Argentina, Paidós, tr. Moira Irigoyen, 1998 (2003).
- , Ernesto Laclau, Judith Butler, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Argentina, Diálogos contemporáneos en la izquierda, Fondo de Cultura Económica, tr. Cristina Sardoy y Graciela Homs, 2003.
- (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, trs. Varios, 2003.
- , *La revolución blanda*, Argentina, Atuel, tr. Sebastián Waingarden, 2004.
- , *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, España, Síntesis, tr. Pablo Marías, 2004.
- , *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, Argentina, Atuel/Parusía, tr. Sebastián Waingarden, 2004.
- , *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*, Argentina, Paidós, tr. Patricia Willson, 2004.
- , *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Argentina, Paidós, tr. Alcira Bixio, 2005.
- , *Bienvenidos al desierto de lo real*, España, Akal, tr. Cristina Vega Solís, 2005.
- , *La suspensión política de la ética*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, tr. Marcos Mayer, 2005.
- , *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, España, Trotta, tr. Sonia Arribas, 2006.
- , *Lacrimae rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*, España, Randolph Haouse Mondadori, Debate, tr. Ramón Vilà Vernis, 2006.
- , *Irak. La tetera prestada*, Argentina, Losada, tr. Luis Álvarez Mayo, 2006.
- , *Visión de paralaje*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, tr. Marcos Mayer, 2006.
- , *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, España, Pre-textos, tr. Antonio Gimeno Cuspiner, 2006.
- , *Cómo leer a Lacan*, Argentina, Paidós, tr. Fermín Rodríguez, 2008.
- , *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, España, Paidós, tr. Antonio José Antón Fernández, 2009.

# La cuestión latinoamericana

*Jaime Osorio*

## I

¿Por qué la cuestión latinoamericana puede constituir un problema relevante para la filosofía política y las ciencias sociales? Más allá de la obviedad que inicialmente presenta la pregunta, una primera respuesta señala el complejo y conflictivo lugar que ocupa América Latina dentro del discurso universal construido por la modernidad capitalista. En el seno de ese gran relato la región y sus procesos aparecen como un resto que cuestiona y niega aquella universalidad, lo que exige enfrentar el desarrollo de un pensamiento que dé cuenta de las razones de dicha negación.

## II

Con sus múltiples promesas civilizatorias, de humanización abarcante, de desarrollo y prosperidad para los pueblos, de un orden estatal cimentado en libertades que reconciliarían intereses individuales y sociales, de igualdades políticas y sociales, la modernidad capitalista –en tiempos varios y en las voces de diversos autores y corrientes– conformó una narrativa de una poderosa fuerza intelectual y política.

Desde su inclusión en la historia universal que construye el capital, la región que posteriormente será llamada América Latina emerge como la exclusión necesaria (por tanto incluida) que permite hacer viable aquella modernidad. La abundancia en los centros imperiales, sus grandes revoluciones políticas, las

poderosas transformaciones industriales, la ebullición productiva y el progreso, todo lo de humanidad y bienestar que ahí se gestaba, tenían como contracara el colonialismo, la expoliación, el saqueo de riquezas y el exterminio de pueblos originarios, el montaje de una organización colonial de sometimiento y despojo que reclamó, además, arrasar con numerosos pueblos de África para que sus habitantes fueran trasladados como esclavos a plantaciones y minas de la región, sometidos a condiciones inhumanas que provocaron miles de muertos.

No fue una simple metáfora la empleada por Marx cuando señaló que el capitalismo se hizo presente en la historia “chorreando sangre y lodo por todos los poros”. Si ello alcanzó forma en la nueva sociedad europea, ahí donde cristalizaba la nueva organización, con un signo de inusitada barbarie se hará presente también en el mundo colonial y, con mayor razón en América Latina y el Caribe, territorios que desempeñarán un papel medular en esa nueva historia.

### III

Situados a mediados del siglo XX tenemos hitos relevantes, en donde las fracturas que atraviesan a la modernidad capitalista se hacen inocultables: dos guerras mundiales, severas crisis económicas, revoluciones proletarias, el holocausto, explosiones atómicas sobre territorio japonés, entre otros. Para el discurso dominante estos excesos serán explicados bajo formas diversas, desde un exterior a la lógica del capital.<sup>1</sup>

En el cénit de dicho siglo América Latina<sup>2</sup> ya presenta una historia de revoluciones y sublevaciones populares nada despreciables. A ellas se suma una nueva irrupción de los que no cuentan en la institucionalidad establecida, la Revolución Cubana, que en el cuadro de un mundo dividido por la guerra fría y a pocas millas del centro imperialista del sistema, provocará conmociones y readecuaciones no sólo en el tablero central, sino también en toda la región.

<sup>1</sup> Holocaustos propiciados por psicópatas; guerras mundiales desatadas de manera azarosa y marcadas por ambiciones individuales o grupos; crisis económicas producidas por el desenfreno de unos cuantos; revoluciones azuzadas por violentistas y déspotas “orientales” (como se caracterizaba a Lenin).

<sup>2</sup> En todos los casos la referencia a América Latina incluye al Caribe en este trabajo.

Este verdadero “asalto de lo real” pondrá de manifiesto un núcleo obsceno: una región atravesada desde temprano por corrientes sistémicas y regionales en permanente ebullición rupturista, las que proseguirán su curso bajo formas y grados diversos en la historia regional posterior.

También la historia regional, a casi un siglo y medio de la constitución de naciones formalmente independientes, presenta serias dificultades para generar procesos que le permitan conjugar crecimiento y bienestar.<sup>3</sup> Por el contrario, pobreza, atraso e inequidad serán vocablos corrientes para dar cuenta de la situación imperante para el grueso de la población.

Ambos procesos, el político y el económico recién esbozados, remiten a un mismo interrogante cargado de sentido: ¿qué hay de particular en América Latina que alienta tendencias a la ruptura y a la revolución, y qué hace que los procesos de crecimiento no se expresen de manera simultánea en una elevación del bienestar de la mayoría de la población? Las discusiones sobre el modo de ser de América Latina marcarán la segunda mitad del siglo XX regional, así como los proyectos y prácticas que se pondrán en marcha como respuesta.

#### IV

Junto a su singular significación, la Revolución Cubana –desde un amplio arco histórico– actualizó la particularidad de América Latina como zona de condensación de contradicciones sistémicas que cuestionan y fracturan el orden imperante. Se entronca en este sentido a lo menos con dos revoluciones previas, igualmente sorprendentes: la de Saint-Domingue (el actual Haití) de 1791-1805, primera en esta parte del mundo encabezada por esclavos, y que culmina con la independencia y con el fin del esclavismo. También con la Revolución Mexicana de 1910-1914, que abrió el ciclo revolucionario mundial en el siglo XX, el siglo corto al decir de Hobsbawm, que culmina con la derrota del socialismo en 1989.

Si la revolución de los esclavos en Haití puso de manifiesto los procesos de negación que sostenían y hacían posible las consignas universales sobre libertad,

<sup>3</sup> A ello se refiere Fernando Fajnzylber en su texto *Industrialización en América Latina: de la “caja negra” al “casillero vacío”*, Cuadernos de la CEPAL, núm. 60, Santiago, 1989.

igualdad y fraternidad de la Revolución Francesa,<sup>4</sup> la revolución campesina en México antecede a la primera revolución obrero-campesina triunfante, la de los soviets, la de los bolcheviques y Lenin, y señala una tendencia en el devenir de aquellos procesos: será en la periferia capitalista en donde aquellas revoluciones tenderán a implosionar.

Las colonias antillanas, en general, contribuyeron hacia sus respectivos imperios con grandes flujos de mercancías, tales como azúcar, café y tabaco. Haití fue por lejos la colonia más rica de todas, con plantaciones organizadas bajo estrictas exigencias de racionalización capitalista.<sup>5</sup> Van a ser justamente los esclavos de las grandes plantaciones del norte de la isla (los más sometidos a aquella racionalidad) los actores principales de la inesperada revolución negra.<sup>6</sup>

Frente al fracturado universalismo “todos somos iguales” anunciado por la Revolución Francesa, desde un centro que asumía sin embargo los beneficios de la explotación de los esclavos en sus colonias, la Constitución haitiana de 1805 proclamará “todos los ciudadanos haitianos son negros”, más allá del color de su piel, como agudo contraste a los muchos que no contaban en el “todos” de aquella proclama de la Revolución Francesa.<sup>7</sup> Por ello, como lo enfatiza Žižek,

[...] no se trata de estudiar la Revolución Haitiana como una extensión del espíritu revolucionario europeo [...] sino, más bien, de afirmar la *importancia de la Revolución haitiana para Europa*. No se trata solamente de que no se puede entender Haití sin Europa; *tampoco se puede entender el alcance y las limitaciones del proceso emancipatorio europeo sin Haití*.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Como bien lo señala Louis Sala-Molins, “los filósofos de la Ilustración europea clamaron contra la esclavitud, *excepto donde literalmente existía*”. Citado por Slavoj Žižek, *Primero como tragedia, después como farsa*, Madrid, Akal, 2011, p. 129.

<sup>5</sup> Véase de Eduardo Grüner, “El ‘lado oscuro’ de la modernidad. Apuntes (latinoamericanos) para ensayar en clave crítica”, en *Confines*, núm. 23, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, diciembre de 2007, p. 84.

<sup>6</sup> María Cecilia Feijoo, “Marx, el jacobinismo negro y la experiencia subalterna de la modernidad. El caso de la revolución antiesclavista de Saint-Domingue”, en *Herramienta*, web núm. 6, fecha de consulta: 11 de septiembre de 2010.

<sup>7</sup> Eduardo Grüner, “El ‘lado oscuro’ de la modernidad...”, *op. cit.*, p. 83.

<sup>8</sup> Slavoj Žižek, *Primero como tragedia, después...*, *op. cit.*, p. 140 (segundas cursivas JO).

Sin que se produjese un cambio radical en las relaciones de poder entre dominantes y dominados, la Revolución Mexicana propició un profundo cambio en el régimen político imperante. Los “inexistentes” para el poder oligárquico,<sup>9</sup> campesinos, mineros, asalariados agrícolas, trabajadores urbanos, pobres en general, irrumpieron en el orden reinante y establecieron un lugar. Su adscripción corporativa y subordinada al mando bajo pactos de lealtad, que sigue los fundamentos políticos vigentes en el Virreinato novohispano y no los cánones de la ciudadanía y las reglas de la democracia representativa del Estado de derecho liberal,<sup>10</sup> no nos puede hacer perder de vista la ruptura de relaciones oligárquicas, así como los logros alcanzados en el reconocimiento de comunidades, restituciones de territorios y derechos a la tierra, y de múltiples derechos sociales a extensos sectores de la población, en medio de nuevas reconfiguraciones del poder y del dominio.

El peso del campesinado indígena y de los trabajadores agrícolas de las haciendas en las movilizaciones y en la constitución de los ejércitos rebeldes fue la respuesta al creciente proceso de expropiación de tierras de comunidades y pueblos por parte de los terratenientes, así como a las miserables condiciones de existencia que se condenaba a aquellos trabajadores, al igual que a los que laboraban en minas, ferrocarriles y otros servicios, en aras de elevar beneficios bajo el primer patrón exportador. Fue así el desenfreno inherente a la ganancia capitalista lo que azuzó las revoluciones en México y en Haití.

Destacar que fue la ganancia la que otorga sentido a las formas precapitalistas operantes en las grandes haciendas mexicanas en el periodo del porfiriato, así como al despojo de tierras, y que fue la lógica capitalista la que organiza la explotación de esclavos en las plantaciones en Haití, permite entender que más

<sup>9</sup> En los términos que señala Alain Badiou: “En el análisis que Marx propone de las sociedades burguesas o capitalistas, el proletariado es propiamente el inexistente propio de las multiplicidades políticas. Es “aquello que no existe”. Eso no quiere decir de ningún modo que no tiene ser [...] El ser social y económico del proletariado no es dudoso. Lo que es dudoso, lo fue siempre y lo es hoy más que nunca, es su *existencia* política”. En *Segundo manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Manantial, 2010, pp. 67-68.

<sup>10</sup> Véase José Luis González Callejas, “La forma democrática de la disolución estatal mexicana”, en Jaime Osorio (coord.), *Violencia y crisis de Estado. Estudios sobre México*, México, Departamento de Relaciones Sociales, UAM-Xochimilco, 2011.

allá de sus componentes sociales mayoritarios —esclavos en un caso, campesinos en el otro—, y sus direcciones, ambas revoluciones fueron una respuesta a las operaciones del capital, encarnado en esclavistas-exportadores y en propietarios de minas y hacendados-terratenientes, también exportadores, todos ellos atrapados por la lógica de la ganancia.

Siendo revoluciones alimentadas por el capital, no son sin embargo revoluciones anticapitalistas. Ambas hacen del reclamo por el reparto de la tierra y el establecimiento de pequeñas propiedades agrícolas un objetivo central. Ello no minimiza el acontecimiento impensable que ambas configuran en la historia.<sup>11</sup>

Un siglo separa a una y otra revolución en Haití y en México. Medio siglo a esta última de la Revolución Cubana. Medio siglo de madurez global del capitalismo mundial y de madurez del capitalismo regional y cubano en particular. A la conmoción que produce la revolución del Movimiento 26 de julio en la isla más grande del Caribe, le sigue otra no menos relevante, tras su proclamación como revolución socialista, en 1961. Un proyecto que se reclama anticapitalista termina de tomar forma y de constituirse en poder en la región.

Alimentadas por el fervor y la ebullición desatada por la gesta cubana, en América Latina se multiplican las organizaciones políticas que en la década de 1960 se reclaman revolucionarias y que se lanzan a reeditar o a recrear las hazañas de Fidel y del Che, con el asalto al Cuartel Moncada, el *Granma*, Sierra Maestra, y el ingreso de los insurgentes a La Habana tras derrotar a las tropas de Batista en importantes enfrentamientos militares. Más allá del voluntarismo y el utopismo reinante en muchos de estos procesos, su multiplicación y expansión cuenta con situaciones políticas y económicas imperantes que los favorecen. Las condiciones de existencia del grueso de la población prosigue en niveles alarmantes, en tanto se multiplican gobiernos autoritarios y la riqueza se sigue concentrando en pocas manos. De ahí que desde Washington se reclamen reformas a los gobiernos de la zona, como el reparto de tierras y mayor industrialización, amén de la crear

<sup>11</sup> “Acontecimientos como éstos representan la universalidad como categoría política. En ellos, como señala Back-Morss, ‘la humanidad universal es visible en los límites’”. Slavoj Žižek, *Primero como tragedia, después como farsa, op. cit.*, p. 130. El campo de referencia en lo anterior es la Revolución Haitiana, pero se puede extender a la Revolución Mexicana sin violentar su sentido profundo.

y preparar cuerpos militares contrainsurgentes, a fin de contener el polvorín imperante.

## V

Será una experiencia en las antípodas de la Revolución Cubana la que pondrá de manifiesto nuevamente la pulsión rupturista presente en la región en este periodo. Tras unas disputadas elecciones presidenciales en 1970, con una división de los partidos que representan a los sectores dominantes y apoyado por una alianza en donde predominan el partido Comunista y el partido Socialista, ambos declarados marxistas, el candidato de izquierda Salvador Allende triunfa en aquellas elecciones, luego de cuatro derrotas previas, y con un 33 por ciento de los votos es proclamado Presidente de la República de Chile, abriendo las puertas a un proceso revolucionario que convulsiona a la sociedad, y que como proceso excepcional, sorprende a propios y extraños.

La incrustación en el aparato de Estado de un gobierno-enclave-popular y el intento de transformar la sociedad sin romper con la institucionalidad vigente, fórmula calificada como “la vía chilena al socialismo”, constituyen algunos de los nudos de aquella experiencia, inédita en la historia.

Decenas de importantes fábricas pasan a manos estatales y quedan bajo gestión de sus trabajadores; los grandes yacimientos de cobre, “el salario de Chile”, en manos de importantes firmas estadounidenses, son nacionalizados, en tanto en fábricas, “fundos”, escuelas y poblaciones, los obreros, campesinos, trabajadores urbanos, estudiantes y pobladores discuten y dan pasos para asumir mayores responsabilidades en el curso de la vida productiva y política del país. En pocos meses Chile se convierte en una sociedad movilizada, en constante organización y reorganización, y en creciente politización. También en una sociedad cada vez más polarizada en términos políticos.

Allende y sus aliados ganan fuerza en el seno del Congreso, a partir de triunfos en diversas elecciones parlamentarias, y ello permite abrir caminos institucionales a las transformaciones económicas, como la nacionalización del cobre, las empresas estatizadas, el reparto de tierras, en tanto las fuerzas políticas del capital se atrincheran en las instituciones del aparato estatal aún en sus manos, como el Poder Judicial y en reductos del Poder Legislativo, trabando los cambios dentro del Estado de derecho, mientras que sectores empresariales

desquician la economía, generan desabasto y mercado negro. Movilizan a su vez a sectores sociales que ganan posiciones en las calles y en manifestaciones como los “cacerolazos” y organizan fuerzas paramilitares, al tiempo que inician medidas al interior de las Fuerzas Armadas y Carabineros para quebrantar el orden institucional, ante el temor de que los sectores populares sigan ganando fuerza en un cuadro en que tensionan pero respetan la ley.

Tras algunos intentos golpistas fallidos, finalmente “la vía chilena al socialismo” es violentamente clausurada en septiembre de 1973, tras un golpe militar que cuenta con el grueso del Alto Mando militar de las Fuerzas Armadas y Carabineros, con lo que se da inicio a un largo y sangriento proceso contrarrevolucionario. El golpe militar puso de manifiesto la enorme flexibilidad táctica de los agrupamientos dominantes a fin de preservar el poder. Si el respeto a la ley y su institucionalidad no eran instrumentos suficientes para enfrentar la ofensiva popular, el problema debía resolverse en el plano de la violencia concentrada, violentando la ley y la Constitución los propios aparatos armados del Estado. El bombardeo de la casa de gobierno, La Moneda, por aviones de guerra de la Fuerza Aérea, y la muerte del Presidente en dicho edificio, rodeado de tropas golpistas, defendiendo la Constitución, son una viva imagen de los nudos que marcaron aquel proceso.

## VI

Luego de sucesivos golpes militares en la parte sur del continente, la oleada insurgente que recorre a la región llega a Centroamérica, alcanzando forma en el triunfo de la Revolución Sandinista en 1979 y en agudos enfrentamientos en niveles de guerra civil en El Salvador y Guatemala en la década de 1980, procesos que culminarán en derrotas electorales y/o militares, acompañados de serios procesos de descomposición política.

Con esto se cerraba el ciclo abierto con la Revolución Cubana y tomaba plena forma el periodo contrarrevolucionario abierto en 1964 con el golpe militar en Brasil y que cubrió de dictaduras militares en la década de 1970 a la casi totalidad de los países del Cono Sur latinoamericano, alcanzando en la década de 1980 a gran parte de Centroamérica.

Las nuevas dictaduras no sólo fueron una respuesta puramente reactiva ante las ofensivas populares. Fueron también, en su mayoría, la punta de

lanza y las portadoras de nuevos proyectos de reorganización económica y política en la región, o las que despejaron el camino para que gobiernos civiles emprendieran la tarea. Una nueva inserción al mercado mundial, bajo la forma de un patrón exportador, el de especialización productiva, con la impronta de políticas económicas neoliberales, comenzó a tomar forma en las décadas de 1970 y 1980 en la región. El denominador común de este profundo proceso de reestructuración productiva será una agresiva política contra el mundo del trabajo, el derrumbe de salarios y de prestaciones sociales, el fortalecimiento de una franja monopólica del capital local y una más estrecha asociación con el capital extranjero, proceso alentado por la subasta y liquidación de importantes empresas estatales al capital privado, y el estrechamiento de lazos comerciales y aperturas hacia el mercado mundial. La elevación de la capacidad de competencia en los mercados exteriores irá ligada al deterioro de las condiciones de vida de los asalariados y al incremento de la explotación redoblada.<sup>12</sup> La conformación de una economía que da las espaldas al grueso de la población trabajadora volverá a tomar forma, tras el breve paréntesis industrializador en la región y la limitada incorporación de población trabajadora al mercado interno.

## VII

Establecidas las bases de la nueva organización económica y el correspondiente disciplinamiento de la población trabajadora, y sorteadas las etapas más agudas de la crisis en el mundo central, la caducidad de los regímenes militares y civiles autoritarios se instaló en la agenda regional, alentada por los *thinks tanks* estadounidenses<sup>13</sup> bajo el tema de la transición a la democracia. Se trataba de otorgar nuevas bases de legitimidad al mando político a partir de una modalidad plenamente compatible con el neoliberalismo imperante. Fin a Estados “obesos”, cargados de empresas públicas, otorgantes de prestaciones sociales y sostenedores de amplias alianzas de clases, que serán reemplazados por Estados “eficientes”, concentrados en velar por los intereses del gran capital local y transnacional

<sup>12</sup> Por ello no tiene nada de sorprendente que crezca la capacidad exportadora de la región desde las últimas décadas del siglo XX y, al mismo tiempo, se derrumben los salarios.

<sup>13</sup> Donde destaca Samuel P. Huntington. Véase *La tercera ola de la democratización*, México, Paidós, 1994.

operante en la zona. La figura del ciudadano hace su entrada, él percibirá las justas remuneraciones a su esfuerzo y capacidades desde el mercado, lo que ponía fin al súbdito en espera de dádivas y prestaciones estatales, en tanto las autoridades serán elegidas por el voto de adultos políticos, que tienen ahora la vida pública en sus manos, atrás queda la presencia de masas manipuladas por caudillos y líderes tropicales.

A poco más de dos décadas de iniciada la transición a la democracia en la región, y proseguida en la agenda teórica bajo los términos de “consolidación democrática”, los resultados han quedado lejos de las expectativas planteadas por los sectores dominantes y también por los sectores populares. Para los primeros la democracia, salvo casos excepcionales, ha provocado serias decepciones por la emergencia de caudillos elegidos en consultas electorales, como Hugo Chávez o Evo Morales; también por el incremento del desorden y, en algunos casos, del caos social, como en México o Guatemala, e incluso la emergencia de movimientos sociales en sociedades hasta hace poco ordenadas, como ocurre en Chile en el 2011, con miles de estudiantes secundarios y universitarios desquiciando la paz social.

Sin embargo, en el balance global para estos sectores, han sido más los pros que los contras. La gran transformación capitalista regional llevada a cabo en el marco de la mundialización ha convertido a la región en una de las más dinámicas y con un peso creciente en la política global. Brasil, Argentina y México forman parte del G-20, y el peso de sus productos de exportación y también sus compras e inversiones, particularmente en el primer caso señalado, constituyen factores dinamizadores de la economía mundial y regional.

Para los sectores populares dicha transición —con las salvedades de Bolivia, Venezuela y Ecuador— ha significado la imposibilidad de modificar los lineamientos neoliberales imperantes y el deterioro de sus condiciones de vida, a pesar de asistir a las urnas y elegir personeros que les ofrecen modificar el estado de cosas, pero frente a los cuales no cuentan con mecanismos para exigir cuentas de su gestión, ni menos revocación de mandato. También fraudes electorales, precariedad laboral y falta de empleos y, en algunos casos, más militares en carreteras y calles e incremento de la inseguridad. De diversas maneras y en diferentes sectores crece la convicción de que esta forma de democracia ofrece pocos mecanismos que permitan ensanchar la capacidad de los muchos de decidir sobre el curso de la vida en común. Este rasgo central de la política ha

sido expropiado por unos pocos, quedando a disposición de los “ciudadanos” una sobrepolitización de procedimientos y fórmulas sin capacidad de incidir en la suerte de aquella vida en común.<sup>14</sup>

Desde muy distintas posiciones la democracia imperante ha ido perdiendo el entusiasmo que en algunos momentos iniciales despertó en la región. Por ello los “tanques pensantes” de muy variados colores políticos se abocan a la tarea de apuntalarla, siendo la discusión sobre la “calidad” de la misma un denominador común. En estos laberintos también se ha perdido el pensamiento crítico, el cual ha quedado atrapado por la propuesta de democratización imperante, la liberal, sin poner en discusión sus fundamentos y limitaciones.

## VIII

Lo que debe sorprender es que a pesar de la violenta y masiva política contrain-surgente puesta en marcha en la región por gobiernos militares y civiles, la ortodoxa aplicación de políticas neoliberales, que constituyen la continuación política de las primeras en tanto ruptura de tejido social, amedrentamiento laboral y preconización del individualismo, y de un estridente discurso sobre la democratización y la multiplicación de consultas electorales, a poco tiempo encontremos en América Latina un cuadro político en donde se han reconstituido movimientos sociales ahí en donde fueron destruidos, hayan emergido otros, se mantenga la capacidad no sólo de resistir sino de impulsar proyectos, creación de nuevos partidos populares que llegan a conformar gobiernos, y se repitan en diversos rincones, pueblos y ciudades de la región el surgimiento de respuestas colectivas a los proyectos de los sectores dominantes e incluso de los llamados gobiernos populares.

Desde la década de 1990 el viejo topo de la historia vuelve a emerger en la región bajo diversas formas organizativas y en tiempos también diversos. Mineros, campesinos, indígenas, estudiantes, trabajadores y pobres urbanos, subempleados y desempleados son los sujetos principales de esta nueva etapa,

<sup>14</sup> “Žižek cita con aprobación al director de cine mexicano Alfonso Cuarón: ‘La tiranía hoy imperante adopta nuevos disfraces; la tiranía del siglo XXI se llama democracia’, citado por Gerardo Ávalos en “La corrosiva plaga de la crítica”, en este volumen, p. 241.

los que hacen uso de variadas formas de lucha y confrontan al poder en grados diversos. Las cristalizaciones más relevantes de este diversificado proceso se alcanza en la conformación y accionar del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México en sus primeros años y en la irrupción de un significativo movimiento indígena; en el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil; la masiva sublevación popular que derrumba al gobierno de Fernando de la Rúa en Argentina; las movilizaciones indígenas en Bolivia y Ecuador en defensa del agua, tierras y que derriban a diversos gobiernos neoliberales; la resistencia popular en Venezuela y Honduras frente a golpes contrainsurgentes; la llamada “comuna” de Oaxaca, en México, la asunción de gobiernos populares en Bolivia y Venezuela y las masivas y perdurables movilizaciones de estudiantes en Chile por educación gratuita y de calidad.

## IX

El triunfo de la Revolución Cubana puso en la mesa de debates una serie de antiguos y nuevos problemas.<sup>15</sup> Entre éstos, el de las rupturas revolucionarias en Estados nacionales, inscritos en un sistema capitalista con proyección planetaria. ¿Cómo era posible tal situación?, ¿cómo explicar que dichas revoluciones se produjesen en la periferia del sistema?, ¿podría sobrevivir la revolución limitada a las fronteras de Estados nacionales?, ¿era posible, en esas fronteras, construir socialismo?

Frente al primer problema señalado cabe indicar que el capital sufre una contradicción constitutiva: reclama un espacio planetario como territorio de operaciones pero, sin embargo, su reproducción debe contar con asiento en Estados-nacionales. Este espacio-nacional constituye una de las bases de la competencia entre capitales que caracteriza al capitalismo. Esta contradicción se encuentra en la base de las discusiones sobre las posibilidades de sobrevivencia de las revoluciones y de la construcción de socialismo. La experiencia histórica parece confirmar que las fronteras nacionales son demasiado estrechas, no sólo para la sobrevivencia de la revolución, sino, además, para construir socialismo.

<sup>15</sup> Como las formas de la organización revolucionaria: ¿guerrilla o partido?; las vías de la revolución: ¿armada o institucional?, entre otros temas relevantes. El señalamiento dicotómico es para subrayar los términos que –equivocadamente– asumieron los debates.

Lenin se ocupó de ofrecer respuestas a los problemas actuales de la revolución proletaria y al por qué éstas tendrían su asiento privilegiado en la periferia del sistema capitalista y no en su centro, como se desprendía de los escritos clásicos del marxismo. La preocupación leninista en tal sentido tenía en primer lugar un objetivo teórico y político específico: otorgar sentido a la idea de la revolución en la periférica Rusia zarista.

Los escritos que fundamentaban la actualidad de la revolución se multiplicaron en la pluma del dirigente bolchevique. En Lenin dicha actualidad en zonas periféricas encuentra sustentos en el ingreso del capitalismo a su fase imperialista en las últimas décadas del siglo XIX, a la agresiva disputa del mundo que ello propicia entre capitales nacionales diversos y sus encarnaciones en Estados, a la mayor y más estrecha articulación del mundo bajo la lógica del capital, con predominio del capital financiero, a la expoliación de las regiones periféricas, y a la agudización de las dimensiones de barbarie, particularmente en estas regiones, las que prevalecerán por sobre las dimensiones civilizatorias.

La cadena imperialista, indicará Lenin, tenderá a romperse en sus eslabones débiles, y éstos se encuentran en la periferia del sistema. Es ahí en donde se condensan y saturan las contradicciones del sistema, imbricadas y fundidas con las contradicciones locales del capital. Esa era la situación de Rusia a comienzos del siglo XX, y de los espacios territoriales en el sistema en donde la revolución proseguirá en el siglo XX.<sup>16</sup>

Frente al atraso en el desarrollo de tareas democrático-burguesas no realizadas en la periferia, para Lenin la revolución democrática es un asunto de la revolución socialista bajo dirección proletaria. La propuesta de Lenin tenía como trasfondo un supuesto nada despreciable para la exposición que proseguirá en este ensayo: en el mundo periférico la burguesía no está en condiciones de llevar acabo aquellas tareas, no por falta de madurez, sino porque la dinámica de reproducción del capital que desarrolla, y su subordinación al capital imperialista se lo impiden.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> No es un asunto menor que las revoluciones anticapitalistas se hayan producido en el mundo periférico: Rusia, China, Cuba, Vietnam. La discusión sobre el curso de estas revoluciones rebasa con mucho los objetivos y los límites de este escrito.

<sup>17</sup> Una breve exposición de este planteamiento leninista puede verse en el Prólogo, de Ruy Mauro Marini, al libro de Vania Bambirra, *La Revolución Cubana. Una reinterpretación*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1974, pp. 9-16.

La Revolución Cubana fue una puesta al día de las viejas tesis leninistas, al poner de manifiesto la actualidad de la revolución en la etapa imperialista; la condición de eslabón débil de la periferia; la necesidad de incorporar las reformas democrático-burguesas como parte de la revolución socialista; además de los problemas de sobrevivencia de la revolución reducida a Estados nacionales, y de la construcción socialista en tales ámbitos. La propuesta leninista no ofrecerá respuesta, sin embargo, sobre las particularidades de cómo se reproduce el capital en las regiones periféricas y respecto de los procesos que hacen posible que sus contradicciones se constituyan en síntesis condensada de las del sistema capitalista.

## X

La discusión de las razones que hicieron posible la Revolución Cubana llevó en la región, sin muchas mediaciones, a viejas preguntas sobre el carácter de la formación económico social latinoamericana y sobre su dinámica. Fuerzas políticas de izquierda, intelectuales orgánicos y académicos progresistas habían sido algunos de los principales implicados en la discusión del tema, que se reactualiza con el proceso cubano. ¿Qué particularidades tenía esta formación social que alentaba revoluciones no sólo en la parte continental sino también en las islas del Caribe? Y no sólo cualquier revolución, sino una que se declaraba socialista, lo que exigía a etapistas y evolucionistas sociales a adelantar el reloj, o bien a cambiarlo, para ponderar los tiempos de la revolución.

Desde antes de la Revolución Cubana la discusión sobre el carácter de América Latina tendió a polarizarse en torno a dos propuestas. La primera, sustentada particularmente por teóricos de los partidos comunistas, sostenía que –aun bien avanzado el siglo XX– en América Latina prevalecía una organización feudal o bien precapitalista, centrando su reflexión en las relaciones sociales imperantes en haciendas y en otras unidades productivas agrarias. Al fin que para esta posición eran las relaciones sociales las que definían el carácter de la formación social.

Aquella postura encontró sus primeras respuesta de la mano de intelectuales de orientación trotskista, como los historiadores argentinos Luis Vitale y el chileno Marcelo Segal, que cuestionaron el carácter feudal o precapitalista de la región a partir de su relación colonial orientada a la ganancia capitalista. En

esta misma postura se ubicaban otros importantes historiadores, como Sergio Bagú, quien señaló que “las colonias hispano-lusas de América no surgieron a la vida para repetir el ciclo feudal, sino para integrarse al nuevo ciclo capitalista que se inauguraba en el mundo”.<sup>18</sup> Para Bagú “la dominación de América es el episodio más importante en la construcción del sistema mundial del capitalismo. Resultó, en efecto, el agente más dinámico de la acumulación de capital desde comienzos del siglo XVI, el *sine qua non* de la gestación histórica del sistema capitalista mundial”.<sup>19</sup>

Siendo impecable el razonamiento anterior, adolece sin embargo de una seria deficiencia: si ese era el papel *colonial* de América Latina en la gestación del sistema mundial capitalista, ello no implicaba la emergencia de un proceso de reproducción de capital local, sino una simple prolongación y derivación del proceso impuesto desde el imperio colonizador, por lo que era impropio derivar de ahí que América Latina *era* capitalista desde el siglo XVI. Luego de las luchas de independencia y tras recorrer un camino que llevará a la constitución de un proceso local de reproducción de capital —en el cuadro de la integración de la región al mercado mundial capitalista— y en el cual serán integradas relaciones esclavistas y precapitalistas varias, se podrá hablar de una región propiamente capitalista.

Para las corrientes ortodoxas, como para sus impugnadores, lo que se encontraba en juego en esas disputas era el carácter de la revolución en la región: si ésta era precapitalista o feudal, la futura revolución debía ser burguesa, y sólo agotada esta etapa se podría plantear el tema de la revolución proletaria. Definir a la región como capitalista implicaba, por el contrario, convocar a la revolución proletaria.

## XI

Aunque alimentada por razones distintas, las viejas preguntas sobre el carácter de América Latina entroncaron con las que se formulan otras instituciones y sujetos, las que terminarán cuestionando —en algunas de sus visiones más progresistas— la universalidad del desarrollo como meta de las economías, en tanto realizan las

<sup>18</sup> Sergio Bagú, *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina*, México, Grijalbo/Conaculta, 1992, p. 90.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 271-272.

tareas apropiadas y cubren etapas en ascenso, como llegó a postularse,<sup>20</sup> poniendo de manifiesto, por el contrario, que el subdesarrollo era la otra cara, necesaria, del desarrollo, y que *uno y otro sólo se explicaban en su mutua relación*.

Debe destacarse que la formulación de estas ideas, en su momento no fue tarea fácil, dado el peso en la academia de teorías regidas por los supuestos del individualismo metodológico (en este caso las naciones reemplazan a los individuos) y para las cuales no existen relaciones, en el sentido duro del término, sólo intercambios de mercancías en el mercado, y menos que sean en el seno de esas relaciones donde se defina quiénes se desarrollan y quiénes se subdesarrollan.

Fue la constitución del tema del desarrollo como un problema de la comunidad internacional, particularmente impulsado por Estados Unidos, cabeza del sistema mundial capitalista luego del fin de la Segunda Guerra Mundial, lo que permitió que el 11 de agosto de 1947 el Consejo Económico y Social de la Organización de las Naciones Unidas estableciera una Comisión Especial para examinar la creación de una Comisión Económica para América Latina (CEPAL), a fin de proponer soluciones al “atraso” de la región, la que finalmente se constituyó e inició sus actividades en Santiago de Chile en junio de 1948,<sup>21</sup> con posterioridad a Comisiones similares conformadas para otras regiones “subdesarrolladas”.<sup>22</sup> En 1949 Raúl Prebisch fue contratado como

<sup>20</sup> Véase Walt W. Rostow, *Las etapas de crecimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.

<sup>21</sup> Joseph Hodara, *Prebisch y la CEPAL*, México, El Colegio de México, 1987, pp. 23-28.

<sup>22</sup> Hablar de desarrollados y subdesarrollados no es un asunto menor. Son términos que “cambian radicalmente la visión del mundo. Hasta entonces las relaciones Norte/Sur estaban fundamentalmente organizadas de acuerdo con la oposición colonizadores/colonizados [...] La nueva dicotomía desarrollados/subdesarrollados propone una relación diferente [...] un mundo en el que todos (los Estados) son iguales en derecho, aunque no lo sean (todavía) de hecho. El colonizado y el colonizador pertenecen a dos universos no sólo distintos, sino incluso opuestos [...] Mientras que *el subdesarrollado y el desarrollado son de la misma familia*”. Gilbert Rist, *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, Madrid, Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación/Universidad Complutense Madrid/La Catarata, 2002, pp. 98-99 (cursivas en el original).

consultor y desde ese mismo año asumió la dirección intelectual del organismo, y al año siguiente el cargo de Secretario Ejecutivo.<sup>23</sup>

Sin limitarse a la formulación de un recetario de tareas pendientes, tan caro al quehacer de los organismos internacionales, la CEPAL de aquellos años, bajo la dirección de Prebisch, quien se rodeó de un importante equipo de economistas y sociólogos, entre los que destacan Aníbal Pinto y Celso Furtado, a los que se agregan más tarde desde el Instituto Latinoamericano de Planificación Económico y Social (ILPES), organismo dependiente de la CEPAL, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto y Osvaldo Sunkel, se abocó a realizar estudios sobre el atraso de la región, formulando sugerentes propuestas que abrieron una nueva forma de mirar el problema.

Entre las más destacadas de esas propuestas, que maduran en tiempos diversos en aquella etapa, se encuentra la de una economía internacional conformada por centros y periferias, en donde los primeros generan la capacidad de apropiarse de valores producidos por las segundas, lo que lleva al desarrollo de unos y al subdesarrollo a otros. También el señalamiento que un mecanismo clave para que se realice aquella apropiación, entre economías formalmente independientes y por tanto no sujetas a una relación colonial, es el deterioro en los términos de intercambio: los precios de los bienes exportados por la periferia —particularmente materias primas y alimentos— tienden a descender relativamente en el mediano y largo plazo, más allá de bonanzas temporales, frente a la elevación relativa, en iguales plazos, de los precios de los bienes exportados por el centro, principalmente bienes industriales, proceso provocado, en general, por la condición monopólica de su producción, lo que permite fijar precios por arriba de su valor.<sup>24</sup>

A fin de impedir esas transferencias en el comercio internacional y con ello hacer frente al atraso, la CEPAL propondrá impulsar la industrialización en la región, como fórmula que permitiría “retener los frutos del progreso técnico”.

<sup>23</sup> Joseph Hodara, *Prebisch y la CEPAL, op. cit.*, p. 29.

<sup>24</sup> Cabría señalar que la mayor productividad presente en el mundo central debería llevar a la baja los precios de sus bienes. Pero el estudio empírico llevado a cabo por Prebisch para el caso argentino, cuando era funcionario del Banco Central de aquel país, mostró que ocurría exactamente lo contrario. El tema se discutirá con posterioridad desde la noción de “intercambio desigual”, con una gran afluencia de voces.

## XII

Más allá de la relevancia de sus aportes, como los ya señalados, la interpretación de la CEPAL sobre América Latina adolecía de serias limitaciones. La más importante refiere a la no problematización de los procesos internos de las sociedades latinoamericanas, dando por sentado que los problemas del subdesarrollo se ubicaban *prioritariamente en el plano externo* y en particular en las inequitativas relaciones comerciales. Por ello se asumía que con la industrialización el problema del atraso tendería a ser resuelto, ya que se resolvería la raíz que lo originaba: la dependencia de bienes primarios en las exportaciones, cuyos precios internacionales se abaratan relativamente, y de la importación de bienes industriales que se encarecen.

Por ello no es casual que la CEPAL no desarrollará categorías que permitieran analizar las estructuras de las sociedades y economías regionales.<sup>25</sup> Y no es casual tampoco que en ese vacío teórico las burguesías latinoamericanas no encontraran formulaciones que las cuestionaran políticamente. Por el contrario, a pesar de su radicalidad frente a las teorías del comercio internacional, la propuesta central de la CEPAL para resolver los problemas de la región, la industrialización, apuntaba a fortalecer justamente el proyecto económico y político que enarbolaba dicha burguesía industrial en ascenso.

Muy temprano, una vez puesto en marcha el proceso de industrialización, se hizo patente que tanto el diagnóstico como el remedio formulado por Prebisch y la CEPAL estaban equivocados. El nuevo proceso no sólo no resolvió los viejos problemas de dependencia y subdesarrollo, sino que los proyectó a nuevas dimensiones. Por ejemplo, ante las dificultades de producir bienes intermedios y particularmente bienes de capital, equipos y nuevos conocimientos tecnológicos en la región, éstos terminarán siendo adquiridos a los países centrales o a las filiales de las grandes empresas extranjeras productoras de bienes industriales que se instalan en la región, lo que implicó elevar la subordinación de la región a los centros imperialistas a nuevos peldaños. En el campo social las cosas no

<sup>25</sup> Aníbal Pinto, de manera excepcional a lo aquí señalado, desarrolló la noción “heterogeneidad estructural” —más descriptiva que explicativa— para dar cuenta de diferencias de productividad entre sectores en las economías regionales. Véase el generoso cuadro que hace de este autor José Valenzuela Feijóo en el prólogo al libro *Aníbal Pinto. América Latina: una visión estructuralista*, México, Facultad de Economía, UNAM, 1991.

resultaron mejor. La pobreza terminó instalándose en forma masiva en las zonas urbanas, emergiendo grandes cordones de miseria en torno a las grandes ciudades, propiciadas por masivas migraciones desde el campo, atraídas por los puestos de trabajo que el crecimiento de la industria iría creando. En la realidad, ante la temprana monopolización que presenta el sector industrial en la región, y por la adquisición de equipos que en condiciones de dependencia terminan ahorrando trabajadores, pero no trabajo,<sup>26</sup> el empleo industrial creció por debajo de la oferta de mano de obra disponible, generándose así nuevos problemas sociales y políticos con una creciente población urbana desempleada y subempleada, la cual demandará servicios básicos y también incorporarse a los bienes ofertados en las ciudades.

Los fracasos de la industrialización en relación con los problemas del desarrollo y del bienestar, junto a la presencia de la Revolución en Cuba, darán fuerza a las preocupaciones que desde un nuevo marxismo emergían en la zona y que inicia sus reflexiones poniendo en el centro el tema del carácter del capitalismo latinoamericano.

### XIII

Dar cuenta de las características de la reproducción del capital en el plano local, en el marco de las relaciones con la economía mundial, constituirá una de las tareas centrales del nuevo marxismo latinoamericano que se conforma luego del proceso revolucionario en Cuba. Se trataba de explicar las razones por las cuales era “el desarrollo del subdesarrollo”<sup>27</sup> el resultado final de los proyectos y políticas que se aplicaban en la región, incluida la propia industrialización, como hemos señalado, y que buscaban superar justamente el atraso y el subdesarrollo.

En un periplo en donde destacan los nombres de André Gunder Frank, Theotonio Dos Santos y Vania Bambirra, la formulación más acabada se produce

<sup>26</sup> Ya que a los trabajadores ocupados se les exige mayor intensidad (más trabajo), sin reducciones sustantivas de la jornada laboral, proceso que abriría “tiempo” para la contratación de otros trabajadores.

<sup>27</sup> Noción formulada por André Gunder Frank y que sintetiza el dilema del capitalismo dependiente. Véase “Tesis del subdesarrollo capitalista”, en *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1970.

en 1972. Ese año Ruy Mauro Marini presenta –en el Centro de Estudios Socioeconómicos (CESO) de la Escuela de Economía de la Universidad de Chile– avances de su trabajo, publicado al año siguiente bajo el título *Dialéctica de la dependencia*.<sup>28</sup> Ahí se establece que la particularidad del capitalismo dependiente reposa en una reproducción del capital sustentada en la explotación redoblada (superexplotación la llama Marini), un proceso estructural de violación del valor de la fuerza de trabajo que permite mantener y reproducir las transferencias de valor hacia los capitales del mundo central, así como compensar dichas transferencias al capital local.

El vínculo entre lo externo y lo interno, que dividió aguas en los periodos previos, terminaba por encontrar una vía de solución. El subdesarrollo y la dependencia constituyen procesos cuya responsabilidad no recae únicamente en el comercio internacional, en el capital extranjero o en el imperialismo, aunque no son ajenos, ni mucho menos, sino también, y en primer lugar, en las clases dominantes locales, las que desempeñan un papel de primera importancia en reproducir aquellos procesos, ya que sobre tales bases, aunque sea en condiciones de subordinación, logran a su vez su reproducción en tanto capital y dominio.

Todo esto tiene como soporte la constitución de economías que han hecho de los mercados exteriores su campo fundamental de realización, con breves paréntesis mirando hacia el interior, como en la etapa industrial, lo que permite crear una estructura productiva que se separa de las necesidades de la población trabajadora, marginándola del mercado, ya que para este capitalismo cumplen un papel central en tanto productores, más no como consumidores, a lo sumo con alguna relevancia en este último sentido para sectores no dinámicos del capital dependiente.

Dentro de la producción gestada en el campo de las ciencias sociales latinoamericanas, pocos libros lograron la atención despertada por *Dialéctica de la dependencia* (Dd). Sólo textos previos de André Gunder Frank tuvieron iguales resultados. Tras su publicación el libro de Marini concentró la crítica. Esta situación es comprensible ya que las formulaciones de Marini no ofrecen concesiones. Sostiene que el capitalismo es el problema, al generar en su despliegue dependencia y subdesarrollo, por lo que no hay solución a la

<sup>28</sup> Publicado por Editorial Era (México, 1973).

dependencia inscrita en sus fronteras. En una situación de esta naturaleza el dilema que pone enfrente es dependencia o revolución.

El subdesarrollo ya no es resultado de una falta de madurez capitalista, sino, por el contrario, es resultado genuino del despliegue del capitalismo en condiciones dependientes. El atraso no es la expresión de economías estancadas o que no crecen, sino la consecuencia inevitable del crecimiento y la expansión capitalista.

Todo el proceso de reproducción del capital se ve reorganizado y presenta rasgos particulares como resultado de sustentarse en la explotación redoblada. Poblaciones asalariadas que no alcanzan a percibir montos suficientes para una reproducción normal, propiciando desnutrición, depredación temprana, enfermedades, delincuencia, violencia, hambre y pobreza; prolongadas jornadas de trabajo, acicateadas por la voracidad del capital y por las propias condiciones de salarios insuficientes, que alientan las horas extras como forma de incrementar el salario; débil participación de los trabajadores en el mercado interno; persistencia en la historia económica regional de patrones exportadores, que ponen de manifiesto el quiebre del ciclo del capital, entre una producción local y una realización predominante en los mercados exteriores; economías en donde el agujón productivista que caracteriza al capitalismo en general se ve mermado, al poder mantener ganancias el capital por la apropiación de parte del fondo de consumo de los trabajadores; débiles procesos de acumulación, ante la descapitalización propiciada por las transferencia de valor al exterior y la escasa competencia entre los capitales locales debido a tempranos procesos de monopolización; enorme peso de capitales extranjeros en las inversiones que aceleran dicha monopolización, atraídos por las elevadas ganancias extraordinarias que alcanzan y la plusvalía obtenida en condiciones de la explotación redoblada reinante; agudización de la desigualdad social: mucha riqueza concentrada en pocas manos y una enorme miseria y pobreza imperante en el grueso de la población.

#### XIV

La formulación de Marini, al develar que es la propia dinámica del capitalismo dependiente la que genera atraso y subdesarrollo, terminó por ofrecer los fundamentos que explican las pulsiones rupturistas que atraviesan a la región y que la constituyen en eslabón débil de la cadena imperialista. Es la explotación

redoblada la contradictoria relación social local que internaliza las contradicciones sistémicas. De esta forma terminó por vincular de manera consistente lo que en la historia previa aparecía separados o bien integrado, pero con argumentaciones débiles.<sup>29</sup> Desde la publicación de Dd, dependencia (subdesarrollo) y actualidad de la revolución no son más que las expresiones de una unidad, en donde la dependencia es la cara económica de lo político, y la actualidad de la revolución la cara política de lo económico, en el particular modo de ser de la región. Las responsabilidades de las clases dominantes locales en el proceso de subdesarrollo y dependencia ayudaron a su vez a identificar las dimensiones del conflicto social y político a enfrentar.

## XV

Luego de la publicación de Dd se produjo un nuevo reordenamiento teórico y político. Primero, porque asumirse como dependentista comenzó a significar un asunto mucho más complejo de lo que esta denominación indicaba con anterioridad. Por ello no fue extraño que muchos autores que en medio de fronteras imprecisas se adscribían a esta escuela, tuvieron que clarificar sus posiciones a fin de deslindarse. Fernando Henrique Cardoso constituye sin duda el caso más significativo, escribiendo junto con José Serra un verdadero manifiesto anti Dialéctica de la dependencia.<sup>30</sup>

Pero también las posturas neodesarrollistas, (en donde terminó ubicándose Cardoso), los nuevos cepalinos, corrientes trotskistas y maoístas y reformistas del más variado espectro, y las fuerzas políticas que se desenvuelven en ese

<sup>29</sup> Asunto claramente visible en las argumentaciones de Gunder Frank, pero también en Dos Santos y en menor medida en Bambirra. Dd integra además capitalismo (dependiente) y revolución (proletaria, en cuanto a sus objetivos), lo que también se hacía presente en los críticos al marxismo ortodoxo, pero sin fundamentos teóricos consistentes. En las organizaciones comunistas aparecía el vínculo de lo económico y lo político, pero en términos de precapitalismo (feudalismo) y revolución burguesa, como hemos visto.

<sup>30</sup> Titulado “Las desventajas de la dialéctica de la dependencia”. Marini responde con “Las razones del neodesarrollismo (o por qué me ufano de mi burguesía)”. Ambos artículos en *Revista Mexicana de Sociología*, número extraordinario, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1978.

horizonte, sintieron el golpe y reaccionaron. El desafío no sólo era político. Implicaba también la elaboración de una propuesta teórica a la altura en que Dd había ubicado el debate. Frente a las dificultades de tal tarea, las críticas por lo general tendieron a asumir un tono formalista (“Dd violenta el marxismo y su método”; “es un análisis circulacionista”, entre otros) o bien, la mayoría, se abocaron a la crítica parcializada de algún tema, e incluso a tomar párrafos o frases aisladas para rechazar la totalidad de la formulación planteada.

La propia Revolución Cubana obligó a los partidos comunistas a revisar sus tesis, abriéndose cada vez más a los postulados de la escuela marxista de la dependencia. El libro *El desarrollo del capitalismo en América Latina* del intelectual comunista ecuatoriano Agustín Cueva, acérrimo antidependentista en épocas previas, es una buena muestra de lo anterior. Ahí el feudalismo sólo es significativo en la región hasta las tres primeras cuartas partes del siglo XIX. Señala Cueva que “[...] en estricto rigor (en América Latina) no es, en el siglo XX [...] la transformación del feudalismo en capitalismo, puesto que este proceso, en sus líneas más generales, se ha operado ya durante la fase oligárquica”,<sup>31</sup> y no tiene empachos en hablar de “sobreexplotación”, la categoría central en el planteamiento de Marini, o de vía “oligárquico-dependiente” de acumulación.

## XVI

Señalemos dos aportes epistémicos de Dd, por su pertinencia para el quehacer de las ciencias sociales en general:

- a) Su perspectiva de totalidad. Asumir como objetivo dar cuenta de las características que presenta la reproducción del capital en una economía dependiente, en el seno de su vinculación con los movimientos y procesos de la economía mundial capitalista, Dd debe romper con los enfoques adscritos a aspectos parciales, en este caso de la economía, y debe analizar el conjunto de dicho proceso de reproducción, que necesariamente integra procesos que operan en

<sup>31</sup> Agustín Cueva, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1977, p. 148.

la circulación y también en la producción, así como en lo local y en la inserción internacional de la región. Y esa mirada de conjunto tiene como objetivo alcanzar el sentido del proceso del capital que integra esos momentos, la unidad que constituyen, en tanto particular forma de reproducción del capital en el capitalismo dependiente. Dd debe entonces buscar una explicación *del todo*,<sup>32</sup> *la unidad activa subyacente en las fragmentaciones que lo fenoménico presenta*. En definitiva Dd se inscribe como un análisis desde la totalidad.<sup>33</sup>

- b) La unidad de lo económico y lo político. Siendo un análisis que de acuerdo con las fragmentaciones disciplinarias que predominan en la academia se ubica en la economía, Dd es de manera simultánea un análisis político. Su formulación de las características de la reproducción del capital en el capitalismo dependiente sustentada en la explotación redoblada, es de inmediato un develamiento de las condiciones que determinan el modo posible de constitución de la vida en común, de las relaciones entre los agrupamientos humanos clasistas que en el seno de aquella reproducción se conforman, de sus contradicciones y conflictos. Es desde esta unidad y desde la totalidad antes referida, por otra parte, que el problema de las tensiones rupturistas y de los procesos revolucionarios presentes en la región deja de ser un asunto que se ciñe y atañe a procesos inscritos en formaciones sociales aisladas, a fragmentos, y se dirige a tendencias que recorren a la región, las que toman forma en tiempos y espacios sociales particulares que deben ser explicados.

## XVII

Cabe preguntarse por las razones que expliquen el porqué los debates sobre el carácter de América Latina han quedado relegados, cuando no simplemente borrados de las actuales discusiones. Ello no implica sin embargo que el problema

<sup>32</sup> “Conocer el todo” implica descifrar la actividad unificante que le otorga sentido a elementos y procesos que aparecen inicialmente dispersos y fragmentados. Por ello es algo muy distinto a “conocer todo”, la completud de relaciones, procesos y “cosas”. Como bien señala Carlos Pérez Soto, “para saber un bosque no es necesario saber todos y cada uno de sus árboles”, en *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales*, México, Itaca, 2008, p. 179.

<sup>33</sup> Véase de Jaime Osorio, cap. I, “El capital como totalidad”, en *Estado, biopoder, exclusión. Análisis desde la lógica del capital*, México, UAM-Xochimilco/Anthropos, 2012.

no se encuentre presente. Cualquier diagnóstico realizado por organismos internacionales o académicos, sea sobre el conjunto de la región, subregiones o economías específicas, lleva implícitos supuestos sobre el carácter regional, lo que se hace presente en las categorías empleadas o en un trasfondo más oculto que es necesario develar.

Los supuestos de América Latina como una región inscrita en etapas que la llevarán al desarrollo están presentes, con mayor o menor fuerza, cuando se habla de “economías *en* desarrollo”, “patrones *de* desarrollo”, “economías atrasadas”, “economías *en vías* de desarrollo”, “economías inmaduras”, etcétera. En todos estos casos la imagen apunta a que se camina hacia una meta, el desarrollo (de los desarrollados), y que para ello se deben remover obstáculos, potenciar fuerzas y/o retomar rutas correctas. También opera la idea de falta de madurez, de un espacio que no se ha cubierto, pero que es posible de lograr con algunas readecuaciones y algunos cambios que permitan acelerar la marcha.

Es tal la fuerza alcanzada por estas formulaciones y sus supuestos en los organismos internacionales y en la academia, que ni siquiera se discuten en la academia, que sería lo adecuado y pertinente. No hay debate, porque se suprimió —no se solucionó— el problema, dando por sentado que los explícitos o implícitos anteriores son los pertinentes. Si se formula alguna observación crítica, de inmediato se recurre a algún ejemplo de crecimiento espectacular en el Sudeste Asiático en las últimas décadas para zanjar la discusión. Si el desarrollo no es más que la cara del subdesarrollo, cabría preguntar cuánta dependencia y cuánto atraso se han generado en algunas otras regiones del mundo para que Corea del Sur, por ejemplo, sea hoy lo que es. Los grandes empréstitos-donaciones de Estados Unidos y de Japón a Seúl desde la década de 1950, que se constituyeron en sostén de aquella economía, bajo condiciones de guerra fría muy caliente, pasaron su cuenta en alguna caja registradora como mayor dependencia y atraso en otras economías y regiones. Esos recursos no salieron de los bolsillos de los contribuyentes de Estados Unidos ni de Japón, ni tampoco de las ganancias de sus empresas locales o transnacionales.<sup>34</sup> Lo anterior no significa desconocer

<sup>34</sup> En la consideración de los casos del Sudeste Asiático como modelos de salida del subdesarrollo, generalmente se destacan el papel del Estado, el proteccionismo, y la capacidad de innovación tecnológica, y se pone poca atención a factores de la economía internacional que operaron de manera significativa en tal dirección. Se olvida, por ejemplo, que “la

el Estado fuerte, y la disciplina política establecida sobre el conjunto de la sociedad, incluidos los empresarios, que junto con la “ayuda” antes mencionada permitieron alcanzar los logros actuales.

El mismo supuesto se encuentra presente en la fe a toda prueba que ciertas corrientes manifiestan sobre la innovación tecnológica y científica, señalando que el problema del subdesarrollo latinoamericano se resuelve con incrementos al producto interno bruto en la materia, *convirtiendo en solución el punto en donde recién se inician los problemas*. Porque cabría preguntarse: ¿por qué con una solución tan a la mano la clase política y los empresarios de la región no dan pasos en tal dirección? No debe ser por su condición de iletrados (aunque algunos sí lo sean).

¿Por qué en dos siglos de independencia, los sectores dominantes no han resuelto algo que parece tan sencillo? Quizá el problema no es sólo de voluntad, sino de procesos estructurales que ponen de manifiesto la inoperancia de un tal esfuerzo económico y político, cuando esos adelantos tecnológicos y científicos hoy día se pueden adquirir en el mercado mundial o bien forman parte de los paquetes de inversión del capital extranjero en la región. Generar condiciones para crear núcleos de innovación tecnológica y científica requiere de mucho capital, que se debe restar a la acumulación inmediata, a la ganancia inmediata, al consumo suntuario inmediato, además de un Estado fuerte capaz de conjuntar voluntades en esa dirección, y mucha disciplina, como hemos comentado para el caso de Corea del Sur. ¿Dónde están los empresarios dispuestos a tal esfuerzo y disciplina en América Latina?, ¿dónde la clase política?, ¿para qué tantos esfuerzos si es factible adquirirlos en el exterior y cargar las ganancias a la explotación redoblada?

---

industrialización sustentada en las exportaciones [en esa región, JO] no habría tenido éxito sin los siguientes [...] factores: [...] las modificaciones en la división internacional del trabajo, propiciadas por el traslado de líneas de producción a países con escaso desarrollo”; “el inicio de las estrategias exportadoras coincidió con un periodo de rápida expansión del comercio internacional y con el aumento del precio de los productos manufacturados”; “el variado apoyo que estos países recibieron *por su papel geopolítico en el enfrentamiento Este-Oeste*”, y el *liderazgo y el efecto dinamizador que ejerció Japón* sobre sus antiguas colonias”. Véase de Ernesto Marcos Giacomán, “Las exportaciones como factor de arrastre del desarrollo industrial. La experiencia del Sudeste de Asia y sus enseñanzas para México”, en *Comercio Exterior*, vol. 38, núm. 4, México, abril de 1988, p. 281 (cursivas JO).

El desarrollo científico y tecnológico que permita a la región salir de su dependencia no es ahora fundamentalmente un asunto de presupuesto, sino un asunto político: la constitución de un nuevo Estado, de nuevas relaciones sociales, de la emergencia de nuevos sujetos que estén a la altura del tamaño de dicha tarea. Todo eso, en la lógica del capital imperante en el mundo dependiente no se hace presente, porque esa misma lógica impide su emergencia. Se señalará, sin embargo, que en las actuales condiciones es posible incluso alcanzar la “sociedad del conocimiento”. Se tomará cualquier acotado dato de innovación en la región y se lo proyectará sin más como paradigma del esperado desarrollo. Se regresará nuevamente a los grandes volúmenes en donde se repite, sin un mínimo espíritu crítico, las bondades y cualidades de los grandes modelos de desarrollo. Al fin que el diagnóstico ya está hecho: no somos desarrollados porque no se ha realizado lo que los desarrollados han llevado a cabo, en particular en investigación e innovación tecnológica.

No es fácil presentar casos histórico (y llevamos a lo menos cinco siglos de capitalismo y dos y medio desde la Revolución Industrial) en donde se pueda confirmar cualquier teoría del desarrollo que postule que alguna economía, *sin vínculos directos o indirectos con otras para apropiarse de valor*, haya alcanzado el llamado desarrollo como resultado de su *solitario esfuerzo interno*.<sup>35</sup> Y lo contrario sí se puede confirmar: los llamados países desarrollados lo han hecho contando con el sustancial aporte de colonias y/o de economías y regiones a las cuales han expoliado, o de la creación de mecanismos para reapropiarse de lo expropiado por otros.<sup>36</sup> Pero la fuerza del discurso no pasa por su capacidad de prueba, sino de imponer verdades.

<sup>35</sup> En el caso de Corea del Sur que hemos comentado, la cuantiosa ayuda-donación aportada por Estados Unidos y Japón demuestra que no fue sólo el esfuerzo interno el que ahí operó.

<sup>36</sup> Osvaldo Sunkel y Pedro Paz señalaron: “es sabido que, con la formación de los modernos imperios mercantiles a partir del siglo XVI y el consiguiente *auge del comercio colonial*, en ciertas regiones de Europa se *estuvo operando un importante proceso de acumulación de capitales*”, por lo que ni siquiera la Revolución Industrial es “un proceso que pueda explicarse y comprenderse [...] en términos de países aislados, como Inglaterra o de regiones aisladas, como Europa noroccidental. En realidad, se desenvuelve dentro de un *sistema económico y político mundial que vincula aquellos países y regiones entre sí y con sus respectivas áreas coloniales y países dependientes*”, que contribuyeron a la Revolución Industrial “a través de la generación y *extracción de un excedente*”

No es que hayan emergido, entonces, nuevas teorías que expliquen mejor lo que acontece en América Latina, por lo que se han relegados las discusiones sobre el subdesarrollo y la dependencia. El problema se ubica en otra parte y tiene relación con el proceso contrarrevolucionario abierto en América Latina desde las décadas de 1960 y 1970, proceso que bajo otras formas incluyó también al mundo desarrollado, con el neoliberalismo dominante y las políticas del Consenso de Washington orientando al mundo, proceso que alcanzó a la academia en general y a la regional en particular, y que –en lo que no es ajeno el fracaso del llamado socialismo– convirtió en sentido común para un cierto pensamiento crítico, simplemente oponerse a las barbaridades llevadas a cabo por el capital en todos los rincones de la vida social, pero con un lenguaje que no rompa en lo fundamental con sus interpretaciones, y sin enfrentar teórica y conceptualmente sus procesos.

---

[...] y el aprovechamiento de los *recursos naturales y humanos* de las áreas periféricas”. O. Sunkel y P. Paz, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, México, Siglo XXI Editores, 1970, pp. 43-45 (cursivas JO).

## Bibliografía

- Badiou, Alain, *Segundo manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Manantial, 2010.
- Bagú, Sergio, *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina*, México, Grijalbo/Conaculta, 1992.
- Bambirra, Vania, *La revolución cubana. Una reinterpretación*, México, Nuestro Tiempo, 1974.
- Cardoso, Fernando H., “Las desventuras de la dialéctica de la dependencia”. Marini responde con “Las razones del neodesarrollismo (o por qué me ufano de mi burguesía)”, *Revista Mexicana de Sociología*, número extraordinario, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1978.
- Cueva, Agustín, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1977.
- Fajnzylber, Fernando, *Industrialización en América Latina: de la “caja negra” al “casillero vacío”*, Cuadernos de la CEPAL, núm. 60, Santiago, 1989.
- Feijoo, María Cecilia, “Marx, el jacobinismo negro y la experiencia subalterna de la modernidad. El caso de la revolución antiesclavista de Saint-Domingue”, *Herramienta*, web n. 6.
- Giacomán, Ernesto Marcos, “Las exportaciones como factor de arrastre del desarrollo industrial. La experiencia del Sudeste de Asia y sus enseñanzas para México”, en *Comercio Exterior*, vol. 38, núm. 4, México, abril de 1988.
- González Callejas, José Luis, “La forma democrática de la disolución estatal mexicana”, en Jaime Osorio (coord.), *Violencia y crisis de Estado. Estudios sobre México*, México, Departamento de Relaciones Sociales, UAM-Xochimilco, 2011.
- Grüner, Eduardo, “El ‘lado oscuro’ de la modernidad. Apuntes (latinoamericanos) para ensayar en clave crítica”, *Confines*, núm. 23, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, diciembre de 2007.
- Hardt, Michel y Antonio Negri, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Hodara, Joseph, *Prebisch y la CEPAL*, México, El Colegio de México, 1987.
- Huntington, Samuel P., *La tercera ola de la democratización*.
- Marini, Ruy Mauro, *Dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1973.
- Marini, R. M., “Las razones del neodesarrollismo (o por qué me ufano de mi burguesía)”, *Revista Mexicana de Sociología*, número extraordinario, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1978.
- Osorio, Jaime, *Biopoder; Estado, exclusión. Análisis desde la lógica del capital*, México, UAM-Xochimilco/Anthropos, 2012.
- Pérez Soto, Carlos, *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales*, México, México, 2008.

- Rist, Gilbert, *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, Madrid, Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación/Universidad Complutense Madrid/La Catarata, 2002.
- Rostow, Walt W., *Las etapas de crecimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.
- Sunkel, Osvaldo y Pedro Paz, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, México, Siglo XXI Editores, 1970.
- Valenzuela Feijóo, José, *Aníbal Pinto. América Latina: una visión estructuralista*, México, Facultad de Economía, UNAM, 1991.
- Žižek, Slavoj, *Primero como tragedia, después como farsa*, Madrid, Akal, 2011.

*Pensamiento político contemporáneo*, coordinado por Gerardo Ávalos Tenorio, número 45 de la Colección Teoría y análisis de la DCSH de la UAM-Xochimilco, terminó de imprimirse el 13 de mayo de 2014, la edición estuvo al cuidado de mc editores, Selva 53-204, colonia Insurgentes Cuiculco, 04530, México, Distrito Federal, 5665 7163, mceditores@hotmail.com. El tiro consta de mil ejemplares más sobrantes para reposición.



## **Novedades editoriales**

### *El México bárbaro del siglo XIX*

Carlos Rodríguez Wallenius y Ramses Arturo Cruz Arenas (coords.)

### *Para contender con la pobreza*

Sergio de la Vega Estrada

### *El rock mexicano. Un espacio en disputa*

Carmen de la Peza Casares

### *Proceso de constitución del método psicoanalítico*

José Perrés

### *La ansiedad cibernética. Docentes y TIC en la escuela secundaria*

Diego Lizarazo y Yois Kristal Paniagua

### *Ejercicios de filosofía sobre educación.*

#### *Una lectura de Heidegger*

Hugo Enrique Sáez A.

### *Kafka. La atroz condena de la literatura*

Alejandro Montes de Oca

### *Cambios y procesos emergentes en el desarrollo rural*

Roberto Diego Quintana, Carlos Rodríguez Wallenius y Patricia Couturier (coords.)

### *La ecología industrial en México*

Graciela Carrillo González (coord.)

## **Publicaciones periódicas**

### *Argumentos.*

#### *Estudios críticos de la sociedad, núm. 73*

A 20 años de la rebelión zapatista

### *Veredas.*

#### *Revista del pensamiento sociológico, número especial*

Teoría social. Tradiciones y rupturas

## **DCSH Publicaciones**

<http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx>

[www.facebook.com/DcshPublicaciones](http://www.facebook.com/DcshPublicaciones)

**L**as transformaciones de la política y del Estado en los últimos tiempos desafían a las ciencias sociales en su capacidad de emitir interpretaciones válidas acerca de los fundamentos, la consistencia y el sentido de estas mutaciones. El propósito de este libro colectivo es hacer una revisión crítica de pensadores cuyas elaboraciones teóricas afrontaron la nada fácil labor de interpretar el nexo entre el cambio social y el universo de lo político. Así, desfilan pensadores necesarios para descifrar nuestra época, expuestos con cuidado y profundidad por rigurosos especialistas. En las páginas de este libro han sido tratados Norbert Elias (Enrique Guerra Manzo), Carl Schmitt (Pablo Tepichín), Hannah Arendt (Claudia Galindo), Michel Foucault (Arturo Santillana), Roberto Esposito (Joel Flores Rentería), Alain Badiou (Felipe Victoriano), Giorgio Agamben (Israel Covarrubias) y Slavoj Žižek (Gerardo Ávalos Tenorio); el texto se completa con un ensayo que revisa la cuestión latinoamericana (Jaime Osorio).



Publicaciones