

Estancias

Revista de Investigación en Derecho y Ciencias Sociales

De la política al derecho. Debates
con y a través de la obra de
Giorgio Agamben



UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE
QUERÉTARO

gedisa
editorial

Estancias, año 1, núm. 1, enero-junio 2020

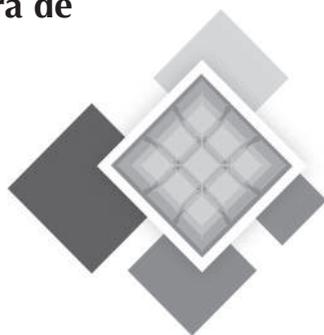
Estancias

Revista de Investigación en Derecho y Ciencias Sociales



Año 1, núm. 1, enero-junio 2021

**De la política al derecho. Debates
con y a través de la obra de
Giorgio Agamben**



UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE
QUERÉTARO

gedisa
editorial

Estancias

Revista de Investigación en Derecho y Ciencias Sociales
vol. 1, núm. 1, enero-junio 2021

DIRECTORIO INSTITUCIONAL

Dra. Margarita Teresa de Jesús García Gasca / Rectora
Dr. Aurelio Domínguez González / Secretario Académico
Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña / Directora de Investigación y Posgrado
Mtro. Ricardo Ugalde Ramírez / Director de la Facultad de Derecho
Dr. Edgar Pérez González / Secretario Académico
Dr. Raúl Ruiz Canizales / Jefe de la División de Investigación y Posgrado
Mtro. José Enrique Rivera Rodríguez / Coordinador de Planeación Académica
Mtro. Omar Vielma Luna / Coordinador del Centro de Investigaciones “Dr. Héctor Fix Zamudio”

DIRECTOR

Dr. Israel Covarrubias

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Mtro. Josué Castro Puga

COMITÉ EDITORIAL

Dra. Karla Elizabeth Mariscal Ureta - Facultad de Derecho-UAQ
Dra. Alina Nettel Barrera - Facultad de Derecho-UAQ
Dr. Enrique Rabell García - Facultad de Derecho-UAQ
Dr. Raúl Ruiz Canizales - Facultad de Derecho-UAQ
Mtro. Omar Vielma Luna - Facultad de Derecho-UAQ
Mtro. Ricardo Ugalde Ramírez - Facultad de Derecho-UAQ
Dra. Nohemí Bello Gallardo – Facultad de Derecho-UAQ

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Dr. Thamy Ayouch - Universidad de París-Diderot, Francia
Dr. Gilles Bataillon - Centro de Estudios Sociológicos y Politológicos “Raymond Aron” de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Francia
Dr. Rafael Estrada Michel - Instituto de la Judicatura Federal, México
Dr. José Fernández Santillán - Tecnológico de Monterrey-Campus Ciudad de México
Dr. Javier Franzé - Universidad Complutense de Madrid, España
Dra. Cecilia Lesgart - Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina
Dra. Itzel Mayans - Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora, México
Dr. Martín M. Morales - Universidad Gregoriana, Roma, Italia
Dr. Leonardo Morlino - Libre Universidad Internacional de Estudios Sociales “Guido Carli”, Roma, Italia
Dr. Héctor Zamitiz Gamboa - Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México

Estancias, año 1, número 1, enero-junio 2021, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Querétaro, a través de la Facultad de Derecho. Centro Universitario, Cerro de las Campanas S/N, Las Campanas, Querétaro C. P. 76010, Querétaro, Qro. Tel. (442)1921200 ext. 5600 <https://revistas.uaq.mx/index.php/estancias>, estancias@uaq.mx. Editor responsable: Israel Covarrubias González. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2021-081215065700-102, ISSN: en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número, Dirección de Fondo Editorial Universitario, Margarita Hernández Alvarado, Cerro de las Campanas S/N, Las Campanas, Querétaro C. P. 76010, Querétaro, Qro. Fecha de la última modificación 8 de febrero de 2022.

Estancias

EDITORIAL

Algunas razones para un proyecto de revista	9
<i>Israel Covarrubias</i>	

ARTÍCULOS

Neopopulismo y calidad de la democracia	15
<i>Leonardo Morlino y Francesco Raniolo</i>	
Femicidios y psicoanálisis. De lo político a lo subjetivo	53
<i>Thamy Ayouch</i>	
Arnaldo Córdova: la teoría política y el análisis de la Revolución mexicana	73
<i>Cristhian Gallegos Cruz</i>	
La importancia de la cultura política en el análisis de sistemas políticos	99
<i>Herminio Sánchez de la Barquera Arroyo</i>	

TEMAS

De la política al derecho. Debates con y a través de la obra de Giorgio Agamben	
Presentación	117
Trazas y espectros antiguos en la génesis del <i>homo sacer</i> agambeniano	131
<i>Hernán Gabriel Borisonik y Juan Acerbi</i>	

El modelo agambeano de estancia y su desafío al hiato sujeto/objeto	157
<i>Edgar Morales Flores y María Fernanda Miranda González</i>	
El poder de la impotencia	181
<i>Pablo Lazo Briones</i>	
La izquierda agambeniana y el retorno de la ontología política	209
<i>Ángel Octavio Álvarez Solís</i>	
Agamben, un elogio a la impotencia	237
<i>María Luisa Bacarlett Pérez</i>	
Gobierno y economía como dispositivos de exclusión inclusiva en Giorgio Agamben	263
<i>Hugo César Moreno Hernández</i>	
 RESEÑAS	
<i>Diálogos</i> de Giacomo Marramao	295
<i>Gustavo Leyva Martínez</i>	
<i>Pasaporte sellado. Cruzando las fornteras entre ciencias sociales y literatura</i> de Alberto Trejo Amezcua y Gilda Waldman Mitnick (coords.)	301
<i>Reyna Carretero Rangel</i>	
<i>Nueva ilustración radical</i> , de Marina Garcés	306
<i>Helena Fabré Nadal</i>	
<i>Filosofía sexualis. Escritos sobre Georges Bataille</i> de Mario Perniola	312
<i>Gudelia Espejo López</i>	
<i>Guerras necropolíticas y biopolítica de asilo en América del Norte,</i> de Ariadna Estévez	317
<i>Benjamín Ortega Guerra</i>	
COLABORAN EN ESTE NÚMERO	325
NORMAS PARA LA RECEPCIÓN DE ORIGINALES	331

Algunas razones para un proyecto de revista

*Israel Covarrubias**

Estancias. Revista de Investigación en Derecho y Ciencias Sociales es una publicación periódica de la Universidad Autónoma de Querétaro, coeditada a través de la Facultad de Derecho y la Editorial Gedisa. Ha sido concebida como una revista de alta calidad académica donde los fenómenos empíricos y teóricos que son competencia del Derecho, de las Ciencias Jurídicas y en general de las Ciencias Sociales, deberán ser pensados como fenómenos interdisciplinarios, por lo que sus expresiones y maneras de abordarlos exigirán con cada número una problematización que inicie desde una óptica de fronteras entre disciplinas. Estamos convencidos que un enfoque de este género, puede permitir alcanzar el objetivo de dar cuenta sobre algunos debates tanto clásicos, como contemporáneos y recientes que se desarrollan en los campos de conocimiento donde pretendemos incidir intelectual y académicamente.

* Profesor investigador de tiempo completo en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Querétaro. Contacto: israel.covarrubias@uaq.mx.

Pensamos que una nueva revista que tiene su principal *estancia* en el campo jurídico, no puede mantenerse ajena a las transformaciones y exigencias que las múltiples caras de la conflictividad contemporánea, imprimen a la definición y al desarrollo del orden jurídico-político, así como a la ética y al suelo común de las leyes de una sociedad en cambio como lo es la nuestra. El análisis de los límites de los dispositivos contemporáneos de las normas y del Derecho exige observar la vigencia o claudicación de la llamada “jurispotencia”, sobre todo cuando puede (aunque también debe), responder a las emergencias que producen los universos sociales, políticos, culturales, individuales, que día a día llenan la vida en sociedad con nuevos contenidos, al grado de tensar las formas a través de las cuales es posible el encausamiento de las diferencias.

Sin embargo, será con el eclipse de las ficciones históricas en torno al consenso de qué sí y qué no puede lograr el Derecho, cuando se vuelve posible observar el surgimiento de lo que el jurista norteamericano, Robert Cover, definió como la “extra-legalidad del destino”, esa mezcla creciente de sentimientos, percepciones, producciones de sentido, creencias y prácticas cotidianas, que ponen de relieve los ángulos más significativos en la dinámica contemporánea de la gubernamentalidad, espacio donde la intervención del Derecho es necesaria y quizá fundamental. En este sentido, nuestro interés no se concentra exclusivamente en aquello que puede ser identificado con la problematización de los procesos y fenómenos contrarios al orden social, político y jurídico, sino también estamos interesados en indagar y explicar la estructuración de las reglas de la transgresión que permiten la subversión y la reversibilidad de los universos normativos predominantes en el interior de una sociedad. La comparación, por lo tanto, entre sociedades y fenómenos no puede ser obviada y mucho menos marginada.

Estancias apuesta a la pluralización de sus lugares de enunciación, ya que es una tarea esencial en la medida de construir una apertura crítica al diálogo con otros dominios de saber, que también son estancias necesarias para pensar y comprender el campo jurídico actual. De este modo, la revista será un espacio académico no exclusivo de juristas y estudiosos del Derecho, sino que estará interesada en debatir las filia-ciones disciplinarias tanto del Derecho como del resto de las Ciencias Sociales, con la finalidad de lograr un producto original y consistente en

el mercado de las publicaciones periódicas del Derecho y de las Ciencias Sociales mexicanas e iberoamericanas.

La revista ofrecerá en cada número, una serie de textos académicos de la más alta calidad intelectual, resultado de los intereses de investigación de nuestros académicos, así como de los colegas de otras universidades y centros de investigación nacionales y extranjeros, para que el lector tenga en sus manos análisis sólidos que le permitan el establecimiento de pautas compartidas de reflexión, con particular atención al trabajo que realizan disciplinas como la Ciencia Política, la Sociología, la Antropología, la Criminología, la Filosofía, la Historia, y también las llamadas nuevas disciplinas: las Ciencias de la Seguridad, las Ciencias del Gobierno, etcétera. Es evidente que los estudios de área, los trabajos empíricos y los estudios de caso, son bienvenidos en la medida que contribuyan a dilucidar los entrecruces teóricos, históricos y empíricos que la publicación se propone desarrollar.

En general, cuando se desarrolla un proyecto editorial, la primera tarea por resolver es la de conceptualizar y esbozar aquello que presumiblemente será su identidad. Es decir, expresar con toda claridad por qué se llevará a cabo ese esfuerzo colectivo, a quién irá dirigido, hasta dónde se piensa que podría incidir en el contexto cultural y académico que funciona como su contenedor. Sin embargo, en ocasiones se olvida que toda identidad produce su doble, esto es, su *alteridad*. En nuestro caso, piénsese, por ejemplo, en los reversos del Derecho y de las Ciencias Jurídicas, que ayudan definitivamente a la definición de los contornos de su campo académico en el momento en que contribuyen al establecimiento de ciertos límites de su competencia profesional, cognitiva y social. De este modo, y como lo indica el pensador italiano Giorgio Agamben, de quién usamos la palabra clave de su estudio sobre la ley y las reglas de la transgresión (*Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*), la idea central que da vida a *Estancias. Revista de Investigación en Derecho y Ciencias Sociales* es la posibilidad misma de pensar el *lugar* académico de las Ciencias Sociales y del Derecho como una pura “diferencia” en un *espacio* definible desde y sólo para sus compartimentos puramente disciplinarios (*topos outopos*).

Así pues, *Estancias* pretende construirse como un espacio académico innovador a partir de su diferencia esencial frente a los saberes legiti-

mados a los que estamos habituados, pero que necesitan constantemente de ser reubicados y redefinidos. En la medida de lo posible, cada número será una estancia donde se concretizará el estudio y la proposición de diversos debates que permitan un mejor conocimiento de las diferencias y las polémicas que están en el centro de nuestras realidades jurídicas, políticas y sociales contemporáneas.

Artículos

Neopopulismo y calidad de la democracia*

Neopopulism and Quality of Democracy

*Leonardo Morlino** y Francesco Raniolo****

* Traducción del inglés de Israel Covarrubias y Josué Castro Puga.

** Profesor Emérito en el Departamento de Ciencia Política de la Libre Universidad Internacional de Estudios Sociales “Guido Carli”, Roma, Italia. Fue presidente de la Asociación Internacional de Ciencia Política.
Contacto: morlino@luiss.it.

*** Profesor titular en el Departamento de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de Calabria, Italia. Contacto: francesco.raniolo@unical.it.

Resumen

Este artículo presenta un análisis del fenómeno del populismo con relación al estudio de la calidad de la democracia, partiendo de la idea de que consiste en una condición multivariable y compleja que surge al interior de los sistemas democráticos y redefine algunas de sus dinámicas, presentándoles un desafío multifacético. El artículo se enfoca especialmente en analizar la manera en cómo el populismo incide (y puede incidir) en dos de las dimensiones procedimentales de la calidad de la democracia, la participación y la competición (con las demás dimensiones de la calidad democrática como telón de fondo) y las distintas formas en que la influencia del populismo puede resultar en la subversión de la calidad democrática más que en su profundización.

Palabras clave: Populismo, democracia, calidad democrática, participación, competición.

Abstract

This article presents an analysis of populism as a phenomena in relation with the quality of democracy, based on the idea of it as a multivariable and complex condition that arises within democratic systems and redefines their dynamics, presenting them with a multi-faceted challenge. The article focuses especially on analyzing the way in wich populism affects (and can affect) two of the democratic quality's procedural dimensions, participation and competition (with the other dimensions of democratic quality as a backdrop), and the various ways in wich populist influence can result in the subversión of democratic quality rather than its deepening.

Key words: Populism, democracy, democratic quality, participation, competition.

1. Viajando en el tiempo

La categoría de populismo expresa una enorme capacidad de viajar a través del tiempo (desde el siglo XIX hasta el siglo XXI), en el espacio (de Estados Unidos a Rusia y Francia en el siglo XIX, de América Latina hasta Asia, y finalmente hoy en Europa), en las ideologías políticas (existen populismos libertarios de izquierda y populismos xenofóbicos de derecha, y más recientemente populismos post-ideológicos), y finalmente a través de diferentes objetivos (el populismo es un arma para los movimientos de oposición y de igual modo es un instrumento de gobierno). Este no es el lugar para resumir la extensa literatura sobre el populismo, ya que es quizá inútil (véase, por ejemplo, Canovan, 1981; Hermet, 2001; Mény y Surel, 2002; Kriesi, 2014; Tarchi, 2015; Müller, 2016; Mudde y Rovira Kaltwasser, 2017, entre otros). En un trabajo anterior (Morlino y Raniolo, 2017: 77), identificamos algunos aspectos sobresalientes del concepto que pueden usarse para definir a los partidos populistas o a los movimientos políticos, y con más precisión a los “nuevos partidos radicales de protesta”. Estos aspectos sobresalientes incluyen la situación social y económica; los aspectos culturales y cognitivos; la organización y la movilización; y las estrategias políticas (Morlino y Raniolo, 2017: 77-78). Aquí, es suficiente con recordar que el “populismo” es un término que puede ser adoptado en nociones con diferentes niveles de abstracción: éste puede caracterizar el estilo político del líder (aspectos culturales y estratégicos), a un actor específico (un partido político o un movimiento), y por último, un tipo de régimen político (que puede ser autoritario o con baja calidad democrática).¹

¹ Estamos de acuerdo con el análisis de Ionescu y Gellner (1969), para quienes las siguientes características del populismo deben ser incluidas:

- Es más moralista que programático.
- En general, es poco organizado y mal disciplinado, es más un movimiento que un partido.
- Es anti-intelectual.
- Antes que nada, expresa un estilo polémico de comunicación política que toma lugar a través del énfasis sobre la supuesta voluntad del “pueblo verdadero” y defiende una cultura de la decencia en contra de la cultura de la irresponsabilidad.

En este artículo, nos enfocaremos en este último aspecto analizando el populismo desde una perspectiva de calidad de la democracia (Morlino, 2011). El populismo es un desafío que pone bajo presión a los regímenes democráticos. Se entrelaza y coincide con otros factores críticos, tanto externos (crisis económicas, crisis internacionales, flujos migratorios), como internos (corrupción, declinación de los canales tradicionales de la representación, falta de alternancia e insatisfacción con las actividades de los gobiernos). Además, en este tipo de análisis es necesario tomar en consideración no sólo los factores político-institucionales, sino también las transformaciones sociales, como por ejemplo la presencia de problemas estructurales (desempleo de los jóvenes o la heterogeneidad de la comunidad política), y el crecimiento de la desigualdad social.

En este contexto, el impacto del desafío del populismo es multifacético. Se despliega por todas las principales dimensiones de la calidad de la democracia, incluso si no todas las dimensiones relevantes y sus sub-dimensiones están involucradas con el mismo modo e intensidad. El resultado del desafío populista puede ser la subversión a la calidad de la democracia, más que el mejoramiento o profundización de ella. Por lo tanto, una perspectiva relevante en el análisis de las calidades, sobre todo una realista, es el de observar todas las formas recurrentes en donde las élites y los ciudadanos conscientes o no intenta subvertir dichas calidades para sus fines políticos o privados. Una mirada más cercana a los problemas concretos de implementación de las calidades debe ser complementada por la conciencia acerca de las fuerzas opuestas que recientemente han recibido mucha atención en numerosas contribuciones y estudios (véase Urbinati, 2014; Morlino y Raniolo, 2017; Mounk, 2018; y otros que referimos en la siguiente sección).

Quizá esta sea la razón del por qué determina cada vez más el comportamiento de los políticos y del escenario político de las viejas democracias.

- En el populismo, existe una fuerte personalización de la política reforzada por la mediatización de ésta.

2. Populismo y democracia

En lo fundamental, el problema de la relación entre populismo y democracia surge de aquello que John Dunn (2006) llama “el segundo advenimiento” de la democracia, es decir, la “democracia de los modernos”. Mientras estemos en el mundo de la democracia directa y de la asamblea griega, el problema de la relación entre las dos nociones no existe. Primero, el término “populismo” es más reciente y nace de las complejas transformaciones sociales y políticas que caracterizaron a la Rusia zarista en las últimas décadas del siglo XIX, así como a Estados Unidos aproximadamente en el mismo periodo. Segundo, la democracia de los antiguos es tendencialmente inestable, presa del extremismo y de los disturbios de los pobres y las clases populares. No es coincidencia que desde los tiempos de Aristóteles hasta el de los Padres Fundadores de Estados Unidos, incluso más allá, el término ha tenido una mala reputación, denotando una forma corrupta de gobierno, también definida por Polibio como “oclocracia” (véase Sartori, 1987). Con la formación y el establecimiento de la democracia representativa, las instituciones y los procedimientos que la distinguen —elecciones, campañas electorales, referéndums, partidos, líderes, etcétera—, el desafío del populismo surge y se inserta en el hiato ontológico que se genera entre representados y representantes (Rosanvallon, 2008; Manin, 1997). En este sentido, el populismo se vuelve una señal de que la democracia ha traicionado la premisa y la promesa inherente en su nombre: “el gobierno del pueblo”.

Con la revolución liberal que caracterizó a Europa y a Estados Unidos entre finales del siglo XVII (Revolución inglesa) y el final del siglo XVIII (Revolución francesa), un nuevo tipo de régimen político se consolida, y sin duda es democrático, pero quizá también es completamente liberal-constitucional y representativo. Robert Dahl (1966) lo ha señalado, la democracia de masas (o más bien la poliarquía) se estableció sobre la base de tres hitos: *incorporación*, o participación de las clases populares (y de las mujeres), quienes antes estaban excluidos de la ciudadanía; *representación*, cuando el derecho para organizarse en partidos y sindicatos es concedido; y la legitimidad de la *oposición* al

gobierno.² Posteriormente, Dahl (1971) reduce la democracia de masas a dos subprocesos (incorporación/participación y liberalización/competición), que son los “motores” reales de la democracia. Sin embargo, entre los principios constitutivos de este nuevo tipo de régimen existe una tensión estructural, que es probablemente irresoluble, y más aún está sujeta a un sobrecalentamiento recurrente (véase Eisenstadt, 1999; y Mény y Surel, 2002), entre participación y normas constitucionales, gobierno de la mayoría y garantías de las minorías, representados y representantes, pueblo y élites.

El modelo bidimensional de Dahl, como se sabe, también ha sido aplicado en una perspectiva dinámica (histórico-longitudinal) para identificar los caminos que han llevado al establecimiento de las democracias de masas:³ primero liberalización y luego participación. Recientemente, Fared Zakaria (2003) subraya la dirección causal que va del constitucionalismo —aunque también agrega el capitalismo y el mercado— a la democracia. Sin embargo, esta secuencia de desarrollo también puede ser invertida o interrumpida y, por consiguiente, el ámbito de tensión entre los rostros constitucionales y participativos (populares) de la democracia reaparece. Por lo tanto, la democracia populista se caracterizaría por el debilitamiento del componente liberal-constitucional a favor del componente participativo o de aquel electoral.⁴ Por lo tanto, algunos autores afirman que la democracia populista coincide con la democracia iliberal (Zakaria, 2003; Mounk, 2018). Mounk (2018), no puede escapar de esta ambigüedad, la cual está compuesta

² Véase también Rokkan (1973) para una visión macro-teórica, la cual es distinta pero al mismo tiempo convergente con la delineada por Dahl.

³ En la tradición liberal dominante (véase Sartori, 1992; Salvadori, 2016), este enfoque nos recuerda cómo el Estado liberal-constitucional (de inicios del siglo XIX) es previo al Estado liberal-democrático (que aparece hasta la Primera Guerra Mundial) y que precede al Estado democrático-liberal (que viene después de la Segunda Guerra Mundial).

⁴ Dahl advertía que existe un problema de equilibrio entre las dos dimensiones de la poliarquía, ya que los procesos históricos que llevan a su implementación son contextuales (en el esquema Dahl, este factor es definido como la “tercera vía”, por ejemplo es el caso de Francia después de 1789), y el resultado de ello es un régimen estructuralmente inestable (véase también Huntington, 1968).

por algunas confusiones de orden conceptual. Este autor observa dos especificidades en el equilibrio interno de la democracia liberal: el resultado es una “democracia sin derechos”, que da lugar a democracias iliberales, y justo permite el desarrollo del populismo, y el de “derechos sin democracia”, que no hacen referencia a las “oligarquías competitivas” de Dahl y de algunos ejemplos históricos relacionados, sino que tienen que ver con el papel fundamental que las tecnocracias pueden alcanzar en su competencia vinculable a las decisiones no mayoritarias. Este tipo de régimen es definido por Mounk como “liberalismo antidemocrático”.

El límite de este tipo de análisis y de otros parecidos que parten de la propuesta teórica de Dahl, concentrados en solo dos dimensiones (una de ellas, la constitucional, con frecuencia no está claramente identificada), es que llevan a cabo análisis superficiales e impresionistas. A lo sumo capturan algunas condiciones contextuales “negativas” de las presiones populistas en el régimen democrático y si se lleva al extremo, estas son características de un régimen híbrido o autoritario (Morlino, 2011; Linz, 2006). Estas condiciones incluyen el incumplimiento con el Estado de Derecho (corrupción, fraude electoral); la no protección de los derechos, desequilibrio en las relaciones inter-institucionales. Pero dicen poco o nada acerca de las características “positivas” del populismo, entre las cuales se encuentran los cuatro componentes mencionados más arriba: el situacional, el cultural, el organizacional y el estratégico (véase el párrafo 1).

Pensamos que un análisis del populismo —más bien de los desafíos que plantea para la democracia— que puede capturar mejor la realidad y ser más eficaz en términos heurísticos es aquel que abreva de una perspectiva de calidad de la democracia. En efecto, como también se verá, si aceptamos que la calidad de la democracia puede ser analizada en términos de procedimientos, resultados y contenidos, y de las relaciones entre sus componentes, el impacto del populismo se vuelve más evidente.

3. La calidad de la democracia: ¿qué es y cómo funciona?

Recordando brevemente lo que ya hemos expuesto en otros trabajos (véase en particular Morlino, 2011, capítulo 7), el análisis de la calidad de la democracia tiene que comenzar con una clara definición de calidad. Cuando se considera este aspecto más a fondo, se pueden observar tres significados de calidad: 1) La calidad es definida por los aspectos procedimentales convencionales asociados a un producto; la “calidad” del producto es el resultado de un proceso específico controlado llevado a cabo de acuerdo con métodos y tiempos precisos —aquí el énfasis está en el *procedimiento*; 2) La calidad consiste en las características estructurales de un producto, tales como el diseño, los materiales o el funcionamiento del bien, u otros detalles que presenta —aquí, el énfasis está en el *contenido*; 3) La calidad de un producto o servicio deriva indirectamente de la satisfacción expresada por los usuarios, dada su repetida solicitud del mismo producto o servicio, con independencia de la forma en que se producen o de sus contenidos reales, o de cómo los consumidores adquieren el producto o el servicio —de acuerdo con este significado, la calidad está sencillamente basada en el *resultado* (Morlino, 2011: 194). Además, si la calidad democrática es una “estructura institucional estable que permite el desarrollo de la libertad y la igualdad de los ciudadanos mediante la legitimación y el correcto funcionamiento de las instituciones y de sus mecanismos”, también es un régimen extensamente legitimado el que satisface a los ciudadanos (*la calidad como resultado*); uno en que los ciudadanos, las asociaciones y las comunidades que lo componen gozan de la libertad y de la igualdad (*la calidad como contenido*); y uno en donde los ciudadanos mismos tienen el poder de verificar y evaluar si el gobierno persigue los objetivos de la libertad y la igualdad de acuerdo con el Estado de Derecho (*la calidad como procedimiento*).

Con esta definición básica, podemos detallar ocho posibles *dimensiones* o *calidades específicas* en términos de su grado de variabilidad en las democracias, y por ello deben ser tomadas en cuenta. Las primeras cinco dimensiones son procedimentales. A pesar de que también son importantes con relación al contenido, estas dimensiones aluden fundamentalmente a las reglas. La primera dimensión procedimental es el *Estado*

de Derecho. La segunda y la tercera se refieren a las dos formas de la rendición de cuentas (*electoral e inter-institucional*). La cuarta y quinta son las dimensiones clásicas de la *participación* y la *competición*, que, sin embargo, tienen un estatuto teórico especial (véase más adelante). La sexta y séptima son de naturaleza sustantiva: pleno respeto a los derechos, los cuales se expanden en la medida en que logran una determinada extensión de las *libertades*; y la implementación paulatina de mayor *igualdad* social y económica. La última dimensión hace referencia a la responsividad, es decir, la correspondencia del sistema con las necesidades de los ciudadanos, y con la sociedad civil en general (Tabla 1). En este artículo no vamos a analizar las diversas dimensiones relativas a la calidad de la democracia (véase Morlino, 2011, caps. 7 y 8). Más bien, nos enfocaremos sobre dos de las dimensiones procedimentales que son

Tabla 1. La insatisfacción como variable intermedia y sus reacciones.

Globalización	Insatisfacción	Racismo blanco
Crisis económica		Nacionalismo
Inmigración		Anti-inmigración
		Políticas de exclusión y reacciones de los excluidos
		Ambiente negacionista
		Anti-liberalismo en economía
		Papel creciente de las élites económicas
		Éxito de las protestas, partidos anti-sistema
		Exceso de promesas
		Radicalización de las políticas
		Manipulación de los medios de comunicación en la formación de las opiniones
		Partidos políticos irresponsables
		Radicalización de la participación
		Profundos conflictos políticos
		Ineficacia decisional

muy pertinentes para cualquier democracia, esto es, la participación y la competición. Las otras dimensiones se quedan como trasfondo por lo que haremos referencia a ellas solo cuando sea necesario.

Para enfocar el asunto adecuadamente, este análisis parte de tres supuestos explícitos. El primero proviene de uno de los principales resultados del análisis empírico comparativo sobre calidad democrática en la democracia contemporánea. Nos referimos al *mecanismo de convergencia mutua*. *Este es un mecanismo interno, nuclear, que funciona para fortalecer o debilitar las ocho dimensiones* (Estado de Derecho, rendición de cuentas electorales, rendición de cuentas inter-institucional, participación, competición, libertad, igualdad y responsividad). En aras de la claridad, basados en un amplio cuerpo de literatura, aceptamos que todas las dimensiones analizadas están relacionadas en último término con aspectos económicos, con la organización y el activismo de la sociedad civil, así como con las herencias culturales y otros factores (véase Morlino, 2011, capítulo 9). En otras palabras, quizá sea posible confirmar la posibilidad de que nuestro análisis ha estado examinando correlaciones espurias, al grado de que las explicaciones reales se encuentren en otra parte. Incluso si aceptamos este punto, el mecanismo —que surge poderosamente, en especial, en el rol explícito e implícito de la oposición (véase Morlino, 2011, capítulo 8), en la conexión entre libertad e igualdad y en la relación con dimensiones procedimentales— aún existe, y apoya la profundización de la democracia o explica su empeoramiento de una manera más profunda. En síntesis, el núcleo del mecanismo se puede rastrear dentro de todos los procedimientos que caracterizan a la democracia e influyen en sus contenidos.

Lo que este análisis parece revelar es que, en última instancia, una democracia, posiblemente una consolidada, adquiere su propia lógica interna, que conecta con fuerza los aspectos procesales y aquellos sustantivos con relación a los contenidos y a los resultados. No hay duda de que las restricciones, contingencias y acciones específicas pueden oscurecer, distorsionar o debilitar este mecanismo. Pero cuando se considera un determinado número de casos, el aspecto clave de la interrelación sale a la luz y no resulta para nada difícil entenderlo. Por ejemplo, cuando la libertad está garantizada por leyes efectivas y mecanismos incluso parciales de control de los sujetos electos, el impulso para buscar una

mayor libertad y las exigencias de igualdad surgen con mucho mayor claridad, pero con resultados efectivos limitados, en un contexto de crisis económica generalizada. Además, podemos aceptar que a pesar de su prominencia, dicho mecanismo puede también ser reforzado por incentivos y socavado por una serie de distintas restricciones que sólo pueden ser exploradas de manera más profunda a través de un análisis cualitativo específico. En este sentido, es esperable que en determinados países el análisis de los arreglos institucionales juegue un papel importante en la creación de esos incentivos o restricciones. Como resultado de lo que hemos observado dentro de la perspectiva de nuestro análisis, una consecuencia fundamental de este supuesto es que el empeoramiento de una de las dimensiones afecta al resto de ellas.

Otro resultado empírico del análisis comparado de la calidad democrática (véase Morlino, 2011, capítulo 8; Morlino y Raniolo, 2017, capítulo 5) que puede tomarse como un *segundo* supuesto para nuestro análisis es que *la protesta, especialmente la no violenta a pesar de ser radical, trae consigo una mejora en la capacidad de responsividad*, misma que se encuentra entre las dimensiones más débilmente relacionadas con las otras, *incluso con la igualdad*. Esto es fácil de explicar: si no hay alternativa a la democracia, esto es, si no hay posibilidad de un golpe de Estado a través de una intervención militar u otra vía de subvertir el orden político existente, la reacción más obvia de las autoridades elegidas democráticamente es atender las necesidades de las personas que protestan. De otro modo, el precio a pagar es el crecimiento de la oposición y el cambio de gobierno cuando llegue el momento de la nueva ronda electoral. Y si el gobierno en turno no está dispuesto a mostrarse *receptivo*, las nuevas elecciones pueden permitir que ciertos políticos ganen la contienda justo a causa de ello. En una perspectiva histórica diferente, el argumento de Rosanvallon (2016) coincide con esta conclusión cuando explica el reformismo de la primera mitad del siglo XX como resultado del miedo a la agitación, incluso a la revolución.

Sin embargo, la relación entre la protesta y la responsividad exige dos aclaraciones. Por el lado de la entrada (*input*), la protesta, que refleja cambios estructurales tales como la globalización, la inmigración, incluso una crisis económica prolongada, es el resultado de una creciente insatisfacción de los votantes. Así, por el lado de la demanda,

este conjunto de actitudes genera comportamientos en consecuencia, tales como la abstención, la protesta, la participación no convencional y el castigo a los partidos políticos tradicionales. Por el lado de la oferta, importa otros aspectos de las políticas populistas (que en la Tabla 1 se resume en la tercera columna). Desde la perspectiva de la salida (*output*), si el impulso por la responsividad se traduce en una serie de políticas distributivas que prometen demasiado, y que resultan difíciles de implementar o de llevar a cabo, pueden dar lugar a la expresión de efectos contraproducentes en el mediano y en el largo plazo, con lo que termina siendo probable que eventualmente tengamos una nueva ola de decepción y consecuente insatisfacción (Hirschman, 1982).

El tercer supuesto se refiere al “efecto catalizador”. Este mecanismo nos permite explicar el impacto de la crisis sobre la calidad de la democracia (Morlino y Raniolo, 2017, capítulo 2). Contrariamente a la clásica hipótesis schumpeteriana en la economía de que las crisis dan lugar a una destrucción creativa, nosotros sostenemos la hipótesis de que en política una crisis económica magnífica y acelera tendencias más o menos latentes y factores ya presentes dentro del sistema político. Como todos los demás mecanismos, el efecto catalizador trae consigo enlaces y conexiones (véase Morlino, 2011: 19-21), en este caso entre las *condiciones de fondo* previamente existentes dentro del sistema político. Desde esta perspectiva, la crisis económica magnifica tendencias latentes que estaban ya presentes dentro de los sistemas de partidos y en los parámetros de las relaciones entre ciudadanos e instituciones mientras que, al mismo tiempo, afecta la capacidad de manejo de la crisis y la brecha entre la responsividad y la rendición de cuentas electoral (véase Mair, 2009). Por ejemplo, para rastrear mejor la catalización, podemos observar a las democracias del Sur de Europa, donde hemos identificado tres patrones de cambio concernientes a los canales de expresión política (Morlino y Raniolo, 2017, capítulo 3). Son tres parámetros diferentes en consonancia con las diversas tradiciones políticas de cada país. El primero es la *alienación y continuidad*. El caso más claro es Portugal, en el que hay una crisis económica, y donde la insatisfacción y alienación ciudadanas que ya existía devienen aún más fuertes, aunque ello se debe también por la ausencia de alternativas políticas creíbles, agravada por una pasividad extendida en el campo de la cultura política,

que empuja a los ciudadanos a distanciarse aún más de la participación política. El efecto real de este no-comportamiento fortalece a los partidos tradicionales. El *segundo* parámetro, más obvio y tradicional, es el de la *movilización y estabilización de los movimientos*. Este es el caso de Grecia y España, donde la insatisfacción se traduce en una participación no convencional y en protesta con una diferencia en términos de grado entre España y la más radical y activa Grecia. El *tercer* parámetro, que nuevamente se caracteriza por una fuerte trayectoria dependiente desde una perspectiva institucional, es el de *inmediata estabilización partidista* de la insatisfacción sin el paso intermedio de los movimientos sociales. En el caso italiano, la fuerte tradición partisana complementada con la insatisfacción histórica, en una suerte de mecanismo de reacción anticipada, inmediatamente se tradujo en un partido de protesta (el Movimiento “Cinco Estrellas”).

4. Cómo el populismo subvierte la calidad democrática

Si comenzamos con el *Estado de Derecho*, en primer lugar, una aplicación rigurosa de las leyes o, en ciertos casos, las relaciones con una burocracia eficiente solo en apariencia pueden tener consecuencias particularmente negativas para los miembros más débiles y vulnerables de la sociedad (O'Donnell, 1999: 312-313). Luego, es posible el uso de la ley como una auténtica “arma política” (Maravall, 2002). Aquí vemos una tentación persistente y muy difundida donde los políticos usan la ley en contra de sus adversarios si, por ejemplo, la oposición ha estado condenada a permanecer en esa posición por mucho tiempo y no tiene posibilidades de una victoria electoral en el futuro próximo. También los políticos están tentados a usar los actos judiciales para reforzar su posición en contra de la oposición. En otros casos, cuando existe colusión entre políticos, los jueces con el apoyo de los medios de comunicación, se ven tentados a convertir el ejercicio judicial en instrumento de venganza por ciertas decisiones políticas que consideren inaceptables. En un nivel diferente, existe también una tendencia creciente entre ciudadanos individuales o grupos económicos por recurrir a la ley para ha-

cer valer sus intereses. Algunos estudiosos definen este fenómeno como una “judicialización” de la democracia contemporánea (véase, por ejemplo, Guarnieri y Pederzoli, 1997). Finalmente, y no muy diferente, es la actitud cultural popular y demasiado extendida que interpreta la ley como un impedimento estricto para la realización de los intereses individuales que debe ser burlado a través de cualquier forma posible. Esta actitud, que es común en varios países a lo largo del mundo desde Europa del Sur hasta Latinoamérica, de Europa del Este a los países democráticos asiáticos, se extiende desde las clases populares hasta las empresariales. El dicho italiano “fatta la legge, trovato l’inganno”, que sugiere que el fraude va de la mano con la ley, parece particularmente apto para mostrar este aspecto. Desde un punto de vista que es incluso más cercano al tema de este artículo, podríamos también observar el uso político específico del Estado de Derecho. La referencia aquí es a la adopción, implementación o no implementación de las reglas y a la visibilidad mediática de los juicios, dependiendo de las actitudes o quizá más bien de las emociones difundidas por la opinión pública. Un ejemplo relevante puede ser el llamado “reformismo populista”, cuando son llevadas a cabo reformas no tanto por su efectividad funcional, sino para obtener consenso o peor aún, para ocultar el proceso real de la toma de decisiones (Edelman, 1976). También Müller (2016) observa que los populistas en el gobierno (especialmente si lo son en un contexto de democracia iliberal o régimen híbrido) suelen desarrollar esquemas clientelistas, así como intolerancia hacia sus oponentes.

Con relación a la *rendición de cuentas electoral*, dada la bien conocida opacidad de los procesos políticos y su complejidad que dificulta la información, justificación y evaluación, los políticos tienen muchas oportunidades para manipular sus contextos en tal forma que se absuelvan a sí mismos de cualquier responsabilidad concreta. Con frecuencia, la rendición de cuentas se vuelve una frase típica más relacionada con la imagen de un político que con cualquier decisión que él o ella tome o los resultados que produzca. Así, los resultados negativos se justifican más fácilmente haciendo referencia a eventos no previstos o tomando ventaja de una prensa favorable para influir en la opinión pública. Al mismo tiempo, los buenos resultados, en ocasiones obtenidos al costo de ciertos sacrificios por parte de los gobernados, pueden volverse

juicios negativos o punitivos hacia quien gobernó en aquel momento cuando viene el momento de las próximas elecciones. La acción misma, a menudo ideológica e instrumental, de los partidos u otros componentes de la oposición política, incluso personajes de los medios de comunicación que están en posición de conducir procesos públicos, algunas veces sobre terrenos inconsistentes, reconfirma la dificultad de la implementación de acciones genuinas de rendición de cuentas electoral. La ausencia de distinciones claras entre los titulares del gobierno y los líderes de partido — la cabeza del gobierno muchas veces también controla a los partidos— significa que los partidos, sean opositores o de la mayoría, son obstaculizados para llevar a cabo su papel como vigilantes de los intereses de sus bases. En el ámbito parlamentario, la disciplina de partido es considerada más importante que la rendición de cuentas hacia los electores y, en la práctica, la mayoría parlamentaria apoya al gobierno sin controlarlo. Además, debe existir también una distinción clara con relación a los liderazgos responsables, tanto del gobierno como de la oposición, así como de las capas intermedias de los actores de partido que van desde los militantes a los simpatizantes. Estos últimos deben disparar un proceso de “abajo hacia arriba” (*bottom-up*) que dirija el cómo los partidos deben controlar al gobierno u organizarse en la oposición. Sin embargo, estudios recientes sobre la organización partidista en muchas democracias avanzadas (Katz y Mair, 1995) indican una tendencia contraria, caracterizada por líderes fuertes y oligárquicos que actúan en complicidad (en lugar de actuar competitivamente) con otros partidos. El escenario más extremo en relación con este fenómeno es que los partidos, apoyados por financiamiento público, forman en realidad “cárteles” (Ignazi, 2017).

Los ciudadanos en los países europeos encuentran más dificultades para asegurar la rendición de cuentas electoral debido a la existencia de la dimensión supra-nacional creada por la Unión Europea. El ejemplo más adecuado de cómo los gobiernos en estos países evitan la rendición de cuentas se encuentra en la llamada táctica de “traslado de culpa”. En este caso, la responsabilidad política por cada decisión impopular tomada por el gobierno es trasladada del nivel nacional al nivel europeo, incluso si se refieren claramente a cuestiones como la racionalización de las administraciones nacionales o la reorganización de las finanzas

estatales para enfrentar los grandes déficits nacionales. Los gobiernos o los políticos nacionales justifican sus acciones que han dado lugar a una amplia oposición pública declarando que sus manos fueron forzadas por coaliciones opositoras en el Consejo de Ministros de la Unión Europea, por el Consejo Europeo de Primeros Ministros y jefes de Estado o por los votos en el Parlamento Europeo. Desde este punto de vista, las democracias populistas presentan una ambivalencia particular y una doble distorsión. Por un lado, la retórica del pueblo contra las élites, del “nosotros” contra “ellos”, constituye un formidable mecanismo psicológico para ayudar a movilizar a la base (cuando los partidos populistas están en la oposición) o para escapar de la responsabilidad de los fracasos políticos (cuando están en el gobierno). La cultura política “conspiratoria” que suele alimentar estas estrategias hace imposible el proceso de deslindar responsabilidades (Müller, 2016). Por otro lado, está la segunda distorsión: la exposición directa e inmediata de los líderes en un contexto donde las estructuras intermedias declinan, incluso aumentando su vulnerabilidad personal, pero sobre todo los riesgos sistémicos. Los líderes populistas están particularmente expuestos a ciclos de decepción (Hirschman, 1982) cuando sus compromisos promovidos excesivamente en el campo electoral resultan ser inevitablemente inalcanzables.

Como Maravall (1997) ya ha discutido, hay muchas formas en que los líderes gubernamentales pueden evitar la rendición de cuentas electoral. Al mismo tiempo, la ausencia o la debilidad extrema de *rendición de cuentas inter-institucional* deja a la rendición de cuentas electoral como el único instrumento para garantizar esta dimensión de la calidad democrática. Sin embargo, las oportunidades de poder ejercer la rendición de cuentas electoral son únicamente periódicas, y en algunos casos los ciudadanos deben esperar varios años antes de las siguientes elecciones. El resultado es la obtención de una “democracia delegativa” (O’Donnell, 1994, y más adelante) —una democracia de pobre calidad en la cual los ciudadanos emiten su voto y son subsecuentemente ignorados hasta la siguiente elección. Los ciudadanos no tienen medio alguno para controlar la corrupción y el mal gobierno, no existen otras instituciones realmente capaces de garantizar la rendición de cuentas institucional. Por su parte, los partidos y los líderes populistas introducen distorsiones en las relaciones inter-institucionales de manera casi “natural”. Su

“proximidad con el pueblo” (Müller, 2016) los vuelve inadecuados para cualquier forma de mediación institucional y de acción por parte de las instituciones de garantía (bancos centrales, cortes constitucionales, cabezas de Estado), excepto cuando ven una convergencia de intereses, incluso ocasionales. El prejuicio hacia éstas y la deslegitimación hacia cualquier institución no electa (o no mayoritaria) complementada con la radicalización del funcionamiento de las democracias representativas, con frecuencia terminan siendo procesos que son magnificados cuando los partidos populistas están en el gobierno (Campus, 2006).

La *participación* puede ser subvertida y restringida en una variedad de formas sutiles y abiertas en las democracias alrededor del mundo. Con el crecimiento de la insatisfacción ciudadana (Pharr y Putnam, 2000), la pasividad, la indiferencia, la alienación y la consecuente declinación de la participación, especialmente la convencional, se vuelven un desafío clave en el desarrollo de algunas dimensiones específicas (ver *supra*). La subversión del significado y de la consecuencia de la participación puede ser vista cuando ésta ya no es espontánea, voluntaria y libre, para volverse tutelada por distintos tipos de élites (véase también Riesman, Glazer y Denney, 1961). Un papel clave en ello puede ser jugado por la televisión y la llamada audiencia democrática (véase Manin, 1997), que forma el contexto principal de esa pseudo-participación. En la democracia que Manin analiza, existe una conexión estrecha entre la declinación de los partidos tradicionales, la mediatización de la política y su personalización. En cierto sentido, incluso se puede enfatizar el desarrollo de un “canal plebiscito-electoral” de la representación (Morlino y Raniolo, 2017: 87), que se concentra en la comunicación y en la identificación directa entre líderes y votantes, mediada cada vez más por la televisión y las nuevas tecnologías digitales. En términos generales, el resentimiento y la desconfianza de los electores pueden desplegarse, por un lado, en movilización no convencional y, por el otro, en la democracia del líder (Calise, 2015).

Además, el intento de asegurar una participación controlada que pueda adoptar la forma de apoyar vía la obediencia a las acciones de gobierno desde arriba abreva de las tradiciones autoritarias o no democráticas del país. Esto es, siempre existe un esfuerzo para lograr que la sociedad participe, pero únicamente con comportamientos que apoyen

a las autoridades en turno. Otras formas de participación son desalentadas, y es algo que no resulta difícil en contextos sociales y políticos con débiles tradiciones de una sociedad civil activa y autónoma. La participación que está compuesta por diversas formas de violencia también es una forma de subversión al “tomar parte” en la política. Como hace algunos años sugirió Dahl (1971), un elemento clave, necesario y definitorio de la democracia es aquel de un firme compromiso por lo que respecta la “solución pacífica de los conflictos”. Por consiguiente, el uso de medios violentos tuerce y distorsiona el funcionamiento mismo de cualquier democracia.

Existen además algunos parámetros recurrentes de subversión en la *competencia*. En primer término, está el intento de excluir la competencia de cierta área donde se supone que su funcionamiento efectivo tiene consecuencias relevantes, por ejemplo, haciendo un pacto entre dos partidos participantes en una elección o acordando excluir *a priori* a un actor político, persona o grupo de la participación justa en un proceso electoral. En segundo, una distorsión de la competencia puede ser el resultado final de una implementación inapropiada de las reglas con relación a la regulación de las campañas políticas y el apoyo financiero para los partidos. El tercero, una forma recurrente de distorsionar la competencia es por medio de trastornar el programa y/o las diferencias políticas entre partidos o coaliciones de partidos. También pueden citarse los pactos de colusión entre el gobierno y la oposición, así como la tendencia a la formación de “cárteles”, como ya se ha señalado. En particular, en regímenes híbridos, la competencia puede ser seriamente subvertida si los líderes y los partidos son capaces de controlar arbitrariamente la implementación de las reglas, especialmente las electorales, o son capaces de restringir la pluralidad de la información. Finalmente, dentro de nuestras democracias la competencia política se ha radicalizado⁵ al tiempo que la distancia entre los principales partidos está creciendo, junto con una profunda percepción del clivaje entre “no-

⁵ Preferimos hacer la distinción entre polarización, como la agregación de la competencia partidista alrededor de polos, y radicalización, que hace referencia al crecimiento de la distancia entre los actores respecto de temas de política y la extremización del estilo y el discurso de la competencia política. Véase el núme-

sotros” y “ellos”, entre el pueblo y la élite. La profundización del clivaje populista tiene consecuencias obvias para los procesos de movilización excluyente y la percepción de los ciudadanos. La difusión capilar de las tecnologías digitales de la información y la comunicación por encima de las tecnologías sociales, también favorece la radicalización de la comunicación política, el discurso del odio y la violencia virtual, que a menudo se vuelve real. Por lo tanto, el uso de la violencia es otra manera de subvertir la competencia entre los actores políticos.

Sin entrar en detalles, las formas recurrentes de subvertir la *libertad* y la *equidad* son básicamente dos. La primera refiere a la multiplicación del reconocimiento formal de los derechos sin tomar en cuenta su implementación; y la segunda al reconocimiento de los derechos sin una distribución efectiva de los costos, lo que lleva a su no implementación. La *responsividad* puede también ser subvertida principalmente a través de la acción de élites políticas que participan en el suministro de la información, que está en la raíz de la formación de las percepciones sobre la responsividad. La proliferación de líderes y élites “irresponsables”, que eligen enfatizar la responsividad de su acción política más que la responsividad por razones estratégicas, constituye una subversión y un riesgo para las democracias representativas.

En este sentido, es útil resumir esta discusión sobre las subversiones a la democracia en la Tabla 2, donde los mayores peligros de subversión sobre la responsividad pueden destacarse de inmediato. Esta tabla sugiere indirectamente cómo puede definirse una *democracia con un menor grado de calidades o sin calidad alguna*, esto es, un régimen democrático donde la subversión es practicada con frecuencia, incluso al grado de generar problemas de deslegitimación y eventualmente problemas de consolidación relacionados con los primeros. La Tabla 2 muestra los patrones principales de subversión.

ro especial de *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* sobre “Polarizing Politics: A Global Threat to Democracy” (McCoy and Somer, 2019).

Tabla 2. Algunos parámetros recurrentes de subversión a la calidad de la democracia.

Estado de Derecho	La ley como arma política. La ley como instrumento para conseguir intereses económicos. La ley como conjunto de reglas por esquivar. Tensar y jugar en los límites de la implementación de las leyes.
Rendición de cuentas	Diseño institucional fuertemente mayoritario (baja competencia). Partidos débiles, disciplina de partido en partidos oligárquicos. Destaca la imagen y el papel manipulador de la información. Cambiar la responsabilidad hacia el nivel supranacional.
Participación	Acciones desde arriba para inducir o desalentar la participación. Manipulación de la información para obtener sumisión o para controlar la participación. Empujar hacia una participación radical y/o violenta. Empujar hacia una selectiva participación grupal.
Competición	Pactos para evitar o frenar la competencia, incluso entre las autoridades competentes y la oposición. Producir leyes electorales ineficaces. Programas políticos no diferenciados.
Libertad e Igualdad	Multiplicación del reconocimiento formal de derechos sin ocuparse de la implementación. Reconocimiento de los derechos sociales sin una distribución efectiva de los costos.
Responsividad	Rol manipulador de las élites sobre la información.

5. Hacia la radicalización de las democracias⁶

Veamos nuevamente las dimensiones de la participación y la competencia. La Tabla 2 resume algunas de las principales consecuencias esperadas. Otros efectos podrían ser señalados. Pero al tomar en cuenta las cuestiones que involucran, nos damos cuenta de que detrás de los obstáculos de la rendición de cuentas, o de los de la competencia o de los de la participación, y de las dificultades con la libertad y la igualdad, no sólo se encuentra la crisis económica, la globalización o las reacciones a la inmigración (véase la Tabla 1), sino también hay una profunda evolución/transformación de la base de la representación, donde los cambios en la calidad en el nivel procedimental como la responsabilidad electoral, la responsabilidad interinstitucional, la participación política y la competencia, son sus manifestaciones más relevantes.

Ante todo las tendencias populistas tienen un impacto en la participación y la competencia que son dos dimensiones que están fuertemente entrelazadas para la calidad de la representación política. Recordemos que la *representación* actúa en interés de los representados de tal modo que responde a ellos (Pitkin 1967: 207) y, por consiguiente, tomemos en consideración los tres canales de representación: mediante los partidos y el sistema de partidos, los grupos de interés y las asociaciones que de estos derivan, y los movimientos sociales (Morlino y Raniolo, 2017). Podemos ver de inmediato que en varios países (en aquellos casos en los que existe un espacio para la moderación) los dos primeros canales de la representación se han vuelto cada vez más débiles institucionalmente, mientras que el tercero, caracterizado por la radicalización, aún puede estar muy vivo a pesar de la inestabilidad.

A este punto de nuestro análisis, es útil detenerse sobre el impacto que el populismo tiene sobre los partidos y sobre el sistema de partidos.

Si, aunque brevemente, examinamos este canal, podemos ver de inmediato cómo la crisis de los partidos y la organización partidista es

⁶ Hemos discutido algunas características de la radicalización de las democracias en Morlino y Raniolo (2018, conclusiones).

profunda, incluso en aquellos países que tenían una fuerte tradición partidista, así como un gobierno de partido.

Pero más allá de estas consideraciones generales, veamos los datos de la Tabla 3. Esta nos ofrece una representación elocuente de los cambios radicales que el desafío populista ha introducido en el formato y en la mecánica de los sistemas de partido en las democracias europeas. Si Eisenstadt (1999) tiene razón cuando sostiene que las democracias representativas tienen una elevada capacidad de “incorporar la protesta”, es también verdad que estos datos nos dicen que ha sucedido algo más. La “protesta (populista)” ya ha superado el umbral rokkiano de la representación y en muchos casos también el umbral del ejecutivo (Rokkan, 1970). Pero veamos ahora los datos relativos al ciclo electoral más reciente, que va del 2012 al 2019. Como se observa en la Tabla 3, aparecen 52 partidos que se pueden definir como populistas o neopopulistas, y también nuevos partidos de protesta. Al menos dos de estos, *En Marche* en Francia y *Ciudadanos* en España, son partidos que difícilmente se pueden etiquetar como formaciones de protesta, populistas o desafiantes, acaso se pueden considerar como partidos anti-sistema. Y qué decir de los partidos intra-sistémicos, más que extra o anti-sistémicos. De cualquier modo, la Figura 1 nos dice que la mayoría de estos partidos han nacido recientemente, en los últimos 15-18 años —véase la última columna de la Tabla 3. Es de subrayar que 17 han nacido en los años precedentes al nuevo milenio. Algunos como el *Swiss People's Party* en Suiza, el *Progress Party* en Noruega y el *Front National* en Francia datan de los inicios de los años setenta. Otro grupo, a lo sumo se trata de partidos de derecha o de extrema derecha, nacieron entre finales de los años ochenta y la mitad de los años noventa. Este periodo ha producido una tercera fase de innovación de los sistemas de partido, después del triunfo de la política post-adquisitiva de los años setenta y ochenta (Ignazi, 2017). El dato más interesante que se obtiene de la Tabla 3 y de la Figura 1 es, sin embargo, el descongelamiento de los sistemas de partidos que se registra después del 2000. Si 9 partidos nacen entre el inicio del nuevo siglo y 2007 (en el periodo pre-crisis), 26 partidos nacerán en el periodo posterior a la crisis (en su conjunto se trata de 35 partidos sobre el total de poco más de 50 partidos).

Tabla 3. Nuevos partidos, partidos neo-populistas: panorama europeo (2012-2018).

País	Año elecciones	Votos (%)	Esaños	Nombre del partido	Derecha-Izquierda	Año de su fundación
Austria	2013	20,5	40	Freedom Party of Austria	8,3	1986
	2017	26,0	51	-		
Bélgica	2013	5,7	11	Team Stornach	6	2012
	2014	3,7	3	Flemish Block	9,6	2004
Bulgaria	2013	30.5	97	Citizens for European Development of Bulgaria	7,4	2006
	2014	32.7	84	-		
	2017	33.5	95	-		
	2014	7,3	19	National Front for the Salvation of Bulgaria	8,7	2011
	2017	9.3	27	-		
Croacia	2017	4.3	12	Volya – Will	6	2007
	2014	5.7	15	Reload Bulgaria	?	2014
	2013	7.3	23	Attack	5,5	2005
	2014	4.5	11	-		
	2015	4.2	1	Human Shield	8,7	2011
	2016	5.9	8	-		
	2015		3	Croatian Labourists – Labour Party	7,1	2010
2015		3	Croatian Party of Rights Dr. Ante Starčević	8,7	2009	

País	Año elecciones	Votos (%)	Escaños	Nombre del partido	Derecha-izquierda	Año de su fundación
República Checa	2013	18,7	47	Action of Dissatisfied Citizens	6	2012
	2017	29,6	78	-		
	2013	6,9	14	Dawn of Direct Democracy	7,4	2013
	2017			-		
Alemania	2012	8,6	64	The Left	1,2	2007
	2017	9,2	69	-		
	2017	12,6	94	Alternative for Germany	8,7	2013
	2015	20,6	37	Danish Peoples Party	8,2	1995
Estonia	2015	8,1	7	Conservative People's Party of Estonia		2012
	2019	17,8	19	-		
	2015	12,7	42	Podemos	1,2	2014
	2016	13,4	45	-		
España	2019	14,3	42	Unidos Podemos	1,2	2014
	2015	13,4	40	Ciudadanos	6	2005
	2016	13,0	32	-		
	2019	15,9	57	-		
	2019	10,3	24	Vox	8	2013
	2015	17,7	38	True Finns	6,6	1995
Finlandia	2019	17,5	39	-	-	-
	2015	12,7	1	United Kingdom Independence Party	7,8	1993

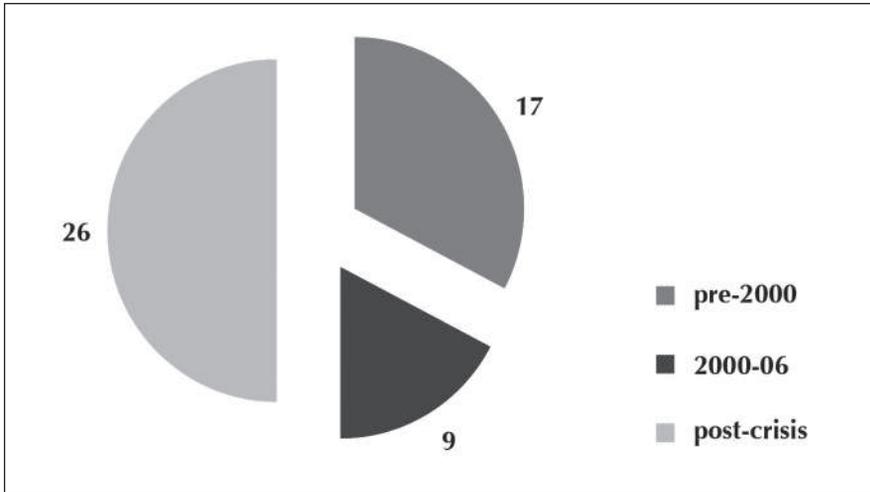
Francia	2017	28,2	308	La République En Marche!	6	2016
	2017	11,0	17	La France Insoumise	1,2	2016
	2012	13,6	2	Front National/National Rally	9,7	1972
	2017	13,2	8	-		
	2012	16,8	52	Coalition of the Radical Left (SYRIZA)	2,9	2004
Grecia	2012	26,9	71	-		
	2015	35,5	145	-		2013
	2012	7,0	21	Peoples Association – Golden Dawn	8,7	1980
	2012	6,9	18	-		
	2015	7,0	18	-		
	2012	10,6	33	Independent Greeks	8,7	2012
	2012	7,5	20	-		
	2015	3,7	10	-		
Hungría	2014	20,2	23	Jobbik – Jobbik Movement for a Better Hungary	8,7	2003
	2018	19,1	25	-		
	2014	44,9 [+KNDP]	117	Fidesz – Hungarian Civic Union	6,5	1988
	2018	49,3 [+KNDP]	117	-	6,5	
	2012	7,2	4	Citizens' Movement	6	2009
Islandia	2013	5,3	3	Pirate Party	2,5	2012
	2016	14,1	10	-		
	2017	9,2	6	-		

País	Año elecciones	Votos (%)	Esaños	Nombre del partido	Derecha-Izquierda	Año de su fundación
Italia	2013	4,1	18	(Northern) League	8	2013 (1991)
	2018	17,3	123	-		
	2013	25,6	108	Five Star Movement	5	2009
	2018	32,7	225	-		
	2013	21,6		Forza Italia (Go Italy!)	7,1	1993
Letonia	2018	14,0				
	2014	16,6	17	National Alliance	8,2	2011
	2018	11,0	13	-		
	2014	6,8	7	For Latvia from the Heart	7,4	2014
Lituania	2012	7,3	12	Order and Justice	5,3	2002
	2016	5,6	8	-		2002
	2013	6,6	3	Alternative Democratic Reform Party	8,8	1987
Luxemburgo	2018	8,3	4	-		
	2012	10,8	15	Party for Freedom	8,8	2006
	2017	13,1	20			
	2017	1,8	2	Forum for Democracy	7,4	2016
Noruega	2013	16,3	29	Progress Party	8,7	1973
	2018	15,2	27	-		
	2015	37,6	235	Law and Justice	7,7	2001
Rumania	2012	14,0	47	People's Party – Dan Diaconescu	1,2	2011

Eslovaquia	2012	8,6	12	Ordinary People and Independent Personalities	7,4	2011
	2016	11,0	19	-		2011
	2016	8,6	15	Slovak National Party	7	1989
	2012	44,4	83	Direction – Social Democracy	3,8	1999
	2016	28,3	49	-		
	2016	8,1	14	Kotleba – People’s Party Our Slovakia	8,7	2010
Eslovenia	2018	4,2	4	Slovenian National Party	4,7	1991
Suecia	2014	12,9	49	Sweden Democrats	8,7	1988
	2018	17,5	62	-		
Suiza	2015	29,4	11	Swiss People’s Party	7,3	1971
	2015	1,0	2	Ticino League	8,7	1991

Fuente: La tabla incluye solo partidos que obtuvieron al menos un escaño en el Parlamento. Resultados electorales, escaños y Derecha-Izquierda (Döring and Manow 2019). Para las elecciones de 2018 y 2019, elaboración nuestra. Salvo donde se indique lo contrario, los partidos políticos fueron seleccionados siguiendo a Van Kessel (2015). Para los casos de Estonia y Letonia, véase Braghirolli y Petsin (2019). Para el caso de *La France Insoumise*, véase Gerbaudo (2018). Para el caso de *Podemos* (Vittori 2017), para el caso de *Vox* véase Turbull-Dugarte (2019); para el caso de *Kotleba*, véase Kluknavska and Smolík (2016). Malta, Chipre y Portugal no tienen partidos populistas relevantes en sus sistemas políticos.

Figura 1. Periodos de aparición de los principales partidos neopopulistas, de protesta y nuevos en Europa (valores absolutos).

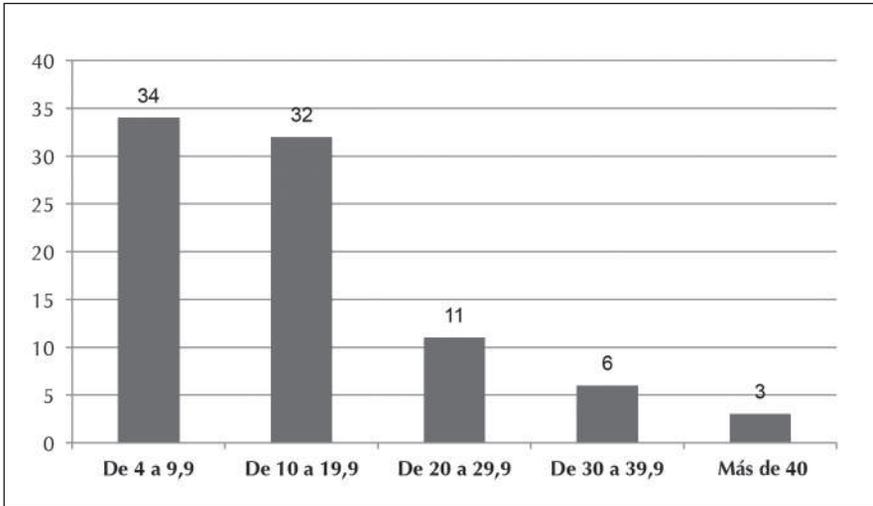


Fuente: Tabla 3.

Si ahora vamos a la Figura 2, se observará fácilmente cómo estos nuevos partidos son en muchos casos casi desde su formación, en otros casos en cambio desde las elecciones sucesivas, partidos relevantes en el sentido que le da a este término Sartori (1976), para el potencial de chantaje y para el potencial de coalición (de gobierno). Los resultados electorales son elocuentes. Es oportuno decir que en la Figura 2 no están indicados los resultados por partidos individuales sino las elecciones en las cuales estos partidos se han presentado (en el conjunto de 81 casos). En 32 casos, los partidos han conseguido entre el 10 y el 19,9 por ciento de los consensos y aún en 11 casos más allá del 20 por ciento, y con mucho mayor sorpresa en 9 casos obtienen más del 30 por ciento, de los cuales tres casos son completamente excepcionales al obtener más del 40 por ciento: *Fidesz-Hungarian Civic Union* en 2014 y en 2018 (que con *KNDP* obtuvo el 45 por ciento y por ende el 49 por ciento); *Direction-Social Democracy* en Eslovenia (con el 44,4 por ciento).

La afirmación de Rokkan (1970: 141) que sugiere que en democracias representativas, “cada movimiento político en ascenso debe pasar

Figura 2. Consenso electoral de los partidos neopopulistas, de protesta y nuevos en los procesos electorales en Europa occidental. Valores absolutos (2012-2019).

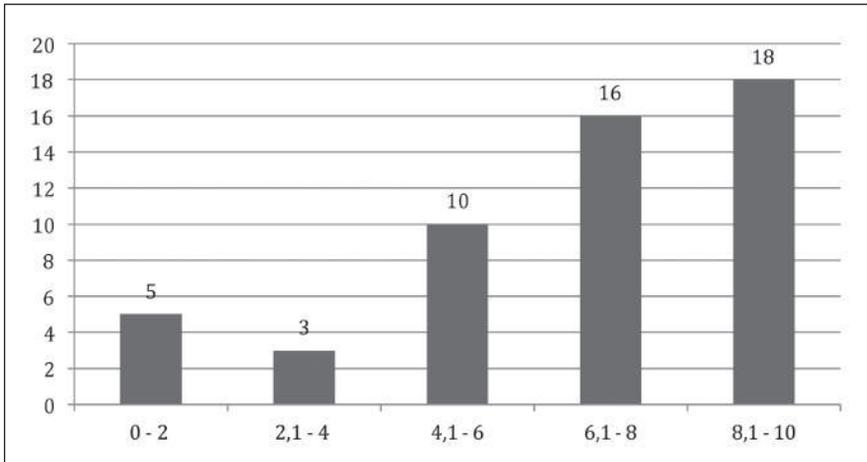


Fuente: Tabla 3.

por una serie de umbrales, moviéndose hacia adentro de éstos a lo largo del camino que conduce al corazón del sistema político y hacia lo alto en la dirección del área central del proceso institucional”, hoy parece anacrónica por completo. Las democracias europeas del siglo XXI muestran señales de desestructuración y transformación radical de los mercados electorales y la competición política.

Sobre el particular, otro dato es ofrecido por la orientación ideológica de nuestros partidos (Figura 3). Respecto a nuestra Tabla 3 no faltan los partidos de izquierda o de extrema izquierda, es verdad que estos son pocos, electoralmente débiles y con escasa posibilidad de acceso al gobierno —la excepción es *Syriza* en Grecia. Mientras como se puede observar la mayor incidencia está dada por partidos que están colocados en la derecha o en la extrema derecha: 18 partidos tienen una media de puntaje incluso más allá del 8 en la escala izquierda-derecha hasta 10 puntos, y 16 en el rango entre 6,1 y 8 puntos (pero entre estos al menos 4 partidos están en la media de un valor alrededor del 8). Además, al menos 14 de nuestros partidos han tenido una experiencia de gobierno

Figura 3. Distribución de los partidos neopopulistas, de protesta y nuevos por posición en la escala derecha-izquierda. Valores absolutos.



Fuente: Tabla 3.

o en coaliciones con partidos principales (piénsese en Austria con los gobiernos donde el *Freedom Party* está en el gobierno con el partido popular [*ÖVP*]), incluso en coaliciones excéntricas con otros partidos populistas y extremistas (piénsese en Italia con el gobierno del *M5S* y la *Liga*; o en Grecia con el gobierno *Syriza* y los nacionalistas de *Anel*; o aún en los casos de Hungría con el éxito del *Fidesz-Hungarian Civic Union* y de Polonia con *Law and Justice*). Esto abre toda una serie de cuestiones en torno al funcionamiento de la “democracia en salida”. Regresaremos sobre este aspecto más adelante, por el momento nos ocuparemos de la cuestión de los factores explicativos.

Por supuesto, para explicar este fenómeno, podemos recordar factores que son tan conocidos que se llega al grado de darlos por sentados, tales como el fin de la identificación de las ideologías que daban un motivo para la participación y el reconocimiento; la alta fragmentación social como consecuencia tanto de la globalización como de los cambios tecnológicos; la mediatización para dar forma a las opiniones y hacer de las organizaciones partidistas mucho menos relevantes con relación a la formación del consenso. Y por supuesto, a todo esto, debemos añadir

los fenómenos mencionados antes, como la crisis económica prolongada, especialmente en Europa, y los nuevos episodios de crisis económica en otras áreas del mundo, incluida Latinoamérica.

La investigación empírica disponible muestra la insuficiencia o la imposibilidad de los partidos para estructurar lo político a lo largo de las líneas de clivajes precisos, como se hacía tradicionalmente por ejemplo en Europa con el clivaje de clase, el clivaje centro-periferia, entre otros. Desde esta perspectiva, en las democracias a todo lo largo del mundo, el único clivaje estructurante es el de *pro/anti-establishment*, que es característico de los partidos de protesta. Recientemente Philippe C. Schmitter (2019: 2) ha sugerido que el populismo podría ser “el producto del fracaso del sistema de partidos políticos existente para proveer una representación creíble para aquellos grupos de ciudadanos que han sido *abandonados* en lo que son, por lo demás, democracias *realmente existentes* [...]”.

Cambios en algunas áreas y el debilitamiento adicional en otras, con relación a los roles de división y unificación de los partidos a lo largo de diversas líneas de conflicto, socavan la posición de los partidos aún más y debilitan todo el canal, de modo que sólo los líderes y la personalización de la política tienen a destacar. Desde esta perspectiva, si aceptamos que los partidos ya no son una estructura organizada de representación, sino únicamente “un equipo de hombres buscando controlar el aparato de gobierno a través de ganar el puesto en una elección debidamente constituida” (Downs, 1957: 25), también podemos darnos cuenta de que hay otro aspecto irónico. En muchas democracias, los partidos son en realidad sólo una élite partidista o líderes de partido, que son fuertemente resilientes en su rol de *intermediarios* entre las instituciones públicas y la sociedad civil, enfatizando el papel clave e inevitable de los partidos dentro de las democracias electorales.

Todos estos cambios más o menos profundos en las dimensiones básicas mencionadas tienen un impacto fuerte, especialmente sobre la participación. Por ejemplo, el nivel de participación y el activismo partidista están declinando o despliegan características cambiantes en varios países, mientras que al mismo tiempo la declinación de la participación electoral o la participación política baja se han convertido en el patrón dominante. Sin embargo, podemos ver también un impacto

relevante sobre la competición, que inevitablemente se vuelve cada vez más radicalizada.

En particular, la manera más común y significativa de subvertir diferentes dimensiones de la calidad de la democracia al mismo tiempo es precisamente el populismo. Aquí destacamos los aspectos que son más relevantes desde la perspectiva de los canales de representación:

1. Las brechas de los clivajes se vuelven confusas, borrosas, y emerge una relación emocional, directa y fuerte entre la masa de la población y el líder carismático populista que pretende encarnar al pueblo, cuyas ideas y pensamientos supuestamente se corresponden con el pueblo sin mediación alguna de la democracia representativa, que de hecho se ha desvanecido.
2. La existencia de único clivaje funcional y agregado, es decir, el clivaje ya mencionado que se establece entre las posiciones pro y anti-*establishment*: el populismo se opone fuertemente al *establishment* y a la supuesta traición de las élites.
3. El *anti-establishment* divide separando “las virtudes del pueblo” de “la élite corrupta”.
4. Los líderes populistas descartan el “pseudo-democrático” manejo clásico de la agenda política al afirmar que ellos sí son capaces de mantener sus promesas de la noche a la mañana.

Por lo tanto, podríamos añadir que el populismo implica el debilitamiento de la representación a lo largo de los dos primeros canales tradicionales: el electoral y el funcional. Podemos resumir una serie de aspectos cruciales sobre la base de las cuatro características definitorias, como se detalla en la Tabla 4. Hay dos posibles modelos polares, el *abierto e inclusivo* y el *cerrado y excluyente* (véase Muddle y Kaltwasser, 2013, Morlino y Vittori, 2019), que reconfiguran la distinción entre nuevos partidos populistas de izquierda y derecha, con mucho menos énfasis en el espacio político tradicional. Otra forma de proponer los dos tipos es el de hablar de un “populismo reivindicativo”, participativo y dirigido al reconocimiento de derechos, y de un “populismo identitario”, nacionalista y proteccionista. El primero sensible a la inseguridad económica, el segundo a la amenaza cultural. De hecho,

a pesar de los cambios fundamentales en la política democrática al menos desde la caída del Muro de Berlín (1989), el clivaje izquierda-derecha no es una categoría vacía y aún parece capaz de dar forma —simbólica y organizacionalmente— a la competencia política dentro de las democracias europeas. Esto es aún más el caso durante una crisis económica (Morlino y Raniolo, 2017). Además, otros clivajes emergen y se entrelazan con el mencionado, de modo que el “espacio de la identificación” de los partidos políticos, para citar a Sartori (1976: 328 y ss.), es más articulado y complejo y el “espacio de la competición” deviene más incierto, incluso ambiguo. Con más precisión, algunos conflictos se desencadenan por la reactivación de clivajes anteriores, como el de centro-periferia y el de religión-secularismo; otros son más recientes, como el de materialismo-post-materialismo, incluso más relevante hoy en día, el de pro-Estados Unidos-anti-Estados Unidos. Entre los clivajes adicionales más recientes, el que divide a los ganadores y a los perdedores de la globalización (véase Kriesi *et al.*: 2012), y el clivaje relativo a la división entre inclusión-apertura versus exclusión-clausura,⁷ son los más importantes para nuestro análisis. El rasgo destacado de este clivaje ha ido en aumento durante la crisis económica, ya que estructura a los nuevos partidos de protesta al tiempo que influye la agenda tanto pública como de las decisiones de los partidos y líderes en funciones (Tabla 4).

Como se ha señalado antes, en el contexto de las transformaciones contemporáneas de nuestras democracias, incluidas las más desarrolladas, la cuestión de la rendición de cuentas se vuelve más relevante. Con particular atención a las relaciones entre los electores y quienes son electos, debemos considerar:

- Campañas electorales basadas en la perspectiva de voto con miras a evitar la evaluación de los logros pasados de las autoridades anteriores, quienes en este sentido son capaces de evitar el castigo por su pobre desempeño y por su responsividad limitada.

⁷ Damos por hecho que el clivaje inclusión-exclusión afecta tanto a la política doméstica como a la internacional. Ejemplos en este sentido incluyen la apertura de las fronteras europeas a la inmigración o las reacciones para luchar contra el terrorismo.

Tabla 4. Tipos de neopopulismo y sus características y casos empíricos.

Componentes de la definición	Populismo abierto o inclusivo (nuevos partidos populista de izquierda)	Populismo cerrado o excluyente (nuevos partidos populistas de derecha)
Situacional	<ul style="list-style-type: none"> • Crisis de representación de las instituciones • Crisis económica y sus consecuencias • Desnacionalización económica 	<ul style="list-style-type: none"> • Crisis de representación de las instituciones • Crisis económica y sus consecuencias • Desnacionalización política/cultural
Cultural/ Cognitiva	<ul style="list-style-type: none"> • Pueblo-clase • Comunidad de ciudadanía • Anti-política 	<ul style="list-style-type: none"> • Pueblo-nación • Comunidad de fe • Anti-élite
Organización/ movilización	<ul style="list-style-type: none"> • Democracia participativa • Red • Cosmopolita/protección social 	<ul style="list-style-type: none"> • Liderazgo democrático • Jerárquica • Proteccionismo/ nacionalismo
Estrategia política/ políticas	<ul style="list-style-type: none"> • Defensa del Estado de bienestar • Reacción a las reformas económicas neoliberales • Euroescepticismo suave • Pro-inmigración • Disponibilidad para formar alianzas 	<ul style="list-style-type: none"> • Defensa del Estado-nación • Reacción a las reformas económicas neoliberales • Euroescepticismo duro • Anti-inmigración • No disponibilidad para formar alianzas

• La manipulación de las noticias, hoy conocida bajo la difusión de las *noticias falsas*, con la intención de dar forma a la opinión pública y, de nueva cuenta, evitar una evaluación negativa.

Si la competición es tomada en cuenta, entonces:

• Prometer en exceso durante la campaña electoral puede cambiar el sentido del voto y, en consecuencia, falsificar la decisión del elector por una lista de partido, más que por otro partido o líder.

Incluso el equilibrio entre las instituciones es reconfigurado por las tendencias populistas. Como se mencionó en el párrafo 2, esto es quizá el aspecto más conspicuo que llevó a hablar de “democracias iliberales” y, de hecho, a considerar esta etiqueta como yuxtapuesta a la de “democracias populistas” (Mounk, 2018). En particular, es necesario observar el debilitamiento del pilar constitucional (o de control) en favor del de participación (o consenso). En otras palabras, en su funcionamiento, las democracias populistas tienden a poner énfasis en la lógica hiper-mayoritaria, lo que trae como consecuencia la reducción y el debilitamiento del papel de las instituciones de garantía, en primer lugar, la Corte Constitucional, los bancos centrales, incluso las instituciones gubernamentales de la Unión Europea. Sin embargo, este cambio en los equilibrios constitucionales no implica una parlamentarización de la forma de gobierno, como puede parecer obvio. Hay más bien una polarización interna entre la mayoría y la oposición dentro de los parlamentos. Por último, la oposición está seriamente limitada como una expresión de las viejas élites, mientras que la mayoría se identifica completamente con el gobierno y su líder. En pocas palabras, la democracia populista recuerda cada vez más a la “democracia delegativa” (delegada al líder populista) conceptualizada por O’Donnell (1994) con relación al área de América Latina.⁸

Bibliografía

- Braghiroli, S., y V. Petsinis (2019). Between Party-Systems and Identity-Politics: the Populist and Radical Right in Estonia and Latvia. *European Politics and Society*, 20 (4), 431-449. Disponible en <https://doi.org/10.1080/23745118.2019.1569340>.
- Calise, M. (2015). *La democrazia del Leader*. Roma-Bari: Laterza.
- Campus, D. (2000). *L’antipolitica al governo*. Bologna: Il Mulino.
- Canovan, M. (1981). *Populism*. Londres: Junction.

⁸ Aquí podemos encontrar algunas características de la conocida “democracia totalitaria” desarrollada por Talmon (1952; véase también Eisenstadt, 1999).

- Dahl, R. A. (1971). *Polyarchy*. New Haven: Yale University Press.
- Dahl, R. A. (coord.), (1966). *Political Oppositions in Western Democracies*. Londres: Yale University Press.
- Döring, H., y P. Manow (2019). *Parliaments and Governments Database (ParlGov): Information on Parties, Elections and Cabinets in Modern Democracies*. Bremen: University of Bremen. Recuperado de <http://www.parlgov.org/>.
- Downs, A. (1957). *An Economic Theory of Democracy*. Nueva York: Harper & Row.
- Dunn, J. (2006). *Il mito degli uguali: la lunga storia della democrazia*. Milán: Università Bocconi Editori.
- Edelman, M. (1976). *The Symbolic Uses of Politics*. Chicago: University of Illinois Press.
- Eisenstadt, S. N. (1999). *Paradoxes of Democracy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Gerbaudo, P. (2019). *The Digital Party*. Londres: Pluto Press.
- Gourevitch, P. (1986). *Politics in Hard Times: Comparative Responses to International Economic Crises*. Nueva York: Cornell University Press.
- Guarnieri, C., y P. Pederzoli (1997). *La democrazia giudiziaria*. Bolonia: Il Mulino.
- Hermet, G. (2001). *Les Populismes dans le monde: Une histoire sociologique XIXe-XXe siècle*. París: Fayard.
- Hirschman, A. O. (1982). *Shifting Involvements: Private Interest and Public Action*. Princeton: Princeton University Press.
- Huntington, S. P. (1968). *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press.
- Ignazi, P. (2017). *Party and Democracy*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press.
- Ionescu, G., y E. Gellner (eds.), (1969). *Populism: Its Meanings and National Characteristics*. Nueva York: Macmillan.
- Katz, R. S., y P. Mair (1995). Changing Models of Party Organization and Party Democracy: the Emergence of the Cartel Party. *Party Politics*, 1 (1), 5-28.
- Kluknavská, A., y J. Smolík (2016). We Hate Them All? Issue Adaptation of Extreme Right Parties in Slovakia 1993–2016. *Communist and Post-Communist Studies*, 49 (4), 335-344.
- Kriesi, H. (2014). The Political Consequences of Economic Crisis in Europe: Electoral Punishment and Popular Protest. En N. Bermeo y L. Bartels

- (eds.). *Mass Politics in Tough Times: Opinions, Votes and Protest in the Great Recession* (pp. 297-333). Oxford: Oxford University Press.
- Kriesi, H., et al. (2012). *Political Conflict in Western Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Linz, J. J. (2006). *Democrazia e autoritarismo*. Bolonia: Il Mulino.
- Mair, P. (2009). *Representative versus Responsible Government*. MPIfG Working Paper 09/8. Köln: Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung.
- Manin, B. (1997). *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maravall, J. M. (1997), *Surviving Accountability*. Jean Monnet Chair Papers. Florencia: European University Institute.
- Maravall, J. M. (2002). The Rule of Law as a Political Weapon. En J. M. Maravall y A. Przeworski (eds). *Democracy and the Rule of Law* (pp. 261-301). Cambridge: Cambridge University Press.
- McCoy, J., y M. Somer (2019). Toward a Theory of Pernicious Polarization and How it Harms Democracies: Comparative Evidence and Possible Remedies. *ANNALS. American Academy of Political and Social Science*, DOI: 10.1177/0002716218818782.
- Mény, Y., e Y. Surel (2002). *Democracies and the Populist Challenge*. Londres: Palgrave.
- Morlino, L. (2011). *Changes for Democracy. Actors, Structures, Processes*. Oxford: Oxford University Press.
- Morlino, L., y F. Raniolo (2017). *The Impact of the Economic Crisis on South European Democracies*. Londres: Palgrave.
- Morlino, L., y F. Raniolo (2018). *Come la crisi economica cambia la democrazia*. Bolonia: il Mulino.
- Morlino, L., y D. Vittori (2019). Are There Dangerous Populisms for European Democracies? En D. Albertazzi y D. Vampa (eds.). *Actions and Reactions – Populism and New Patterns of Political Competition in Western Europe*. Londres: Routledge.
- Mounk, Y. (2018). *Popolo Vs. democrazia*. Milán: Feltrinelli.
- Mudde, C., y C. Rovira Kaltwasser (2013). Exclusionary vs. Inclusionary Populism: Comparing Contemporary Europe and Latin America. *Government and Opposition*, 48 (2), 147–174, DOI: 10.1017/gov.2012.11.
- Mudde, C., y C. Rovira Kaltwasser (2017). *Populism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Müller, J.-W. (2017). *Cos'è il populismo?* Milán: Università Bocconi Editori.

- O'Donnell, G. (1994). Delegative Democracy. *Journal of Democracy*, 5 (1), 55-69.
- O'Donnell, G. (1999). *Counterpoint: Selected Essays on Authoritarianism and Democratization*. Notre Dame: Indiana University of Notre Dame Press.
- Pitkin, H. F. (1967). *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press.
- Riesman, D., N. Glazer y R. Denney (1961). *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*. New Haven: Yale University Press.
- Rosanvallon, P. (2008). *Counter-Democracy: Politics in an Age of Distrust*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salvadori, M. (2016). *Democrazia. Storia di un'idea tra mito e realtà*. Roma: Donzelli.
- Sartori, G. (1976). *Parties and Party System*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartori, G. (1987). *The Theory of Democracy Revisited*. Chatham: Chatham House Publishers.
- Sartori, G. (1992). Democrazia. *Enciclopedia delle Scienze Sociali*. Turín: Treccani. Disponible en http://www.treccani.it/enciclopedia/democrazia_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/.
- Schmitter, P. C. (2019). *The Vices and Virtues of 'Populism'*. Florencia: European University Institute.
- Talmon, J. L. (1952). *The Origins of Totalitarian Democracy*. Londres: Secker & Warburg.
- Tarchi, M. (2015). *L'Italia populista*. Bologna: Il Mulino.
- Turnbull-Dugarte, S. J. (2019). Explaining the End of Spanish Exceptionalism and Electoral Support for Vox. *Research and Politics*, abril-junio, 1-8.
- Urbinati, N. (2014). *La democrazia sfigurata*. Milán: Feltrinelli.
- Van Kessel, S. (2015). *Populist Parties in Europe. Agents of Discontent?* Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Vittori, D. (2017). Podemos and Five Stars Movement: Divergent Trajectories in a Similar Crisis? *Constellations*, 24 (3), 324-338.
- Zakaria, F. (2003). *The Future of Freedom*. Nueva York: Norton.

Recibido: 29 de mayo de 2019

Aceptado: 9 de julio de 2019

Feminicidios y psicoanálisis. De lo político a lo subjetivo*

Femicides and Psychoanalysis. From the Political to the Subjective

*Thamy Ayouch***

* Traducción del francés de Israel Covarrubias.

** Doctor en Psicoanálisis por la Universidad de París-Diderot, Francia. Profesor investigador de tiempo completo en la misma universidad.
Contacto: thamy.ayouch@gmail.com.

Resumen

El psicoanálisis no tiene un dominio directo del fenómeno de los feminicidios. Puede únicamente hablar de ellos si su discurso no lleva a cabo una psicologización o metapsicologización de los procesos individuales (narcisismo, negación de la otredad, pulsión de dominio, etcétera), sino más bien intenta entender las relaciones inter-individuales que le son específicas a estos fenómenos y el tipo de enlaces libidinales que los caracterizan. Este enfoque implica confiar en las contribuciones de la sociología, la antropología y otros campos que estudian lo colectivo. Los feminicidios no son prácticas aisladas o aberrantes: ocurren dentro de un sistema de sexo/género particularmente opresivo, del cual proceden y al cual refuerzan. En consecuencia, no depende del psicoanálisis sostener un discurso explicativo sobre los feminicidios: no es el psicoanálisis el que cuestiona los feminicidios, sino, por el contrario, este fenómeno social es el que dirige al psicoanálisis la pregunta acerca del efecto de las normas de género sobre la subjetivación, y también sobre la teoría analítica. ¿Qué pueden revelar los feminicidios sobre el psicoanálisis como aproximación clínica y teoría usada para dar un recuento sobre este fenómeno social trágico? Para establecer ciertos elementos de respuesta, se debe primero llevar a cabo una arqueología y una genealogía de la noción de feminicidio, y después abordar la forma en que puede ésta transformar la teorización analítica.

Palabras clave: Feminicidios, psicoanálisis, género, pensamiento fronterizo, fórmula de la sexuación.

Abstract

Psychoanalysis has no direct expertise on feminicides, a collective phenomenon. It can only speak of feminicides if its discourse does not perform a psychologization or metapsychologization of individual processes (narcissism, denial of otherness, impulse for control, etc.), but rather attempts to understand the inter-individual relationships that are specific to these phenomena, and the kind of libidinal links that characterize them. This approach implies relying on the contributions of sociology, anthropology and other fields that study the collective. Feminicides are not isolated or aberrant practices: they happen within a particular oppressive sex/gender system, from which they proceed and which they reinforce in return. Consequently, it is not up to psychoanalysis to hold an explanatory discourse on feminicides: it is not psychoanalysis that questions feminicides, but, conversely, this social phenomenon that addresses psychoanalysis the question of the effect of gender norms on subjectivation, but also on analytical theory. What can feminicides reveal about psychoanalysis as a clinical approach and theory used to give an account about this tragic social phenomenon? To establish some elements of an answer, I shall first perform an

archaeology and genealogy of the notion of femicide, and then tackle the way it may transform analytical theorization.

Key-words: Femicides, psychoanalysis, gender, border-thinking, formulae of sexuation.

Como fenómeno colectivo, los feminicidios no están directamente relacionados con la experiencia del psicoanálisis, salvo cuando se limita a interpretaciones que corren el riesgo de caer en la generalidad y pretenden, en nombre de una psicología del inconsciente, revelar tendencias sociales (violencia masculina, masoquismo femenino, etcétera).

Como fenómeno social, inscrito en un contexto cultural, histórico y económico específico, los feminicidios así como los genocidios, plantean la cuestión de la legitimidad del psicoanálisis para interpretar lo social, pero también la de una psicología de las masas que no se contente con ser la extensión, a nivel colectivo, de procesos psíquicos individuales singulares y siempre definidos de manera histórica. Si, en efecto, Freud considera que “la oposición entre psicología individual y psicología social, o la psicología de las masas, [...] pierde gran parte de su agudeza si la examinamos a fondo” (Freud, 1982: 123), la continuidad entre las dos adquiere un significado particular. Freud nunca procedió a la extensión, a nivel colectivo, de mecanismos subjetivos individuales (el “inconsciente colectivo” de Jung), aplicando una metapsicología individual a la colectividad, sino que, por el contrario, consideraba a la psique individual como el efecto de una inscripción en los fenómenos colectivos. Si bien éstos, como la multitud, son estudiados, es con relación a su especificidad: en los vínculos libidinales interindividuales que los caracterizan en tanto colectividad. En el caso de la multitud, se trata de un doble vínculo: la identificación, que agrega a los individuos de la multitud en una comunidad afectiva, está sustentada en un segundo vínculo, el de cada individuo al líder, colocado en el lugar de su ideal del yo.¹

Por lo tanto, para el psicoanálisis puede ser legítimo hablar de feminicidios sólo si su discurso no procede a una psicologización o metapsicologización de los procesos individuales (narcisismo, negación de la otredad, pulsión de dominio, etcétera), sino que trate de comprender las relaciones interindividuales propias de estos fenómenos, y las mo-

¹ “Una multitud tan primaria es una suma de individuos que coloca un solo y mismo objeto en el lugar de su ideal del yo y, en consecuencia, en sí mismos se identifican los unos a los otros” (Freud, 1982: 181).

dalidades de los vínculos libidinales que los caracterizan. Por ello, el psicoanálisis solo puede hacerlo confiando, además de su clínica que es caso por caso, en las contribuciones de la sociología, la antropología y otros campos de estudio de lo colectivo (como por lo demás Freud lo hizo para definir su psicología de las masas).

La legitimidad del psicoanálisis para hablar de temas sociales procedería de su pertinencia en hablar de lo político y, por lo tanto, en definirse fundamentalmente como político, al menos en dos aspectos: 1) Por la inscripción del sujeto y del sujeto del inconsciente en el espacio de la *polis* y de sus configuraciones respecto al poder; 2) por los efectos normativos, o al contrario, deconstructivos que la práctica y la teorización analítica pueden entrañar.

Quizá podríamos retomar el estrecho vínculo que Cornelius Castoriadis observaba entre el psicoanálisis y la política (Castoriadis, 1990: 141-154) cuando sostenía que “el psicoanálisis tiene como objetivo ayudar al individuo a volverse autónomo” (Castoriadis, 1990: 148). Esta autonomía individual, según el filósofo, solo puede inscribirse en una sociedad autónoma, capaz de alterar sus instituciones a través de su propia actividad colectiva, reflexiva y deliberativa. Cabe entender aquí que las normas, producto de la institución simbólica, sean revisables, y que el individuo que por ellas se subjetiva no se inhiba en aquello que Castoriadis define como su imaginación radical. Por lo tanto, si bien el psicoanálisis no promueve directamente la autonomía social, sí está vinculado a las formas en que el sujeto se posiciona en esta autonomía por su deseo. Sin apuntar directamente a una acción política, el psicoanálisis considera a los dispositivos del poder en los que se inscribe el sujeto y a las discursividades articuladas por ellos. Si, como señala Lacan, “el inconsciente es la política” (Lacan, 1967: *s/p*), es en este lugar híbrido, en la encrucijada entre el sujeto y los otros que se fabrica: allí donde los significantes sociales, las normas, las asignaciones de los cuerpos y de las identidades construyen al sujeto.

Rechazar esta dimensión es favorecer el “psicoanalismo”, búsqueda fantasmática de una pureza “a-política” del psicoanálisis, que se opondría a las capturas imaginarias sociales. Ya podemos imaginar que este eje narcisista del psicoanálisis, esta epistemología del purismo es susceptible de provocar, en la práctica clínica, a una verdadera intra-psiqui-

zación de la transferencia, en la cual el/la analista ignora su inscripción social y política (de clase, de género, de raza, de sexualidad, etcétera) tanto como la del/a analizante.

Los feminicidios no son prácticas aisladas o aberrantes: toman sentido en un sistema de género específico, en una jerarquización de relaciones sociales entre sexos, de las que dependen y que refuerzan a su vez. Si el enfoque analítico puede resultar útil, es en la medida en que permite pensar y deconstruir la manera en que los modos de subjetivación de mujeres y hombres se inscriben en una sujeción particular a las normas de género.

No puede el psicoanálisis sostener un discurso explicativo sobre los feminicidios, en cuanto conocimiento analítico de lo colectivo, no le cabe cuestionar los feminicidios, sino, por inversión, son los feminicidios que le dirigen la doble cuestión del efecto de las normas de género sobre la subjetivación y también sobre la teoría analítica. ¿Qué revela el trágico fenómeno social de los feminicidios del psicoanálisis en cuanto clínica y teorización que pretende aprehenderlo?

Para establecer algunos elementos de respuesta, me propongo primero hacer una arqueología y una genealogía de la noción de feminicidio: rastrear sus modalidades discursivas, sus condiciones de producción concretas, sociales e históricas, para abordar genealógicamente, los juegos de fuerza y las relaciones de poder en la base de sus condiciones discursivas. Los discursos sobre los feminicidios a través de sus múltiples aspectos sociales de género, clase, raza, permiten operar una veridicción del psicoanálisis: liberar saberes sujetados, tal como lo entiende Foucault, y oponerlos a la hegemonía de un discurso teórico unitario (Foucault, 1997) que aparece entonces como situado —a favor de una mayoría.

Nacimiento de una noción

La noción de feminicidio nace en el cruce de un contexto centroamericano particular, y del trabajo de Jill Radford y Diana Russel (1992). A partir de 1993, en Ciudad Juárez, México, se encuentran cadáveres de

mujeres jóvenes asesinadas con una barbarie indescriptible: los cuerpos violados, torturados y desmembrados son arrojados en lotes baldíos. Los asesinatos se multiplican a lo largo de los años, no menos de 941 entre 1993 y 2010, según el estudio de Marie-France Labrecque (2012). Esta antropóloga vincula estos crímenes con el trabajo en las maquiladoras, fábricas de ensamblaje donde reinan condiciones laborales deplorables que atentan contra los derechos de las mujeres (imposición de pruebas de embarazo a la hora del reclutamiento, transporte público insuficiente, zonas mal iluminadas, muy desfavorecidas económicamente). Mientras en Chihuahua los homicidios aumentan exponencialmente como resultado de la puesta en acto por parte del Gobierno Federal de una estrategia militar para combatir el tráfico de estupefacientes, el número de feminicidios y de asesinatos de mujeres se multiplica por diez entre 2007 y 2011. La negligencia, incluso el desprecio de las autoridades (agresividad policial hacia las personas que denuncian las desapariciones, arrestos espectaculares de víctimas expiatorias o culpa de las propias víctimas por su forma de vida) han conducido a una forma de impunidad: según el Observatorio Nacional de Feminicidios, el 75 por ciento de los casos de feminicidio en Ciudad Juárez y en la ciudad de Chihuahua quedaron impunes. Las modalidades de una parte de los crímenes (secuestro, tortura, asesinato, preservación y transporte de cuerpos) revelan la acción de bandas organizadas que disponen de numerosas complicidades.

Retomando el término *femicide* de Jill Radford y Diana Russel, la antropóloga feminista mexicana Marcela Lagarde desarrolla el término feminicidio, que se caracteriza por dos dimensiones: estos crímenes de género, de odio contra las mujeres, gozan de una gran tolerancia social, y el Estado contribuye a su impunidad (Devineau, 2012: 77-91).

En cambio, Montserrat Sagot usa el término feminicidio, aplicado a Costa Rica y a toda América Central, para referirse a este control asesino de los cuerpos de las mujeres, no necesariamente relacionado con el crimen organizado, sino potencialmente cometido también por parientes o personas cercanas a las víctimas. Sin embargo, estos crímenes afectan principalmente a las mujeres que viven en condiciones de precariedad y de exclusión social, y se revelan particularmente frecuentes respecto a mujeres indígenas. Además, el feminicidio no se limita solo a

América Central, ya que existe una elevada incidencia de esos crímenes en Cipolletti, Argentina, o en Recife, Brasil.

La extensión de la noción, que abarca de crímenes anónimos e íntimos, América Central y América del Sur, la vacilación terminológica entre feminicidio y femicidio, y su uso banalizado, aunque esencialmente político, dan lugar a una serie de clasificaciones y tipologías.

Montserrat Sagot distingue, por ejemplo, las subcategorías de femicidio íntimo (el agresor es un cercano), no íntimo (anónimo) y “por conexión” (mujeres asesinadas en su intento de defender a otras mujeres de la agresión femicida) (Devineau, 20012: 83). Propone para toda América Central una tipología de “escenarios”.² Julia Estela Monárrez Fragoso (2006) separa los “femicidios sexuales sistémicos”, que implican a mujeres jóvenes de color, trabajadoras o estudiantes torturadas y violadas, de los “femicidios íntimos”, cometidos por un hombre que conoce a la víctima, distintos de los llamados asesinatos comunes (relacionados con robos y violencia).

Surge entonces la cuestión de saber si es pertinente que la palabra feminicidio cubra cualquier asesinato de mujer o si debería reservarse para una categoría más reducida como lo plantea Rita Segato (2007: 35-48). Según la antropóloga argentina, el feminicidio designa el resultado de un *continuum* de terror anti-femenino y comprende una variedad de abusos verbales, físicos y sexuales para las mujeres. El uso de un término global revela el patriarcado como una institución fundada en el control de los cuerpos de las mujeres y la capacidad de castigarlos, y por lo tanto pone en relieve la dimensión política de todos los asesinatos de mujeres que lo acompañan. La adopción de un único término pone el énfasis en la misoginia ordinaria, el odio, el desprecio por las mujeres y el valor menor concedido a sus vidas. Sin embargo, en otro texto Rita Segato (2012) subraya la importancia de distinguir los diferentes tipos de violencia contra las mujeres. Si “feminicidio” y “femicidio” se refieren a todos los asesinatos, íntimos o

² Estos incluyen escenas de relaciones familiares, agresión sexual, Maras (pandillas transnacionales de hombres jóvenes), tráfico de seres humanos, grupos paramilitares o policiales.

anónimos, de mujeres por razones de género, la expresión femigenocidios se reserva solo a los feminicidios impersonales, sistemáticos, repetitivos, propios de los modos de organización de facciones armadas y, por lo tanto, vinculables con los genocidios y los crímenes de lesa humanidad.

Sin embargo, que el término exista a pesar de su extensión móvil y sus vacilaciones definitorias, es de gran importancia para la respuesta jurídica a esta violencia. Como Rita Segato señala en su libro *Las estructuras elementales de la violencia*, la efectividad simbólica del derecho es debida a su dimensión nominativa, la cual crea una realidad, instala una nueva referencia moral y, al legislar, revela la dimensión histórica, historizada y no inmutable del mundo (Segato, 2003). La lucha por el reconocimiento legal del término feminicidio o femicidio tiene como objetivo identificar y simbolizar la dimensión mortífera de la violencia de género contra las mujeres.

En México, en 2006 se aprobó la primera ley federal, *Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*, que introduce el término “violencia feminicida”, definida como “la forma más extrema de violencia de género hacia las mujeres, resultado de la violación sistemática de sus derechos humanos, tanto en el ámbito público como en el privado, incluyendo el conjunto de comportamientos misóginos que pueden implicar la impunidad social o del Estado y que pueden culminar en asesinato o en otras formas de muerte violenta de mujeres” (Calzolaio, 2012: 61-76). Sigue la ley del 2 de febrero de 2007, destacando la necesaria transformación del Estado para luchar contra esa violencia y promover la igualdad entre mujeres y hombres. Varios países están adoptando leyes que reconocen el feminicidio/femicidio o el homicidio de una mujer *por el hecho de ser mujer*: Costa Rica en 2007, Guatemala y Colombia en 2008, Chile en 2010, Perú y El Salvador en 2011, o Nicaragua en 2012.

Sin embargo, es importante señalar la discrepancia y las contradicciones, en México por ejemplo, entre el proceso de institucionalización de la categoría “violencia de género” y el tratamiento oficial de los feminicidios. De 1993 a 2010, el gobierno del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el gobierno del Partido Acción Nacional (PAN) reafirmaron modelos de “buena feminidad” para oponerse a las transgre-

siones de las normas de género atribuidas a las víctimas y valorizaron el papel tradicional de la maternidad.³

Por lo tanto, politizar la cuestión del reconocimiento de los feminicidios significa poner en relieve la mayor exposición a la vulnerabilidad que afecta a las mujeres, a causa de las normas de género en vigor: las condiciones discursivas de uso o rechazo del término feminicidio existen en el marco de ciertas relaciones entre instituciones, procesos económicos y sociales, formas de comportamiento y sistemas de normas. Subrayan las relaciones de fuerza propias de los sistemas de prácticas sociales, políticas, económicas y culturales, y revelan la vulnerabilidad producida por las normas de género que fundamentan esas prácticas.

Relaciones de poder y vulnerabilización

Toda la cuestión parece ser la del reconocimiento de una mayor exposición a la vulnerabilidad. En un sentido butleriano, la vulnerabilidad de los cuerpos, su interdependencia, constituye un aspecto de la modalidad social a través de la cual subsisten (Butler, 2014: 91). Sin embargo, puede acentuarse y manipularse en el proceso de producción y naturalización de las formas de desigualdad social.

La vulnerabilidad no está repartida socialmente de forma igual: algunos/as, por su situación de género, clase, raza, están expuestos/as a una mayor vulnerabilidad que otros/as. Este es el caso de las mujeres en un sistema de sexo/género patriarcal, aún más expuestas si son de color, indígenas o clase desfavorecida.

En este sentido, es oportuno retomar el análisis desarrollado por Rita Segato en *Las estructuras elementales de la violencia*. La autora propone considerar un crimen, una violación, no como el resultado automático de la dominación masculina, sino como un mandato: el imperativo de producir el género como una estructura de relaciones (Segato, 2003: 13).

³ Han dirigido sus políticas de indemnización a las madres, consideradas como las verdaderas víctimas afectivas, y no víctimas políticas, de esos asesinatos.

A partir de los testimonios de hombres encarcelados por las violaciones que cometieron, Rita Segato distingue del eje vertical violador-víctima, un eje horizontal que conecta al violador con sus compañeros. Las estructuras elementales de estos fenómenos implican que la competición y la alianza entre pares, situadas en el eje horizontal dependan de la demostración de una capacidad de dominación de las mujeres. Así, la violación permite la reproducción de la economía simbólica del género, del patriarcado como un “orden de estatus”. El sistema de estatus está fundado sobre la usurpación de la potencialidad de la acción femenina por parte de los hombres, garantizando una tributo de sumisión, domesticación, moralidad y honor, característicos del género (Segato, 2003: 140). Una de las estructuras elementales de la violencia radica en la tensión constitutiva e irreductible entre ese sistema de estatus y el sistema de contrato moderno, propio del derecho. La apropiación de los cuerpos femeninos o feminizados se inscribe por lo tanto en la superposición de estos dos sistemas: uno, jerarquizando el género, el otro otorgando a las mujeres una posición de individualidad y ciudadanía similar a la de los hombres (Segato, 2003: 30). La violación es, entonces, una forma de castigar a cualquier mujer que se sale de su rol definido por el sistema de estatus; igualmente es, incluso cuando la perpetra un hombre aislado, una demostración de fuerza y virilidad frente a la comunidad de pares (Segato, 2003: 33) y, por lo tanto, una forma de restaurar las normas de género del orden predominante, amenazado por la independencia de la mujer, o por cualquier fluidez de género que resista a la matriz heterosexual hegemónica.

A la luz de estos análisis, los feminicidios no aparecen como delitos sexuales, sino como actos que tienen como objetivo mantener el poder y reproducir su efectividad (Segato, 2007). En el caso del femigenocidio, el eje horizontal de los pares en la masculinidad es el de la fraternidad mafiosa, comprometida con los negocios ilegales de la región. Las mujeres no son las principales interlocutoras de estos crímenes, sino los signos de su lenguaje: los asesinos dirigen un discurso a sus pares, demostrando una capacidad de asesinato y crueldad que les permite formar parte de la fraternidad. De cierta manera, la circulación de las mujeres teorizadas por Levi-Strauss se convierte aquí *en una circulación de la violencia contra las mujeres*.

Esta tesis es fundamental, ya que muestra a posteriori, la historicidad del intercambio de mujeres postulado por Levi-Strauss como condición an-histórica del paso de la naturaleza a la cultura. Como lo escribió Gayle Rubin, “el intercambio de mujeres no constituye ni una definición de la cultura ni un sistema en sí mismo: es una aprehensión aguda de ciertos aspectos de las relaciones sociales de sexo y de género” (Rubin, 2010: 45). En otras palabras, tenemos aquí un sistema de parentesco que impone objetivos sociales, transforma y construye a sujetos particulares, especificando que los hombres tienen ciertos derechos sobre sus parientes femeninas, derechos de los cuales las mujeres no disfrutaban, ni sobre ellas mismas ni sobre sus parientes masculinos.

Así pues, los feminicidios y los femigenocidios ponen en relieve la historicidad del sistema de estatus y sus normas de género, ya que aparecen como una respuesta temerosa al debilitamiento de las prerrogativas masculinas en el sistema de género, y así revelan su posible transformación. Esto no deja de tener efectos sobre el psicoanálisis, que en su teorización del falo, de la sexuación o del “goce femenino”, se encuentra aquí confrontado a la historicidad del sistema levi-straussiano, pero también de sus propias categorías.

Por lo tanto, los feminicidios revelan una mayor exposición historizada a la vulnerabilidad en el marco del sistema de género. Historizarla permite no considerar esta relación entre sexos como un orden ontológico o natural: no se trata de la agresividad constitutiva de hombres, naturalizados en su identidad, que matan a mujeres o disciplinan a un “femenino”, ontológicamente sumiso. Si bien aquí se trata de mujeres, es debido a la mayor vulnerabilidad de su cuerpo, históricamente situada y posiblemente transformable.

Por consiguiente, destaca la paradoja del término feminicidio: definido como un ataque a la vida de las mujeres en cuanto mujeres (*por ser mujeres*), es un crimen de odio, como la homofobia o el antisemitismo. Pero aquí el odio tiene objetivos múltiples, definidos por el género, la raza y la clase, y un conjunto de relaciones geoestratégicas propias de la colonialidad. De hecho, los feminicidios se inscriben, como lo describe Sayak Valencia, en el cuadro de un “capitalismo *gore*” (Valencia, 2010), característico de la frontera norte de México, donde el cuerpo se vuelve una mercancía última y la violencia una herramienta del necropoder.

Por consiguiente, la violencia contra las mujeres permite transformar en posibilidades de acción las situaciones de vulnerabilidad y subalternización, propias de los “sujetos endriagos”, sujetos “dragones”, “quimeras”, educados según las reglas de la masculinidad hegemónica y que intentan escapar de la precariedad estructural a la que están condenados por las prácticas violentas que generan la economía. El ejercicio de la violencia les permite abandonar su condición de sujetos precarios y satisfacer exigencias capitalistas de hiperconsumo. Por ende, cabe interpretar los feminicidios en el marco de la economía neoliberal, como lo subrayan Rosalinda Fregoso y Cynthia Berejano (2010: 5), “en la intersección de la dinámica de género, las crueldades del racismo y las injusticias económicas en los contextos locales y globales”.

Además, la mayor parte de los feminicidios sexuales sistémicos tienen como blanco a mujeres proletarias de color, migrantes rurales, trabajadoras sexuales o esposas. Se refieren a una gran proporción de mujeres indígenas, confrontadas simultáneamente con el patriarcado, con la mundialización capitalista y con el racismo característico de las naciones latinoamericanas donde ocupan posiciones subalternizadas, que les conceden un valor menor a sus vidas. De este modo, los feminicidios son el producto de un sistema patriarcal, neoliberal y neocolonial, que determina condiciones sociales, políticas y jurídicas de la impunidad. Esto es lo que subraya, desde un enfoque interseccional, el caso del movimiento de mujeres indígenas Tzome Ixuk, que apunta hacia una doble ruptura: con las organizaciones feministas poco conscientes de la opresión específica de las mujeres indígenas, y con el movimiento indígena cuyas prácticas pueden ser sexistas (Masson, 2006: 56-75).

Por lo tanto, la mayor exposición a la vulnerabilidad se inscribe en una división sexual, económica y racial del trabajo propia de las normas de género, de clase y de raza en vigor. Escuchar psicoanalíticamente esta vulnerabilidad es apuntar hacia una deconstrucción de la necesidad construida, de los procesos de subjetivación-sujeción, específicos de estas condiciones sociales: sexismo, distribución del trabajo por género, clase, raza. Esto quiere decir subrayar la contingencia de toda identidad de mujer, de indígena o de proletaria, fijada por las normas sociales y subjetivas, intentar desnaturalizar las relaciones de opresión y los modos colectivos de organización normalizada del deseo subjetivo.

Tal vez para abordar esos fenómenos transfronterizos y plantear la especificidad psíquica y social de los sujetos vulnerabilizados, alterizados y minorizados, sea pertinente que la escucha analítica retome lo que Gloria Anzaldúa (2012) llama pensamiento fronterizo (*Border Thinking*).

Pensamiento fronterizo y redefiniciones psicoanalíticas

Chicana, mexico-estadounidense e indígena, mujer de color y lesbiana, Gloria Anzaldúa, alejada de cualquier pertenencia identitaria, trata de establecer un pensamiento de los confines y los bordes propios a la *borderland*, frontera en un estado constante de transición. Aquí la frontera interviene doblemente: discursiva y disciplinariamente, por un lado, separa el psicoanálisis de la sociología, la antropología, los estudios de género o los estudios decoloniales. Entendida como límite, por el otro, se refiere a lo inédito con el que se enfrentan ciertas construcciones del psicoanálisis, sobre todo cuando pretenden abordar la especificidad de sujetos alterizados y minorizados. Aquí se trataría, para el psicoanálisis, de volver reflexivamente sobre los implícitos de género, clase y colonialidad que conlleva en sus herramientas.

Walter Dignolo define este pensamiento de los confines como una epistemología necesaria para la decolonización del saber, y para la reconstrucción de las historias locales silenciadas por los diseños globales de una historia occidental universalizada (Dignolo, 2000). Contra esta historia global, el pensamiento de los confines resalta una desobediencia disciplinaria epistemológica (Dignolo, 2000). Esto plantea la cuestión de saber si, para aproximarse a sujetos alterizados, sin esencializarlos, no vale más que el psicoanálisis se disocie de la epistemología hegemónica en la que está inscrito. Entonces, el psicoanálisis tendría como objetivo nuevos sitios de enunciación donde sus construcciones situadas serían confrontadas con minorizaciones de género, clase y raza, y con los avatares actuales de la colonialidad en las organizaciones sociales y psíquicas.

En el plano de la teorización psicoanalítica, esto equivale a analizar la forma en la que una teoría está siempre situada, y con frecuencia a

favor de un punto de vista mayoritario. Las nociones de “sujeto”, “Edipo”, “Penis-Neid”, “castración”, “falo”, “Simbólico” o “Nombres del Padre”, incluso cuando llevan mayúsculas, siguen siendo convenciones lingüísticas construidas para modelar aproximadamente lo ininteligible del inconsciente. Proceden de la universalización de una identidad mayoritaria: masculina, hetero-centrada, cis-centrada, blanca, europea, etnocéntrica, de clase media o clase media-alta. Lo universal al que la teoría aspira perpetúa la universalización de un particularismo de género o cultural.

La teorización del falo puede ser un ejemplo de ello. En el texto de 1958, titulado “La signification du phallus”, Lacan define el falo como el garante de “la instalación en el sujeto de una posición inconsciente sin la cual no puede identificarse con el tipo ideal de su sexo” (Lacan, 1966). El falo induce un parecer, una comedia en la búsqueda de “manifestaciones ideales o típicas del comportamiento de cada uno de los sexos”.

Según Lacan, de este semblante resultan dos posturas de sexuación:

–“La mujer” pretende ser deseada por lo que no es, y para parecer ser el falo, rechaza “una parte esencial de la feminidad, a saber todos sus atributos en la mascarada” (Lacan, 1966: 694). Así, encuentra el significante de su deseo en el cuerpo del hombre, al cual dirige su demanda de amor. Para ella, en el otro convergen la demanda y el deseo: es por eso que la falta de deseo sexual, la frigidez, serían, indica Lacan, mucho más toleradas por ella que por el hombre...

–“El hombre”, al encontrar la satisfacción de su demanda de amor en la relación con una mujer, no cede sobre su deseo por el falo, que “hará surgir su significante en su divergencia remanente hacia ‘otra mujer’ que puede significar ese falo de varias maneras, ya sea como virgen o como prostituta” (Lacan, 1966: 694). Él, se entiende, soporta mucho menos la impotencia...

¿Qué son estas entidades fijas de “mujer” y “hombre”?, se podría uno preguntar. ¿A qué esencialización se refiere su generalización?, ¿sobre qué complementariedad imaginaria y en qué posturas históricas e historizables, próximas al mito francés de la seducción, se fundan?, y sobre todo, ¿qué situación local histórica y cultural europea de los agenciamientos de los sexos pretenden universalizar?

En su capítulo “La célula violenta que Lacan no vio: un diálogo (tenso) entre la antropología y el psicoanálisis”, Rita Segato (2003) confronta este semblante de ser o tener el falo con el descubrimiento etnológico que los Baruyas de Nueva Guinea reservan a Godelier. Estos terminan revelando al etnólogo el secreto mejor guardado del grupo: la flauta ritual de la casa de los hombres, símbolo de la masculinidad, pertenecía en realidad a las mujeres, a quienes los hombres la robaron. A la circulación de mujeres levi-straussiana, siempre historizada, se agrega aquí la circulación de una exacción contra las mujeres, que garantiza la masculinidad.

Rita Segato confronta la lectura freudiana, levi-straussiana y lacanianiana de la horda primitiva con la de Carole Pateman en su obra *The Sexual Contract* (1998). Para Pateman, el acto de violencia, fundador de la vida social, que da lugar a un contrato entre pares no es el asesinato del padre, sino la violación y la apropiación violenta de todas las mujeres de la horda por el padre. Este es el crimen que da origen a la primera ley, ley de estatus, ley del género, a la cual la ley del contrato (después del asesinato del padre) resulta posterior.

Estas nuevas lecturas del mito del género hacen que las narraciones freudiana, lacanianiana y levi-straussiana sean otros tantos mitos del género, producidos por las condiciones históricas y los contenidos historizados del género, escritos desde el doble punto de vista masculino y cultural europeo y llevando, por lo tanto, representaciones del género igualmente historizables. Hasta la psicología freudiana de las masas, que remite, como último recurso, a una reviviscencia de la horda imaginaria (Freud, 1982: 191), aparece aquí como situada históricamente.

Es más, estas otras lecturas también revelan, además de la situación cultural de lo Simbólico, la forclusión, en el mito lacanianiano, de los atropellos masculinos ejercidos sobre las mujeres (violación del padre o, en el caso de los Baruya, robo de la flauta) y de la violencia contra las mujeres permanentemente requerida para reproducir la ley, pero también de la superioridad original de las mujeres en su capacidad creativa (Segato, 2003: 103).

¿Qué revela acerca del psicoanálisis? Un pensamiento fronterizo permitiría aquí una relectura de las fórmulas lacanianas de sexuación,

fundadas sobre la universalización de las representaciones de género y de cultura propias a una lectura situada de la horda primitiva.

En las fórmulas de sexuación, la distribución entre hombres y mujeres ya no se basa únicamente sobre los criterios de tener o no tener el falo, de tenerlo o de serlo, sino sobre la existencia de dos relaciones diferentes con la función fálica. Del conjunto cerrado de hombres totalmente fálicos se distingue, dentro de una lógica no universalizante, el conjunto abierto de mujeres, no-todas, para nada fálicas, que disfrutan del acceso a otro goce.

Las fórmulas de sexuación se expresan en cuatro proposiciones lógicas. Las dos primeras:

- Una universal afirmativa: “todos los hombres tienen el falo” ($\forall x \Phi x$).
- Una universal negativa: “ninguna mujer tiene el falo” ($-\forall x \Phi x$).

Resumen la posición freudiana de la libido única masculina, e introducen la fantasía de una complementariedad entre los sexos. A esto se oponen las dos proposiciones siguientes:

- Una particular negativa del lado hombre: “todos los hombres menos uno están sujetos a la castración” ($\exists x -\Phi x$), lo que hace que todos los hombres existan a través del elemento distintivo de ese conjunto, el menos-uno, padre original de la horda primitiva.
- Una particular negativa del lado mujer: “No existe una x que sea una excepción a la función fálica” ($-\exists x -\Phi x$), en un conjunto fundado por la inexistencia de la excepción paterna a la función fálica.

La asimetría entre los dos sexos proviene de esta posible inexistencia, para las mujeres, de un equivalente del padre original que escapa de la castración.

La lectura de los Baruya o de Carole Pateman podría dar lugar a una reescritura de estas fórmulas —escritura igualmente imaginariada, historizada, como la primera escritura por Lacan. Las fórmulas podrían entonces articularse del siguiente modo:

- Una universal positiva del lado mujer: “Todas las mujeres tenían la flauta”.

- Una universal negativa del lado hombre: “Ningún hombre tenía la flauta”.
- Una particular negativa del lado hombre: “Existe un hombre que escapa de la posibilidad de ser violentado/violado” (el padre).
- Un particular negativa del lado mujer: “No existe una x que sea una excepción a la violencia: no hay mujer que no escape a la posibilidad de ser violentada/violada”.

Por supuesto, estas fórmulas no son, como las anteriores, solo el efecto de un revestimiento imaginario del enigma de la sexuación por las representaciones específicas de género que pertenecen al momento de la teorización. Revelan, sin embargo, la afirmación de la masculinidad por una excepción, no a la castración, sino a la posibilidad de ser violentado/a-violado/a.

Cabe señalar, sin embargo, que estas fórmulas, como las primeras, se fundan en las categorías historizadas dimórficas de hombre y mujer. Aunque afirmen no retomar, como las primeras, la diferencia anatómica de los sexos, en la base de su definición lógica se encuentra la binariedad no cuestionada de dos grupos de universales (los hombres, el padre, las mujeres), que implican, para ser constituidos, una diferencia de sexos naturalizada.

Conclusión

El acto de nombramiento y el reconocimiento social, subjetivo y legal de los feminicidios, revela, por lo tanto, la violencia de género, de clase y de raza, histórica y culturalmente definida, en la que se inscriben. Leer la horda primitiva, el falo y la sexuación como una relación con las formas de ejercicio de la violencia, más que con el goce (fálico o no-todo) involucra otra escucha y teorización psicoanalítica de los sujetos minorizados y alterizados. Otra vez, no se trata aquí de ninguna ontologización de la violencia (como característica de los hombres), sino de una nueva mitología teórica fundada en la percepción diferente de un agenciamiento histórico de los sexos, y que, por lo tanto, revela la irreducible historicidad de la mitología anterior.

No es absurdo aspirar a que las fórmulas de la subjetivación sexuada no sean prescriptivas: que puedan definir una sexuación en el lado hombre, el lado mujer, y el lado “resto de nosotros/as” (Bornstein, 1995), que no signifique poseer o no el falo, ni violentar o no, que sea historizada y, por lo tanto, susceptible de transformarse. Quizá sea ésta la lección de historicidad que el reconocimiento nominal y legal de los feminicidios aporta a la teorización psicoanalítica.

Bibliografía

- Anzaldúa, G. (2012). *Bordelands. La frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Bornstein, K. (1995). *Gender Outlaw. On Men, Women, and the Rest of Us*. Nueva York: Vintage.
- Butler, J. (2014). *Qu'est-ce qu'une vie bonne?* París: Payot.
- Castoriadis, C. (1990). Psychanalyse et politique. En C. Castoriadis. *Le Monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe, III* (pp. 141-154). París: Seuil.
- Calzolaio, C. (2012). Les féminicides de Ciudad Juárez: reconnaissance institutionnelle, enjeux politiques et moraux de la prise en charge des victimes. *Problèmes d'Amérique latine*, 84 (2), 61-76.
- Devineau, J. (2012). Autour du concept de fémicide/féminicide: entretiens avec Marcela Lagarde et Montserrat Sagot. *Problèmes d'Amérique latine*, 84 (2), pp. 77-91.
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au collège de France. 1976*. París: Gallimard-Seuil.
- Fregoso, R.-L. y C. Berejano (dir.), (2010). *Terrorizing Women. Feminicide in the Americas*. Durham: Duke University Press.
- Freud, S. (1982). Psychologie des foules et analyse du moi. En S. Freud *Essais de Psychanalyse* (pp. 118-217), París: Payot.
- Labrecque, M.-F. (2012). *Féminicides et impunité. Le cas de Ciudad Juárez*. Montréal: Eco-société.
- Lacan, J. (1966). La signification du phallus. En J. Lacan. *Ecrits* (pp. 685-696). París: Seuil.
- Lacan, J. (1967). *Le Séminaire. Livre XIV. La logique du fantasme*, sesión del 10 de mayo, inédito.

- Masson, S. (2006). Sexe/genre, classe, race: décoloniser le féminisme dans un contexte mondialisé. Réflexions à partir de la lutte des femmes indiennes au Chiapas. *Nouvelles Questions Féministes*, 25 (3), 56-75.
- Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton y Oxford: Princeton University Press (edición kindle).
- Monárrez Fragoso, J. E. (2006). Las diversas representaciones del feminicidio y los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez, 1993-2005. En AA. VV. *Sistema Socioeconómico y Geo-Referencial sobre la Violencia de Género en Ciudad Juárez, Chihuahua: propuesta para su prevención* (pp. 353-398). Ciudad Juárez: El Colegio de la Frontera Norte.
- Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Radford, J. y D. Russel (1992). *Femicide: the Politics of Woman Killing*. Buckingham: Open University Press.
- Rubin, G. (2010). *Surveiller et jouir. Anthropologie politique du sexe*. París: EPEL.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, R. (2007). Qué es un feminicidio. Notas para un debate emergente. En M. Belausteguigoitia y L. Melgar (coords.). *Fronteras, violencia, justicia: nuevos discursos* (pp. 35-48). Ciudad de México: PUEG-UNAM.
- Segato, R. (2012). Femigenocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación. *Herramienta*, (49). Recuperado de <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-49/femigenocidio-y-feminicidio-una-propuesta-de-tipificacion>.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Barcelona: Melusina.

Recibido: 13 de mayo de 2019

Aceptado: 5 de agosto de 2019

Arnaldo Córdova: la teoría política y el análisis de la Revolución mexicana

Arnaldo Córdova: Political Theory and Analysis of the Mexican Revolution

*Cristhian Gallegos Cruz**

* Maestro en Sociología Política por el Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora. Investigador Independiente. Contacto: cris-549@hotmail.com.

Resumen

El presente artículo discute la importancia de la teoría política en las investigaciones que realizó el politólogo e historiador mexicano Arnaldo Córdova sobre la Revolución mexicana en la década de los setenta. A través de la problematización de algunos trabajos del autor es posible visualizar la construcción de un itinerario de investigación en el que la teoría política, la filosofía del derecho y la historia son instrumentos para explicar la fundación del Estado y el ejercicio del poder político. Las líneas precedentes ayudan a sostener que Arnaldo Córdova es uno de los pensadores contemporáneos de la indagación política más original e influyente en el debate público y académico de México.

Palabras clave: Teoría política, intelectuales, marxismo mexicano, ideología, política de masas.

Abstract

This article discusses the importance of political theory in the research made by the historian and political scientist Arnaldo Córdova about the Mexican Revolution in the seventies. Through the problematization of some works of the author, it is possible to view the construction of a research track in which political theory, philosophy of law and history are instruments to explain the foundation of the State and the exercise of political power. The preceding lines help sustain that Arnaldo Córdova is one of the most original contemporary thinkers of political inquiry and influential in the public and academic debate in Mexico.

Keywords: Political theory, intellectuals, mexican marxism, ideology, mass politics.

Itinerario intelectual

Académico, político e intelectual de izquierda, Arnaldo Córdova se interesó siempre por el análisis de la política, aunque no renunció a participar en ella. Nació en 1937 en la Ciudad de México, pero su infancia y adolescencia transcurrieron entre Guanajuato y Michoacán; en este último lugar, hizo lectura de algunas obras de Marx, Engels y Lenin, asimismo, realizó estudios universitarios y obtuvo el grado de Licenciado en Derecho por la Universidad Michoacana (González, 2017). El interés por el marxismo lo llevó a formar parte del Partido Comunista Mexicano (PCM) en 1956, época en la que se describió como “un marxista dogmático, adocenado y fanático” (Córdova, 2005a: 20). El adoctrinamiento duró poco, pues en 1961 partió a Italia para estudiar el posgrado en Filosofía del Derecho en la *Università degli Studi di Roma*, donde conoció a Galvano Della Volpe —que le mostró la imagen del Marx cultivador de la ciencia social— y a Umberto Cerroni —quien posiblemente es el maestro más importante en su formación intelectual—. ¹

Las relaciones entre maestro y alumno suelen presentar complicaciones, así lo demuestra el primer acercamiento entre Cerroni y Córdova. En el primer encuentro se manifestaron las diferencias analíticas respecto a la función del marxismo como teoría social, antes de cambiar las relaciones sociales se tienen que comprender los elementos que la producen y la condicionan, no basta con afirmar que las relaciones de producción determinan las formas de mando-obediencia, también

¹ Con seguridad Arnaldo Córdova forma parte de las primeras generaciones de científicos sociales mexicanos que realizaron estudios en Italia, evento de importancia, ya que abrió las puertas para que otros estudiantes trabajaran con algunos de los académicos e intelectuales más importantes de Europa. Al respecto, vale la pena mencionar que Córdova, junto a José María Calderón, recomendaron a José Fernández Santillán ir a la Universidad de Turín para estudiar con Norberto Bobbio. Los resultados de tal elección se visualizaron posteriormente, Fernández Santillán se convirtió en el principal traductor de las obras de Bobbio en español publicadas por el Fondo de Cultura Económica (FCE), ahora los materiales circulan en México y América Latina.

existen elementos culturales, legales y educativos que la ordenan. En una entrevista Córdova recuerda que:

Empecé a platicar con Cerroni, y unos veinte minutos después estábamos peleando porque él tenía otra concepción más civilizada del marxismo, se había formado bajo la influencia de Della Volpe, y yo era un marxista adocenado, estalinista, citando a los manuales de la Academia de Ciencias de la URSS, rebatía y rebatía, y como yo sabía más de historia que él, lo ponía contra la pared, se enojó, yo me enojé, nos mandamos al carajo, entonces se acabó mi relación con Cerroni por el momento. Cerroni no había publicado todavía ningún libro pero sí muchos ensayos. Empecé a leerlo y a Della Volpe, a Colleti y a otros autores. Yo me decía: qué idiota fui, y estuve buscando la oportunidad para acercarme de nuevo a Cerroni. Entonces ocurrió una serie de coincidencias. Jorge Álvarez, de Argentina, que tenía una de esas editoriales chicas, andaba buscando un traductor, y un amigo venezolano que también estaba estudiando, le dijo mi nombre. Finalmente, yo traduje un libro de Cerroni. Álvarez nunca me dio el crédito por la traducción. Es Cerroni el que me agradece la traducción en su prólogo a la edición española, pero acá no aparezo (González, 2017: 207).

Cabe señalar que el filósofo italiano obligó al mexicano a consultar las obras clásicas y contemporáneas de la teoría política, situación que representó un desafío al momento de relacionar los conocimientos de la filosofía del derecho con el quehacer teórico. En ese sentido, Córdova (2005a: 26) recuerda que en Italia “Della Volpe y Cerroni me enseñaron algo esencial: que a Marx no se le puede comprender solo, sino que hay que integrarlo con todos los demás grandes pensadores de la modernidad y, si se requiere, de la antigüedad”.

La combinación de saberes abonó para que el trabajo de Córdova adquiriera una calidad y profundidad científica, con la cual explicar los fenómenos políticos contemporáneos que resultan determinantes en la configuración del autoritarismo mexicano. La interpretación de los clásicos, así como de los contemporáneos y de los marxistas, en combi-

nación con los saberes del derecho, contribuyeron para que Córdova indagara en temas como la fundación del Estado, el régimen político, la política de masas y la función de la Constitución para determinar los lazos de subordinación de los grupos campesinos y obreros a través de la propiedad del Estado y la generación de políticas del bienestar — que permitieron una disminución sustancial de la desigualdad y resultaron ser dispositivos de control.

En el trabajo de Arnaldo Córdova identificamos una referencia constante a la teoría política, que se complementa con la interpretación jurídica, como parte de su visión sobre la política. A diferencia de otros académicos e intelectuales de la época, este autor concibe que la política tiene una lógica completamente distinta a la de la economía, donde para el caso mexicano, la primera tiene mayor importancia que la segunda. A su regreso a México en 1965, escribe su primera monografía: *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, trabajo en el que destaca la teoría política como herramienta para solucionar y anticipar una serie de problemas que se tornan universales, pero que por diversas razones se han concebido como singularidades de México y América Latina; por ese motivo, señala la necesidad de desarrollar el pensamiento teórico.

En *Sociedad y Estado en el mundo moderno* se encuentra una de las ideas principales que guían sus estudios posteriores: el Estado moderno es aquella organización que está por encima de la sociedad; la administra y la domina, la organiza social y políticamente. El examen teórico que esboza se complementa con la propuesta del sociólogo Maurice Hauriou, que sirve de referencia para visualizar algunas de las maneras en que se presenta el poder político del Estado, el cual necesita de la instauración de un gobierno civil, cuya finalidad es delimitar el ámbito donde transcurre la vida pública y la vida privada, ya que sólo de esa manera el poder político tiene lugar —por eso la necesidad de separar la propiedad privada de la pública (Córdova, 1976a). La interpretación que hace de la potestad que tiene el Estado sobre la propiedad pública, y el uso de la misma para la reproducción del poder político, es una lectura desarrollada desde la teoría política, que pronto encuentra resonancia en los trabajos que dedica al análisis de la Revolución mexicana.

Córdova no sólo era un lector de la teoría política, sino que hace teoría política a través del estudio de los procesos históricos. Por ese mo-

tivo, juzga indispensable la consulta de los clásico y de la producción contemporánea sin importar la filiación ideológica de autores. Por eso nunca desechó las interpretaciones provenientes del liberalismo o el republicanismo. En la formación intelectual de Córdova es indispensable la lectura de los clásicos en la lengua original en la que se escribieron, eso no cambió en los cursos de grado y de posgrado que impartió en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), ya que de esa manera, el lector podía comparar el original con la traducción y comprender las variaciones de semánticas.² No deja de ser interesante que el estilo de análisis que practica Córdova evidencia un marxismo científico que no buscaba el adoctrinamiento y la acción política concreta, sino la explicación —sin dejar de recurrir a Marx o Gramsci— pues de lo que se trata es de complementar aquellas visiones parciales y generar nuevos “lentes” para mirar los fenómenos políticos y sociales.³

Los problemas sociales que analizó Córdova tuvieron las lentes de la izquierda, no sólo por su participación en partidos políticos, movimientos sociales, sindicales o por los autores que consultaba; la predilección

² Al respecto, uno de sus alumnos y compañero de luchas políticas, José Woldenberg (2014) recuerda: “su clase de teoría política era única e inmejorable. Había que leer a los autores directamente. Nada de manuales, resúmenes, interpretaciones de otros. (Una costumbre más que arraigada por entonces en la licenciatura). Si se trataba de Maquiavelo, Weber, Tocqueville o Marx, no había rutas cortas posibles, era imprescindible hacer el estudio sin andaderas. Arnaldo conocía a los autores y sus obras, los manejaba con fluidez, iba y venía a través de sus planteamientos y los confrontaba con otros ensayistas y enfoques. Inquiría, regañaba, marcaba, y en no pocas ocasiones hacía sentir al alumno como un tonto o un incompetente... pero si se quería aprender, su materia era una de las más buscadas en la Facultad. Era —no me excedo— una de las figuras centrales de Ciencias Políticas”.

³ Para la renovación de los “lentes” teóricos de la izquierda mexicana son referencias obligadas las obras de Carl Schmitt, Max Weber y Antonio Gramsci. En este sentido, cabe mencionar que Córdova (1991) lamentaba la lentitud con la que gran parte de los militantes e intelectuales de izquierda se acercaron a la obra del filósofo italiano, que para ser una referencia en los círculos universitarios y culturales, tuvo que esperar a la decadencia del marxismo estructuralista de Louis Althusser hacia finales de los años setenta. De igual manera, las traducciones al español de los escritos de Gramsci fueron limitados, y es hasta finales del siglo pasado, cuando distintas editoriales, entre ellas Ediciones Era, concluyeron la traducción de sus obras completas.

de estar en la izquierda —no en la derecha o el centro— se debió a la idea de igualdad que constantemente orientó su pensamiento y acción. El autor no buscó la igualdad a costa de la libertad, ambas tenían el mismo valor, no puede ir una sin la otra. En una de sus intervenciones, respecto al diálogo de Norberto Bobbio con el marxismo, aclara la importancia de la igualdad y de la libertad:

Aquí debo dejar en claro que yo jamás podría estar en contra de la defensa, siempre encendida y batalladora, que Bobbio hace de la libertad. Estoy perfectamente de acuerdo con él que, sin la libertad, no hay nada más; mi reproche es que, sin nada más, la libertad no vale un comino. Mi convicción es que a la libertad hay que darle el mismo valor y la misma prioridad que a la igualdad. Si dejamos que, después de la libertad, todo lo que venga es bueno, por ejemplo, una igualdad en pedacitos que, muy a menudo, se esfuman, entonces estamos traicionando nuestro mismo credo libertario. Además, si es verdad que la burguesía histórica deseaba la libertad, en realidad ella, como clase, no hizo absolutamente nada por obtenerla; fueron los débiles, los discriminados, los pobres, los esclavizados, los dominados y quienes asumieron su representación los que la conquistaron. Los explotados y oprimidos siempre se las han arreglado para luchar por la igualdad, aunque no gozaran de ninguna libertad. Bobbio lo olvida muy a menudo: la libertad nos la dieron los dominados que se liberaron, no los burgueses (cosa que los mismos marxistas no supieron nunca aquilatar). Ése es mi problema con Bobbio. Y el problema de Bobbio es que se preocupaba más por defender la libertad del totalitarismo (el comunismo) que de los grandes tiburones del capitalismo que han acabado por hundir el concepto mismo de la libertad (Córdova, 2005a: 22).

A pesar de la defensa que hace Arnaldo Córdova sobre la importancia de la igualdad, resulta interesante puntualizar que no ocupa un lugar central en los análisis que realizó desde la teoría política y la historia, el tema termina como una cuestión secundaria frente a la construcción del Estado y del poder político. Ahora bien, la igualdad no sólo es mo-

netaria, tiene un rasgo político en el que todos los actores —en el marco de la ley y por sus facultades intelectuales— tienen las mismas posibilidades de competir, oponerse y ocupar puestos de decisión política. En el caso mexicano del siglo XX, del régimen autoritario, la igualdad y la libertad se presentaron más en el terreno de los discursos y menos en la actividad política, social o económica. La igualdad sólo se garantizaba a medida que así lo deseaban los dirigentes del Estado; por lo que respecta a la libertad, especialmente la de opinión, se fomentaba porque no se consideraba un elemento de agitación política; caso contrario era la militancia y el sindicalismo independiente, que permanecían cooptados y reprimidos.

La limitación de la igualdad y de la libertad en la política es una constante durante gran parte del siglo pasado, lo padecieron personas sin militancia y miembros de los partidos de la oposición. El caso de la izquierda es interesante porque proliferaron diversos partidos, pero no eran reconocidos legalmente, tampoco participaban de manera real en la disputa del poder político. Las condiciones políticas mexicanas eran bien conocidas por Córdova, aun así, pensaba que la izquierda era la única fuerza capaz de disputar el poder político de los gobiernos posrevolucionarios. Para lograrlo, tenían que desplazar al Partido Revolucionario Institucional (PRI) que controlaba el sistema político y aglutinaba los símbolos e ideales de la Revolución mexicana.

¿Por qué la izquierda podía disputar el poder político al PRI? La izquierda mexicana era un derivado del proceso revolucionario de 1910 que perdió autonomía al ser integrado al sistema político a través de la organización de los sectores y del control de los sindicatos. La labor de incidencia política necesitaba de la autonomía de los sindicatos y de las organizaciones campesinas, con la finalidad de crear una organización autónoma que pudiera participar, por su peso específico, en la actividad política. La gran dificultad fue el sistema corporativo que recompensaba y limitaba la capacidad de los trabajadores y campesinos organizados, esto cambió hacia la primera mitad de los años ochenta y finales de los noventa, pues la lógica de reforma del Estado permitió la desaparición de las grandes corporaciones campesinas, de los sindicatos de trabajadores y de la centralidad que tenía el Estado para dirigir la vida nacional a nivel económico, político y cultural.

Las circunstancias de la política no fueron impedimento para que Córdova participara en los partidos y los movimientos políticos de izquierda; si la militancia en el PCM fue una experiencia que marcó su camino hacia el marxismo, la participación en el Movimiento de Acción Popular (MAP) y en el Partido Socialista Unificado de México (PSUM) —del que fue diputado federal en la LII legislatura de 1982 a 1985— reafirmaron sus preferencias políticas: la socialdemocracia y el vínculo con el nacionalismo revolucionario de corte popular (Illades, 2011: 92). Estar del lado del gobierno del pueblo se convirtió en una necesidad política e intelectual, por eso la experiencia militante se extendió hacia finales de los noventa, momento en el que se unió al Partido de la Revolución Democrática (PRD) que terminó por abandonar, entre otras cosas, por la incapacidad de diálogo hacia dentro, por la obstrucción en ascenso de los cuadros mejor preparados y por las relaciones clientelares que comenzaron a tejer con los partidos políticos tradicionales, donde prefirieron hacer fortunas y negocios a través de la llamada promoción de la democracia reformista (Córdova, 2011).

El partido político es un ente necesario para llevar a cabo la actividad política y promover principios que guían la búsqueda de un gobierno popular, eso lo entendió Arnaldo Córdova (2011) quien —al igual que Gramsci— creía en la función social de los partidos: organizar y educar a la comunidad a partir de una visión e idea de lo que se quiere como sociedad. Quizá por esa razón, después del 2012, Córdova se unió al Movimiento Regeneración Nacional (MORENA), dirigido por Andrés Manuel López Obrador, ya que en esencia busca responder a los intereses del pueblo. Sin lugar a duda, Córdova tuvo un papel importante en la formulación de principios, así como en la organización de MORENA, y aunque no atestiguó las victorias de este instituto político, seguramente se reconoce su contribución en la creación del proyecto político.

La trayectoria partidista es sólo una parte del compromiso de Córdova con la izquierda. Ahora es necesario abordar brevemente algunos aspectos de su participación en proyectos culturales e intelectuales. En la década de los setenta eran notorias las diferencias entre la izquierda que practicaba un marxismo más civilizado y científico, de uno revolucionario y dogmático; sin embargo, lo que distingue la versión de Córdova y la de sus contemporáneos es la actitud crítica, no sólo hacia el sistema de

dominación, también sobre el comportamiento de la misma izquierda, que en más de una ocasión incomodó a intelectuales y académicos.

La elaboración de los juicios sobre los problemas políticos, sociales y de la izquierda, lo llevaron a participar en distintos proyectos editoriales, que ahora son evidencia de la relevancia teórica e histórica de sus análisis. Hacia finales de los sesenta publicó algunos textos en *Punto crítico*; en los setenta formó parte del consejo editorial de *Cuadernos políticos*, escribió y profundizó sus trabajos sobre la ideología, la política de masas y el Estado en la época posrevolucionaria; en los años ochenta, se incorporó a la revista *Nexos*, dedicó múltiples páginas al futuro de la izquierda mexicana, la reforma del Estado, la democracia, la reforma política y el presidencialismo; en el periódico *La Jornada* elaboró análisis sobre la vida nacional, muchos de los cuales se relacionaron con los temas que previamente había tratado. Las revistas y los periódicos en que participó no siempre tuvieron una filiación general hacia la izquierda, por ejemplo *Nexos*, que sin ser una revista de orientación marxista, permitió la disertación de intelectuales que sí lo eran, además de privilegiar la reflexión sobre la democracia y la coyuntura política, ya que en un primer momento tendía hacia la socialdemocracia.⁴

Los pasajes abordados de la participación de Arnaldo Córdova, exponen algunos rasgos de la izquierda que practicó y pensó, aunque quizá la expresión *liberal de izquierda* es la que mejor lo define.⁵ La expresión indica que la libertad es necesaria; sin embargo, no vale nada si no hay igualdad.

⁴ En los proyectos editoriales mencionados, Córdova coincidió con amigos, compañeros y alumnos como Carlos Monsiváis, Rolando Cordera, Carlos Pereyra, Adolfo Sánchez Rebolledo, José Woldenberg, entre otros.

⁵ Acuñó el término hacia el año 2007, como consecuencia de un intercambio de ideas con Enrique Krauze, que fueron publicadas por los periódicos *La Jornada* y *Reforma*.

El análisis teórico e histórico de la Revolución mexicana

La obra de Arnaldo Córdova alcanzó reconocimiento en el campo de las ciencias sociales en la década de los setenta, a partir de la publicación de una trilogía de libros que remiten a la Revolución mexicana. Muchos de sus lectores reconocen que la interpretación sobre este fenómeno es de las mejores que se han hecho, aunque colocan su contribución en el área de la historia, aspecto que no es completamente cierto, ya que la Revolución mexicana es un caso que sirve para hacer diversas lecturas de teoría política y filosofía del derecho, sobre asuntos que atañen a la formación del Estado, la construcción del poder político, la estructura social, el corporativismo y la ideología.

Su contribución no es sólo al campo de la historia, también lo es para la ciencia política y la teoría política. La historia es necesaria para justificar el trabajo teórico, además, funciona como herramienta para contraponer la versión oficialista de la historia promovida por el Estado que busca por medio de datos y héroes exaltar parte del nacionalismo en el imaginario colectivo. La historia sirve para pensar el pasado, que para Córdova (2005b) es siempre un problema del presente.

En este sentido, no es casual que la Revolución mexicana sea un punto de partida y regreso en múltiples ensayos e investigaciones, ya que es principio y fin de una época en la que se construye el Estado y el poder político, cuyo dominio sobre la comunidad mexicana fundaría el autoritarismo del siglo xx. Volver a la Revolución mexicana es de utilidad para observar cómo un proceso histórico se transforma, cómo se convierte en mito, lo que equivale a decir que “la Revolución se rehízo casi de golpe como fe en el Estado de la Revolución en la medida en que éste resultaba ser la encarnación de los ideales revolucionarios y, a la vez, el heredero ejecutor de los programas de la propia Revolución. Esa fue la verdadera herramienta de la construcción del Estado moderno en México, fundado en el consenso popular” (Córdova, 2005b: 140-141). La asociación del Estado con la Revolución permitió mayor libertad de maniobra a los gobernantes, que con sus discursos dirigieron y defendieron la identidad y el rumbo de la nación, mientras que

con sus acciones, ejercieron control sobre algunos sectores opositores y peligrosos.

Ahora bien, la formación del Estado y la construcción del poder político —que puede expresarse por medio de leyes, discursos, organizaciones, políticas de bienestar e instituciones— son aspectos abordados en su trilogía de textos *La formación del poder político en México* de 1972; *La ideología de la Revolución mexicana. La formación del nuevo régimen* de 1973 y *La política de masas del cardenismo* de 1974, todos publicados por Ediciones ERA —editorial representativa en la vida cultural e intelectual de la izquierda mexicana. Los libros de Córdova son textos didácticos que actualmente tienen presencia en los cursos de licenciatura de ciencia política, no hay programa que pueda omitir la lectura de alguno de los tres escritos mencionados. Asimismo, continúa siendo un autor atractivo para las nuevas generaciones de estudiosos interesados por esos temas, lo que se refleja con las nuevas ediciones de los libros; por ejemplo, *La ideología de la Revolución mexicana* alcanzó 23 reimpressiones en 2005 y *La formación del poder político en México* tenía 34 reimpressiones para el año 2015.

Como se ha mencionado, los temas de interés de Córdova son variados. Sin embargo, la construcción del poder político es uno de los principales. El poder político, dice Córdova (2005b: 141) no es más que “la adhesión de los ciudadanos [y del pueblo] al sistema establecido”. La incorporación de las masas al régimen es una novedad en la historia política de México, al mismo tiempo representa una de sus caras, sin ella no puede comprenderse el fundamento y la justificación del poder político. Esos cuestionamientos son atendidos en *La formación del poder político*, donde sostiene que la Constitución de 1917 tiene un papel central en la construcción del poder, pues confirió al Estado el derecho de la propiedad de la nación y la obligación de garantizar los derechos laborales a través de los artículos 27 y 123, apartados que condensan los ideales de las reformas sociales de la consigna revolucionaria que el Ejecutivo utilizó como armas políticas (Córdova, 2003).

Es posible afirmar que *La formación del poder político en México* se relaciona con los trabajos del llamado revisionismo histórico que permitieron nuevas interpretaciones sobre el proceso político y social de la Revolución mexicana, hasta el momento confinada a la noción

oficial que la interpretaba como “popular, agraria, nacionalista y anti-imperialista, que confrontó a los campesinos sin tierra con los latifundistas y derrocó a un régimen autoritario y opresivo” (Florescano, 1991: 73). En las nuevas interpretaciones del revisionismo hay dos posturas contrapuestas: la de “derecha” y la de “izquierda”, aunque más bien corresponden a estilos de análisis. A grandes rasgos, en la primera postura se afirma que la Revolución se desarrolló como fenómeno político de desacuerdo entre las élites, estaban insatisfechos con las maneras de transferencia del poder, en consecuencia, el levantamiento de ciertos terratenientes y empresarios era una reacción esperada, pero la violencia que destruyó al país sobrevino cuando los militares y campesinos participaron con las armas (Camargo, 2013: 9-10).

Por su parte, las interpretaciones de la izquierda indican que “la Revolución, en sí, no fue una revolución burguesa (al menos en el débil sentido que no fue una revolución socialista) y tal vez incluyó la derrota de las fuerzas campesinas y proletarias a manos de los burgueses; en ocasiones, también, en el sentido más fuerte de que desechó un *ancien régime* feudal, o al menos precapitalista; y/o que representó el proyecto consciente de la burguesía nacional” (Knight, 1986: 15). Los análisis realizados por ambas perspectivas omiten asuntos que Córdova (2003: 32) retoma; por ejemplo, señala que “la Revolución mexicana estuvo lejos de ser una revolución social, más bien constituía una forma inédita en la historia, de la revolución política, a saber: una revolución populista” (Córdova, 2003: 32). El adjetivo populista sugiere la participación de las masas en la destrucción de los enemigos de la nación y la fundación de un nuevo horizonte político, cuya referencia es el Estado, que tiene legitimidad porque es un producto generado por la participación del pueblo.

En este sentido, la interpretación que hace Arnaldo Córdova se ubica más hacia la crítica del sistema de gobierno: el presidencialismo. Aquí vale la pena mencionar las coincidencias y herencias del pensamiento de Córdova en uno de sus alumnos, José María Calderón. En *Génesis del presidencialismo en México*, Calderón hace una revisión histórico-estructural del poder Ejecutivo, al tiempo que desarrolla un análisis gramsciano sobre la ideología, donde se revisan las ideas que justifican las relaciones de clase y de propiedad contenidos en los ar-

títulos 27 y 123. Así pues, establece que “tratamos de mostrar cómo el Constituyente de 1916-1917 estableció la dictadura constitucional” (Calderón, 1972: 17).⁶ Los artículos otorgan el derecho de la propiedad al Estado, sirvieron para llevar a cabo la política corporativa que fortaleció e integró al sistema político a los sectores obrero, popular, campesino y burocrático-sindical, al tiempo que incrementó las facultades de dominación y control del Ejecutivo.

Precisamente, la nueva forma de hacer política, llevó a Córdova a reconocer que parte del éxito de los gobiernos posrevolucionarios radicaba en la exaltación de la identidad nacional y la integración de las masas, por lo tanto, no importaba la presencia de una democracia, sino la reciprocidad entre Estado-masas populares. Entonces, el “Estado era de la sociedad en cuanto se debía a las masas populares, a los trabajadores” (Córdova, 2005b: 142). El proceso que lleva a la construcción y a la consolidación de la relación del Estado con las masas populares se revisa en *La ideología de la Revolución mexicana* y *La política de masas del cardenismo*. Con el conjunto de obras mencionadas hasta ahora, Arnaldo Córdova, se convirtió en una referencia obligada en las aulas universitarias en la década de los setenta y obtuvo el reconocimiento de maestro, es decir, una figura que construyó, a partir de la teoría política, un modelo para explicar un proceso tan complejo como la Revolución mexicana y sus implicaciones políticas después de haber concluido.

Se puede afirmar que estamos en presencia de un clásico contemporáneo de la reflexión política porque los discursos críticos que presenta se renuevan ante cada nueva lectura que se hace de la obra, además da pistas de un estilo de hacer teoría política contemporánea que a veces se confunde con la historia. Esto ocurre porque produce y observa conceptos en procesos específicos, tal es el caso del término corporativismo, utilizado para explicar la organización de las masas en la época cardenista. Al respecto, cabe mencionar que Córdova es uno de los primeros científicos sociales en utilizar el término corporativismo, lo que dio ori-

⁶ Quizá la obra de José María Calderón es una de las interpretaciones más serias que se ha hecho sobre el presidencialismo mexicano desde la sociología y con una orientación marxista.

ginalidad a sus análisis y representa un aporte significativo al campo de las ciencias sociales. La afirmación la podemos corroborar a través de una entrevista, en la que menciona cuál ha sido su contribución en el debate intelectual:

El corporativismo, por ejemplo. Sí, yo fui el primero que sacó esa idea y no es mía, es de un autor norteamericano, Robert Chiscot. En 1957 publicó un libro, se llama *Mexican State in Transition*. Y en ese librito, muy bueno por cierto, él comienza a pensar un poco sobre la naturaleza del movimiento obrero en el sistema político mexicano. Entonces, él dice: “esto me parece que es casi un corporativismo”. Y yo pesqué la cosa, yo dije: “ahí está, ahí está la sopa”. Eso era lo que me envidiaba Cotler, quien me decía: “¿cómo no pesqué yo este concepto?”. Luego, algunas otras cosas, como los estudios que hice sobre la revolución mexicana, sobre el cardenismo y sobre algunas otras cosas que se han convertido un poco en patrimonio común. Ahí hay una influencia (González, 2017: 224).

En la actualidad el corporativismo es uno de los temas más importantes y recurrentes dentro de los estudios de la ciencia política, la sociología política y la antropología política, aunque poco o nada tiene que ver Arnaldo Córdova con el crecimiento de la temática. A pesar de ello, Córdova es una referencia obligada para todo aquel que estudia el tema, ya que su análisis sobre el encapsulamiento de las organizaciones y de los intereses tiene un extra: ayuda a identificar cómo desarrolla el problema en los albores de la construcción del régimen autoritario. No basta con señalar al corporativismo como su mayor contribución, cabe añadir también al poder político, ahora con el crecimiento de las ciencias sociales y la penetración cada vez mayor de la política pública, los actuales investigadores pocas veces se preguntan sobre el poder político, y parece necesario volver a Córdova para encontrar esa parte “escondida” que permita entender su funcionamiento y justificación en un contexto político que hemos llamado democrático.

Política, ideología y corporativismo

Si algo constituyó la vida política mexicana durante la era del autoritarismo priista fue la relevante participación de las corporaciones, tanto a nivel de representación política como en la adjudicación de puestos gubernamentales. El peso que llegaron a adquirir los gremios entre los años cuarenta y setenta no puede explicarse como una simple imposición dada por el desarrollo capitalista en México, más bien constituye una consecuencia del quehacer político en el interior de las sociedades modernas. Arnaldo Córdova entendió que la política no estaba supeditada a la economía, pero tenía en cuenta que había ciertas condicionantes para desarrollar algunas acciones específicas.

La política era, pues, el otro terreno, en el cual se deciden las relaciones entre las clases dominantes y las dominadas, por eso, a la manera de Gramsci, Córdova concibió a la política como un ámbito para la deliberación, la confrontación e imposición de las ideologías que dan forma a la hegemonía de una clase. Si el Estado es el organizador de la sociedad, la ideología en una sociedad estatal funciona como un ámbito para la disputa del poder político. La ideología necesita difundirse y defenderse, para el caso mexicano no hay diferencias, ya que Córdova observa que el nacionalismo revolucionario, a pesar de ser demasiado ambiguo para lograr unificar a la comunidad mexicana, desempeñó un papel importante en la conformación de la identidad nacional y el paternalismo durante el cardenismo.

En este sentido, el cardenismo, más allá de ser el momento de exaltación del nacionalismo dado por la nacionalización del petróleo, es una época donde se da “una de las características esenciales que definen al Estado mexicano [...] la política de masas” (Córdova, 1986: 9). La política de masas puede comprenderse como la incursión de los sectores que serán organizados en la política: el obrero, el popular, el campesino y el militar. En estos gremios reside el pueblo, pues como en algún discurso dice Emilio Portes Gil, “al hablar del pueblo, no me quiero referir a la masa anónima que constituye la Nación. No; me refiero al sector numeroso, mayoritario, organizado, que verdaderamente toma parte en esta clase de asuntos, y que es la que resuelve —con su

voto o con la fuerza de su organización— estos problemas” (citado en Córdova, 2006: 10).

Aquí se tiene una separación entre lo que se puede entender por nación y pueblo. La primera es el núcleo en el que se funda la integración social de los miembros de una comunidad; la segunda define la organización política de los sectores sociales, lo que al conjugarse con el nacionalismo revolucionario, hace que funcione la ideología como instrumento de politización de las masas, creando un pacto institucional abiertamente manipulado por el Ejecutivo. En la relación de “colaboracionismo” se pone en marcha el control político de la sociedad y el conjunto de reformas sociales que la “nación” deseaba. Sin duda, una urgencia era el desarrollo económico, ya que desde la época porfiriana el crecimiento había sido muy bajo.

La adjudicación de la propiedad de la nación, así como de los derechos laborales y la sujeción de los sectores por medio de las corporaciones, permitieron al Estado la oportunidad de promover el capitalismo. Las aspiraciones de crecimiento económico estuvieron fundadas en la centralidad del poder político del Ejecutivo, lo resultante fue la influencia de la política en la economía, dinámica que facilitó la puesta en práctica de las reformas sociales. Dice Córdova (2003: 21) que “las reformas sociales devinieron de inmediato el marco ideológico en el que las nuevas instituciones se iban a desarrollar, y lo que aún es más importante la base (real e ideal a la vez) sobre la que se iba a levantar toda el armazón del colaboracionismo social”.

Si las reformas sociales se transformaron en el marco ideológico en la época cardenista fue porque detrás de ellas existían ideas generales explicitadas en la Constitución, en especial, los artículos 26 y 123. Cuando la ideología de una clase dominante es impuesta o logra implantarse como interés general de una sociedad, ocurre que el control político es más efectivo. Por ello, Córdova (1976b: 35) sostiene: “el que las ideas que expresan los intereses generales de una sociedad, o sea, como ideas generales, y el que aquellas mismas sean aceptadas por la sociedad, constituye un resultado, históricamente determinado, de la lucha de clases en la sociedad moderna, capitalista, y a la vez, la forma en que específicamente se da la lucha de clases en el terreno de las ideas”.

En los artículos 26 y 123 son claves la propiedad y el derecho al trabajo. Estas consignas, que habían sido exigencias hechas por las poblaciones marginadas y explotadas durante el porfiriato, pronto tuvieron el carácter reivindicativo de los derechos sociales, pero no de los ciudadanos, sino de las clases organizadas (Córdova, 1986: 12). En el proyecto de desarrollo económico cardenista, las disposiciones constitucionales remitieron a dispositivos de control político, de ahí que reforma y propiedad sean significativos. La propiedad permite diferenciar entre los que poseen y los desposeídos; la nación, dueña de las tierras, los mantos acuíferos y demás bienes, quiere para su pueblo el aprovechamiento de los recursos naturales, pues eso contribuiría al crecimiento de la nación.

La cesión de la propiedad a manos del Estado y el control que ejerció sobre las corporaciones, le dieron la capacidad para decidir de qué manera y bajo qué términos el pueblo podía hacer uso de los bienes de la nación, por ejemplo, el campesinado obtuvo acceso a la tierra, logró organizarse a través de la figura del ejido, pero su influencia en el terreno de la política era escasa. Las reformas sociales que enarbolaban el cumplimiento de los ideales de la revolución, tenían como contraparte ser la contrarrevolución de los movimientos campesinos de consigna agraria (Córdova, 1976b). Los campesinos, al poseer tierra, estuvieron integrados al cambio social, pertenecieron al quehacer revolucionario, situación no menor, pues históricamente el campesino es el desposeído, el desaterrado.

A pesar de los grandes avances en materia social, lo que escondieron las reformas sociales y la política de masas es la construcción de un régimen capitalista, de clases y autoritario. La ideología abonó a ello, ya que como explica Córdova, respecto de la política educativa durante el cardenismo, hubo una relación vinculante entre el incremento del alfabetismo y la apertura hacia nuevos saberes técnicos, tecnológicos y de la vida colectiva. En un llamado por alcanzar el socialismo, que entendía Cárdenas como vida colectiva, solidaridad y cooperación, los maestros rurales (llamados apóstoles de la reforma agraria) desempeñaron funciones de representación política, ya que tenían la encomienda de alfabetizar, representar y organizar a la comunidad campesina y guiarlos socialmente (Córdova, 1974: 77).

Entonces, Córdova señala que la educación moldea el conocimiento de las poblaciones, principalmente las campesinas, hacia la reproducción y la cimentación del nacionalismo revolucionario y de la ideología dominante. De ahí la insistencia por la organización, pues los verdaderos sujetos de la política son las organizaciones, no los individuos o ciudadanos. Los maestros, pues, tomaron el otro frente por la disputa del poder político, así lo muestra Córdova (1974: 79) cuando sostiene que “armados con esta bandera ideológica y política, henchidos de esperanza y de entusiasmo y con objetivos muy precisos en sus mentes, miles y miles de maestros, muchos de ellos jóvenes campesinos que apenas si sabía leer y escribir, invadieron los campos para reconquistar la sociedad rural para una revolución que había estado a punto de olvidarla y perderla”.

Lo anterior permite plantear la siguiente cuestión: ¿qué tipo de filosofía construyó la revolución para ser defendida? De manera contundente Córdova (1975: 98) contesta: “la revolución no creó una filosofía, pero se apropió de una y esto lo hizo a través de sectores intelectuales que se adhirieron al gobierno revolucionario”. El positivismo proveniente del porfiriato era la ideología de la Revolución, ésta se escondía bajo la demanda de igualdad, tierra, libertad y democracia. En otra parte, Córdova (1975: 99) dice:

Descartada la democracia como método para la organización de la sociedad y rechazado el liberalismo como ideología de la Revolución, se cerraban a todos los caminos para cualquier filosofía o concepción filosófica que fuese capaz de adoptar los hechos sociales, en cuanto tales, como tema central del discurso. La crítica del sistema económico y político del porfirismo que se había llevado a cabo en los marcos de la filosofía positivista, principalmente por parte de Molina Enríquez y Luis Cabrera, fue readoptada por los revolucionarios en la elaboración de su política al tiempo que se habría pasado la crítica del propio maderismo también desde un punto de vista positivista.

Reconocer la influencia del positivismo como parte de los elementos que moldearon la ideología de la Revolución mexicana es acercarse a la

parte que prolonga la dinámica del Estado, que desde la lectura gramsciana es la sociedad civil. La creación de consensos que dominan ideológicamente, ya sea por medio de la cultura o a través de la autoridad moral de ciertos intelectuales o personajes políticos destacados, representa la otra forma de dominación que no es material, sino simbólica.

El partido y el presidencialismo

En la formación del régimen posrevolucionario se da una doble acción, por una lado, se pasa de la vida caudillista a la institucional; por el otro, se centraliza el poder. Los gobiernos posrevolucionarios retomaron una idea del porfiriato (tener un poder ejecutivo fuerte), por eso fue necesario formar un sitio desde el cual se distribuyera el lugar que ocupa cada miembro de la “familia revolucionaria”. La razón de fundar una institución es para dar certidumbre y controlar las incursiones de los caudillos en la política, puesto que esta figura representaba la parte frágil del pacto de dominación que devino después de la lucha armada. Recordemos que el caudillo, el jefe carismático, podía movilizar a grandes poblaciones para contrariar a otras fuerzas armadas y políticas. Se trata, pues, de quitarle el carácter personal al poder, para permitir su transferencia de manera más o menos pacífica a la institucionalidad.

La institución más viable era el partido político, mecanismo necesario para compaginar la homogeneidad y cohesionar la actividad política a través de la negociación. La dirección (democrática o autoritaria) era irrelevante, mientras que la disciplina del partido marchara conforme al objetivo: evitar la separación de las principales fuerzas armadas y políticas. De modo que nació el Partido Nacional Revolucionario (PNR) que buscaba “contener el desgajamiento del grupo revolucionario; instaurar un sistema civilizado de dirimir las luchas por el poder y dar un alcance nacional a la acción política administrativa para lograr las metas de la Revolución mexicana” (Cosío Villegas, 1981: 35).

Después de la creación del PNR, tenemos su transformación semántica y organizativa en el periodo cardenista, ahora se llamará Partido de la Revolución Mexicana (PRM). Para Arnaldo Córdova (1986: 26) el PRM

más que un partido “es más bien un comité administrador de los asuntos de las corporaciones, es decir, de las organizaciones. También se podía llamar ministerio de corporaciones, pero en este caso de corporaciones políticas, o sea, con facultades muy menguadas, de simple coordinación”. Las corporaciones más que ser una extensión del partido eran el partido mismo.

La dominación de tipo corporativista y estamental que se instauró en México desarrolló dos de las herencias políticas más corrosivas: 1) “Cárdenas abrió el botín del Estado a los líderes de los trabajadores e inauguró [...] la participación de los representantes obreros en el Poder Legislativo” y 2) se edificó un Estado fuerte e impositivo (Córdova, 1986: 14). Al mismo tiempo, existe una transformación importante en la función de los caudillos, ya que dejan las armas para integrarse a la política, lugar desde el cual participan para hacerse de recursos económicos. Esto demuestra que la negociación entre dirigentes y sectores organizados resultó ser la novedad de la política posrevolucionaria.

Ahora bien, la consolidación del régimen posrevolucionario es posible gracias a la institucionalización del presidencialismo. Córdova dice que el presidencialismo es una consecuencia de la modernización, por lo cual debe hacer frente a la política del caudillo. La diferencia importante entre presidencialismo y caudillo es la utilización de las armas porque desde otras acciones, el presidencialismo termina siendo un tipo de caudillismo, ya que gobierna con la Constitución en la mano, pero poco caso hace de la misma. El presidencialismo mexicano se caracteriza por la noción de omnipresencia como un poder que se impone a todo:

¿cómo es posible, entonces, que el poder institucional opere sobre la base de este tipo de dominación? Nos parece que éste es el punto en el que se cifra el secreto profundo del sistema político mexicano: en primer lugar, este sistema aparece como alianza institucionalizada de grupos sociales organizados como poderes de hecho; en segundo lugar, el presidente ha sido promovido constitucionalmente con poderes extraordinarios permanentes; en tercer lugar, el presidente aparece como árbitro supremo a cuya representatividad todos los grupos someten sus diferencias y por cuyo conducto legitiman sus intereses; en cuarto lugar

se mantiene y se estimula en las masas el culto, no sólo a la personalidad del presidente, sino al poder presidencial; en quinto lugar, se utilizan formas tradicionales de relación personal, el compadrazgo y el servilismo, como formas de dependencia y control del personal político puesto al servicio del presidente y de la administración que encabeza. Sobre la marcha, casi siempre de modo espontáneo, se ha llegado a organizar la maquinaria política cuyo poder no es posible siquiera imaginar y cuya efectividad se ha demostrado a lo largo de más de treinta años (Córdova, 2003: 57).

Desde la perspectiva de Córdova, el presidencialismo fue una pieza que ayudaba a explicar la naturaleza del régimen político. No obstante, su mantenimiento estuvo condicionado por la lealtad que guardaron las organizaciones. De este modo, México era una sociedad donde las prácticas tradicionales coincidían con las instituciones modernas de representación. La política fue cuestión de pasiones y humores de los gobernantes, que con una decisión podía vulnerar la vida institucional, aunque con otra la reforzaba.

Consideraciones finales

Arnaldo Córdova falleció el 30 de junio de 2014. En distintos espacios televisivos como periodísticos, se habló sobre la contribución que hizo al estudio de la política y de su participación en la vida política mexicana. Sin embargo, lo que más destaca es su personalidad para defender sus ideas. Así lo recuerda Sánchez Rebolledo (2014): “una vez un estudiante muy acelerado le reclamó indignado que lo reprobara por sus ideas radicales, pero Arnaldo le tapó la boca diciéndole: ‘Te reproché por escribir ‘Revolución’, con ‘b’ de burro, lo cual demuestra que eres un ignorante’. Arnaldo estaba acostumbrado a disentir sin piedad y pelear por sus opiniones, incluso con sus más cercanos”.

Sin duda, Arnaldo Córdova tenía una personalidad “áspera”, eso no impidió que fuese un maestro para distintas generaciones de estudiantes

y compañeros de profesión y de proyectos políticos. No hay una separación tajante entre la labor política e intelectual, aunque no siempre dedicó todo su tiempo en las dos actividades. Un aspecto que es necesario recalcar en la formación académica e intelectual de Córdova, es la influencia de la escuela italiana de teoría política, que se presenta una y otra vez en su obra, así como en el manejo conceptual y en el tratamiento de los problemas.

A pesar de que sus trabajos sobre la Revolución mexicana tienen aspectos que los sitúan en el campo de la historia, considero que el tratamiento conceptual y teórico de los problemas pueden permitirnos ubicarlos en el área de la teoría política, donde siempre dialoga con la teoría marxista y gramsciana. No es casualidad que a lo largo de sus tres obras principales, la reflexión esté centrada en el poder político, el Estado y el sistema político mexicano, ya sea a través del clientelismo que se da entre las corporaciones y el gobierno, o en las formas de dominación social que permitieron al Estado posrevolucionario adjudicarse la potestad y el dominio sobre lo social, lo económico y la política.

Además, si intentáramos hacer un ejercicio de “rendición de cuentas” con la izquierda, poco tendríamos o nada tendríamos que cuestionarle a Arnaldo Córdova, pues dentro de esta posición política, la reflexión que realizó sale de la frecuente repetición del dogma marxista: la abolición del Estado y la lucha por derrocar a la burguesía. Ahora bien, hay que agregar que en las líneas anteriores poco o nada remitimos a la discusión teórica y coyuntural sobre la democracia, y ello se debe a que en una primera etapa no formaba parte de su agenda de investigación; no obstante, se volvió un tema frecuente de su reflexión hacia mitad de los años ochenta y toda la década de los noventa del siglo pasado.

En la obra de Arnaldo Córdova cualquier lector podrá encontrar explicaciones sustentadas teórica e históricamente, y tendrá la necesidad de pensar sobre la vigencia de sus argumentos, que al día de hoy parecen tener cierta luz. Pensemos, por ejemplo, en la categoría de pueblo y de populismo, que para algunos analistas políticos, es una perversión de la política y del régimen democrático, cuando para Córdova representa una novedad en la política mexicana, sobre todo porque a través de ellas se constituyó la legitimidad del Estado al momento de integrarlos al sistema político, social y económico. Hoy lejos estamos de la integración

del pueblo al sistema, pues resulta que invocar al pueblo convierte a cualquiera en populista y autoritario.

Para nosotros que vivimos en un régimen político democrático, la enseñanza que nos deja el trabajo teórico-histórico de Córdova es pensar sobre las justificaciones intelectuales, teóricas, filosóficas que se construyeron durante la transición política de México, y que en muchos sitios académicos e intelectuales, parecen haber construido una visión dominante de la democracia. Esta labor, que puede abordarse de distintas formas, constituye, como lo sugiriera Guillermo O'Donnell (2007), una crítica democrática a la democracia.

Bibliografía

- Calderón, J. M. (1972). *Génesis del presidencialismo en México*. Ciudad de México: Ediciones “El Caballito”.
- Camargo, W. C. (2013). La construcción historiográfica de la Revolución mexicana: críticas y perspectivas. *Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos FCPyS-UNCuyo*, 1-20. Recuperado en <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/download/74/54>. Versión en línea.
- Córdova, A. (1974). Los maestros rurales en el cardenismo. *Cuadernos políticos*, (2), 77-92.
- Córdova, A. (1975). La filosofía de la Revolución mexicana. *Cuadernos políticos*, (5), 93-103.
- Córdova, A. (1976a). *Sociedad y Estado en el mundo moderno*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Córdova, A. (1976b). Política e ideología dominante. *Cuadernos políticos*, (10), 33-43.
- Córdova, A. (1986). *La política de masas y el futuro de la izquierda en México*. Ciudad de México: Ediciones ERA.
- Córdova, A. (1991). Gramsci y la izquierda mexicana. *Nueva Sociedad*, (115), 160-163.
- Córdova, A. (2003). *La formación del poder político en México*. Ciudad de México: Ediciones ERA.

- Córdova, A. (2006). *La política de masas del cardenismo*. Ciudad de México: Ediciones ERA.
- Córdova, A. (2005a). Norberto Bobbio y el marxismo. *Configuraciones*, (16), 20-36.
- Córdova, A. (2005b). La historia, madre de la política. En C. Pereyra (ed.). *Historia, ¿para qué?* (pp.129-143). Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Córdova, A. (2011). El drama del PRD. *La Jornada*, 30 de octubre. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2011/10/30/opinion/015a1pol>.
- Cosío Villegas, D. (1981). *El sistema político mexicano. Las posibilidades del cambio*. Ciudad de México: Joaquín Mortiz.
- Florescano, E. (1991). *El nuevo pasado mexicano*. Ciudad de México: Cal y Arena.
- González, O. (2017). Entrevista a Arnaldo Córdova: “La democracia ha vuelto a cobrar un vigor formidable”. En A. Camou y O. González. *Revolución, exilio y democracia. Debates político-intelectuales en América Latina* (pp. 201-226). Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.
- Illades, C. (2011). *La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México 1968-1989*. Ciudad de México: Océano.
- Knight, A. (1984). La revolución mexicana: ¿burguesa, nacionalista, o simplemente “gran rebelión”? *Cuadernos políticos*, (48), 5-32.
- O'Donnell, G. (2007). *Disonancias. Críticas democráticas a la democracia*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Sánchez Rebolledo, A. (2014). Arnaldo Córdova. *La Jornada*, 3 de julio. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2014/07/03/opinion/023a1pol>.
- Woldenberg, J. (2014). Arnaldo Córdova: recuerdos. *Nexos*. 4 de julio. Recuperado de <https://josewoldenberg.nexos.com.mx/?p=106>.

Recibido: 13 de abril de 2019

Aceptado: 29 de julio de 2019

La importancia de la cultura política en el análisis de sistemas políticos

The Importance of Political Culture in the Analysis of Political Systems

*Herminio Sánchez de la Barquera Arroyo**

* Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Heidelberg, Alemania. Profesor investigador y Decano de Ciencias Sociales en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP).

Contacto: herminio.sanchezdelabarquera@upaep.mx.

Resumen

La cultura política es el conjunto de las características de la personalidad políticamente relevantes. Se trata de un elemento fundamental para entender por qué un sistema político concreto funciona de cierta manera y no de otra. La congruencia entre la cultura y las estructuras políticas es un elemento de estudio importante, ya que permite ver en qué grado las actitudes y valores de la población apoyan a las instituciones, lo que redundará en el fortalecimiento de la legitimidad y la estabilidad del sistema. De aquí la pertinencia de acercarse al estudio y la comparación de los sistemas políticos a través del estudio de la cultura política. El texto analiza el concepto central de este trabajo, sus límites, origen y creciente complejidad.

Palabras clave: Cultura política, sistema político, actitudes, valores, contexto.

Abstract

Political culture is defined as the set of relevant traits of political personality. It is thus a central element for understanding why a determinate political system works the way it does and not otherwise. The consistency between political culture and society's political structures is an important element, because it enables us to measure the extent to which a population's values and attitudes support the institutional framework, which in turn strengthens the system's legitimacy and stability. From all these elements it follows the pertinency of studying and comparing political systems through the analysis of political culture. This work analyses the notion of political culture, its limits, origins, and growing complexity.

Keywords: Political culture, political system, attitudes, values, context.

Introducción

Por regla general, el concepto “cultura” tiene una connotación positiva y normativa, es decir, que es bueno tenerlo y que vale la pena luchar por ello, por lo que la gente suele darle un significado que tiene que ver con “tener algo”. Pero también ocurre que muchas veces al escuchar el término “cultura política” podríamos tener la idea de que estamos asociando un término percibido generalmente como positivo (“cultura”), con uno que no goza precisamente de buena fama (“política”). Incluso podríamos pensar en que dicho concepto se refiere a una convivencia decente de los actores políticos entre sí, pues aquel que *tiene* cultura, se comporta por lo tanto *decentemente*, o por lo menos así lo asumimos. Entonces, hay que poseer cultura política, por lo que no tenerla es negativo. En esta percepción de las cosas ocupan un lugar importante las reglas formales e informales de convivencia, esas que prescriben lo que se permite y lo que se prohíbe. Así que, en este sentido coloquial, podríamos definir a la cultura política como “un sistema de reglas del que depende lo que ‘uno’, dentro de un cuerpo social, políticamente pueda hacer, decir y pensar sin tener por ello que temer sanciones sociales” (Schwemm, 2003: 34). Esta concepción de la cultura política puede ser comprensible y útil para la política cotidiana o para la plática de sobremesa, pero para nuestros fines académicos es notoriamente insuficiente.

Es por eso que, en este trabajo, habremos de analizar en primer lugar qué significa el término “cultura política”, para después poder relacionarlo con el estudio de los sistemas políticos. Es decir, tenemos que ir más allá de la comprensión cotidiana para pasar a una explicación científica del papel de la cultura política. Por lo tanto, nuestro objetivo central es esgrimir argumentos que nos ayuden a subrayar la necesidad de estudiar esta variable para tener una idea más acabada del funcionamiento de los sistemas políticos.

La cultura política

Para comenzar, podemos equipar a la cultura política con la apreciación que las personas tienen acerca de las instituciones, los actores, los procesos, los fenómenos y los acontecimientos del ámbito de la política; es decir, es la percepción que tienen las personas acerca de la realidad, no la realidad en sí. Es por eso que la interpretación de esta forma de ver las cosas requiere de la intervención de los expertos (Nohlen, 2012).

El concepto “cultura política”, como tantos otros en la politología, es, por su significado, muy controvertido; además, como acabamos de ver, en la vida diaria se puede percibir como un fenómeno cargado positivamente de ciertos valores: tiene que ver con buenas costumbres y con formas adecuadas de comportamiento político. Para tratar de entender mejor este concepto y hacerlo más útil para nuestros fines de análisis, debemos primero preguntarnos cuál es su origen. Cuando Gabriel A. Almond (1911-2002) realizaba sus observaciones comparativas de los sistemas políticos, se encontró con el concepto de “cultura” e introdujo, en 1956, el término *Political Culture*. Con éste no se refería, al contrario del concepto cotidiano, a las formas de convivencia de nuestros representantes populares, sino que escribió lo siguiente: “Cada sistema político está inmerso en un patrón determinado de orientación para la acción política. Encontré que sería útil denominar a este fenómeno ‘cultura política’” (citado en Hansen, 2000: 373). Como se puede ver, a diferencia del concepto cotidiano de “cultura política”, el concepto de Almond debe entenderse de manera empírico-analítica y, por ello, libre de valores. Esto se entiende entonces lejos de la comprensión cotidiana del término, que frecuentemente lo asocia con un “buen” estilo de hacer política (Greiffenhagen, 2013).

A través de encuestas representativas, Almond intentó reflejar la cultura política de la población. Pero los resultados no deben ser confundidos con la realidad, pues se trata solamente de las percepciones y expresiones de los encuestados, que requieren por lo tanto de una interpretación especializada. Muy significativo para el desarrollo teórico del término fue el libro *The Civic Culture: Political Attitudes and*

Democracy in Five Nations, publicado en 1963 por Gabriel A. Almond y Sidney Verba (1932-2019), que es el resultado de una investigación empírica en cinco países (Inglaterra, Alemania, Estados Unidos, Italia y México). A partir del estudio de los diferentes componentes de las actitudes, que se pueden diferenciar en afectivos, cognitivos y evaluativos, hacia el sistema político en general y con sus elementos tanto políticos como administrativos, llegaron a la conclusión de que existen tres tipos de cultura política (Almond y Verba, 1963: 344):

1. Cultura política parroquial, caracterizada por una elevada despolitización, un bajo nivel de información y un marcado orgullo de su sistema político, si bien acompañadas de una insatisfacción con la política cotidiana y sus resultados; es “parroquial” debido a que la población sólo percibe su entorno inmediato —como correspondería a ver la torre de la iglesia en un pueblo pequeño y aislado—, y por lo tanto desarrolla opiniones positivas acerca del sistema completo. Es propia de sistemas políticos con bajo nivel de desarrollo democrático.
2. Cultura política de súbdito: los ciudadanos están conscientes del gobierno central y se encuentran sujetos a sus decisiones con escaso margen para oponerse. Las personas son conscientes también de la política y de los actores individuales y colectivos. Las personas se encuentran orientadas afectivamente hacia la política, pero más del lado de los procesos administrativos que de los políticos. Es propia de estructuras autoritarias centralizadas.
3. La cultura política participante es propia de sociedades cuyos ciudadanos tienen la capacidad de ejercer influencia en su gobierno de distintas formas. Las personas están orientadas hacia el sistema político como un todo, es decir, tomando en cuenta tanto a las estructuras como también a los procesos políticos y administrativos. Se supone que este tipo caracteriza a las sociedades democráticas.

Hay que hacer la aclaración de que estos tipos no se encuentran en una forma “químicamente pura”, sino que en cada caso encontramos una mezcla diferente de estos tipos ideales.

Berg-Schlosser (2006: 317 y ss.) define a la cultura política como la dimensión subjetiva de los fundamentos sociales del sistema político.¹ Esto se refiere a las bases de la conciencia y a las formas de comportamiento y de pensamiento, ya sean “típicas”, verdaderas y supuestas, que encontramos en la sociedad. Por lo tanto, la cultura política abarca todas las características individuales de la personalidad políticamente relevantes, es decir, las predisposiciones latentes para la acción política, que se encuentran ancladas en actitudes y valores, en sus modalidades simbólicas y en la conducta política concreta.

Estas predisposiciones para la actividad política se pueden clasificar en opiniones (*beliefs*), actitudes (*attitudes*) y valores (*values*). Estos últimos son los más intensivos y consistentes, mientras que las opiniones, por el contrario, son las predisposiciones más superficiales y cambiantes. Desde los años 60 del siglo xx, la cultura política se convirtió en un fenómeno importantísimo para la ciencia política comparada, buscando establecer relaciones entre las microestructuras (personas y grupos) y las macroestructuras (Estado y sistema político) de la sociedad. Almond y Verba entendieron la cultura política como el resultado de la distribución de los conocimientos individuales existentes en una sociedad: la dimensión cognitiva, la afectiva y la evaluativa, frente al sistema político respectivo. Esto significa que la cultura política se refiere a la totalidad de las actitudes políticas.

Existen tres factores esenciales que marcan la comprensión de la cultura política: en primer lugar, la socialización política en la familia, en la escuela y en los diferentes grupos sociales; en segundo lugar, los intereses económicos concretos de cada persona en la estructura de la división del trabajo en la sociedad; y, finalmente, la influencia de experiencias colectivas como guerras, revoluciones, crisis políticas, etcétera, que incluso pueden dejar su huella durante generaciones enteras en materia de actitudes y conductas.

La conciencia y las orientaciones políticas de una población no se encuentran siempre en concordancia con las instituciones políticas de un sistema, sino que pueden incluso contraponerse. Para un sistema

¹ Si no indicamos otra cosa, seguimos ahora a este autor.

político es importante que haya cierta correspondencia entre las estructuras políticas y la orientación política, es decir, debe haber una congruencia entre estructura y cultura. Si las actitudes y valores no apoyan a las instituciones, el sistema puede entrar en una crisis de legitimidad y estabilidad. Esta es la razón por la que los estudios de cultura política se preguntan por el grado de apoyo político para el sistema. Pero no solamente hay que analizar la pareja “estructura-cultura”, sino también los niveles micro y macro: la relación de la persona individual (micro) con el sistema político (macro) no es solamente en un sentido de ida, sino de ida y vuelta: la relación entre ambos niveles es circular, pues podemos medir, por ejemplo, hasta qué punto la persona individual apoya al sistema y cómo este influye a su vez en aquella (Greiffenhagen, 2013).

Llegados a este punto, es necesario afirmar que la cultura política no sólo abarca conocimientos, opiniones y valores, sino también una amplia paleta, no siempre fácil de entender, de sueños y actitudes, objetivos y deseos. Esto es lo que Krotz (2002: 53) llamó “la dimensión utópica de la cultura política”. Los componentes de la cultura política pueden observarse más de cerca de acuerdo a sus formas de orientarse para la acción. El llamado “esquema AGIL” facilita la comprensión panorámica de los diferentes aspectos de la cultura política en sus interrelaciones (Berg-Schlosser, 2006: 318). En ello podemos distinguir cuatro sistemas: a) el sistema de la comunidad social; b) el sistema sociocultural; c) el sistema económico; y d) el sistema político.

Explicemos estos cuatro sistemas. El primero de ellos conforma el marco exterior del objeto investigado. En el nivel de la cultura política, esto se refleja en formas de expresión de identidad social y nacional; en el nivel macro, en la forma de determinados rituales y símbolos tales como aniversarios y conmemoraciones, banderas y pendones, himnos y marchas, etcétera. Dentro de las comunidades políticas podemos constatar la existencia de un nivel considerable de diferenciación horizontal y vertical de distintas magnitudes, que pueden ser de naturaleza cultural, social, confesional y política o que se pueden reflejar en desigualdades socioeconómicas.

En cuanto al sistema sociocultural, en él se encuentran los valores fundamentales de la sociedad, los que constituyen sus contenidos significativo interno e interiorizados, así como sus interpretaciones. Estos

contenidos se encuentran muchas veces vinculados con ideas religiosas y en el discurso filosófico, científico y artístico. Los valores fundamentales y su interpretación conforman la base de legitimación del sistema político.

El sistema económico, por su parte, contiene los fundamentos materiales y las formas de organización económica de la sociedad. El aspecto cultural se encuentra aquí, por ejemplo, en las actitudes, percepciones y formas de conducta en la vida económica, como, por ejemplo, en la ética laboral. Desde un punto de vista de la cultura política, existe una conexión entre las expectativas económicas y las satisfacciones materiales, por un lado, y las pretensiones y demandas concretas frente al sistema político, por el otro lado.

En lo que atañe al sistema político, hay que expresar que el núcleo de la cultura política se relaciona con el sistema político respectivo. En este ámbito encontramos, por ejemplo, las reglas del juego para la resolución de conflictos, relaciones políticas de autoridad y distintas formas de participación. Estos elementos son de esencial importancia para la sobrevivencia del sistema en su conjunto.

Después de esta exposición podemos establecer que la cultura política y las experiencias y tradiciones histórico-políticas de un país —por ejemplo, el desarrollo predemocrático y el desarrollo político, la forma de Estado— ejercen una marcada influencia tanto en las actitudes hacia los diferentes campos de la política como también en la forma en que la política material del Estado correspondiente se lleva a cabo. No todos los países prefieren las mismas medidas políticas, cada uno tiene su especial historia política y ciertas costumbres políticas, actitudes, ideas y objetivos. Si, por ejemplo, observamos el caso de las políticas públicas en materia de cultura, podemos darnos cuenta de que Gran Bretaña y Francia se caracterizan por una política muy centralizada, mientras que Suiza y Alemania, al contrario, son ejemplos clásicos de una actividad cultural organizada de manera federal, esto es, con mayor peso en el ámbito estadual (y municipal). Esto se debe en gran medida a la historia de cada uno de estos países, por lo que estos elementos históricos se encuentran en mayor o menor medida anclados en la conciencia de la población. Austria, que al igual que Suiza y Alemania es un Estado federal, en materia de política cultural

acusa un marcado sobrepeso del ámbito federal, lo que ha llevado a Peter Häberle (2002: 115) a hablar de Austria como Estado federal centralizado. Esto puede deberse a la tradición histórica y cultural de “gran potencia” de la monarquía austriaca, según supone Pernthaler (1988: 15). La existencia en México, por ejemplo, de muchas instituciones con el adjetivo “nacional” en vez de “federal” y con características de marcada centralización en la toma de decisiones y en la definición de su sede (casi siempre en la capital del país), también puede explicarse por medio de la cultura política, de sus tradiciones históricas, de sus contingencias socio-políticas y de su tipo de régimen a través de su historia (Sánchez de la Barquera, 2015).

La cultura política y las condiciones histórico-políticas de una nación ejercen influencia también en el significado atribuido a la forma de Estado (federalismo o unitarismo) y en los correspondientes campos de la política (política ambiental, política hacendaria, política de defensa, etcétera) y sus objetivos. A esto se debe, por ejemplo, que en Suiza, los valores del federalismo en la vida cultural sean defendidos con gran decisión, por lo que los cantones tienen en este sentido amplias competencias. Su diversidad cultural legitima y fundamenta su federalismo e impregna su identidad cultural. Lo que importa en este país es la conservación de esta diversidad, en lugar de una unidad cultural que, por el contrario, podría ser el objetivo de otros países. En este marco de diversidad y convivencia de varios idiomas, la libertad artística, por mencionar un ejemplo, se interpreta de otra forma que en Estados en los que se anhela la unidad cultural, en algunos de los cuales incluso se aprovecha la cultura, especialmente el arte, para el enaltecimiento de los gobernantes. Un ejemplo más, pero diferente a los anteriores, es el de Estados Unidos, igualmente un país federal: aquí la vida cultural no es tan dependiente de la ayuda gubernamental, pues la promoción privada goza en este país de mayor confianza entre la población y de larga y probada solidez (Sánchez de la Barquera, 2011).

Los ejemplos anteriores proceden de países que son similares en su forma de Estado, pero diferentes en la visión de uno de los campos de la política, en este caso la política cultural. Esto puede ocurrir también en otros campos de la política, pero sólo hemos tomado este ejemplo como ilustración.

Es por eso imprescindible, si queremos estudiar determinado sistema político, no solamente tomar en cuenta las instituciones, las reglas y las leyes (dimensión de la *polity*), los procesos políticos (*politics*) y los resultados materiales de la política (*policy*), sino también la cultura política del país, puesto que esta puede ser el factor más importante para la comprensión del sistema político en su totalidad y de la fuerza y solidez de sus instituciones (Ortiz, 2006). La cultura política es un elemento esencial del contexto y es tan importante, que podemos afirmar con Nohlen, que estamos ante la que es quizá la variable más importante para el desarrollo de la democracia en América Latina (Nohlen, 2008: 82-83).

La cultura política y el sistema político

El concepto de “sistema político” designa a la totalidad de las instituciones, actores, normas y procedimientos tanto estatales como no estatales, que toman parte, dentro de un marco de acción predeterminado, en los procesos políticos, particularmente de la formulación y aplicación de políticas (Pilz, 1995). Esto significa que con este término estamos hablando de la totalidad de las instituciones y reglas, de los procesos políticos y de los contenidos de las decisiones políticas, de acuerdo a un concepto amplio de política. A partir del concepto de “sistema”, empleado primero por Parsons (1951) en las ciencias sociales y después por Easton (1953 y 1965) en la ciencia política, podemos definir al sistema político en el nivel estatal-nacional, como la totalidad estructural, interdependiente y dinámica, de las instituciones, organizaciones y agrupaciones políticas, de los valores y objetivos, así como de las reglas y los caminos de los procedimientos políticos.

Por lo tanto, el estudio del sistema político de una nación tiene que abarcar las instituciones estatales y las que están fuera de esta esfera, los actores, normas y procedimientos que toman parte en los procesos políticos dentro de un marco de acción determinado. Los límites entre este sistema político y su “medio ambiente” son difíciles de trazar.

Cuando se estudian de manera comparativa dos o más sistemas políticos, es importante alejarse de la concepción de “cultura política” que

señalábamos al inicio del artículo, es decir, de un concepto cargado de valor. Esto quiere decir que un concepto normativo aplicado a la comparación de los sistemas políticos puede atribuir a uno de ellos más cultura política que al otro, o podría afirmarse que uno de ellos posee una cultura política superior. Es por eso que es mejor emplear un concepto valorativamente neutral, por lo que la cultura política es la apreciación de las personas manifiestan acerca de instituciones, actores, procesos o acontecimientos políticos. Se trata, por lo tanto, no de la realidad como tal, sino de la manera en que las personas perciben esa realidad. Esto nos lleva a resultados representativos y, si los datos son correctamente recolectados, se pueden calcular, comparar, analizar e interpretar por expertos (Nohlen, 2012).

Así, si entendemos a la cultura política como un fenómeno no coyuntural y que además está socialmente enraizado, su análisis permite una comprensión fundamental del mundo político, pues nos coloca en la posición de entender la forma en que se percibe, interpreta y juzga la política. Al estudiar la cultura política, estaremos en condiciones de entender qué clase de tensiones existen en una sociedad, por qué las instituciones funcionan como funcionan y cuáles son las razones que provocan que los procesos políticos se desarrollan de tal o cual manera. Por último, al acercarnos a la cultura política entenderemos cómo y por qué los países reaccionan de una manera y no de otra, lo que puede ayudarnos a desarrollar tipificaciones, algo esencial en las ciencias sociales (Nohlen, 2012).

El estudio de la cultura política de una población en un sistema político determinado se centra en la distribución y contenido de las orientaciones políticas de dicha población frente a esta suma de todas las instituciones políticas, es decir, cómo son las opiniones, actitudes y valores incluso en campos donde no parecerían ser políticos: actitudes frente al trabajo, al tiempo libre, la religión, formas y metas de la educación (Greiffenhagen, 2013).

Un elemento que puede dificultar el estudio comparado de los sistemas políticos es que, si ambos pertenecen a círculos culturales diferentes, lo que cada pueblo entienda por ciertos términos puede ser muy distinto. Así, por ejemplo, no pertenece a las costumbres ni a las tradiciones alemanas el tener instituciones con el adjetivo “nacional”, ade-

más de que, en todo caso, se prefiere el adjetivo “federal”, en tanto que en México o Venezuela sí encontramos muchas instituciones “nacionales”, casi todas ellas, curiosamente, instaladas en la capital del país. Y Austria, si bien es un Estado federal con fuerte centralización en el ámbito federal, distribuye muchas de sus instituciones a lo largo de todo el territorio, al igual que ocurre en Brasil. Todo ello, como ya vimos, tiene que ver con las condiciones socio-culturales y con las contingencias históricas de cada nación.

Para terminar, queremos hacer énfasis en los problemas y procesos de integración que, con diferentes formas y magnitudes, representan un desafío para la cultura política de muchos países, pues no en todos ellos se dispone de símbolos de identidad nacional que sean aceptados por todos los ciudadanos sin más. Es por eso imprescindible, si deseamos estudiar un sistema político o comparar dos o más sistemas, no solamente fijar nuestra atención en las instituciones, reglas y leyes, procesos y resultados concretos de la política, sino también considerar la cultura política, pues si bien las instituciones son importantes, la cultura política puede ser aún más significativa para poder entender la totalidad del sistema (Ortiz, 2006). La cultura política es parte esencial del contexto del sistema estudiado, pues nos habla, por ejemplo, acerca de los mecanismos para la resolución de conflictos, de la influencia de las condiciones de vida en diversos aspectos de las costumbres políticas, del peso que puedan tener las nociones patrimonialistas de la vida política, de qué tanto justifique la población conductas indebidas en sus políticos o qué tanto conozca, aprecie y defienda la gente los valores propios de la democracia (Sánchez de la Barquera 2015).

Tal como lo señalan Martin y Sylvia Greiffenhagen (2013), la investigación empírica acerca de la cultura política ha continuado desarrollándose desde los tiempos de Almond y Verba. Es verdad que se ha mantenido de alguna manera la hipótesis central de la necesidad de una cierta congruencia entre estructura y cultura para posibilitar la legitimidad y la estabilidad de los sistemas políticos, sin embargo, se ha reducido la capacidad de explicación a partir del concepto de cultura política. Ya no se coloca en el centro de las consideraciones solamente la disponibilidad de las personas para apoyar al sistema, sino que ahora se acentúa la posibilidad y utilidad de una lealtad crítica del ciudadano,

particularmente en una democracia, frente a las instituciones políticas, por lo que el concepto ha ganado complejidad y profundidad frente a lo que fueron sus orígenes, hace ya sesenta años.

Conclusiones

En el estudio y la comparación de los sistemas políticos, es imprescindible abordar el tema de la cultura política correspondiente para poder explicarnos en gran medida por qué las instituciones y los procesos políticos funcionan como funcionan, dado que las personas de diferentes ámbitos culturales y políticos generalmente muestran diferentes formas de comprender expresiones verbales, procesos políticos, incluso preguntas en torno a determinados fenómenos políticos. Es por eso que, aunque las instituciones políticas sean determinantes para el análisis y la comparación de los sistemas políticos, las variables contextuales pueden llegar a ser aún más importantes, jugando los factores de la cultura política un papel fundamental para ello.

Los estudios de cultura política han cobrado mucha importancia en las décadas recientes, particularmente en el ámbito del estudio de la democracia, de la creciente virulencia de los grupos participantes en conflictos en diversas partes del mundo y en el análisis de la composición cada vez más multicultural en los países occidentales (Berg-Schlusser, 2006). En los últimos años, el avance de las posturas nacionalistas y populistas de diferentes tendencias y en muchos países del mundo también nos hacen considerar la trascendencia de acercarnos, por medio del estudio de la cultura política, a estos fenómenos sociales y políticos, para que a través de la comprensión de las características individuales de la personalidad, entender cómo es que se reflejan de manera relevante en la acción, la forma de hacer política, los símbolos del discurso, los valores y las actitudes políticas. La cultura política no ha perdido, por lo tanto, su importancia como elemento clave en la comprensión de los sistemas políticos, así como de las diferentes formas de conducta y de comunicación dentro de los procesos políticos.

Bibliografía

- Almond, G. y Verba, S. (1963). *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Andersen, U. y Woyke, W. (Ed.). (2013). *Handwörterbuch des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland*. Wiesbaden: Editorial Springer.
- Berg-Schlosser, D. (2006). Cultura política. Investigación de la cultura política. En D. Nohlen (ed.). *Diccionario de ciencia política* (pp. 317-323). Ciudad de México: El Colegio de Veracruz-Porrúa.
- Fuchs, M. (2003). Kulturpolitik in Zeiten der Globalisierung. En *Bundeszentrale für politische Bildung, Aus Politik und Zeitgeschichte* (pp. 15-20). Disponible en <https://www.bpb.de/gesellschaft/bildung/kulturelle-bildung/60058/kulturpolitik-globalisierung?p=all>.
- Greiffenhagen, M., y S. Greiffenhagen (2013). Politische Kultur. En U. Andersen y W. Woyke (ed.). *Handwörterbuch des politischen Systemas der Bundesrepublik Deutschland* (pp. 493-498). Wiesbaden: Editorial Springer.
- Hansen, K. P. (2000). *Kultur und Kulturwissenschaft*. Tubinga y Basilea: Editorial A. Franke.
- Krotz, E. (2002). “La investigación sobre la cultura política en México: visión panorámica de un campo de estudio en construcción”. En R. Winocur (ed.). *Algunos enfoques metodológicos para estudiar la cultura política en México* (pp. 7-53). Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.
- Nohlen, D. (2006). *Diccionario de Ciencia Política*. Ciudad de México: El Colegio de Veracruz-Porrúa.
- Nohlen, D. (2006a). *El institucionalismo contextualizado. La relevancia del contexto en el análisis y diseño institucionales*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Porrúa.
- Nohlen, D. (2008). *Derecho y política en su contexto*. Ciudad de México: Suprema Corte de Justicia de la Nación-Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Nohlen, D. (2012). La cultura política en España y Alemania. *Cuadernos del ICGDE*, núm. 1, julio, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Ortiz, R. (2006). Introducción. Contextos, instituciones y actores políticos: Dieter Nohlen y el estudio de las instituciones políticas en América Latina. En D. Nohlen (ed.). *El institucionalismo contextualizado. La re-*

- levancia del contexto en el análisis y diseño institucionales* (pp. 1-29). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Porrúa.
- Pilz, F., y H. Ortwein, H. (1995). *Das politische System Deutschlands. Systemintegrierende Einführung in das Regierungs- Wirtschafts- und Sozialsystem*. Múnich y Viena: Editorial Oldenburg.
- Sánchez de la Barquera, H. (2011). *La federalización de la política cultural en México: ¿Alemania como modelo?* Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- Sánchez de la Barquera, H. (2015). Die politische Kultur in Mexiko. En B. Schröter (ed.). *Das politische System Mexikos* (pp. 89-100). Wiesbaden: Editorial Springer.
- Schwenn, B. (2003). *Lateinamerika und der Begriff der politischen Kultur. Ein Beitrag zur Dezentrierung der Demokratietheorie*. Frankfurt del Meno: Editorial Vervuert.
- Schröter, B. (ed.). (2015). *Das politische System Mexikos*. Wiesbaden: Editorial Springer.
- Winocur, R. (ed.). (2002). *Algunos enfoques metodológicos para estudiar la cultura política en México*. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.

Recibido: 12 de junio de 2019

Aceptado: 16 de octubre de 2019

Temas

**De la política al derecho. Debates con
y a través de la obra de Giorgio Agamben**

Presentación

Giorgio Agamben (1942) es uno de los pensadores políticos más sugerentes y discutidos de nuestra época en el campo de las ciencias sociales y las humanidades. Su obra puede ser enmarcada a partir de algunos temas que con el paso del tiempo se han vuelto centrales para el pensamiento contemporáneo, particularmente el político y el jurídico. Lejos de mostrar una lista exhaustiva de todos y de cada uno de los tópicos sobre los cuales ha desarrollado libros imprescindibles —comenzando con su compilación *La potencia del pensiero* (Agamben, 2005a), que es una guía precisa para introducirse a su obra—, saltan sin duda algunas problemáticas por las cuales obtuvo fama mundial desde hace por lo menos tres décadas.

Enumeramos algunas principales: las formas simbólicas que adopta la ley en distintas manifestaciones biopolíticas y su relación con el *ethos* melancólico de la modernidad, que terminaron por reproducirse a todo lo largo de la edad contemporánea bajo formas anodinas de la pérdida, por ejemplo, en el campo ideológico o artístico. De hecho, sus dos primeros libros redundan sobre estas cuestiones (Agamben, 2005b y 2006; véase también Mahieu, 2007: 205-209). Por otra parte, el incremento en el uso del dispositivo de la excepción jurídica vinculado a la repro-

ducción del régimen político democrático a partir de la emergencia del fenómeno del terrorismo después de los ataques a las torres gemelas en Nueva York en 2001, donde el aumento de su incidencia en las sociedades democráticas ha sido posible bajo el disfraz de las nuevas formas culturales y sociales que adoptan las violencias. En este sentido, el autor tiene dos libros que pueden ser referidos como paradigmáticos: el primero, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1* (Agamben, 2008a), y el segundo, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2* (Agamben, 2015), publicados en 2003 y 2015 respectivamente. Incluso, Agamben experimentó los efectos de la lucha contra el terrorismo que importó aquel ataque a las torres gemelas, cuando en 2004 se niega a que le tomen sus huellas digitales en el aeropuerto de Nueva York, decisión que le valió no sólo cancelar su curso, también su ingreso a ese país, pues estaba invitado para impartir un curso en la Universidad de Nueva York (Heiss, 2005: 287-288).

También está el papel que juegan las subjetividades en el campo político, junto a la cuestión del reconocimiento del singular en el común de la política, con lo que propone de nueva cuenta el debate clásico en torno a lo uno y lo múltiple, en conjunto con las posibilidades de que ocurran simultáneamente; o aquel otro de la manera en cómo el sujeto se coloca frente al poder y el efecto que este acontecimiento expresa para desembarazar nuestras certezas en torno a la imposibilidad de existencia de una teoría general sobre el poder y la política, pues su clausura tiene que ver con el fenómeno de la des-universalización de la política. Aquí, es oportuno revisar sus libros *La comunità che viene* y *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, publicados en 1990 y 1996 (Agamben, 1990 y 2005c).

Asimismo, en su trabajo tiene un lugar destacado la categorización de la cuestión animal y su relación con lo viviente desde una perspectiva biopolítica novedosa que involucra y puede interesar tanto a la bioética como a la filosofía, al derecho ambiental como a las políticas públicas (Agamben, 2002). Finalmente el ciclo de nueve libros —en la edición en italiano un solo volumen, el ciclo suma 1367 páginas— que redanda el concepto de *homo sacer*, categoría que recupera del derecho romano antiguo, con la que se volvió un autor celebrado, debatido y traducido en todo el mundo desde mediados de los años noventa del siglo

pasado hasta hoy, sobre todo por la propuesta que ahí desarrolla acerca de la posibilidad de pensar un nuevo concepto de soberanía (Agamben, 2018). Por ello, el interés de dedicar el número inaugural de *Estancias. Revista de Investigación en Derecho y Ciencias Sociales*, a la obra y figura de este polemólogo que, como se ha comentado en la editorial de este mismo número, es precisamente su categoría de “Estancia” la que en gran medida anima los esfuerzos académicos que esta revista ofrecerá a sus lectores con cada entrega.

Uno de los momentos constitutivos de la obra agambiana, quizá es uno de los elementos que más llaman la atención cuando se revisa con cuidado su trabajo, es que resulta extremadamente complicado colocar y desagregar su obra como si fuera un *conjunto* en los compartimentos tradicionales de las Ciencias Sociales y las Humanidades heredadas del siglo xx. ¿Filósofo político o esteta consumado?, ¿polemista “posmoderno” o teórico “anárquico” de lo político y lo jurídico?, ¿pensador clásico o nihilista sin filiación política?, ¿escritor erudito o aristócrata académico? Sin duda, estas son “etiquetas” que nos permiten identificar diversos cabotajes intelectuales y académicos para colocar su figura y su obra. Sin embargo, estamos convencidos que su principal cualidad académica y cultural es la de ser, sin duda, un pensador en el más clásico de los términos. Es decir, al diseminar problemas, termina por articular reflexiones sobre las preocupaciones recurrentes que el pensamiento político y jurídico occidental han colocado en su horizonte. Por ello, cualquier aproximación a sus libros exige que no se pierdan de vista las filiaciones culturales e intelectuales que lo llevaron a ser la referencia teórica que es en nuestra época. Ello aún es posible a pesar de que es un pensador de una extirpe que hoy sencillamente no va a volver, pues están en vías de extinción en el campo académico.

La obra de Agamben ofrece un modo de mirar el campo de lo jurídico y lo político desde un punto de vista innovador y desafiante, poco común en las grandes tradiciones jurídicas y políticas que utilizamos sin reparo en nuestra cultura académica. Un rasgo que destaca en su trabajo es colocar al derecho no como una ciencia del orden ni como una entidad fija, anclada en preceptos que poco a poco dejan de significar conforme avanza la asimetría entre el tiempo de las sociedades y el tiempo de las reglas que pretenden articular a las primeras. Antes bien, concibe

al derecho como una potencia creadora que permite (o puede permitir) el desarrollo de nuevas formas-de-vida, nuevos espacios de expansión de lo político frente a la política de los Estados, que por su parte sigue siendo aquella que rige los intereses colectivos, aunque no se tenga —desde el punto de vista del Estado— una idea precisa de qué significado reviste esa figura para el juego continuo de creación de la democracia.

Es curioso que sea un autor poco referido en el campo jurídico cuando precisamente no sólo hizo sus estudios profesionales en éste, sino que nunca ha dejado de pensar junto en él. Esto se ve reflejado en el papel que le otorga a las operaciones del lenguaje en el derecho, siguiendo algunas sugerencias de su amigo Yann Thomas (2011), el más grande historiador francés del derecho romano. De este modo, para Agamben, y esa quizá sea una de las lecciones mayores de su obra para el derecho, tanto el campo de lo político como aquel de lo jurídico son constelaciones que activan y sobre todo desactivan los usos ordinarios del lenguaje donde se instalan y despliegan con toda su fuerza. Le interesa observar cómo afecta esa constelación de nuevas realidades a los conceptos del campo jurídico-político, que nunca dejan de sostenerse y reproducirse en su dimensión performativa. Ergo, la vida como problema del lenguaje, particularmente del lenguaje del derecho, pretendería escapar de una vez por todas a la fuerza del espíritu logocrático que determina muchas de las mejores narrativas jurídicas actuales. Luego entonces, el derecho, concebido como algo más que una narrativa logocéntrica, es un contenedor de un pluralismo de lenguajes que a un mismo tiempo restringe, selecciona y “despresuriza” el conflicto inmanente a toda forma de vida en común, pues como es sabido, uno de sus objetivos es justo interrogar sobre las formas de regulación de esa vida compartida y potencialmente de todos y ninguno. De cualquier manera, un rasgo que está presente en su obra, pero también es evidente en toda la tradición de pensamiento político italiano, es la de siempre sostener que el conflicto, a pesar de todo, subsiste, es irreductible.

En este sutil cambio de dirección paradigmática se colocan muchos de los actuales desafíos al orden jurídico y político de las democracias. No es fortuito que precisamente Agamben clausure el ciclo de su obra mayor, el *Homo sacer*, con un Epílogo que lleva el título “Por una teoría de la potencia destituyente” (Agamben, 2014: 333-351), donde luego de

hacer un somero recorrido del programa de investigación que comenzó a mediados de los años noventa, coloca la pregunta sobre si es posible dejar de pensar que toda forma de cambio democrático significa un poder abiertamente constituyente, tal y como lo hemos concebido en la tradición occidental a través del desarrollo de las grandes revoluciones de la modernidad. El argumento resuena con más fuerza luego de los recrudescimientos de la experiencia nacionalista en diversas partes del mundo, pero también a causa del crecimiento de una forma “liminar” de la “impotencia” que está teniendo lugar en diversos episodios de violencia política conectados con los ciclos de protestas novedosos para el orden jurídico y político de la democracia.

Como saben sus lectores atentos, su reflexión tiene un carácter abiertamente genealógico, con el que pretende desarrollar un conjunto de aproximaciones sucesivas que logren conjugar, desde el punto de vista del método que sigue, la posibilidad de *comprensión* con la libertad de interpretación en torno a diversos problemas políticos, éticos y filosóficos recientes (Agamben, 2008b). En su conjunto, sus grandes líneas de investigación pueden ser observadas a través de una serie de palabras claves de un léxico teórico que se desplaza constantemente al derecho y a la teología, así como al psicoanálisis, la iconología, la historia y la teoría política, donde destacan conceptos como impotencia, profanación, excepción, ley, *homo sacer*, melancolía, desnudez, entre otros.

Su trabajo cobra relevancia para el estudio del derecho y de los procesos democráticos, el conflicto inherente a estos, así como para explicar el constante asedio bajo el cual ha caído la política actual como dispositivo de coordinación de lo social con lo jurídico y con lo político. No obstante, hay que tener el cuidado de no caer en aquello que Pierre Bourdieu (1998: 751) define como *fausse familiarité*, cuando se lee un autor o una obra desde un sistema de pensamiento *conocido* (“familiar”), aunque éste no tenga absolutamente nada que ver con el sistema en el cual está inscrito ese autor y su obra. Hoy, muchas de las críticas que se le vierten al italiano, justo caen en este problema crucial en cuanto al método de lectura. La idea de evitar la falsa familiaridad es fundamental, ya que nos encontramos académicamente en un momento histórico donde los códigos a través de los cuales sería posible descifrar nuestra época en el mejor de los casos no son claros, o en el

peor de ellos se encuentran prematuramente envejecidos. Esos códigos, sentencia Bourdieu con relación a cómo se mira la obra de arte en el pasado desde y a través de los códigos del tiempo presente y desde la específica posición del observador “común”, interesado en que ese objeto en aquel pasado le diga lo que él quiere escuchar aquí y ahora, están estructurados en un “sistema de clasificación (o de principios de división)” (Bourdieu, 1998: 459). ¿Qué sugiere este análisis dirigido al estudio de las categorías de percepción de una época anterior a la nuestra? Dejar la ceguera que expresamos y que tendríamos que evitar o definitivamente desterrar de nuestra mirada, al hacer *como si* fuéramos capaces de comprender nuestra época, o cualquier época, con los instrumentos —muchos o pocos es irrelevante— que hemos trabajado, estudiado y que pensamos son los únicos necesarios y posibles para que esa comprensión sea capaz de potenciarse frente a la “falsa familiaridad” que siempre muestra un grado elevado de incompreensión sobre una época, una obra, un autor. Reiteramos, probablemente sea el caso de Agamben, sobre todo cuando se lee y debate únicamente señalando lo que no dijo, es decir, indicando sus ausencias, y despreocupándonos por lo que realmente desarrollo en sus escritos para la discusión. Y esto es justo lo que se requiere al leer y estudiar a un autor: observar de modo pormenorizado el sistema de codificación que instituye como autor para subrayar, nos dice Bourdieu, la *diferencia* que introduce en los campos de saber sobre los que quiere incidir.

Evidentemente se puede estar o no de acuerdo con sus proposiciones y la manera bajo la cual desarrolla sus intereses de reflexión, así como también es legítimo que sean objetables muchas de sus páginas, pero no se puede pasar por su obra como si fuera un mero significante vacío. Más aún, en un campo intelectual donde el sentido de urgencia gana terreno en detrimento de la capacidad de abstracción y conceptualización de largo respiro. Esto quiere decir sobre todo que habitamos un medio profesional poco interesado en confrontarse con las nuevas tradiciones de pensamiento abiertamente *trans* y *post* disciplinarias. De aquí, pues, que uno de los objetivos que recorren las contribuciones de esta sección, sea el de la proposición de una cartografía alrededor de algunas conceptualizaciones principales que ha propuesto para mostrar la originalidad y la pertinencia de su obra en el contexto teórico actual.

Esta decisión además se justifica por la precaria y fragmentaria recepción que su obra ha merecido en nuestro país, donde a diferencia de otros países hemos otorgado poca atención a ella. Por ejemplo, llama la atención que sea en ámbito anglosajón, en específico, en Estados Unidos, donde el interés por su trabajo ha sido creciente en años recientes por lo menos en dos sentidos. Primero, en la traducción puntual de sus obras por algunas de las universidades norteamericanas más prestigiosas como es la Universidad de Stanford, que en 2017 publicó *The Omnibus Homo Sacer* el ciclo completo dedicado, decíamos, a este concepto central de su pensamiento. Segundo, por el volumen de estudios dedicados a su obra en lengua inglesa y que, como resulta evidente, este no es el espacio para pretender exponer una lista exhaustiva de ellos, pero sí para apuntalar aquellos que se han vuelto necesarios para acompañar la lectura de sus libros. Destaca la obra editado por Calarco y DeCaroli (2007), que revisa desde una perspectiva de “izquierda” algunas de las principales contribuciones de Agamben en torno a una posible nueva teoría de la soberanía. Asimismo, véase el libro de Durantaye (2009), quien hace un recorrido puntual por la obra escrita del pensador siguiendo cronológicamente el pie de imprenta de todos y de cada uno de los libros del autor hasta llegar a algunos de los volúmenes que componen el ciclo del *Homo sacer*. También está el libro colectivo editado por Clemens, Heron y Murray (2008), donde el interés está centrado en observar los campos de impacto de la ontología de la vida de Agamben. Por su parte, Murray y Whyte (2011) editaron *The Agamben Dictionary*. Finalmente, Whyte (2013) se ocupó del pensamiento político de Agamben en *Catastrophe and Redemption. The Political Thought of Giorgio Agamben*, en una estructura muy próxima a la de Durantaye.

Por otro lado, en 2016 la editorial francesa Seuil publicó en un único volumen el *Homo Sacer –L’intégrale, 1997-2015*, y del cual la Stanford University Press toma la idea para la confección de su *Omnibus*. Igualmente la revista francesa *Critique* le ha dedicado un número a la obra de Agamben, con contribuciones de Georges Didi-Huberman, Marielle Macé, Frédérix Boyer, Judith Revel, Emanuele Coccia, Patrick Boucheron, entre otros (AA. VV., 2017: 3-173). En italiano, además de la edición integral que sigue el formato de la francesa e inglesa (Agamben, 2018), recientemente apareció una selección amplia de lo que la editora,

Valeria Bonacci (2019), considera los mejores trabajos críticos sobre la obra de Agamben, muchos de ellos publicados en inglés, español o francés.

En nuestra lengua, como sucede con muchos otros autores, padecemos la fragmentación del mercado editorial, por lo que seguimos a la espera de que alguno de los editores que lo publican en español (por ejemplo, Pre-Textos en España, Adriana Hidalgo en Argentina, Sexto Piso o Anagrama en México y España) se aventure en una empresa editorial de publicar en un solo volumen las obras que dieron vida al ciclo del *homo sacer*. En América Latina, es posible sostener que su recepción es dispar dependiendo del país que se trate. Agamben ha sido leído, traducido y debatido (incluso *in situ*) en Argentina, donde destaca el ensayo de Edgardo Castro, *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia* de 2008 (Castro, 2018), quien es un estudioso del pensamiento político contemporáneo francés e italiano. En 2010, la revista argentina *Deus Mortalis* dedica, un *dossier* donde colaboran, entre otros, Mercedes Ruvituso (una de sus traductoras en Buenos Aires), Alice Lagaay, Andrea Cavalletti, Bruno Karsenti y Edgardo Castro. En Chile, Rodrigo Kami, ha dedicado varios estudios al italiano. Recientemente en este país, la revista *Papel máquina* dedico un número a Agamben (AA. VV., 2018).

En México, una revisión general al campo de las publicaciones académicas, nos muestra un intereses de menos a más, aunque siga siendo discreta su recepción. En primer lugar, lo que tenemos son estudios publicados en revistas, sólo contamos con un libro de autor sobre su obra, ningún libro colectivo hasta el momento. En cuanto a los artículos, están, entre otros, Farfán Cabrera y Meza (2006: 63-74); Osorio (2006: 77-98); Peller (2009: 41-56), Ricci Teshainer (2011: 20-23), Teodoro Ramírez (2011: 105-124), Guillermo Pereyra (2011: 31-54), Gudiño Bessone (2011: 33-48), Ruvituso (2013: 105-125) y Prósperi (2016: 13-37). En el caso de los libros, hay un ensayo brevísimo escrito por Sales Heredia (2012). En segundo lugar, contamos con algunos esfuerzos colectivos, como la monografía que la revista *Metapolítica* le dedicó y quizá sea la primera monografía de su obra en México (AA. VV., 2011: 44-98). Luego vienen los usos semánticos de sus libros para connotar y ante todo denotar una serie de situaciones históricas concretas, en espe-

cífico, las lógicas del crimen organizado mexicano (las desapariciones, la violencia criminal, los conatos de guerra en ciertas regiones, etcétera). En este campo, Agamben es usado como bisagra categorial para explicar problemas como la violencia, el conflicto, el abandono hasta llegar a cuestiones como la desaparición y los feminicidios. Aquí, los estudios abundan por lo que un ejercicio de compilación excede esta presentación.

El propósito de este número inaugural de *Estancias* ha sido el de intentar responder de manera colectiva a una serie de interrogantes que la obra y figura del italiano produce: ¿en dónde radica la originalidad y la especificidad de su obra con relación al trabajo de sus contemporáneos y de las singularidades paradigmáticas del pensamiento biopolítico que es uno de los campos desde donde se desarrolla su pensamiento?, ¿es posible definirlo como un pensador de frontera que intenta responder de manera precisa a algunas de las cuestiones políticas, jurídicas y éticas de nuestro tiempo?, ¿cuáles serían esas cuestiones y bajo que niveles de inteligibilidad la obra del italiano nos colocaría en una nueva forma de abordarlas, por ejemplo, con relación a la cuestión de la soberanía, la democracia y las fronteras del derecho?, ¿su obra puede traspasar los límites analíticos que por momentos terminan separando la investigación teórica del campo empírico e histórico de su posible concreción?, ¿cuáles han sido y aún pueden ser las aplicaciones de su obra, por ejemplo, en el ámbito sociológico, politológico, criminológico o antropológico?

En este orden de ideas, Hernán Gabriel Borisonik y Juan Acerbi, en “Trazas y espectros antiguos en la génesis del *homo sacer* agambeniano” centran la atención en dos figuras históricas cuya obra es un antecedente relevante para los constructos conceptuales de Agamben: Aristóteles y Cicerón, siendo el primer caso el de un modelo de construcción intelectual que fundamentó el paradigma jurídico occidental y caracterizando al segundo como un modelo argumental y normativo que sostuvo por primera vez el ejercicio efectivo de la soberanía aplicada a la suspensión del orden jurídico, es decir, el de la antigua Roma. A través del análisis de la relación entre el pensamiento de Agamben y estos dos importantes pilares del pensamiento grecolatino, los autores muestran la plena vigencia de sus planteamientos para identificar de qué forma el orden jurídico y político occidental operan, junto a la pertinencia de volver a

los clásicos de la Antigüedad para problematizar las dinámicas y paradojas de la vida en común actual.

Por su parte, en “El modelo agambeano de *estancia* y su desafío al hiato sujeto/objeto”, Edgar Morales Flores y María Fernanda Miranda González plantean una revisión a los alcances ontológicos y epistémicos de la noción de “estancia” en Agamben, cuestionando si —y en qué sentido— puede considerarse que ella escapa al hiato sujeto/objeto, fundamental en la subjetividad occidental. Ejemplifican la posibilidad de utilizar distintos mecanismos-estrategias estanciales, contraponiendo, para los casos de la acedia, la melancolía y el fetichismo, una forma estancial de concebir los fenómenos con la forma de procesarlos del mecanismo dicotómico del hiato, y proponen el análisis de lo humano como tal en tanto operación estancial. Señalan la relevancia y radicalidad del planteamiento agambeniano de evitar corresponder las imágenes discursivas con entes originales, lo que permite reconciliarse con la idea de que el mundo sólo se puede poseer en tanto artificio. Exponen además la relevancia de la noción de *phantasmata* para pensar la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. En suma, presentan una cuidada perspectiva de la forma en la que el pensamiento de Agamben, en su etapa warburgiana, interpela a la filosofía occidental e insinúa posibles líneas para esbozar una alternativa al rígido camino de las oposiciones dicotómicas.

Pablo Lazo Briones, en “El poder de la impotencia”, expone cómo Agamben, ante lo que considera la estructura biopolítica de las hiperdinamizadas sociedades occidentales, opone la noción del poder disruptivo de la inacción, de la paradójica potencia de lo inoperante, a partir de señalar que esta no-acción se da desde la interioridad de la estructura de poder, lo que repercute en consecuencias no previstas por aquella, convirtiéndose en una desactivación de lo activado. Lazo Briones contribuye con su análisis a develar la dialéctica y relación entre potencia e impotencia, así como sus condiciones de resistencia, posibles en los intersticios ante la estructura del biopoder. Además, presenta los argumentos de algunas de las voces críticas de las ideas de Agamben y muestra diversas aristas a partir de las cuales las ideas del filósofo italiano pueden repeler dichas acusaciones, para finalmente evidenciar cómo su *corpus* intelectual proporciona puntos de apoyo para la construcción de una teoría de una potencia destituyente del sistema del poder.

En su artículo “La izquierda agambeniana y el retorno de la ontología política”, Ángel Octavio Álvarez Solís presenta un análisis de dos fenómenos. Por una parte, la notable emergencia de la ontología política en la filosofía política actual (sobre la cual, dicho sea de paso, la obra de Agamben ha tenido un impacto notable) ante el desgaste de las explicaciones metafísicas de la democracia liberal y el agotamiento del giro lingüístico. Por la otra, la posibilidad de clasificar a los lectores del pensamiento de Agamben en razón de sus posturas políticas, de modo que puede hablarse de agambenianos de derecha e izquierda (como sucedió, por ejemplo, con Martin Heidegger y Friedrich Hegel). Para Álvarez, esto tiene que ver con la premisa de que las ontologías políticas no son políticamente neutras, y con el hecho innegable de la importancia sustancial del pensamiento de Agamben dentro de este campo intelectual, debido a que su pensamiento es capaz de articular una explicación completa del entramado ontológico de Occidente. En su contribución, la izquierda agambeniana está caracterizada y analizada en una de sus manifestaciones más originales, la experiencia del colectivo francés Tiqqun.

María Luisa Bacarlett Pérez, en “Agamben, un elogio a la impotencia”, arroja luz sobre las implicaciones ontológicas y políticas de la idea agambeniana de la potencia de la impotencia, y la noción de potencia suprema, que permite comprender que el *poder no* trasciende la pasividad (especialmente en las actuales sociedades de control), y que la acción está también atravesada perennemente por la impotencia. En las sociedades actuales, el poder apuesta por hacer de los sujetos y su potencia una misma cosa, por controlar a través de motivar la acción, articulando una prohibición de tipo *no puedes no poder*. Agamben cuestiona la impotencia y reencuentra en una reinterpretación de los filósofos de la Antigüedad una propuesta de libertad en la no determinación a la obra. En su texto, Bacarlett problematiza la concepción de Agamben de potencia suprema y contribuye a revalorar la novedad de su planteamiento, y sobre todo las posibilidades que abre para la reflexión teórica y para las prácticas reivindicativas de nuevo cuño.

Finalmente, Hugo César Moreno Hernández, en “Gobierno y economía como dispositivos de exclusión inclusiva en Giorgio Agamben”, subraya la distancia que se extiende en las sociedades contemporáneas

entre su discurso inclusivo en cuanto a las políticas públicas, y sus múltiples realidades y mecanismos de exclusión que se erigen en verdaderos dispositivos de control de la vida, incluso de la muerte, en un contexto en que otra tensión, la que se da entre modernidad y posmodernidad, encuadra el proceso de creación de nuda vida. Esto termina por caracterizar un ejercicio tecnocientífico del poder orientado hacia el dominio más que a la relación. De esta forma, exclusión e inclusión confunden sus fronteras, desde el proceso de exclusión incluyente, y se crea constantemente al *homo sacer* desde distintos dispositivos. Así, para Moreno Hernández es evidente que la gubernamentalidad del presente es más una economía que una política, una economía que administra fuerzas en una praxis productora continuamente de estado de excepción, criminalización y descuidadización. Su artículo es una contribución pertinente al fértil campo del pensamiento que es menester desarrollar a partir de los retos arrojados por Agamben con su obra.

Bibliografía

- AA. VV. (2010). Dossier: Giorgio Agamben. *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, (9), 9-106.
- AA. VV. (2011). Once maneras de leer a Giorgio Agamben. *Metapolítica*, 15 (74), 44-98.
- AA. VV. (2017). Giorgio Agamben. *Critique*, LXXIII (836-837), 3-173.
- AA. VV. (2018). Giorgio Agamben. *Papel máquina. Revista de cultura*, 10 (12), 6-158.
- Agamben, G. (1990). *La comunità che viene*. Turín: Einaudi.
- Agamben, G. (2002). *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Turín: Bollati Boringhieri, versión e-book.
- Agamben, G. (2005a). *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2005b). *L'uomo senza contenuto*. Macerata: Quodlibet.
- Agamben, G. (2005c). *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Turín: Einaudi.
- Agamben, G. (2006). *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Turín: Einaudi.

- Agamben, G. (2008a). *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*. Turín: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2008b). *Signatura rerum. Sul metodo*. Turín: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2014). Epilogo: Per una teoria della potenza destituente. En G. Agamben, *L'uso dei corpi* (pp. 333-351). Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2015). *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2*. Turín: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2018). *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*. Macerata: Quodlibet.
- Bonacci, V. (2019). *Giorgio Agamben. Ontologia y politica*. Macerata: Quodlibet.
- Bourdieu, P. (1998). La genèse sociale de l'œil. En P. Bourdieu. *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* (pp. 746-764). París: Seuil, versión e-book.
- Calarco, M., y S. Decaroli (eds.). (2007). *Giorgio Agamben. Sovereignty And Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Clemens, J., N. Heron y A. Murray (eds.). (2008). *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature, Life*. Norfolk: Edinburgh University Press.
- Durantaye, L. de la (2009). *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*. Stanford: Stanford University Press.
- Farfán Cabrera, T., y J. Meza (2006). Giorgio Agamben o la erudición crítica del genealogista. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, 19 (52), 63-74.
- Gudiño Bessone, P. (2011). La comunidad de lo (im)político: Ser con la otredad. *Andamios. Revista de investigación social*, 8 (16), 33-48.
- Heiss, C. (2005). Reseña de *State of Exception* de Giorgio Agamben. *Revista de ciencia política*, 25 (1), 287-288.
- Mahieu, (2007). Giorgio Agamben et la mélancolie: philosophie de la clinique. *L'Information psychiatrique*, 83 (3), 205-209.
- Murray, A., y J. Whyte (eds.). (2011). *The Agamben Dictionary*. Chippenham y Eastbourne: Edinburgh University Press.
- Osorio, J. (2006). Biopoder y biocapital. El trabajador como moderno *homo sacer*. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, 19 (52), 77-98.
- Peller, M. (2009). Subjetividad, potencia y política. Reflexiones a partir de *Medios sin fin* de Giorgio Agamben. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, 22 (60), 41-56.

- Pereyra Tissera, G. D. (2011). Deconstrucción y biopolítica. El problema de la ley y la violencia en Derrida y Agamben. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, LVI (212), 31-54.
- Ricci Teshainer, M. C. (2011). Algunas notas sobre la noción de soberanía en Giorgio Agamben. *Metapolítica*, 15 (72), 20-23.
- Ruvituso, M. (2013). La dimensión estética del poder soberano en Giorgio Agamben. *Diánoia*, LVIII (71), 105-125.
- Sales Heredia R. (2012). *La vida desnuda de los enemigos*. Campeche: Morbo.
- Teodoro Ramírez, M. (2011). Fragmentos sobre lo político aproximaciones desde Esposito, Rancière, Nancy, Negri y Agamben. *En-claves del pensamiento*, v (10), 105-124.
- Thomas, Y. (2011). *Les opérations du droit*. París: EHESS-Gallimard-Seuil.
- Whyte, J. (2013). *Catastrophe and Redemption. The Political Thought of Giorgio Agamben*. Albany: State University of New York Press.

Revista *Estancias*

Trazas y espectros antiguos en la génesis del *homo sacer* agambeniano

Ancient Traces and Spectra in the Genesis of
Agamben's *Homo Sacer*

*Hernán Gabriel Borisonik** y *Juan Acerbi***

* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Profesor de la Universidad Nacional de San Martín. Investigador del CONICET y del Instituto Gino Germani. Contacto: hborisonik@gmail.com.

** Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Profesor e investigador de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego. Contacto: jacerbi@untdf.edu.ar.

Resumen

El presente trabajo se propone llevar a cabo un estudio sobre algunas fuentes centrales en la construcción de una de las categorías principales de toda la obra de Giorgio Agamben, como es la de *homo sacer*. Para ello se realizará, primero, un recorrido por algunos contrapuntos con autores contemporáneos (como Derrida, Benveniste o Foucault) para luego adentrarse en un estudio más específico de Aristóteles y Cicerón, en tanto que referencias insoslayables del ideario y las prácticas antiguas en relación con la soberanía.

Palabras clave: Aristóteles; Cicerón; *Homo sacer*; política; soberanía.

Abstract

This work carries out a study on some central sources in the construction of one of the main categories of the entire work of Giorgio Agamben, such as that of *Homo Sacer*. In order to achieve that, first, we will be a display some counterpoints with contemporary authors (such as Derrida, Benveniste or Foucault) and then present a more specific study on Aristotle and Cicero, as indubitable references of the ideology and ancient practices in relation to sovereignty.

Keywords: Aristotle; Cicero; *Homo sacer*; politics; sovereignty.

Introducción

Giorgio Agamben representa, sin duda, uno de los filósofos contemporáneos que más ha influido en las lecturas que se han hecho (dentro y fuera del universo académico) sobre el concepto de soberanía en Occidente, así como también sobre las ideas más recientes acerca de las dinámicas políticas de los siglos xx y xxi. Más allá de que tal vez no sea posible hablar de algo así como un *sistema de pensamiento* en Agamben, sí es claro que podemos observar una cierta constelación de conceptos, algunos de los cuales aparecen en el centro de los actuales análisis sociales, pero también de las concepciones metafísicas y ontológicas sobre el hombre.

Frente a lo anterior, el intento de este artículo es el de rastrear algunos elementos que utiliza el filósofo italiano en su construcción conceptual, dentro de la cual, sin lugar a duda, la Antigüedad grecorromana juega un rol fundamental. En particular prestaremos atención a dos figuras paradigmáticas de dicha constelación histórica, como fueron Aristóteles y Marco Tulio Cicerón. Esto, por un lado, responde al peso que ambos autores tuvieron en sus propios contextos. Pero, asimismo, al innegable diálogo que con ellos entabla (ya sea de modo explícito o tácitamente) la primera parte de la obra política de nuestro filósofo italiano.

El pensamiento aristotélico tiene para Agamben, por un lado, la función de ser un ejemplo *de caso* que permite percibir y reconstruir el modelo de todo el “paradigma indoeuropeo”, sobre el que se fundamenta el derecho occidental en su conjunto,¹ centrándose sobre la categoría de la

¹ Émile Benveniste (1983) fue uno de los principales exponentes de la construcción conceptual de lo que se conoce como núcleo o paradigma indoeuropeo, dentro del cual se encuentran las culturas griega y latina. A partir de las hipótesis de Benveniste, se pueden hallar algunos puntos de contacto con las ideas económico-políticas de Aristóteles, que funcionan como huellas que dan muestra fehaciente de su pertenencia al mencionado núcleo y a una cierta cosmovisión que tenía como correlato una mirada específica sobre la categoría del uso (que, expresamente, es una categoría jurídico-política) y sobre la separación entre lo sagrado y lo profano.

sacralidad. Categoría que, por otra parte, adquiere su cadencia práctica y simbólica en las bases de las instituciones jurídicas y religiosas de la Roma clásica. Si el pensamiento filosófico y metafísico aristotélico es el que nos permite dilucidar los mecanismos que operan en el paradigma indoeuropeo de la soberanía, será de Roma de donde provengan los antecedentes históricos del ejercicio del poder soberano. De esta manera, así como sin Aristóteles no es posible pensar la habilitación conceptual de la filosofía política agambeniana, la figura de Cicerón se vuelve insoslayable, en tanto protagonista intelectual y político de los hechos, para conocer las formulas, los códigos procesales y las implicancias políticas de declarar la suspensión del orden jurídico a través de la figura del *iustitium* u otorgar la suma del poder público al Cónsul una vez proclamado el *senatus consultum ultimum* como bien lo denota Agamben (2005b) en uno de los volúmenes de su obra capital.

En su magnitud completa y “total”, la obra *Homo sacer* se encuentra conformada por nueve volúmenes cuya edición y publicación no ha seguido la linealidad cronológica.² Si bien el *Homo sacer* es un concepto que atraviesa a toda la obra, el tratamiento específico de esta figura jurídica clásica podría circunscribirse a los tres primeros volúmenes de la serie: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, Estado de excepción (Homo sacer, II, 1)* y *Stasis. La guerra civil como paradigma político (Homo sacer, II, 2)*. No obstante, y a pesar de encontrarse más alejado del tratamiento específico de aquella figura que da nombre a la obra, podría también incluirse en esta esquemática subdivisión al volumen *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento (Homo sacer, II, 3)*. Dicha inclusión encuentra sustento en las implicancias jurídicas, religiosas y políticas que posee la palabra cuando a través del juramento cobra la capacidad de conservar “todas las cosas en el mismo estado y las vuelve estables, de modo que, en tanto estas están contenidas en la

² De hecho, su ordenamiento interno ha sufrido alteraciones poco antes de ser concluida. Así, el volumen *El reino y la Gloria* (inicialmente, *Homo sacer IV, II, 2*) fue reubicado por el autor como *Homo sacer, II, 4* mientras que el mucho más reciente *Stasis. La guerra civile come paradigma político* ocupa la posición *II, 2* en la Edición Íntegra publicada luego de que la obra se diera por finalizada con *El uso de los cuerpos (Homo sacer, IV, 2)*.

garantía del juramento y mantienen el orden de la ley, la firmeza inmutable del orden de la creación es el cumplimiento de la ley creadora” (Agamben, 2019: 9).

Pese a que la potencia creadora con la que el juramento dota a la palabra no es capaz de dar al ser su existencia, el peso de su importancia radica, como lo demuestra Agamben a través de Cicerón, en su propia eficacia. Es decir, en el hecho de que el juramento oficia, a través de la palabra, como una especie de *sacratio*. De esta manera, el juramento muestra su estrecho vínculo con aquello que es apartado, proscripto y maldito a través del acto afirmativo de aquel que jura pero también a través de la maldición y la blasfemia. Es gracias al estudio de una institución como la del juramento que “la figura enigmática del *homo sacer* [...] parece menos contradictoria” debido a que a través de ella comprendemos que “la *sacratio* que lo alcanzó —y que lo vuelve algo a lo que se le puede dar muerte pero que es insacrificable— no es más que un desarrollo [...] de la maldición a través de la cual la ley define su ámbito” (Agamben, 2010: 60).

Circunscripto de esta manera el análisis a los volúmenes antes mencionados, la figura del *homo sacer* nos remite inexorablemente, aunque de manera sinuosa, al ámbito del mundo grecorromano. Sin embargo, y a pesar de lo obvio que pueda resultar a primera vista que una obra que se ha propuesto dirimir las instituciones y los mecanismos que rodean al paradigma de la soberanía política nos remita a la cuna del pensamiento filosófico-político occidental, las presencias y ausencias que se ponen en juego en los primeros volúmenes de esta obra agambeniana no parecen ser tan evidentes y merecen ser complejizados.

A lo largo de los más de veinte años que transcurrieron desde que se publicara *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, el estudio de la relación —mediada a través de la figura de Aristóteles— entre *bios*, *zoe* y el poder soberano se ha vuelto virtualmente canónico para la filosofía política. La preferencia del filósofo italiano por la filosofía del estagirita se hace evidente desde el inicio de su obra y si bien dicha elección fue leída frecuentemente como evidente no será redundante recordar aquí que fueron necesarias algunas observaciones de la talla de Jacques Derrida (2010) para salir al cruce sobre algunas de las aseveraciones lanzadas por Agamben. Por ello, es necesario poner de ma-

nifiesto algunas de las influencias y diferencias que Agamben presenta con pensadores contemporáneos y que, sin duda, han influido también en su confección teórica. Como recién mencionábamos, Derrida realizó un cuestionamiento al planteo de Agamben al decir que, en el *Homo sacer*, toda su “estrategia demostrativa [...] apuesta por una distinción o por una exclusión radical, clara, unívoca, en los griegos y sobre todo en Aristóteles, entre la vida desnuda (*zôê*), común a todos los seres vivos (animales, hombres y dioses), y la vida individual o vida de grupo (*bios*: *bios theôrêticos*, por ejemplo, vida contemplativa [...] *bios politikos*: vida política)” (Derrida, 2010: 369).

El problema es que, como Derrida señalará con insistencia, *desgraciadamente* “esta distinción nunca es tan clara ni está tan garantizada” (Derrida, 2010: 369) por lo que se vuelve factible poner en cuestión algunas de las aseveraciones que Agamben sostendrá en su trabajo. En el mismo sentido en el que Derrida no duda en afirmar que hay textos que Agamben seguro conoce pero que “parece haberlos omitido o haber tenido necesidad de omitirlos” (Derrida, 2010: 378), Fabián Ludueña Romandini sostiene que, en pos de lograr oponer de manera terminante los términos *zoé* y *bios*, Agamben soslaya —ni más ni menos— al propio *corpus* platónico lo cual resulta necesario en tanto “sólo excluyendo a este último de los ‘verdaderos’ orígenes de la política ha sido posible concluir que existe algo así como una oposición tan nítida entre *zoé* y *bíos*” (Ludueña Romandini, 2010: 28).

En la misma sintonía, y haciéndonos eco de las críticas que señalan la exclusión de Platón del *Homo sacer* en pos de favorecer los argumentos de su autor, en lo que sigue, si bien nos centraremos en algunos aspectos de la filosofía aristotélica privilegiados por Agamben, consideraremos también el *corpus* textual ciceroniano debido a su relevancia para la vida política, jurídica y religiosa de Roma y del pensamiento político posterior. Para sintetizar, diremos que, a la ya señalada postergación del pensamiento platónico en beneficio de la filosofía aristotélica, es posible verificar, al menos, otro silencio en torno a la vida y obra de aquel político, abogado y ministro religioso que fue Marco Tulio Cicerón. Por supuesto, no es que Agamben desconozca o ignore completamente el *corpus* ciceroniano, sino que, pese a conocerlo, parece sin

embargo que Cicerón es solamente convocado por Agamben en aquellos pasajes en los que su argumento requiere de antecedentes históricos (*iustitium, senatus consultum ultimum, hostis*) o para hacer énfasis en algún aspecto filológico (*religio — relegere — religare*) dejando de lado, en cambio, algunos aspectos propios de su pensamiento teológico, político o metafísico. Si bien no caben dudas sobre el peso de la filosofía y la metafísica aristotélica, consideramos que los silencios sobre algunas correspondencias que la misma tendría con el pensamiento de Cicerón merecen ser consideradas para comprender, de manera más cabal, la trama argumental de Agamben en relación, en última instancia, a instituciones propias del mundo romano.

Respecto al lugar otorgado a Aristóteles, es posible afirmar que el estagirita representa, con varios matices, una de las bases fundamentales del pensamiento de Agamben. De hecho, Aristóteles no sólo ocupa algunas de las páginas más célebres de la obra agambeniana sino que el filósofo italiano hubo de apelar a la obra aristotélica como matriz de todo el vocabulario de la política occidental. Por supuesto, existen distancias y diferencias entre ambos filósofos, pues mientras que Agamben se ha mostrado siempre en contra de cualquier planteo que recaiga en la afirmación extensiva de una “naturaleza humana”, es claro que en Aristóteles plantear una desontologización hubiese sido un auténtico anacronismo. Es decir, si bien existe en el ideario aristotélico un ámbito de contingencia y potencia en el que los ciudadanos son libres para dar forma a sus vidas de manera colectiva, para Aristóteles efectivamente existían algunas acciones y formas que correspondían por naturaleza al *animal político*, tales como el uso de la razón, la tendencia a la vida colectiva, el desarrollo del lenguaje y la idea de justicia o la búsqueda del saber. Para el estagirita, “la naturaleza es un principio y causa del movimiento o reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma” (Aristóteles, 1995, 192 b: 21-23). Por lo tanto, *tener naturaleza* es tener el principio antes mencionado y los humanos son seres naturales con un principio que los dirige hacia la felicidad. Dicho de otro modo, dado el carácter teleológico de su pensamiento, Aristóteles consideraba a todas las cosas y actividades como dirigidas a la consecución de un bien o fin (Aristóteles, 1985: 1094 a). En ese sentido, el principio

y el *telos* tienden al mismo punto. Hay aquí una idea que se inclina al círculo, donde el fin de la cosa es anterior lógicamente a la cosa misma.³

Un primer dato, que no deja de ser paradójico, es que si bien Aristóteles demarca el derrotero teórico al momento de analizar el núcleo indoeuropeo antes aludido, los ejemplos jurídicos que toma Agamben provienen casi exclusivamente del derecho romano. Sin embargo, se pueden rastrear en la Grecia antigua elementos que marcan con claridad un mismo sentido de la justicia. Poner algunos de ellos de relieve, reforzará la idea de un espíritu común a todos esos pueblos,⁴ del cual las concepciones modernas son herederas, tal cual lo expresa el mismo Agamben al afirmar que: “Aristóteles ha proporcionado, en realidad, el paradigma de la soberanía a la filosofía occidental” (Agamben, 2003: 64). En sus escritos, Agamben se refiere principalmente a tres categorías fundamentales que se repetirán de manera singular en todos esos pueblos y que, con diferentes grados de sofisticación, continúan estando en la base de todo el ordenamiento jurídico occidental. Esas categorías son lo *sacer*, la *nuda vida* y la esfera soberana.⁵

Una renovada reflexión sobre la sacralidad

Como bien sabemos a partir del trabajo de Mircea Eliade (1981; 1996), lo sagrado se ha constituido desde tiempos antiguos como aquello que es situado fuera del alcance de los hombres. Así, tanto lo *sacer* como lo *sanctum* representan sendas formas de indisponer una cosa, un lugar o una persona. En definitiva, *sacer* designa, como bien nos recuerda Benveniste, todo aquello que está “consagrado a los dioses y —a su vez— cargado de una mancha imborrable, augusto y maldito” (Benveniste,

³ Para un marco más ampliado sobre esta cuestión, véase Borisonik (2013: 133-143).

⁴ En este punto, además del ya mencionado trabajo de Benveniste (1983), resulta pertinente remitir al lector a la obra de George Dumézil, especialmente a su trilogía *Mito y epopeya* (2016). Asimismo, un estudio teórico-político (no filológico) sobre estas cuestiones se encuentra en Borisonik (2013: 35-85).

⁵ Para un análisis ampliado sobre esta cuestión, véase Schiavone (2012).

1983: 350). Pero la importancia de lo *sacer* no se limita exclusivamente a proscribir un objeto, un lugar o a un hombre de la jurisdicción humana sino que también es la que nos brinda la clave para comprender la relación que guarda lo sagrado con la noción de sacrificio. El término *sacer* es portador de la raíz “*sac*”, la cual nos remite a la relación que en nuestro propio idioma bien evidencian términos como sacerdote y sacrificio con aquello que es sagrado pero también con aquello que es *sanctus* debido a que: “Se designa propiamente como *sancta* las cosas que no son ni sagradas ni profanas, sino que están confirmadas por cierta sanción, como, por ejemplo, las leyes son *sanctae*; lo que está sometido a una sanción, eso es *sanctum*, aunque no consagrado a los dioses” (*Digesto* I, I, 8, citado en Benveniste, 1983: 351).

Considerando dichas características tenemos una aproximación de las implicaciones de lo sagrado en el contexto latino para, a partir de allí, intentar comprender las razones por las que la política, el derecho y la propia noción de soberanía confluyen de manera paradójica en torno a lo sagrado. Dicha confluencia es lo que también nos permitiría arriesgar como una de las causas principales por las que Agamben inicia su pesquisa con la figura del *homo sacer*. El *homo sacer* no es la única institución clásica que da cuenta de la relación entre el poder soberano y la vida pero es, para Agamben, la que mejor representa el entramado de las instituciones jurídico-político-religiosas que signarán la tradición política de Occidente.

Si bien el *homo sacer*, en tanto que figura paradójica del poder, es el paso que inaugura la vía argumentativa de Agamben, no debemos necesariamente asumir que esta es la única figura que pone en evidencia la relación entre el poder soberano, la vida, la muerte y el derecho. El *homo sacer* resulta una figura verdaderamente particular, pero no por su pertenencia al ámbito de lo sagrado, sino precisamente por su no pertenencia a ningún ámbito. En este sentido, la propia idea de “*homo sacer*” contiene y expresa dicha paradoja.

Ahora bien, mientras que lo *sacer* es definido como aquello que pertenece al ámbito de lo sagrado, éste opera simultáneamente sobre él mismo una restricción que parece, en principio, extravagante y que no es otra que su insacriabilidad. Esto es, si bien su asesinato no está penado jurídicamente como homicidio (el asesinato no es ya un *homo*),

sí está prohibida su muerte sacrificial. La consagración de un hombre como *sacer* lo deja fuera del derecho humano debido a que él mismo no es ya un hombre sino que fue excluido más allá de los límites de lo humano y esa es, precisamente, su relación, con el bando/lobo.⁶ No obstante, la complejidad del caso se asienta en el hecho de que el *homo sacer* tampoco se encuentra completamente inscripto en el ámbito del derecho divino debido a que, precisamente, su vida no le fue sustraída.

Esta situación pone en evidencia un aspecto difuso del término que lleva a Agamben a analizar a través de los aportes realizados por Lévi-Strauss, otras *nociones ambivalentes* como la de *mana* o *tabú*. Sin embargo, la complejidad de la figura *homo sacer* es tal que lleva a Agamben a precisar algunas cuestiones y es en este sentido que leemos que:

Lejos de contradecir la insacriticabilidad del *homo sacer*, el término apunta aquí hacia una zona originaria de indiferencia, en que *sacer* significa sencillamente una vida a la que se puede dar muerte lícitamente [...]. Cuando los poetas latinos llaman *sacri* a los amantes [...] no es porque sean consagrados a los dioses o estén malditos, sino porque se han separado de los otros hombres en una esfera que esta más allá del derecho divino y del humano. Esta esfera era, en el origen, el resultado de la doble excepción a la que estaba expuesta la vida sagrada (Agamben, 2003: 112).

En este punto, se hace necesario dar cuenta de otra de las fuentes contemporáneas de la constelación teórica agambeniana. De cara a las características específicas que presenta esta parte de su pensamiento político, Agamben remite al concepto foucaultiano de *biopolítica* (Foucault, 2002; 2006; 2007), a partir de una interpretación del mismo que

⁶ Dicha relación merece ser revisitada a la luz de las propias críticas que Jacques Derrida le realiza a Agamben. Al respecto, cf., el primer volumen del Seminario *La bestia y el soberano* de Jacques Derrida (2010). Por otra parte, Agamben también recuerda el caso de aquel que sobrevive a una devotio, es decir, de aquel que se entrega, encomendado a los dioses, a un sacrificio y, sin embargo, lo supera y regresa con vida. Al respecto, cf., el ya mencionado trabajo de Agamben (2003) y el ya clásico trabajo de Mary Beard, John North y Simon Price, *Religions of Rome* (1996).

se centra en la referencia a la implicación de la vida biológica del hombre en los mecanismos y dispositivos del poder. Sin embargo, el filósofo italiano intentará realizar una adenda sobre la tesis foucaultiana, ya que para Agamben la biopolítica existe siempre que se conciba a la política como atributo, como excepción. En otras palabras, mientras que para Foucault la biopolítica es una tecnología del poder que alude a un período específico de la historia,⁷ para Agamben implica una forma que se deriva de la matriz completa de la soberanía en Occidente, pero a la vez que constituye el umbral y el modo distintivo de la política moderna, la cual se monta sobre una coincidencia entre excepción y norma y no sobre la inclusión de la vida biológica en la política (a la que ha pertenecido todo el tiempo).⁸

Por esa razón, recupera la categoría ya esbozada por Benjamin (1991) de *nuda vida*, como una construcción realizada por el poder soberano. La cuestión fundamental no es la decisión acerca de qué es *zōé* (equiparada a la *nuda vida* en tanto pura existencia biológica) y qué *bíos* (como vida calificada), sino que la dicotomía en sí misma es ya una decisión. El problema para Agamben no es que se haya pervertido la relación *zōé-bíos*, sino la propia creación de esa separación que realiza Aristóteles y que impone su impronta en la tradición política occidental, dado que habilita la inversión de los términos y, en definitiva, da lugar a la política como *biopolítica*.

En tanto que decisión soberana y elaborada como una ficción jurídica, la *zōé* se expresa allí donde el poder la designa y la trata como tal pero también como una forma de diferenciar y delinear su par complementario, el *bíos*.⁹ Es esta la razón por la cual es posible afirmar que “la

⁷ Foucault ubica al biopoder en el siglo XIX y se refiere a él como una “nueva técnica no suprime a la técnica disciplinaria, porque se ubica en otro nivel, se coloca en otra escala, tiene otra área de acción y recurre a instrumentos diferentes” (Foucault, 1991: 195).

⁸ Para una aclaración más completa sobre las importantes diferencias entre las concepciones de Foucault y Agamben en torno de la biopolítica, véase, por ejemplo, Lechuga-Solís (2012).

⁹ Si bien Agamben ha basado gran parte de sus hipótesis en la idea de una dicotomía, aparentemente presente en Aristóteles, entre la *zōé* (en tanto que vida biológica) y

vida expuesta a la muerte (la nuda vida o vida sagrada) es el elemento político originario” (Agamben, 2003: 114).

Esto expresa que, en efecto, es en el momento eminentemente político donde las categorías *nuda vida*, *poder soberano* y *homo sacer* se relacionan y articulan de manera indivisa. Agamben presenta una paradoja en la formación de la estructura jurídico-política que consiste en el mecanismo que incluye al hombre en el Estado a través de la exclusión de su *nuda vida*. Al ser ciudadano, el hombre deja de ser un mero viviente y, al mismo tiempo, deja su vida biológica en manos del poder soberano.

Precisamente en ese lugar de indistinción, en la entrada de la *nuda vida* a la vida política, es donde opera y se revela en toda su dimensión el poder soberano. La politización del *homo sacer* es un umbral, una zona en la que no se ve el límite entre vida y derecho, es el sitio en donde hecho y derecho son indistinguibles. En ese umbral se decide acerca de lo legal, allí la violencia puede convertirse en ley. Es por eso que Agamben sostiene que no existen ilícitos *a-priori*, sino que el crimen tiene ese status solamente por prohibición. Y agrega que “en los límites externos

el *bíos* (como vida calificada, particularmente política), en el sistema aristotélico estos dos términos no se relacionan entre sí por medio de la mutua contradicción. Al contrario, y en coherencia con el resto de su pensamiento, el estagirita entiende a la instancia política como una esfera que contiene en sí misma a las características biológicas. Así como el fin de la actividad política comprende a los fines menores (o anteriores) de las demás actividades que la constituyen, el *bíos* no es una instancia separada y opuesta a la *zoé*, sino que la presupone, del mismo modo que la política precisa y presupone a la *oikonomía*. Así, la fórmula de la *polis* “que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien” (Aristóteles, 1992, 1252 b) es leída como una exclusión inclusiva (una *exceptio*) de la *zoé* en la ciudad, como si la política —la *polis*— fuera el espacio en el que el vivir debe ser superado por el vivir bien a través de la politización de la *nuda vida*. Sin embargo, la vida humana es siempre concebida por Aristóteles como “forma de vida” (como *bíos*). En ese sentido, frente a la célebre cita de Foucault (2002: 173), “durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”, lejos de expresar una contradicción, se resalta una íntima vinculación entre el “animal viviente humano” y su “existencia política”: *bíos* y *zoé* suponen las distintas relaciones que las técnicas de poder y saber realizan sobre ese animal que vive y *además* hace política.

del ordenamiento, soberano y *homo sacer* ofrecen dos figuras simétricas que tienen la misma estructura y están correlacionados, en el sentido de que el soberano es aquél con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *homini sacri*, y *homo sacer* es aquél con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos” (Agamben, 2003: 110).

Lo antes dicho da origen a una forma de hacer política de manera *inmediata* para el poder soberano. No hay transgresión posible de la ley por parte de este poder, puesto que, como bien lo expresó Carl Schmitt, es él quien decide sobre la norma y la excepción. Para Agamben, “la violencia soberana abre una zona de indiferencia entre ley y naturaleza, exterior e interior, violencia y derecho; pero, a pesar de todo, es precisamente el soberano el que mantiene la posibilidad de decidir sobre todos esos planos en la medida misma en que los confunde” (Agamben, 2003: 86).

Un diálogo inacabado con Aristóteles y Cicerón

Frente a lo recién presentado, ¿dónde pueden hallarse rastros que sustenten los antecedentes filosóficos, jurídicos y religiosos pergeñados en el mundo antiguo por Aristóteles y Cicerón sobre las que Agamben hubo de montar las categorías recién presentadas? El único modo de arriesgar una respuesta a esta interrogante es asumir explícitamente la multiplicidad que se encuentra en las lecciones de estos autores y a la vez poder distanciarnos de la pretensión de hallar una “solución” analítica a los recónditos enigmas de la política.

Como se sugirió, parecería que los textos agambenianos señalan a Aristóteles como una figura inaugural de toda la política occidental. Dado que “el ser se dice de muchas maneras” (Aristóteles, 1995: 185 a; 2000: 1003 a), todo el relato político occidental podría leerse a través de dos lentes en cierto modo aristotélicos: por un lado, la vía de la *zōē* y la *nuda vida*, y por el otro la política de la potencia. En otras palabras, Aristóteles presenta la línea de la comunidad construida sobre la exclusión (que fue la que finalmente ha trascendido como forma *normal* de la soberanía), tanto como una línea (tal vez más presente en las propuestas programáticas del estagirita, pero prácticamente abandonada desde el

punto de vista histórico por sus sucesores) que postula a la amistad de los hombres como unidad metafísica fundamental, en la cual el hombre es un *zoon politikon*, no porque se le agrega el *politikon* al *zoon*, sino porque nace ya comunitario, perteneciente al ser y compartiendo el ser con los otros.¹⁰ Recuperando en algún sentido esa vía, Agamben sugiere que “político no es un atributo del viviente como tal, sino una diferencia específica que determina el género *zoon*”, de modo que la comunidad humana y la construcción del vínculo político estarían esencialmente juntos, serían condiciones de la humanidad.

En este punto resulta también sugestivo el hecho de que Agamben haya privilegiado el punto de vista aristotélico por sobre el de aquel autor al que el filósofo italiano también conoce muy bien y que se ajusta mejor al contexto jurídico político latino. El hecho de que Agamben obviara en este punto a una figura de la talla de Cicerón resulta llamativo en la misma medida en que el pasaje obviado es, ni más ni menos, que aquel en el que se define qué es la cosa pública y cuáles son sus alcances. En el primer libro de su *Tratado sobre la república* Cicerón afirma que:

la cosa pública (*res publica*) es lo que pertenece al pueblo (*res populi*). Pero pueblo no es cualquier conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada bajo un acuerdo con miras al bien común —e inmediatamente agrega que— la causa principal de esa asociación no es la debilidad individual sino cierto espíritu social que la naturaleza le ha dado al hombre (2000: I, 39).

Pero si la república encuentra su sustrato esencial en el espíritu del que la naturaleza lo ha dotado, debemos considerar aquello que Escipión expresa sobre el carácter social del hombre. Y es que, para Cicerón (2000:

¹⁰ Esta línea de pensamiento es coherente con la idea aristotélica de que el todo es siempre anterior a las partes, tanto como la *polis* es anterior a los ciudadanos. Este camino presenta un fundamento de lo político que no se sustenta en la excepción, y que ha quedado relegado históricamente. No obstante, no deja de existir cierta dualidad en el propio estagirita, en cuyo ideario aparecen ambas direcciones (la de la exclusión y la de la amistad).

1, 39), “el hombre no es una criatura solitaria o antisocial, sino que nace con una naturaleza tal que incluso en condiciones de gran prosperidad de todo tipo no [está dispuesto a aislarse de sus semejantes]”.

En estos pasajes Cicerón expresa con toda claridad que, a diferencia de Aristóteles, la necesidad material no tiene verdadera participación en la constitución de la *societas*, puesto que la misma se debe a una cualidad que es inherente a la naturaleza del hombre, ya que le fue provista por la divinidad. En su tratado en el que se aborda la disquisición *Sobre la naturaleza de los dioses* leemos que el hombre recibió “un regalo” de la divinidad, que es su capacidad de estar erguidos, gracias a la cual, pueden caminar “mirando el cielo, [y] pudieran adquirir conocimiento de los dioses”. Por lo tanto, si nos apegamos a la tradición latina, nos encontramos frente al lazo primario que funda lo humano, lo social y lo político y que es el carácter piadoso que establece a través de la *fides* la correcta observancia del culto religioso. Si es la divinidad la que ha posibilitado la propia existencia del hombre, del lazo social y de la política misma¹¹ es también la divinidad, y sólo la divinidad, la que puede romper dicho lazo y separar del ámbito de lo humano lo que ha dejado de serlo. Es allí que radica la centralidad de las instituciones jurídicas y religiosas que permitían suspender el derecho (*iustitium*) o apartar de la humanidad a aquel que se había transformado en una cosa (*hostis* u *homo sacer*) que era abandonada fuera de la jurisdicción de lo humano. En este punto, el silenciamiento de la tradición latina, en un estudio que aborda la figura del *homo sacer*, en favor de la griega encuentra su explicación en la impronta que el filósofo italiano encuentra en Aristóteles.

Otra aclaración importante, y que tiende a pasarse por alto, es que si bien Aristóteles logró un nivel de abstracción y razonamiento de los más altos, profundos y brillantes de toda la filosofía, tan cierto como eso es que durante su vida la democracia ateniense estaba instalándose en una *polis* ya en decadencia, frente al advenimiento de nuevos impe-

¹¹ Recordemos que toda acción política se funda, en última instancia, por inspiración divina, ya que el verdadero político tiene una esencia que lo emparenta con la divinidad a tal punto que, luego de que su paso por la tierra finalice, volverán a habitar junto a ellos en el cielo. Al respecto, véase Cicerón (2000), especialmente el Libro VI, el Sueño de Escipión.

rios. Tales sucesos políticos, y la propia posición personal del estagirita frente a los mismos, tuvieron una fuerte influencia en los escritos que serán analizados.

Es posible que toda la noción de delito en el pensamiento griego (en general y la aristotélica en particular) entre en el interior del “conjunto de la sacralidad” que estudia Agamben. Para intentar adentrarnos en esta idea, examinaremos brevemente dos casos específicos que consideramos centrales para comprender la posición aristotélica frente a los temas retomados por el filósofo italiano: la sacralización de los bienes mal habidos en las democracias, el ostracismo y las virtudes relativas al dinero.

Sobre la primera de estas cuestiones, Aristóteles menciona que en los regímenes democráticos, los demagogos, “para agradar a los pueblos, hacen muchas confiscaciones por medio de los tribunales. Por eso, los que se preocupan por el régimen deben oponerse a ello, legislando que nada de los condenados sea propiedad pública, ni sea llevado al tesoro común, sino que sea propiedad sagrada” (Aristóteles, 1992: 1320 a).

En la cita figura la palabra *hierós* (que es el vocablo utilizado en griego para denominar a lo sagrado) el cual va a coincidir con el sentido jurídico que tendrá lo sagrado en Roma. Si la *Urbs* misma se encontraba delimitada por el pomerio, el cual representaba un límite sagrado, su sentido no era otro que el de preservar a Roma y a sus habitantes. Las restricciones que impedían tanto llevar a cabo ejecuciones como entierros dentro de los límites del pomerio grafican claramente las implicaciones que tenía el hecho de que Roma fuera un espacio consagrado. Sin embargo, el carácter sacral del espacio urbano romano no hacía incompatible la consagración de determinados actos o espacios en su interior con el fin de preservar el objeto o el espacio consagrado de la intromisión humana. Un ilustre ejemplo de esto lo brinda el propio Senado romano debido a que sus sesiones debían ser iniciadas, con la participación de un integrante del Colegio Augural, por medio de la fórmula “demarcado y liberado” (*effatum et liberatum*) que consagraba —delimitando y liberando— el recinto para que nada interfiera con las tareas que se debían desarrollar en la egregia institución. Pero, si bien Roma era en sí misma un espacio delimitado por lo sagrado, la posibilidad de constituir espacios u objetos sagrados se extendía más allá del pomerio.

El ejemplo del santuario que Cicerón pretende erigirle a su hija recién fallecida evidencia la forma en la que la propiedad podía ser excluida del ámbito de la acción humana. En términos sumamente pragmáticos Cicerón evalúa las tierras en las que podría construir el santuario ya que lo importante era, más allá de la belleza del paisaje, el poder “calcular de qué manera [...] puede permanecer, por así decir, consagrado, ante tantos cambios de propiedad, que pueden llegar a ser innumerables en un infinito futuro” (Cicerón, 1996: 257).¹² Esta idea del derecho penal grecorromano¹³ de sacralizar determinados bienes confiscados refleja un horizonte de sentido en el cual las esferas de lo religioso y lo profano adquieren una perfecta indistinción. Como apunta Agamben, “sagradas o religiosas eran las cosas que pertenecían de algún modo a los dioses. Como tales, ellas eran sustraídas al libre uso y al comercio de los hombres, no podían ser vendidas ni dadas en préstamo, cedidas en usufructo o gravadas de servidumbre” (Agamben, 2005a: 97).

En otras palabras, el principal efecto de la sacralización sobre los bienes era la salida de los mismos del ámbito del uso humano. ¿Cuál era el propósito de convertir a ciertos bienes en indisponibles? La base de tal imposición era castigar los delitos públicos que atentaran contra la *polis*. La manera más eficaz de evitar que con las confiscaciones se cometiera otro delito (tal vez mayor, como se verá más tarde, que consistía en usar el dinero con fines particulares y no sociales), era quitando los bienes mal habidos de la esfera de los hombres e imposibilitando el usufructo de los mismos.

En el contexto romano, un episodio histórico nos brinda no solo el ejemplo de que en Roma la indisposición de un bien se realizaba por intermedio de la divinidad sino que el mismo derecho de los hombres quedaba supeditado ante la esfera de lo sagrado. La desafectación o

¹² La exclusión de lo sagrado del ámbito humano excedía la de la mera materialidad debido a que no era lícito, “no ya tocar [el objeto] con las manos, sino ni siquiera con el pensamiento” (Cicerón, 1992: IV 45, 99).

¹³ Si bien en Grecia no existía un sistema codificado como en Roma, a efectos de nuestros argumentos se puede sostener la existencia de este constructo (“el derecho penal grecorromano”), con el fin de evidenciar un modo general de acción jurídico-política frente a la sacralidad.

la usurpación de un bien, antes que su sacralización era una cuestión procesal de suma sensibilidad. La divinidad y el *fas*, aquel instrumento jurídico mediante el cual los hombres buscaban proceder con observancia y respeto hacia los dioses, se imponían jerárquicamente al deseo, la necesidad y, en última instancia, a la propia ley humana (*ius*). La desafectación de un bien o su usurpación, sin el debido proceso religioso, puede significar que los desafectados dejen de rendir culto a los dioses o a los antepasados. Es en este sentido que, en su ataque a Marco Antonio, Cicerón le reprocha en sus *Filípicas* el haberse atrevido a entrar en una casa violando “aquel santísimo umbral” mostrando su “¿sacrílego rostro a los dioses penates de aquella morada?” (Cicerón, 2006: II 27, 68).¹⁴ Es que Marco Antonio no solo ha violado hogares que eran protegidos por sus dioses penates sino que también impidió que sus habitantes sean piadosos con los dioses del culto familiar violando, además, uno de los pilares mismos de la República, el *mos maiorum* (Cicerón, 2006: II 30, 75). Sin embargo, es el hecho ocurrido en torno a la propia casa de Cicerón la que nos brinda un ejemplo más claro aún de la relación entre derecho y sacralidad en torno a un bien. Como sabemos, luego del episodio acaecido en torno a la revuelta encabezada por Lucio Sergio Catilina durante el año del consulado de Cicerón, este debe marchar al exilio luego de que se lo acusara de haber asesinado a Catilina sin haberse respetado las vías institucionales que permitían dar muerte a un ciudadano romano. Estando ya en el exilio, la casa que Cicerón poseía en el Palatino es saqueada y posteriormente demolida para levantar un templo en honor a la Libertad. Tiempo después, se produce el aclamado regreso del exiliado y Cicerón comienza a llevar diversas acciones tendientes a restituir su patrimonio. El caso de su casa en el Palatino resulta de suma importancia debido a que la misma había sido expropiada y consagrada a una divinidad, razón por la cual la única forma de que el bien pudiera ser restituido era que el mismo aún perteneciese a la esfera

¹⁴ En el mismo sentido leemos que el ámbito doméstico es el más sagrado de los espacios debido a que allí “se encuentran los altares, el fuego, los dioses penates; en [él] tienen lugar los sacrificios, las prácticas religiosas y las ceremonias; es un refugio tan sagrado para todos que está prohibido arrancar a nadie de él” (Cicerón, 1994: 41, 109).

humana. Todo el esfuerzo jurídico de Cicerón se orientó, precisamente, a demostrar que la consagración no se ajustaba a lo que el canon litúrgico ordenaba por lo que la recuperación de su casa no se trataba de una profanación sino de un acto que correspondía exclusivamente al ámbito del derecho humano.

Lo anterior no hace más que evidenciar que el orden se sustentaba necesariamente sobre formas de exclusión. Era cardinal para su mantenimiento que ciertos elementos fueran dejados *afuera*, incluyéndolos como indisponibles, para darle identidad a lo que quedaba *adentro*.

Un segundo elemento que pone en juego a la teoría aristotélica dentro del análisis de Agamben sobre lo sagrado es la referencia al ostracismo en tanto que pena jurídica. El mismo permite observar una de las formas que adoptaba el *homo sacer* en la antigüedad. El destierro muestra uno de los modos en los que los griegos incorporaban la lógica indoeuropea a su derecho (que en cada pueblo se concretó en figuras específicas, tales como el *Friedlos* o el *hombre lobo*).

Con el ostracismo se castigaba a quienes perturbaban el orden social, sustrayéndolos de la vida política y ciudadana. Los casos más típicos se refieren a reprimir a quien sobresaliera en exceso o fuese muy arrogante, para evitar su camino hacia la tiranía, puesto que sobre todo era una medida de seguridad para las democracias. “Estas —dice Aristóteles—, en efecto, parecen perseguir la igualdad por encima de todo; de modo que a los que parecían sobresalir en poder, por su riqueza o por sus muchas relaciones o por cualquier otra fuerza política los ostracizaban y los desterraban de la ciudad por un tiempo determinado” (1992: 1284 a).

Aristóteles exhibe aquí la necesidad de excluir y dejar sin derechos civiles a los hombres “demasiado” destacados, ya que representaban un peligro para la *polis*.

En el breve apartado teórico que dedica al asunto del destierro (Aristóteles, 1992: 1284 a - 1284 b) hace dos referencias directas a lo divino. Alude al sobresaliente como *un dios entre hombres*, por lo cual tratarlo como igual sería como pretender *gobernar a Zeus, repartiéndose sus poderes*. No parece casual, entonces, que nuestro pensador exprese una similitud entre estos hombres y los dioses, en tanto continentes de un derecho distinto al de los habitantes de la *polis*. Se observa, entonces,

una clara estructura de pensamiento que concuerda con la idea del *homo sacer* como quien no pertenece al derecho humano.

En *La Constitución de Atenas*, obra que refleja un arduo estudio historiográfico realizado por Aristóteles, él mismo cuenta cómo, frente a algunas normas que ya estaban en desuso, “Clístenes puso otras nuevas para atraer al pueblo, entre las cuales fue creada la ley sobre el ostracismo” (Aristóteles, 1970: xxii, 1). Allí también explica que tal ley había sido creada “para las sospechas contra los poderosos” (1970: xxii, 3), y que “expulsaban durante tres años por ostracismo a los amigos de los tiranos, por causa de los cuales había sido hecha la ley. Y después de esto, al cuarto año expulsaban también a los que de los demás parecían también demasiado grandes” (1970: xxii, 6).

El desterrado no podía vivir en la *polis*, pues interfería con su equilibrio. Era algo más que un hombre y por lo tanto no podía compartir el espacio público con los demás, dado que el vivir entre iguales era un presupuesto determinante para la continuidad de la organización social que Aristóteles defendía.¹⁵

De los dos casos recién analizados se deriva una doble perspectiva de lo sagrado que se revela en Aristóteles. Por un lado se presenta la fórmula del *homo sacer* en el caso del ostracismo, y por el otro la idea de indisponibilidad en el caso de los bienes sacralizados.

Agamben presenta esta duplicidad de forma muy clara en *Profanaciones*: *sacer* significa tanto “‘augusto, consagrado a los dioses’ como ‘maldito, excluido de la comunidad’” (Agamben, 2005a: 102). Ambos

¹⁵ El ya mencionado episodio en torno al exilio de Cicerón también permite entender la salida de aquel que, por sola presencia, constituía una forma de movilizar los ánimos de buena parte de la población. Cicerón fue un gran maestro tanto en lograr una acabada y efectiva auto-performación discursiva como en lograr que las instituciones republicanas y la propia Roma encarnaran en su cuerpo. De acuerdo a Cicerón, su destierro coincide con el destierro de la república y con su regreso se restituyó “la fertilidad de los campos, la abundancia de las cosechas, la esperanza de paz, el sosiego de los espíritus, los tribunales, las leyes, la concordia del pueblo y la autoridad del senado” (*Sobre la casa* 7, 17). Al respecto, pueden consultarse los discursos ciceronianos conocidos como *Post reditum*. Sobre el vínculo que Cicerón establece entre la república y su propio ser, véase el trabajo de Schniebs (2010: 237-252).

significados están expresados en los casos analizados. Tanto el sobresaliente como los bienes confiscados necesitan ser excluidos de la vida entre los comunes, pues de no hacerlo ponen en peligro a la *polis*. En el caso del ostracismo, el peligro radica en la coexistencia con un ser extraordinario que puede guiar a la tiranía o dar la sensación de que la autosuficiencia se puede lograr individualmente. En el segundo caso, los bienes mal habidos deben necesariamente sustraerse del uso humano, pues esa es la única salida que encuentra Aristóteles para disuadir a quienes tengan intenciones de robar o de vender los bienes robados.

A partir de lo anterior, se observa que existe, en primer lugar, una especie de ligazón entre exclusión y orden político en el pensamiento aristotélico. La *polis* necesita de un proceso como la sacralización para sostenerse. Parece que es precisa la existencia de elementos indisponibles y por ello la decisión soberana primordial es aquella que requiere sustraer algunas cosas de la esfera profana a través del derecho, y privar a algunos vivientes de la vida política. Por eso, sostenemos con Agamben que la igualdad no es un presupuesto, sino una construcción; no es una condición natural, sino una producción política. Al igual es el caso de la *zōé*, la idea de la homogeneidad se cimienta en la exclusión e implica una serie de construcciones *a posteriori* llevadas a cabo por el poder soberano.¹⁶

Sin embargo, el célebre relativismo aristotélico se tropieza con una idea de justicia que excede a las particularidades. Esto es, la justicia como condición de existencia de la amistad: si “apenas hay justicia, tampoco hay amistad [...]”. En efecto, en los regímenes en que nada en

¹⁶ Como ya se ha sugerido, en Aristóteles existe una vía complementaria a la política como pura exclusión. Esto significa que es también posible encontrar la pista de la amistad y del hombre como potencia. Ese es el camino que asoma en el caso de la liberalidad y la magnificencia, donde los hombres mantienen relaciones de amistad, dado que “la comunidad existe con el fin de las buenas acciones y no de la convivencia”. No es casual, entonces, que la amistad aparezca como la virtud más importante de la *polis*, bajo la máxima de compartir intereses y objetivos. En este esquema, todo otro en el que me reconozco es mi amigo, “pues la elección de la vida en común supone amistad” (Aristóteles, 1992: 1280 b). Si bien la extensión de este artículo no nos permite ampliar estos rudimentos, sobre las dos vías de la política en Aristóteles, véase Borisonik (2013a: 216, 284-291; y 2013b).

común tienen el gobernante y el gobernado, no hay amistad, porque no hay justicia” (Aristóteles, 1985: 1161 a).

Reflexiones finales

Para concluir, sugeriremos que si el modelo de lo *sacer* como lo piensa Agamben funciona, es porque se trata de un orden penal, político-jurídico que corresponde a todas las sociedades indoeuropeas. El intento de Agamben es mostrar cómo ese derecho primordial, sobre el que se funda toda la estructura jurídica de Occidente no ha perdido su vigencia, sino que, por el contrario, sigue funcionando de manera paradigmática¹⁷ en el interior del orden, más allá del desarrollo enorme en sutilezas y mecanismos a lo largo de la historia. Las estructuras sobre las que se fundó el derecho siguen operando y aparecen como nuevas formas de exclusión inclusiva, caras renovadas del *homo sacer*. Y esto sucede porque esa estructura jurídica es necesaria para que el poder soberano pueda operar en un marco de excepción, es decir, sin limitación alguna frente a los ciudadanos que el poder mismo constituye como tales. La *nuda vida* sólo se elabora a través de una operación. Y el hecho de que la política se haya construido como exclusión de la *nuda vida* terminó generando la situación extrema en la que estamos hoy. Podríamos aventurarnos a decir que en Agamben sólo estaríamos en presencia de la verdadera política si se pudiese desvincular al *homo sacer* del orden soberano, relación que constituye la política, es lo más originario.

Agamben señala que la simetría del poder soberano y la *nuda vida* constituye la inscripción originaria del viviente en la *polis*, esto es, la articulación entre naturaleza y cultura. Así, la progresiva emancipación de la esfera privada en el mundo moderno, y la instalación de diversas tecnologías del poder que constituyen la biopolítica, permiten a Agamben señalar que la tipicidad de lo moderno no es la *polis*, sino la figura del campo de concentración.

¹⁷ Al respecto, véase Agamben (2009), especialmente el capítulo 1.

Probablemente la intención de los antiguos era la contraria, era tratar de asegurar una especie de zona invulnerable sobre lo público. Pero el hecho de haberla construido sobre la dicotomía, abrió la puerta a un estado de las cosas en el que la excepción se convirtió en norma, como sucede en la modernidad.

Por eso, creemos que la política y lo político requieren ser problematizados nuevamente hoy en día. A la luz de todo lo dicho hasta aquí es que consideramos esencial la tarea de visitar figuras como las de Aristóteles y Cicerón. El primero, por tratarse de un destacado exponente del núcleo primordial del paradigma indoeuropeo sobre el que se ha montado todo el derecho occidental, y el segundo porque más allá de ser un protagonista de muchos de los hitos que marcaron la impronta institucional del poder soberano, nos ofrece una posibilidad única de acceder a los arcanos que animaban a los institutos de lo sagrado, lo jurídico y lo político.

A pesar del paso del tiempo, los clásicos aún aguardan por nuestras preguntas. Es central que, tomando el ejemplo agambeniano, podamos profanarlos y dialogar con ellos a través de categorías transversales a toda la construcción conceptual occidental acerca del carácter y la administración sobre la vida humana, pero también a sus prácticas más concretas. Pues hoy todo parece indicar que aún resta un largo camino para dilucidar los secretos que anidan detrás del poder soberano.

Bibliografía

- Agamben, G. (2003). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005a). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2005b). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2009). *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2010). *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento (Homo sacer, II, 3)*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

- Agamben, G. (2017). *Stasis. La guerra civil como paradigma político (Homo sacer, II, 2)*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aristóteles (1970). *La Constitución de Atenas* (edición bilingüe). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Aristóteles (1985). *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1992). *Política*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995). *Física*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Benjamin, W. (1991). Para una crítica de la violencia. En W. Benjamin. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (pp. 23-45). Madrid: Taurus.
- Beard, M., J. North y S. Price (1996). *Religions of Rome Vol. 1: A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benveniste, E. (1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus.
- Borisonik, H. (2013a). *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Borisonik, H. (2013b). Reflexões sobre a relação entre política, economia e sacralidade em Aristóteles. Suas impressões na teoria de Giorgio Agamben. *Prometeus*, 6 (11), 131-147.
- Cicerón, M. T. (1992). *Discursos II*. Madrid: Gredos.
- Cicerón, M. T. (1994). *Discursos IV*. Madrid: Gredos.
- Cicerón, M. T. (1996). *Cartas a Ático II (162-426)*. Madrid: Gredos.
- Cicerón, M. T. (2000). *On the Republic. On the Laws*. Edición bilingüe. Cambridge: Harvard University Press.
- Cicerón, M. T. (2006). *Discursos VI. Filípicas*. Madrid: Editorial Gredos.
- Derrida, J. (2010). *La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial.
- Dumezil, G. (2016). *Mito y epopeya*. 3 vols. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
- Eliade, M. (1996). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Barcelona: Herder.
- Foucault, M. (1991). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2002). *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lechuga-Solís, M. G. (2012). Comentarios de Agamben a la noción de biopolítica de Foucault. *Psicología & Sociedade*, (24), 8-17.
- Ludueña Romandini, F. (2010). *La comunidad de los espectros. Antropotecnia I*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Schiavone, A. (2012). *Ius. La invención del derecho en Occidente*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Schniebs, A. (2010). El cuerpo del ciudadano: alternativas de una metáfora en Cicerón. En G. Fornis, J. Gallego, P. López Barja y M. Valdés (eds.). *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido* (pp. 237-252). Zaragoza: Pórtico.

Recibido: 2 de agosto de 2019

Aceptado: 7 de septiembre de 2019

El modelo agambeano de *estancia* y su desafío al hiato sujeto/objeto

The Agambean Model of “Stanza” and Its Challenge to the Subject/Object Hiatus

*Edgar Morales Flores** y *María Fernanda Miranda González***

* Licenciado en Filosofía por la UNAM. Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad y en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Contacto: edgar.unam@gmail.com.

** Licenciada en Filosofía por la UNAM, y maestrante del Posgrado en Filosofía de la misma universidad. Contacto: fernanda.miranda.unam@gmail.com

Resumen

¿En qué sentido la noción agambiana de “estancia” escapa, si es que es el caso, al fuero tradicional de los problemas ontológicos y epistémicos basados en el hiato sujeto/objeto? Tal es la pregunta que pretende responder el presente artículo a través del análisis de algunas ideas de la etapa warburgiana de Giorgio Agamben (con incidencia en obras posteriores). El interés es explorar la posibilidad de revertir cuatro supuestos onto-epistémicos: a) Entre sujetos y objetos debe establecerse un hiato que garantice la objetividad del juego cognitivo; b) el ejercicio puramente intelectual es la única vía de acceso a lo real; c) la mera experiencia de lo real está desprovista de inteligibilidad; y d) la donación de significado a la experiencia sólo es posible a condición de la renuncia a la misma.

Palabras clave: Estancia, fantasma, ontología, epistemología, dualismo, uso.

Abstract

In what sense does the Agambean notion of “stanza” escape, if at all, from the traditional jurisdiction of ontological and epistemic problems based on the hiatus subject/object? This is the question that this article seeks to answer through the analysis of some ideas from the Warburgian period of Giorgio Agamben (with incidence in later works). The article aims to explore the possibility of reverting four onto-epistemic assumptions: a) Between subjects and objects a hiatus must be established that guarantees the objectivity of the cognitive game; b) the purely intellectual exercise is the only way to access the real; c) the mere experience of the real is devoid of intelligibility; and d) the donation of meaning to experience is only possible on condition that the later is renounced.

Keywords: Stanza, phantasm, ontology, epistemology, dualism, use.

Introducción

El presente artículo se inscribe, en primera instancia, en el conjunto de las investigaciones filosóficas, en particular ontológicas y epistemológicas, sobre la estructura del dualismo sujeto/objeto; en segunda instancia, se restringe al análisis que del mismo asunto puede llevarse a cabo en la obra del filósofo italiano Giorgio Agamben, en particular en su temprana obra *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* (Agamben, 2011). La razón por la cual hemos elegido investigar un tema clásico de la filosofía en un autor contemporáneo consiste en la certeza de que sus planteamientos ya representan un hito, no sólo por la marcada importancia que su filosofía ha cobrado en los últimos años (especialmente en el área de filosofía política), sino porque sus aportaciones ontológicas y epistemológicas, siempre basadas en referencias eruditas y novedosas, han mostrado capacidad heurística y de reestructuración de diversos problemas filosóficos.

Ahora bien, abordar un tema como el que gira en torno a la naturaleza de lo real y a la posibilidad humana de aprehenderlo ha sido signada por una dicotomía consistente en varios supuestos, los que nos interesa hacer notar:

1. El más elemental de los supuestos radica en la creencia de que, en la relación entre sujetos y objetos, debe establecerse un hiato que garantice la objetividad del juego cognitivo.
2. Tal supuesto se coordina con aquel que dictamina al ejercicio puramente intelectual como la vía regia de acceso a la naturaleza auténtica de lo real.
3. En consecuencia, la mera experiencia de lo real queda desprovista de cognoscibilidad, en tanto el sujeto quiera mantener dicho juego en el plano de “lo real”.
4. Por su parte, la dotación de significado a la experiencia sólo se torna posible a condición de la renuncia a la misma, esto es, en cuanto régimen de objetos silentes.

De esta forma, en distintos grados, las discusiones en el seno de la filosofía occidental han oscilado entre las posturas que privilegian uno u otro extremo del hiato. Al respecto Giorgio Agamben (2006: 11-12), en una de sus obras más tempranas, se lamenta por reconocer que se ha caído en “el olvido de una escisión que se produjo desde el origen en nuestra cultura y que suele aceptarse como la cosa más natural y que cae, por así decir, por su propio peso, cuando es en realidad la única cosa que merecería verdaderamente interrogarse”.

La intención del presente artículo es tomar en serio la provocación agambeana, interrogarnos por el origen, naturaleza y estructura de la *Spaltung* condicionante de la subjetividad occidental y, por ende, de todas sus relaciones posibles (con el trabajo, el amor, la ley, la ciencia, etcétera). El problema no es minúsculo y, como será explicado adelante, ante la condición onto-epistémica que hemos señalado, Giorgio Agamben explora las posibilidades que abre el uso de una noción tomada de la poética del *dolce stil novo*: “estancia”, cuya genealogía estructural remonta hasta la propuesta aristotélica de los φαντάσματα (*phantasmata*). Ahora bien, debemos preguntarnos ¿en qué sentido la noción agambeana de “estancia” escapa, si es que es el caso, al fuero tradicional de los problemas ontológicos y epistémicos basados en el hiato sujeto/objeto?

Las estancias y el hiato

Durante los primeros años de la década de los setenta, Agamben publicó artículos relativos a diversos temas, entre ellos el dandismo del siglo XIX, el carácter fetichista en psicoanálisis, la erótica medieval, la relación entre poesía y mística, y en torno a ciertos aspectos de la literatura kafkiana. Tal conjunto temático ofrece una imagen más bien distante de lo que un lector poco documentado podría esperar del filósofo italiano (más acostumbrado, quizá, a encontrar en él el tratamiento de asuntos de filosofía política); con todo, como pretendemos hacer ver, el pensamiento agambeano ya se encuentra *in nuce* en este periodo, marcado por la atmósfera generada por su estancia en el prestigioso Warburg Institute, a donde Agamben había accedido gracias a la recomendación hecha

por su amigo Italo Calvino a Francis Yates (lo cual habla muy bien, sin duda, de las visas académicas portadas por el entonces joven italiano).

De tal periodo data *Stanze* (publicada en 1977), obra que, ciertamente, se coordina con temas típicamente warburgianos, pero con una peculiaridad; Agamben se resiste a la tradición asertiva de la iconología de Panofsky y Saxl para deslizarse hacia una postura más cercana a la “ciencia sin nombre” de Aby Warburg, prelación que permea dicha obra y le da su halo fragmentario, erudito e irresoluble. Enunciar lo anterior es importante puesto que empata bien con, y sirve de marco para, la crítica que su autor despliega en el terreno onto-epistémico.

En la obra invocada, el problema del hiato es escenificado en diversos rubros (economía política, psicoanálisis, lingüística, medicina antigua, erótica, etcétera) en los que Agamben exhibe hasta qué punto resultan del todo inviables las estructuras dicotómicas para su cabal comprensión, para lo cual se hace valer de una noción que retoma de la poética italiana de los siglos XIII y XIV: *stanze*. En su tratado *De vulgari eloquentia*, trabajo que ha sido considerado el primer ensayo de filología italiana, Dante intentó ofrecer una teoría unificada del arte poético de frente a las variantes lingüísticas de la península itálica. Para el poeta florentino, el máximo logro de las posibilidades de la lengua radicaba en el *ars cantionis*, arte que, en su conjunto, trascendía los *locis* regionales específicos (fonéticos y estilísticos) e inauguraba una nueva locatividad, la *stantia*, que era presentada como “mansio capax sive receptaculum totius artis” —*mansión capaz o receptáculo de todo arte*— (Dante, *De vulgari eloquentia*, II, IX), esto es, como mansión, receptáculo, habitación (no espacial), en la que se ofrece el arte poético. Y si bien la “estancia” de la que continúa hablando Dante en su tratado es acotada con cierta métrica y disposición de partes en el arte de la “canción”,¹ el acento semántico que le da Agamben va más allá de su concreción morfológica, y atiende en su lugar la definición que ofrece el mismo Dante (II, IX): “Et circa hoc sciendum est quod hoc vocabulum

¹ Con el paso del tiempo, la poética de Dante se coaguló en figuras estilísticas muy concretas, fue así que la noción de “stanza”, vista en términos estrictamente morfológicos, se definió como una estrofa formada por versos heptasílabos y endecasílabos, con rima consonante, con el mismo patrón de rimas. Las *stanze* fueron

[stantia] per solius artis respectum inventum est, videlicet ut in quo tota cantionis ars esset contenta” — *A este respecto es necesario recordar que este vocablo [estancia] se formó solamente con relación al arte, es decir, para albergar todo el arte de la canción*—. La noción de estancia radica en la sabia disposición de partes en un conjunto que hace las veces de *locus*, en ello radica “totius artis” — *todo arte*.

Ahora bien, el tratado dantesco asume que la *joi d’amor* (“alegría del amor”) es el valioso objeto que resguarda el *ars cantionis* (“arte de la canción”); de esto resulta un entramado peculiar entre experiencia (*joi d’amor*), arte (*ars cantionis*) y crítica (el tratado mismo), entramado resuelto en la noción de “estancia”, no-lugar de la experiencia amorosa, del arte y del pensamiento.

La estrategia agambeana para remontar el dualismo estructural, que se para lo real de su interpretación, encuentra en la noción dantesca una inspiración *crítica* (de la propia “crítica” como noción que se sitúa más allá de la experiencia y de la representación, como mero saber de ésta), una forma de lidiar con la cesura, típicamente occidental, que se tiende entre experiencia (inconsciente) y saber (sin objeto). Las *stanze* agambeanas pretenden desmontar la confianza que suele tener la crítica, como guardiana de una verdad desustanciada; no erigir una verdad sucedánea sino sólo aspirar al silencio (como se cuenta del deseo de Félix Fénéon sobre el conjunto de su literatura, indica Agamben), ofrecer una “nada autoanonadante” (Agamben, 2006: 10) y desembonar el hiato en el filo de una “infinita negatividad absoluta” (expresión con la que Hegel pretendía descalificar las obras de Schlegel, Solger o Novalis), “negatividad absoluta y sin rescate” (Agamben, 2006: 10-11), noción que, dicho de paso, hace resonancia del pensamiento de Georges Bataille.

El objetivo del deseado clinamen del dualismo ancestral es dar pie a la comunicación entre los polos que se suponen separados esencialmente, que la palabra poética sea seguida por la curiosidad indagante de la inteligencia y que la palabra filosófica se preñe de la *gioia che mai nonfina* (“alegría que no termina”) de la experiencia (Agamben, 2006:

requeridas para definir, a su vez, las partes constitutivas de las odas, las églogas y las “canciones”; en éstas, las estancias se distribuyen de manera variable en estrofas iguales.

14). La noción agambeana de “estancia” camina contra la “esquizofrenia” del hombre occidental diagnosticada por Aby Warburg (la escisión entre lo estático-inspirado y lo racional-consciente); se resiste a servir de pivote para una ciencia positiva y, en su lugar, desea suscitar una “ciencia sin objeto” (Agamben, 2006: 11), una “espectrología” capaz de rehacer la unidad de las palabras. No hiato sino unidad, este es el *quid* que atraviesa los diversos ensayos que componen las *stanze* agambeanas: el proyecto de Agamben es la intuición de la *unidad* a partir de la analítica del desmembramiento, la estrategia es la concentración en los brotes atípicos en la piel de la cultura occidental, aquellos en lo que se afirma el objeto del deseo en medio de su ausencia, de su negación, consiguiendo con esto relacionarse de alguna forma con aquello que la fractura le había velado (Morales, 2011: 46).

Acedia, melancolía y fetichismo

Sin pretender escrutar cada uno de los expedientes que aborda Agamben en sus *Estancias*, atenderemos sólo a algunos de ellos, con el fin de mostrar los mecanismos de operación de los regímenes onto-epistémicos dualistas y los mecanismos de oposición posibles basados en estrategias estanciales.

El primer territorio en el que se puede calibrar la apuesta por la peculiar “unidad” agambeana es el que lleva hasta a los monjes cristianos de la Antigüedad tardía. Entre ellos latía con fuerza el deseo de alcanzar la unión con Dios. Sin embargo, para conseguirla había que superar diversos obstáculos, de los cuales el más temido era el demonio meridiano, esto es, la consunción del ánimo que los monjes sufrían a mitad del día; se trataba de la experiencia de la *acedia* acompañada de la conciencia de maldad, rencor, cobardía, torpeza y tedio (Agamben, 2006: 27).

Nótese que el objeto de deseo, en este caso “Dios”, supone la más dramática escisión entre él y la subjetividad deseante (el monje). De entrada, si somos consecuentes con lo expresado en la sección anterior, el dualismo mítico se traduce aquí como inapropiabilidad del desiderátum; la separación onto-epistémica en este caso adquiere todo el dramatismo

posible. ¿Qué sentido tiene toda una vida consagrada a la consecución de una unidad que jamás podrá ser posible? El tormento del monje no es motivado por el pecado o por la carencia de virtud, todo lo contrario, ha sido justo el camino de la santidad el que ha conducido al acidioso hasta el lugar en el que se emplaza permanentemente la unión con el deseado.

Agamben hace notar que basta con cambiar un poco la perspectiva del problema para que éste justo se deshaga. Si lo que el acidioso demanda es la unión entre él, como singularidad contingente, y Él, como entidad absoluta, lo único que podremos testimoniar es la irresolución del deseo, la imposibilidad de narrar la unidad en términos de *gaudium* (“alegría”). Por el contrario, si la unidad anhelada es dislocada del hiato en que se le ha inscrito, en realidad ésta se ofrece en el momento del *recessus a bono divino* (“retirada del bien divino”) es decir, en el momento mismo del distanciamiento del proyecto escindido. El acidioso cumple su unión cuando descubre en el anverso del desiderátum, como náusea y desabrimento, la única forma de realización del gozo, que pertenece al mismo régimen que su objeto de deseo. La acidia se enarbola como una cierta “levadura dialéctica” que comunica al deseante “con su objeto bajo la forma de negación y de carencia” (Agamben, 2006: 34).

De tal clinamen se desprende la reestructuración hermenéutica de la realización unitaria. Obviamente, no puede enunciarse en términos sustantivos y esquizoides sino bajo el manto de los oxímoron.² La consunción del mediodía adquiere, así, dos sentidos: la *tristitia mortifera* (“tristeza mortal”) y la *tristitia salutifera* (“tristeza saludable”) (Agamben, 2006: 33-34). Con Giovanni Climaco, afirma Agamben, se puede hablar aquí de un “luto que crea alegría”, genuino dinamograma warburgiano que desafía los principios de identidad y de tercero excluido para dar paso a un “principio de incongruencia” (nombrado así sólo en el contexto de la mentalidad banal).

La misma crítica al hiato onto-epistémico se extiende a la noción de melancolía, heredera secularizada de la acedia cristiana. La historia

² Es muy probable que Agamben haya tenido presente, en este punto, la peculiar lógica con la que se desarrollan los lenguajes místicos. En este sentido, hay que notar que él ofreció una nueva traducción de los poemas de San Juan de la Cruz en italiano a principios de los setenta (Juan de la Cruz, 1974).

conceptual remonta hasta el problema xxx, atribuido tradicionalmente a Aristóteles, en el que se intenta dar respuesta a la interrogante de por qué los hombres ilustres son melancólicos y sufren desarreglos de carácter erótico. Esto dispone a Agamben a presentar su crítica a las interpretaciones realizadas por Erwin Panofsky y Fritz Saxl respecto al cuadro de Durero titulado *Melancolía I*, quienes no comprendieron, o no quisieron problematizar, la presencia de un pequeño *eros* en el centro del cuadro.

Una vez más, Agamben se enfrenta contra las teorías sistemáticas de significantes (en este caso relativos a la iconología) y trata de hacer paso a elementos atópicos que desanudan la lógica ramplona, basada en el hiato. Primeramente, se pone en relieve la deliberada presencia del niño alado en el cuadro de Durero: “El niño puede identificarse convenientemente con *Spiritus phantasticus* [“Espíritu fantástico”], representado en el acto de imprimir en la fantasía el fantasma. Esto explica por qué el niño dureriano pertenece indudablemente al tipo iconográfico de los ἕρως: *spiritus phantasticus* es en efecto, como hemos visto, el vehículo mágico del amor y pertenece a la misma familia que los ‘spiritelli d’amore’ de la lírica stilnovista” (Agamben, 2006: 65).

La atención a los *erotes*, en el discurso agambeano, cumple la función de introducir la descomposición propia de la suspensión del hiato. En el cuadro de Durero, el ángel sufre una *inmoderata cogitatio* (“reflexión desmedida”) debida al comercio con los fantasmas, de lo que resulta la transmutación de lo *real dado* en lo *real fantástico*, y a través de ella, todos los objetos de la vida cotidiana ilustrados en el cuadro se preñan de extrañeza puesto que, siendo ellos lo que son, han sufrido una dislocación ontológica. Esto concuerda con el dictamen de Freud en su célebre ensayo “Duelo y melancolía” en el que se presenta la estrategia caníbal del carácter melancólico (Freud, 1992). Relacionarse con lo que se ha perdido sólo es posible asumiendo sin fisuras su ausencia, la anulación del otro (lo otro). Frente a la imposibilidad de denotar un objeto con el cual pudiera establecerse una relación de posesión, esto es, un objeto distinto del Yo, se erige la capacidad fantasmática del melancólico de “hacer aparecer como perdido un objeto inapropiable” (Agamben, 2006: 53), de dotar de realidad y de posibilitar la relación del Yo con algo que de otro modo no habría nunca tomado un sitio en el mundo. No a través de la “saludable” conciencia de

agotamiento de la relación posible con lo ahora ausente, conciencia basada en la fisura ancestral.

La cultura occidental se basa, ciertamente, en el hiato onto-epistémico, pero también ha sabido dar cabida a “estancias” en las que se anula la hendidura para dar paso a la apropiación unitaria de lo real, cumplimiento que acaece en un territorio inesperado, en un *topos outopos* —“lugar sin lugar”— (Agamben, 2006: 112). Tal estrategia puede ser constatada en otro de los órdenes temáticos que despliega Agamben: el fetichismo (de acuerdo con el ensayo de Freud “Fetichismus”, citado en Agamben, 2006: 69). La explicación de este fenómeno psíquico radica en la negación (*Verleugnung*) del infante a aceptar la ausencia de pene en el cuerpo materno, pues hacerlo implicaría dar cabida a la amenaza de su castración. El asunto suscita un fabuloso problema en la psique: ¿cómo podría el fetichista saciar su deseo de completar el rompecabezas del cuerpo materno con un falo *real*?

El modelo basado en el hiato, por supuesto, pretendería “restituir” *realmente* un falo en el cuerpo materno, lo cual es absurdo. En sentido opuesto, la estrategia estancial del fetichista es la celebración del artificio sustituto, la colección de simulacros que no pueden ser vicarios del “original” sino fines ellos mismos. Así, como lo sucedido con la *tristitia salutifera*, o la afirmación de la ausencia para lograr la comunicación con lo perdido, la orgía de simulaciones fetichistas lleva a cumplimiento la unidad deseada en la tierra de una negatividad desobrada.

La fiebre fetichista es análoga a la mercantil, por doquier explota el pandemónium de lo ilusorio. Agamben rememora las ferias industriales del siglo XIX en la que se exhibían las mercancías más novedosas que atrapaban la imaginación deseante de los ciudadanos europeos, hasta llegar al punto álgido en el que el *Champ de Mars* marcó la centralidad de toda mercancía con la Torre Eiffel en 1889. Se trató de un punto de inflexión en el que el imaginario fetichista se trasladó del eje de la mercancía hacia la ciudad que la alberga. Ante tal fetichización del mundo, Marx abogó por un retorno a la fuerza de trabajo expresada en el valor de uso como fuente de valor *real*. El valor de cambio, cifra de intercambiabilidad de una mercancía en tanto producto del trabajo humano (sustancia social), es precisamente lo que dota de cierta aura fetichista

a la mercancía, que no podría más que ser acumulada e intercambiada. Frente a ello, Marx habla de una relación con las cosas basada en el valor de uso. Toda producción debería estar dirigida bajo este principio de utilidad y no bajo el de intercambiabilidad, como sopesando un uso natural contra uno artificial de las cosas. Con todo, Agamben hace ver su apuesta por la estrategia contraria para desdibujar la línea que dividiría los objetos neutrales de sus usos fetichistas, aquella que puede hallarse en el dandismo de Baudelaire, estrategia seguida por los artistas de su generación —la artificialización del mundo y la fetichización de la obra de arte misma—, expuesta a una indiferenciación entre valor de uso y valor de cambio, con lo cual burlaban el juego mercantil en el momento mismo de su participación en él.

De nuevo, la oposición al hiato, que presentaría lo real como el punto extremo opuesto de la cuerda del deseo, da pie a reestructuraciones heurísticas de los problemas filosóficos, pero habrá que saber transitar hacia una nueva forma de hacer filosofía en la que nada tiene garantizada su identidad, ni siquiera el hombre mismo.

Lo humano como operación estancial

Lo humano, asesta Giorgio Agamben, es la producción que resulta de la exclusión estratégica de lo “animal” en la vida de los hombres. En nuestra tradición discursiva, *humanitas* y *animalitas* se han consolidado como enveses ontológicos que consisten no más que en su negación mutua. La vida humana se habría separado, de acuerdo con Agamben, en un elemento natural y otro intelectual o espiritual, en el que residiría la humanidad de los vivientes; la antropogénesis, el devenir humano del hombre, quedaría confiada a un operador metafísico decisivo: el lenguaje, la razón o el alma. De este modo, la conquista de cierta humanidad podría asignarse como tarea histórica eternamente aplazada en la realización de una especie que se ha concebido como todavía no humana. Se trata de una operación actualizada sin cesar, inscrita en una “máquina antropológica” que, en cada caso, ha permitido asir la vida humana sólo desde su confrontación y diferencia con lo animal.

Con todo, no habría que procurar una demarcación más adecuada entre lo humano y lo animal, entre un sujeto consciente y la experiencia de su cuerpo, cada nuevo intento de definición estaría aún articulado de acuerdo a la lógica que opera en la máquina. Estamos habituados a pensar al hombre bajo la lógica que escinde sujetos y objetos, escribe Agamben (2005a: 35): “como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un *lógos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. Tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación”.

La propuesta agambeana esbozada en *Lo abierto*, el texto que indaga la configuración que históricamente ha tenido la máquina antropológica, consiste en “exhibir el vacío central, el hiato que separa —en el hombre— el hombre y el animal, arriesgarse en este vacío: suspensión de la suspensión, *shabbat* tanto del animal como del hombre” (Agamben, 2005a: 166).

En el expediente que cierra su obra, Agamben refiere la condición del mundo en el Último Día propuesta por el gnóstico Basílides; de acuerdo a éste, una vez que todo elemento espiritual haya abandonado a la materia, imposible de ser salvada, ésta regresará “como un gran aborto” a su existencia no divina. Dios extendería entonces sobre el mundo *la gran ignorancia*, que volvería incapaces a las criaturas de desear contra natura, o de conocer algo mejor o superior que la condición en la que se encuentren. En efecto, la carne habría sido abandonada y clausurada en sus posibilidades propiamente humanas, y, sin embargo, sería perfectamente beata, por la gracia divina que le habría sido otorgada. El planteamiento del gnóstico le permite al filósofo italiano atinar un escenario, en los discursos occidentales, en el que la materia, sin ser redimida, fuera objeto del favorecimiento de Dios. La carne, ni salvada ni condenada, se resuelve, en el último de los días, en la figura de lo insalvable, ajena al Juicio y a cualquier sentencia. En la zona de *áгноia*, de no-conocimiento, que inaugura la gran ignorancia, los vivientes pueden mantenerse fuera de toda pretensión de pertenecer a uno de los extremos del hiato; su condición, escribe Agamben (2005a: 165): “ya no es más humana, porque ha olvidado perfectamente todo

elemento racional, todo proyecto de dominar su vida animal; pero tampoco puede ser llamada animal, en la medida en que la animalidad era precisamente definida por su pobreza de mundo y por su oscura espera de una revelación y de una salvación”.

Indecible es la vida que no está efectivamente capturada por los códigos del dualismo; redimida sólo como insalvable, es dejada ser serenamente, perdonada por no poder ser interpelada. En su estado de *ignocencia* (proveniente del verbo latino *ignosco* que, indica el filósofo italiano, no significa “ignorar” sino “perdonar”), se encuentra “más allá tanto del conocer como del no conocer, tanto del develar como del velar, tanto del ser como de la nada. Pero lo que es así dejado ser fuera del ser no es, por esto, negado o removido, no es, por esto, inexistente” (Agamben, 2005a: 167).

Antes bien, permanece como el resto que ni el simulacro de lo humano, ni el de lo animal, habrían podido colmar.

La conciencia de inaprensibilidad del objeto de conocimiento, que el afán humano intenta aferrar a través del discurso, opera plenamente en *Estancias*, como ya hemos visto. En ella, el filósofo italiano se propone “la imposible tarea de apropiarse de lo que debe, en cada caso, permanecer inapropiable” (Agamben, 2006: 14), es decir, de abordar el problema del conocimiento atendiendo no ya al objeto que eludiría todo intento de captura, sino a aquello que, sin encontrarse propiamente en las cosas, las visibiliza y las vuelve asibles, a saber, la palabra en cuanto *potencia de significar*.

La estrategia agambiana consiste en entregar las empresas humanas a la nulificación que supone el orden del lenguaje. Frente a una posesión que jamás podría ser ejecutada —la del sujeto que se empeña en captar la esencia pura de las cosas—, el filósofo italiano propone el develamiento de la negatividad que dispone los modos de aparición de la materia; estrategia espectral de unificación. Se trata de una negatividad que “no es la provisional de la dialéctica, que la varita mágica de la *Aufhebung* está ya siempre en el acto de transformar en algo positivo, sino sólo una negatividad absoluta y sin rescate, la cual sin embargo no renuncia por ello al conocimiento” (Agamben, 2006: 10).

De acuerdo con Agamben, es la estancialidad de los signos, en sus respectivas relaciones y diferencias, la que en cada caso delimita los

confines de la positividad de lo presente. La imposibilidad de rescate y de salvación consistiría precisamente en la imposibilidad de anclar el sentido en el mundo; aquél debería ser demandado en cada caso a la palabra que gobierna la sintaxis de los cuerpos. No se trata, por ende, de la dimisión de los proyectos humanos, sino de su emprendimiento con la conciencia de que son imágenes discursivas, fantasmas, los que yerguen objetos significativos. Desde esta perspectiva no habría dos órdenes radicalmente separados que luego precisarían vincularse de algún modo, lo sensible y lo inteligible, los objetos y el afán intelectual del sujeto, se volverían indistinguibles uno del otro desde las estancias que inaugura la palabra.

Espectrología y uso

Para acceder a lo que no puede ser apresado, afirma el filósofo italiano, sólo resta el *uso*. La tensión polar entre lo que es más propio y al tiempo lo que es más ajeno —la propia vida, el propio cuerpo, la lengua materna—, entre la desapropiación y la apropiación, es vivible a través del uso; “usar —de aquí la amplitud semántica del término, que indica tanto el uso en un sentido estricto como la costumbre— significa incesantemente oscilar entre una patria y un exilio: habitar” (Agamben, 2017: 172).

La lengua es eso que, de acuerdo con Agamben, para el hablante constituye lo más íntimo y propio y, no obstante, lo que lo condiciona “desde afuera, a través de un proceso de transmisión y de aprendizaje que puede ser arduo y penoso y es sobre todo impuesto al infante antes que querido por él” (Agamben, 2017: 169). Aun cuando dicho proceso llega a un punto, si no de culminación sí de suficiencia mínima, la lengua materna, que determina de modo fundamental las operaciones psíquicas del hablante, se mantiene todavía extranjera; de ello dan fe, indica el filósofo italiano, los balbuceos, las afasias y los olvidos repentinos.

En el marco de este conflicto que no se resuelve, sino que oscila tenso entre sus polos, el dominio y la apropiación de la lengua, propios del poeta, se instituyen como uso. Aquél debe, dice Agamben (2017: 170):

Abandonar las convenciones y el uso común y volver, por decirlo así extranjera la lengua que deben dominar, inscribiéndola en un sistema de reglas tan arbitrarias como inexorables, extranjera hasta tal punto, que, conforme a una tenaz tradición, no son ellos quienes hablan, sino un principio distinto y divino (la musa) que profiere el poema al cual el poeta se limita a prestar la voz. La apropiación de la lengua que los poetas procuran es, pues, en la misma medida una expropiación, de modo que el acto poético se presenta como un gesto bipolar, que en cada ocasión se torna ajeno a lo que debe ser puntualmente apropiado.

Uso y propiedad, es claro, se contraponen y se excluyen; el uso siempre es de lo común, de aquello que no puede constituirse como propiedad. El que usa, por ello, renuncia a la posibilidad de poseer el objeto con el que trata, y al tiempo, renuncia a dotarse de una identidad a través de esa posesión. El uso coincide con un cierto habitar si se mantiene “una relación de uso tan intensa con algo, al punto de poder perderse y olvidarse en ella, de constituirla como inapropiable” (Agamben, 2017: 172). Y si es verdad que, como expresó Hölderlin, la vida humana es una vida habitante, ella consiste sólo en el uso, en el trato con las cosas que no esté apresado en una lógica de apropiación decididamente jurídica:

El uso es, en este sentido, un principio interno a la potencia, que impide que esta se agote simplemente en el acto y la empuja a trastocarse a sí misma, a hacerse potencia de la potencia, a poder la propia potencia (y por ende, la propia impotencia). La obra inoperosa, que resulta de esta suspensión de la potencia, expone en el acto la potencia que la ha llevado a ser: si es una poesía, expondrá en la poesía la potencia de la lengua, si es una pintura, expondrá en el lienzo la potencia de pintar (de la mirada), si es una acción, expondrá en el acto la potencia de obrar. Sólo en este sentido puede decirse que la inoperosidad es poesía de la poesía, pintura de la pintura, praxis de la praxis. Volviendo inoperosas las obras de la lengua, de las artes, de la política y de la economía, ella muestra qué puede el cuerpo humano, lo abre a un nuevo uso posible (Agamben, 2017: 182).

Exponer en el acto “la potencia que lo ha llevado a ser” implica volcar el trabajo no sobre las obras y los productos, sino sobre aquello que los ha posibilitado y les ha dado forma. Pensar una ontología inoperosa consiste, a este respecto, en la desapropiación de las cosas y el uso de las potencias. Una tarea de tal naturaleza se destina, empero, al lenguaje que ya no intenta la denotación precisa, ni la adecuación entre los conceptos y las cosas, sino que se erige como pura potencia de volver significativo al mundo.

Siguiendo esta intuición, el filósofo italiano estima lo escrito en *Estancias* como *crítica*, si por ella se entiende no ya el dictamen sobre el adecuado proceder y la ejecución certera para “reencontrar su propio objeto, sino en asegurarse de las condiciones de su inaccesibilidad” (Agamben, 2006: 11). Por cierto, la deliberación *crítica* precisa una separación entre lo juzgado y la instancia ante la que comparece; cualquier veredicto resultante lo sería siempre sobre los parámetros y las normas a partir de las cuales se decide la condición de la cosa que se ha dictaminado. Juzgado, el objeto se vuelve inasible. Lo que se aprehende es el código en el que se juega. La crítica consistiría en un ejercicio de irónica autonegación por medio del cual se acierta al déficit fundamental de los significantes que vuelven vivible el mundo.

Las dificultades intrincadas en estos planteamientos, apuesta Agamben, se resuelven “fantásticamente”. No son sólo las cosas las que adquieren visibilidad y realidad a través de un espectro semántico, también el propio sujeto del saber, deseoso de conocer el mundo, es producido en su relación con los signos. Así, todo desear consiste en un ejercicio que no podría ser satisfecho más que por un fantasma. El cuerpo de los deseos, indica el filósofo italiano, consiste en “solamente imágenes, como un libro de figuritas para chicos que no saben todavía leer, como las *images d’Epinal* de un pueblo analfabeto” (Agamben, 2005b: 67). Aquél que buscara llevar a cumplimiento sus deseos en el comercio llano con los objetos se encontraría extraviado desde el inicio. El sujeto de deseo y su objeto son ambos artificios erguidos desde una ausencia primordial. En ese sentido, la apropiación de un mundo que, se sabe, no se encuentra en un orden distinto del orden fantástico del deseo, se completa cediendo a la lógica de la negatividad y de lo sintáctico-semánti-

co. “Aquello que hemos imaginado lo hemos obtenido ya” (Agamben, 2005b: 68).

Como hemos visto, en nuestra cultura, la palabra, el *topos outopos* en el que se produce el conocimiento —“puesto que el problema del conocimiento es un problema de posesión y un problema de goce, es decir de lenguaje” (Agamben, 2006: 12)— se encuentra originariamente escindida entre poesía y filosofía. Esta división, olvidada pero operante en los discursos occidentales:

Se interpreta en el sentido de que la poesía posee su objeto sin conocerlo y la filosofía lo conoce sin poseerlo. La palabra occidental está dividida así entre una palabra inconsciente y como caída del cielo, que goza del objeto del conocimiento representándolo en la forma bella, y una palabra que tiene para sí toda la seriedad y toda la conciencia, pero que no goza de su objeto porque no sabe representarlo (Agamben, 2006: 12).

Lo que revela la palabra despedazada, escribe Agamben, es la incapacidad de Occidente para poseer plenamente sus referencias onto-epistémicas. En oposición al discurso lógico y normado, la poesía habría sido imposibilitada para producir conocimiento sobre el mundo. Y, por su parte, la palabra capaz de dar razón de su saber habría sido finalmente rehuida por los asuntos que “conoce”. La contingencia del sentido del poema podría revelar, a este respecto, la contingencia del sentido del mundo; al no haberse dado “ni un método ni una conciencia de sí”, la poesía no se habría todavía asumido como potencia poética de significar, frente a la cual, la palabra que piensa seriamente al mundo tendría que reconocer a su producción específica como otra narración fantástica, regulada por restricciones metodológicas. Toda filosofía debería partir, de acuerdo con Agamben, del reconocimiento de que no existe “una ‘vía regia’ a la verdad —*uno de los supuestos que este texto se proponía revertir desde el inicio*— que prescinda del problema de su representación” (Agamben, 2006: 12), y de la consiguiente elaboración de un lenguaje que le sea propio. Se trata, entonces, no de procurar más la objetividad del juego cognitivo, por lo demás impracticable, sino de atender los fantasmas discursivos, estancias de lo real.

Contra el hiato, *fantásmata*

El estatus onto-epistémico de las imágenes —*phantasmas*— que el discurso construye, indecible entre los polos del dualismo, es patente en nuestra tradición desde Aristóteles, cuya teoría sobre el fantasma es retomada en los expedientes de *Estancias*. Para el filósofo griego los fantasmas son imágenes producidas por la imaginación —*phantasía*— que funcionan tendiendo un puente entre las actividades anímicas de la percepción y la intelección. Forjado a partir de las impresiones sensibles, pero receptáculo sólo de la *forma* del objeto percibido, el fantasma es el elemento con el que operan la facultad del enjuiciar y del inteligir: “sin un fantasma, la actividad intelectual es imposible” (Aristóteles, *De memoria et reminiscentia*, 449 b 30). La imagen fantástica acude al pensamiento en la ausencia del objeto —por cierto, los datos sensibles por sí mismos no podrían ser aprehendidos por el entendimiento— y rige los movimientos del sueño y la memoria.

Con todo, la ausencia que revela el *phantasma* aristotélico es más bien incidental, y su valor epistemológico depende de su adecuación precisa con el original del que proviene. Aristóteles reconoce una clase de fantasmas que se originan por causas internas al cuerpo y que se manifiestan en estados alucinatorios o de enfermedad; el correcto discernimiento debería identificar las imágenes que corresponden a las cosas de la naturaleza y apartar del pensamiento los simulacros sin original. Por lo demás, en la teoría aristotélica, las imágenes no portan en sí mismas la verdad, la facultad especulativa debe aún realizar un ejercicio de abstracción sobre el fantasma para producir enunciados verdaderos.

El planteamiento agambeano, en cambio, parte del supuesto de que no existen “originales” con los cuales deberían corresponderse las imágenes discursivas. Por ende, el pensamiento occidental no habría aún de insistir en la necesidad de recuperar un objeto que, separado de sus deseos, poseería una naturaleza propia y ajena. Sólo en el no-lugar del fantasma acaece lo real, sólo a título de artificio se posee plenamente el mundo.

El pensamiento medieval desarrolla una “obsesiva y casi reverencial atención” a la constelación fantasmológica de Aristóteles. La herencia

del *phantasma* en el medioevo no se limita a sus funciones psíquicas e intelectivas, sino que “se convierte en el lugar de una extrema experiencia del alma, en la que ésta puede subir hasta el límite deslumbrante de lo divino o precipitarse en el abismo vertiginoso de la perdición y del mal” (Agamben, 2006: 139). En *De Anima*, Aristóteles vincula las imágenes con la enunciación significativa; intentando distinguir la voz de los otros sonidos de los que son capaces los seres animados, el filósofo griego especifica que “no todo sonido de un animal es voz —cabe, en efecto, producir sonidos con la lengua así como tosiendo— sino que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y éste ha de estar asociado a alguna representación [*phantasma*], puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente, como la tos, el sonido del aire inspirado” (Aristóteles, *De anima* 420 b 30).

Por cierto, los filósofos medievales también retoman el nexo que alía al *phantasma* con un significante. La imagen se concretará como un modo *especial* en el que el ser se visibiliza, es decir, se vuelve aprehensible. Siendo insustancial, la imagen no soporta forma alguna, sino una *especie* de forma, un modo de ser o un “hábito”: “No es nunca cosa, sino que es siempre y solamente una ‘especie de cosa’” (Agamben, 2005b: 72). Al derivar de una raíz que se traduce como “mirar” o “ver”, la etimología del término *species* —apariencia, aspecto, visión—, permite vincularlo con “*speculum*, espejo, *spectrum*, imagen, espectro, *perspicuus*, transparente, que se ve con claridad, *speciosus*, bello, que se da a ver, *specimen*, espécimen, ejemplo, señal, *spectaculum*, espectáculo” (Agamben, 2005b: 73).

La esencia del ser que se resuelve en una imagen consistiría precisamente en un darse a ver, en su especie. La ontología resultante no tendría por fundamento sustancias acabadas, sino imágenes, engendradas a cada instante. “La especie de cada cosa es su visibilidad, es decir su pura inteligibilidad. Especial es el ser que coincide con su hacerse visible, con su propia revelación” (Agamben, 2005b: 72).

Para denotar la tensión interior que experimenta cada ser por querer hacerse imagen, por volverse comunicable, los filósofos medievales utilizaban el término *intentio*, intención. La imagen-significante se constituye de este modo como el lugar en el que el ser y el desear, extremos opuestos del dualismo canónico, coinciden sin fisuras. El ser

especial no es al que le corresponde de modo exclusivo alguna cualidad que lo distingue; la especie, que en nuestra tradición “se ha fijado en una sustancia y en una diferencia específica para poder constituir una identidad” (Agamben, 2005b: 75) no puede ser objeto de propiedad personal.

El ser especial se corresponde, definitivamente, con el “ser común o genérico y éste es algo así como la imagen o el rostro de la humanidad” (Agamben, 2005b: 74), pero asido por fuera de lo que Agamben llama el pecado original y el dispositivo más implacable de nuestra cultura, a saber, el hacer devenir la especie en un principio de identidad y de clasificación. Aquél que se proclame dueño de la propia especie y que pretenda coincidir con ella, en tanto mismidad, habrá perdido la capacidad de usar y de gozar el ser especial. Planteada desde este contexto, la imagen puede ser pensada como el elemento primario de una ontología que revela al ser no más que como pura comunicabilidad, y en ese sentido, el caer juntos de aquello que se experimenta y el significado que porta. El ser se revela así relacionado estructuralmente con una ausencia, como reconoce el filósofo italiano cuando escribe que “el carácter semántico del lenguaje está así indisolublemente asociado a la presencia de un fantasma” (Agamben, 2006: 138).

Las *estancias* examinadas en los expedientes del texto homónimo testimonian modelos de conocimiento en los que el deseo niega a la vez que afirma su objeto, como la afirmación de la ausencia del melancólico o la *Verleugnung* del fetichista, que hemos considerado arriba. A través de esta irónica operación es posible “entrar en relación con algo que de otro modo no hubiera podido ser ni apropiado ni gozado” (Agamben, 2006: 12). Como el Dios del acidioso y el “otro” perdido del melancólico, el objeto se vuelve apresable sólo en el momento en el que se reconoce y se atiende la negatividad que lo porta, en este sentido el trabajo crítico debería garantizar su inapropiabilidad y su nulificación.

Cada uno de los ensayos de *Estancias* intenta trazar una topología del *gaudium*, de la alegría, gravitando alrededor de la potencia espectral del discurso que hace comunicable algo así como un mundo. La indagación estancial, fantástica, no se comporta respecto a su objeto, “ni como el amo que simplemente lo niega en el acto del goce ni como el esclavo

que lo elabora y lo transforma en la diferición del propio deseo: la suya es la operación soberana de un *fin'amors* que justamente goza y difiere, niega y afirma, asume y rechaza, y cuya única realidad es la irrealdad de una palabra” (Agamben, 2006: 14).

No podría, de un proyecto tal, resultar ningún corolario moral o lección ontológica. La imagen, en todo caso, muestra la imposibilidad de la palabra, que da realidad al ser, de agotarse en el acto, y la inadecuación esencial entre el mundo y su narrativa. Para llegar al corazón del espacio simbólico de la cultura humana, reconoce el filósofo italiano, sólo es adecuado el desvío. En tanto lo real se atienda como un insalvable, como lo que de suyo no está dado y precisa para aprehenderse un ejercicio intelectual, sino que, en cada caso, tiene una dinámica compleja de aparición, se hará patente lo que posibilita fantásticamente toda ordenación, incluida aquella que separa sujetos y objetos de conocimiento.

Es en este sentido en el que puede decirse que las estancias agambeanas apuntan hacia una topología de lo irreal (topofesía). El *topos*, entendido no en su acepción espacial, podría ser precisamente la clave para contestar las preguntas que Aristóteles formula en la *Física*: “¿dónde está el capriciervo, dónde está la esfinge? En ningún lugar, sin duda, pero tal vez porque son ellos mismos *topoi*” (Agamben, 2006: 15), es decir *estancias*, zonas de asibilidad de un objeto inapresable. Sólo la palabra restaurada en un estatuto unitario del decir permitiría la apropiación atópica-espectral de las presencias que erige el discurso.

Conclusiones

Al final del trayecto de este artículo, se puede afirmar que el pensamiento agambeano, en particular el expuesto en su etapa más temprana, muestra capacidad heurística y de reestructuración de diversos problemas filosóficos tradicionales, específicamente aquel en el que nos hemos centrado, el relativo a la escisión sujeto/objeto, que fue presentado a lo largo del texto como el hiato ancestral (del que afirma Agamben que nos hemos olvidado a pesar de su poderío condicionan-

te). De su etapa warburgiana resultan nociones como *phantasmata*, que permiten pensar la unidad de los órdenes subjetivo y objetivo.

En segundo término, el filósofo italiano detona los diques puramente intelectivos en que suele codificarse el problema de dicho hiato. Tal como vimos, en cada uno de los casos abordados, la unidad deseada se ofreció cuando la racionalidad que constreñía el juego de significaciones fue desanudada para dar paso a soluciones que debieron suscitar asombro puesto que retrocaron la identidad de sus elementos (como en el caso de la *tristitia salutifera*; o el artificio fetichista). La estrategia consiste en destituir las mismidades en cuanto tales para allanar la cesura.

En tercer lugar, la mera experiencia de lo real, imposibilitada en su aprehensión por el juego instaurado por el hiato, es dispuesta de forma disímil de acuerdo a los diversos escenarios posibles. No hay un patrón trascendental de experiencia que garantice su asibilidad significativa en todo caso; el ser siempre se hace inteligible desde una especie. Sin embargo, justo esto es consecuencia de la embestida agambiana contra la disposición sujeto/objeto en la que debía ser resuelta la significatividad de la experiencia y de su sustrato “real” (el caso más extremo es aquel que Agamben presenta, de la mano de Basílides el gnóstico, en el que todo sustrato material pierde su vinculación con los significantes que lo constriñen. Para pensar la carne beata el dualismo que divide la materia de su inteligibilidad es insuficiente).

Finalmente, la intelección de la experiencia y su sustrato es resuelta de manera estancial, esto es, fuera del régimen del hiato (que valida las oposiciones de sustancias disímiles, al mundo y al sujeto). La estrategia estancial radica en la articulación del juego completo (*totius artis*) a partir de la conciencia de que el *fantasma* ejecuta, cada vez, tanto la forma de intelección requerida como de la sensación experimentada (el esquema aristotélico recuperado por Agamben).

Por lo anterior, se puede afirmar que la noción de “estancia” que recupera Agamben de la tradición stilnovista escapa ciertamente a la constricción del juego tradicional del hiato sujeto/objeto, y lo hace suscitando reestructuraciones inesperadas de los elementos que intervienen en cada caso; por ejemplo, no hay un patrón de tal reestructuración pero sí, siempre, un clinamen de la identidad de cada elemento involucrado.

A fin de cuentas, de lo que se trata no es de construir una teoría sistemática sino, en todo caso, bosquejar una ciencia innominable, de frente a negatividades sin resolución, para así hacer posible la comunicación de singularidades.

Dicho lo anterior, esta conclusión se adhiere a la conciencia con que Agamben iniciaba sus *Estancias*:

Si una convicción sostiene de hecho temáticamente esta indagación en el vacío a la que constriñe su intención crítica, es precisamente que sólo si somos capaces de entrar en relación con la irrealidad y con lo inapropiable en cuanto tal, es posible apropiarse de la realidad y de lo positivo. Así las páginas que siguen pretenden plantearse como una primera, insuficiente tentativa en la estela del proyecto que Musil había confiado a su novela inconclusa y que, unos años antes, la palabra de un poeta había expresado en la fórmula según la cual “quien aferra la máxima irrealidad, plasmará la máxima realidad” (Agamben, 2006: 15).

Bibliografía

- Agamben, G. (2005a). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005b). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2006). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2011). *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Turín: Einaudi.
- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aristóteles (1908). *Parva Naturalia*. Massachusetts: Clarendon Press.
- Aristóteles (1994). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Dante (2004). *De vulgari eloquentia*. Berkeley: University of California Press.
- Freud, S. (1992). Duelo y melancolía. En S. Freud. *Obras completas*. Vol. 14 (pp. 235-255). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Edgar Morales Flores y María Fernanda Miranda González

Juan de la Cruz (1974). *Poesie*. Turín: Einaudi.

Morales, E. (2011). Las estancias de lo invisible. *Metapolítica*. 15 (74), 46-50.

Recibido: 3 de junio de 2019

Aceptado: 20 de agosto de 2019

El poder de la impotencia

The Power of Impotence

*Pablo Lazo Briones**

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Deusto, Bilbao, España. Actualmente es Profesor-investigador del Departamento de Filosofía en la Universidad Iberoamericana. Contacto: pablolazobriones@gmail.com.

Resumen

A partir de la propuesta sobre el poder de la impotencia de Giorgio Agamben, en este artículo se reflexiona sobre las posibilidades de una resistencia en los intersticios del poder de las sociedades biopolíticas. De este modo, se critica la noción de resistencia como conjunto de actividades de confrontación o lucha contra una fuerza exterior concebida como amenaza; de forma alternativa, se reflexiona sobre un modo *sui generis* de resistencia como inoperosidad, como “poder-de-no”, que al tiempo que escapa al efecto neutralizador y absorbente de los dispositivos de poder, abre nuevos usos y acciones justas, no manipuladas, en los intersticios de la estructura jurídico-político-policíaca.

Palabras Clave: Impotencia, resistencia intersticial, inoperosidad, poder.

Abstract

From the proposal on power of impotence by Giorgio Agamben, this article reflects on the possibilities of resistance in the interstices of power of biological societies. In this way, the notion of resistance is criticized as a set of activities of confrontation or struggle against an external force conceived as a threat; alternatively, it reflects on a *sui generis* mode of resistance as *inoperativity*, such as “power-of-no”, which while escaping the neutralizing and absorbing effect of power devices, opens up new uses and fair, no manipulated actions, in the interstices of the legal-political-police structure.

Keywords: Impotence, interstitial resistance, inoperativity, power.

Introducción

La paradoja contenida en la expresión *el poder de la impotencia* encierra el sentido disruptor y realmente innovador de la obra de Giorgio Agamben. El hilo conductor de sus investigaciones se tensa en la búsqueda de las ocasiones aparentemente absurdas de *no hacer* frente a la demanda cultural de llenar el tiempo con acciones de todo tipo: las propias de la avidez de hacerse con las últimas novedades tecnológicas, lo mismo que las orientadas por la compulsión de estar presente en redes sociales; la saturación de las acciones de consumo, lo mismo que las pertenecientes a una auto persecución estético-higiénico-deportiva puesta como demanda de una felicidad sospechosa; por último, la pléthora de acciones burocráticas y administrativas que cubren todo el espectro de vida hasta hacer de ella un objeto controlable por los dispositivos económicos, jurídicos, políticos y policíaco-militares que conforman lo que llamó el filósofo italiano, siguiendo a Michel Foucault en este punto, la estructura biopolítica de nuestras sociedades *hiperdinamizadas*.

Resulta sorprendente, pues, la insistencia en el *no hacer* que se equipara a la *inoperosidad* que ha puesto Agamben como centro de reflexión. Es aún más sorprendente cuando las denuncias y las luchas contra la injusticia, la segregación y la persecución del estado de excepción que supone la estructura de tales sociedades así *hiperdinamizadas*, se despliegan en otra serie de acciones que saturan el campo de oposición y resistencia, queriendo hacer frente a un sistema de exclusión y degradación de la vida con la misma estrategia y las mismas armas de combate: vencer el exceso de operatividad con otro caudal de operaciones que se le resisten. La originalidad de la propuesta agambeniana consiste en haber descubierto la paradójica *potencia de lo inoperante*, el poder de la impotencia del *no hacer*, para no caer en la trampa de querer combatir el paroxismo de la operatividad con otra operatividad que se le contrapone y que termina por ser absorbida y neutralizada como parte de la misma estructura aplastante.

Formulemos la pregunta obligada: ¿cómo es que la impotencia tiene poder? Dada su claridad y puntualidad, tomemos como fuente de reflexión inicial una conferencia que dicta Agamben en *The European*

Graduate School en 2014, cuyo tópico central es la relación entre arte y resistencia (Agamben, 2014). Como acostumbra hacer con la mayor parte de sus comunicaciones, la presente es un largo comentario sobre un texto de otro filósofo, la lección que impartió Gilles Deleuze sobre el mismo tema y que fue recogida en un corto que se ha hecho famoso como parte de la serie que compone su “Abecedario” (Deleuze, 1987). En primer lugar, Deleuze había sostenido que la resistencia puede vincularse con la potencia creativa del arte, ya que lo que se juega siempre en la obra artística es un rechazo vital a la muerte, es una insistencia en los motivos de la vida, pero sobre todo se trata de un rechazo al “paradigma prevaleciente de la información” en nuestras “sociedades de control”. Aunque Agamben comparte con Deleuze esta perspectiva disruptiva que vincula el arte con la resistencia, le parece poco claro el concepto mismo de ésta última, sobre todo porque parece ser que Deleuze la describe como aquella acción que se opone siempre a una fuerza o amenaza externa. Es aquí en donde se enhebra la cuestión del *poder de la impotencia*, pues el italiano buscará precisamente en la creación artística no un conjunto de acciones de oposición o lucha frente a una amenaza exterior, sino la *no-acción* que desde la interioridad de una estructura de poder tiene la capacidad de desactivarla y abrir otros usos no previstos por su campo de control, es decir, buscará la más intensa capacidad del *no-hacer* de la impotencia como nuevo poder que vence al poder de uso.

Si la resistencia es efectiva como desactivación de lo activado en un campo de poder, ha de describirse en su aspecto interno como *potencia de la impotencia*. Es por esto que Agamben lleva a cabo un obligado recorrido crítico por las nociones aristotélicas de potencia o *dynamis* y acto o *energeia*. Según la definición clásica de estos términos, el paso de la potencia al acto está marcada por una acción en la que se juega la entidad de cada una de las cosas que son, de la realidad en términos generales, que se análoga al proceso en que una causa genera un efecto de forma determinada y en un solo sentido unívoco. Esta definición determinante y unidireccional es la que discutirá Agamben en relación a la resistencia que puede encontrarse en el arte, y en general en relación a cualquier forma de resistencia cultural o política. Lo central de esta meditación, dice nuestro filósofo, es puntualizar que en el caso particu-

lar de la creación artística (y en lo que corresponde en general a la acción del agente humano en su carácter distintivo respecto a otros seres), el pasaje de la potencia al acto nunca está simplemente definido como una determinación biológica o causal unidireccional de una a la otra, sino que en todos los casos entra en juego la posibilidad de no ser ejecutada, es decir, la posibilidad de la privación de la acción en lugar de su cumplimiento.

La verdadera genialidad de Aristóteles, insiste Agamben en contra de la interpretación megárica y tomista posterior, radica en que abre el campo de comprensión de la potencia y de la impotencia de un acto simultáneamente, y ve ambas como esenciales para la generación de las técnicas y las artes y del ámbito del cumplimiento de la esencia humana en general, de la antropogénesis. Un pianista o un poeta, por ejemplo, son lo que son independientemente de que su potencia creativa se transfiera al acto efectivo de la obra ejecutada; también en la impotencia, en el *no-hacer* de su talento creador, en la “potencialidad de no”, está la esencia del mismo, de otro modo no podría decidir crear o no crear, sería esclavo de un impulso destinal que generaría las obras de arte como efectos de una causa ajena a él e inescapable como fuerza externa (y agregamos, este es el caso de la mala interpretación de la inspiración y la genialidad artística como un simple dejarse llevar por la fuerza de un destino). Por esto también le parece una mala interpretación, o al menos una interpretación parcial, la explicación del talento de un artista como mera capacidad de generar acciones y obras, pues también hay poder en la no acción y en no generar obra. La estética del acto poético está marcado por estas tensiones entre la capacidad de hacer y la capacidad de no hacer. El dominio de una técnica artística no define al artista por entero, pues también la marca la impotencia de no ejercerla.

Así pues, si toda potencialidad es constitutivamente impotencia, también la cuestión central que formula Agamben en referencia con la resistencia es la siguiente: ¿cómo puede realizarse la *potencialidad-de-no-hacer*? En este punto nos recuerda que la palabra resistencia proviene de la etimología latina *sisto*, que significa “contener”, “frenar”, “contraponerse”, pero también “permanecer”, “aquietarse”. *Re-sistir* indica en este último sentido permanecer impidiendo el paso de la potencia al acto, el poder de no actuar, la impotencia como capacidad,

como fuerza. La consecuencia teórica se deja ver en estas palabras de Agamben: “De forma similar a lo que llama Walter Benjamin lo inexpressivo, que impide e interrumpe en la obra la pretensión de apariencia de totalidad, en el mismo modo la resistencia actúa como poder crítico que retiene e impide el impulso ciego de la potencia hacia el acto, y de este modo impide que la potencia se consuma a sí misma en la obra” (Agamben, 2014).

Esta complicada dialéctica entre potencia e impotencia será transferida al problema de la resistencia y su efectividad en un medio que parece absorber toda posibilidad de acción de choque, de antagonismo, de lucha frontal contra una fuerza exterior. La apuesta apunta a una descripción asimismo compleja de la resistencia: ésta se define ahora como la capacidad paradójica, el peculiar poder paradójico de transferir la *potencialidad-de-no-hacer* al acto. Agamben pone un par de ejemplos del ámbito de la literatura y la pintura antes de derivar las consecuencias para la crítica cultural y política. Kafka es el maestro, nos dice, de la “poética de la inoperatividad”, en sus narraciones encontramos la posibilidad de creación en la impotencia de la acción, por ejemplo en el cuento “El gran nadador” o en las novelas *El castillo* o *El proceso*, los personajes cobran vida precisamente en el desconocimiento y la inoperancia de sus acciones: uno no sabe nadar y no obstante gana una competencia de nado, los otros buscan la justicia en el desconocimiento de los procesos legales y administrativos que la hacen aplicable. En el caso de la pintura, es Rembrandt quien pone en sus pinturas la inoperancia de la representación de la pintura misma y de su sujeto creador. Es desactivando la función de maestro pintor que se hace pintura, es decir, poniendo en juego la *potencia-de-no*.

Es por lo anterior que Agamben invita a recuperar reflexivamente el carácter y la función de la teoría, de la contemplación y la inactividad, en el discurso tradicional de la filosofía occidental. Según la interpretación que acaba de dar sobre el poder de la impotencia, del *no-actuar* o inoperosidad antes que el actuar o ser operativo, la praxis humana libre del control y anticipación de las sociedades marcadas por la estructura del biopoder, se define tanto más por la impotencia que por la potencia de actuar, es decir, por la capacidad de hacer *inoperativos* los dispositivos al uso, y en un *desuso* peculiar abrir nuevas posibilidades

de uso más digno, más justo, menos alienado y manipulado. Por lo anterior insiste en que la valoración del poder de la impotencia en el arte poético no significa en ningún caso un “no hacer nada” mediocre o derrotista, al contrario, significa cobrar conciencia de la verdadera fuerza de las acciones en cuanto se resiste a no actuar como se espera que se actúe, resistirse como dejar de cooperar en un sentido próximo a la no cooperación de las que nos hablan las posturas de Gandhi, de Martin Luther King, o de la desobediencia civil como nos lo explicara Henry David Thoreau: “Y lo que la poesía consigue para la potencia del habla, la política y la filosofía debe conseguirlo para la potencia de actuar: al hacer inoperativos todos los quehaceres económicos, religiosos y sociales, muestran lo que el cuerpo humano puede lograr y lo abren a un nuevo posible uso” (Agamben, 2014: 9).

Desde esta perspectiva que vincula arte y resistencia al medio cultural, económico y político —al campo biopolítico en términos amplios— podemos preguntar de nuevo: ¿queda algo por hacer en un mundo saturado por los dispositivos de la biopolítica?, ¿cabe aún en él alguna reacción de resistencia que no sea anticipada y desactivada de inmediato? Para quien hace un estudio superficial de la apuesta de Giorgio Agamben, la respuesta a estas preguntas parece ser negativa: en los parajes asfixiantes que describen sus obras no habría un solo resquicio de respiración, una sola nota de esperanza. Según esta opinión, vivimos la nuda realidad de un gigantesco campo de concentración, que en la sofisticación de su estructura jurídico-política sólo puede asegurar la excepcionalidad en la permanencia de la vida y la promesa del riesgo de la muerte.

Crítica de la biopolítica

A contrapelo de estas conclusiones apresuradas, aquí sostendré que el filósofo italiano, en la más reciente elaboración de su propuesta, hincó el ariete que rompe su propio pesimismo, abre el cielo de la cueva en la que, según su propia visión, sólo reinaban las sombras. Sostendré que la resistencia es posible, a condición de que opere en los *intersticios* que se abren en las capas cavernosas del biopoder, a base de contra-

golpes reiterados desde su interioridad aplastante *de facto* y no en un exterior inexistente.

Lo que encontramos prioritariamente en la primera apuesta de Agamben —que contempla obras como *El hombre sin contenido*, *Homo Sacer 1* o *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*— es una crítica generalizada al esquema biopolítico de Occidente en su extensión más temible, es decir, la que se hace presente en la totalidad de las prácticas culturales y políticas que nos componen como sociedad “civilizada”. Si se lee por ejemplo el artículo “¿Qué es un dispositivo?”, que condensa las ideas de la primera época de Agamben aunque su aparición es posterior (Agamben, 2006), puede encontrarse una descripción de la amplitud del espectro del mundo biopolítico, descripción que proviene de Foucault pero que Agamben refina y redirecciona para buscar su extensibilidad mayor: el dispositivo es todo aquello que hacemos en la cultura, es decir, no sólo los aparatos tecnológicos y las acciones a ellos vinculadas (Agamben habla por ejemplo del teléfono celular y las acciones mecanizadas que son propias en su actual utilización casi obsesiva, o del mando de televisión y la compulsión al *zapping*), sino algo más extendido, es la estructura tecnológica misma desplegada en la sociedad como entramado generalizado, es la red que une a los aparatos y a nosotros mismos con los aparatos, es una red extendida a todas las prácticas que caracterizamos como modernas y a las que corresponde una validación social, una especie de aceptación, inclusión y reconocimiento en la sociedad civilizatoria.

Pero al dispositivo también le corresponde la estructura jurídico-política en operación en esta sociedad y el imaginario mismo que la hace posible, es decir, el soporte (en muchas ocasiones invisible) de lo que hacemos dentro de la conformación panóptica y su normatividad implícita a nuestras formas de “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos” (Agamben, 2011: 257). Para Agamben, el dispositivo, entendido como red que todo lo teje y lo desteje en la cultura capitalista del biopoder, ha cobrado vida hasta en los más mínimos recursos de la vida diaria, extendiéndose a una vastedad de prácticas e instituciones aún mayor que la prevista por Foucault en sus primeras aproximaciones:

No solamente las prisiones, sino además los asilos, el *panoptikon*, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas y las medidas jurídicas, en las cuales la articulación con el poder tiene un sentido evidente; pero también el bolígrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarro, la navegación, las computadoras, los teléfonos portátiles y, por qué no, el lenguaje mismo, que muy bien pudiera ser el dispositivo más antiguo, el cual, hace ya muchos miles de años, un primate, probablemente incapaz de darse cuenta de las consecuencias que acarrearía, tuvo la inconciencia de adoptar (Agamben, 2011: 257-258).

Al estilo de Foucault pero llevando sus tesis al extremo, Agamben realiza una fina y atenta genealogía de los acontecimientos históricos que tuvieron que ver con la formación de estos dispositivos, y con ello de la emergencia de los discursos y de la consolidación de la estructura jurídico-política que hace posible un poder soberano, todo ello en función de defender una tesis central: el estado de excepción —cuya operación llegó al extremo en el campo de concentración nazi— es la estructura última de la biopolítica, y funciona aislando, artificialmente, por supuesto, lo que él llama *nuda vida*, la simple vida, la vida que simplemente se puede tomar, la que se puede matar a capricho del soberano, pero que no es *sacrificable* (sobre esto volveré más adelante).

Para fundamentar esta lectura genealógica, el autor del *homo sacer* toma dos rutas conceptuales y una estrategia lingüística. La primera ruta consiste en una meditación filosófica sobre los conceptos de vida y política, y del peligro que corre la primera de ser absorbida por la segunda hasta tornarla dispensable y desechable. Entonces hablamos de biopolítica sin contención. La segunda ruta, paralela a la primera, consiste en una lectura histórico-crítica de los usos y abusos del *nomos* en la tradición jurídica occidental —con tres momentos clave: el derecho romano, el derecho medieval y el derecho moderno secularizado y no obstante heredero del sentido *sacro* de los dos primeros—. El resultado de esta segunda ruta es la revelación de que el soberano puede suspender la ley a su capricho y en tal estado de excepción queda impune de cualquier crimen cometido. La estrategia lingüística, por último, se centra en la recuperación del lenguaje teológico

(del paleocristianismo, de la patrística y del judaísmo principalmente) para reutilizarlo con fines de crítica política, es decir, y a pesar de las apariencias, no con fines de proselitismo ni de misticismo, sino en el sentido de una *profanación* secularizada del mundo biopolítico del capitalismo (Agamben, 2017). Es en esta reutilización lingüística, veremos, en donde la resistencia política intersticial se hace posible.

La crítica del soberano que a su capricho puede suspender la ley y las garantías de la vida, parte precisamente de la consideración de la vida en su concepción más abstracta, esto es, la más manipulable como vida simple, como vida sin cualidad humana o *nuda vida*. ¿Cómo ha ocurrido esto?, ¿cómo es que la vida humana puede abstraerse hasta considerarse simple vida? Agamben se remite al contraste, explorado ya por Aristóteles, entre el mero “hecho de vivir” de la *zoé*, y la forma-de-vida cargada de todas las cualidades individuales y de grupo cultural de la *bíos*, esto es, de la vida que se pone como ideal de lo humano en la *polis*, en el ámbito de la racionalidad y la justicia, de la vida políticamente cualificada en donde la *entelequia* (*en telos quid*, aquello que tiene su finalidad en sí mismo) humana tiene cabal cumplimiento. ¿Qué ha pasado en la historia de las cosas humanas que este alto y sublime fin no se ha encontrado en la cultura occidental?, ¿qué ha pasado, de hecho, para que justamente lo contrario sea el caso más frecuente, el incumplimiento del ámbito de la racionalidad y la justicia, y la puesta en entredicho de la comunidad política como cumplimiento de la esencia humana?

La primera respuesta de Agamben, que retoma de nuevo la crítica de Foucault a la sociedad disciplinaria, radica en decir que el proceso de racionalización en la historia de Occidente, y en particular de la modernidad, ha tenido el efecto de que la “vida natural” haya sido tragada por los “mecanismos y cálculos del poder estatal y la política se transforma en bio-política” (Agamben, 2006: 11), es decir, la “vida” en la “modernidad biológica” se ajusta a las estrategias de la política y su tecnificación sin límites, tanto en la forma de dispositivos técnicos (en la medicina, en la psiquiatría, pero también en el despliegue de la *techné* militar y policiaca) como en la técnica de las políticas públicas de vigilancia y control sobre todos los ámbitos de la cultura: la moral pública y privada, el arte, la vida erótica, la salud y la enfermedad, la educación, la religión, la economía, y todo aquello que el capitalismo biopolítico

requirió para imponerse como sistema de sometimiento de los “cuerpos dóciles”: “En particular, el desarrollo y el triunfo del capitalismo no habrían sido posibles, en esta perspectiva, sin el control disciplinario llevado a cabo por el nuevo bio-poder que ha creado, por así decirlo, a través de una serie de tecnologías adecuadas, los ‘cuerpos dóciles’ que le eran necesarios” (Agamben, 2006: 12).

De este modo, la tesis política de la posibilidad permanente del estado de excepción —no sólo en circunstancias que ameritan la suspensión de la ley y las garantías, sino en *todo momento*, es decir, en cualquier momento de manipulación del soberano— encuentra su antecedente directo en una tesis más bien ontológica: la *zoé* sólo se integra en la *polis* como excepción, como si la “mera vida” debiera ser aquello que ha de ser politizado bajo las reglas del biopoder, y por esto, insiste Agamben, sólo es integrada en una “exclusión inclusiva”. Esta integración por “exclusión inclusiva” es la marca y la condición de una civilización como la que hemos conocido hasta hoy: “La nuda vida tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres” (Agamben, 2006: 17).

En el régimen de la biopolítica, también el soberano, como la vida que somete y aniquila a capricho, se encuentra en la rara paradoja de estar al mismo tiempo “fuera y dentro del ordenamiento jurídico” (Agamben, 2006: 27), es decir, fuera y dentro, en una zona de indefinición, entre el acatamiento de las normas que rigen a todos y su propia suspensión cuando él lo considera necesario. Por esto, para Agamben el modelo del soberano es el Führer y la estructura de nuestra vida económica y política es el campo de concentración. Cuando esto ocurre, dice, el estudio del biopoder sale de la perspectiva foucaultiana, pues el campo de concentración no se trata de un espacio de reclusión y nada más (como la prisión o el hospital psiquiátrico), sino que se trata de un “espacio absoluto de excepción”, es decir, la ley marcial convertida en regla, la posibilidad de la contradictoria “excepción permanente”, y el consiguiente peligro de poder dar la muerte sin justificación normativa y sin un sentido tradicional o institucional de sacrificio. Simplemente se da la muerte en un marco de prohibición o *bando*, sin tener que dar cuenta de ello, sin castigo por ello. Y el *banido* en este caso es aquél que está vivo, cualquiera que pueda ser eliminado como *homo sacer*,

como “hombre sagrado” (Agamben, 2006: 93).¹ Así, el *homo sacer*, el carácter “sagrado” de la vida del hombre, es puesto en juego como soporte simbólico —no como creencia religiosa— del poder soberano de los Estados totalitarios en su extensión biopolítica sin límites, es decir, como recurso ideológico del capricho de la imposición generalizada del estado de excepción. La fórmula viene del viejo uso sacrificial entre los romanos, en el que el destinado a morir se consideraba intocable y “sagrado” en ese sentido, pero la práctica conserva sólo un vestigio de su referencia trascendente al secularizarse en las prácticas modernas despojadas de un sentido religioso real en la era biopolítica, por eso el “hombre sagrado” no es sacrificable, sólo *desechable*.

Resumiendo, son tres las tesis que le interesa sostener a Agamben sobre la inquietante configuración de la biopolítica de nuestros días: uno, la relación política originaria no es la idea filial de unidad entre hermanos o de algún contrato social que sea la fundación del Estado, sino, siguiendo a Carl Schmitt, el *bando*, bajo el que se integra la vida por “exclusión inclusiva”, el estado de excepción como “zona de indistinción entre exterior e interior, exclusión e inclusión” (Agamben, 2006: 230).

Dos, en el caso de la vida humana, el poder soberano genera la artificialidad de la “nuda vida” aislándola de su verdadera dimensión cultural. Es muy interesante que Agamben compare en este punto el proceso de conceptualización metafísica y de la práctica biopolítica: así como la metafísica piensa al ser en sí mismo, en calidad de “ser puro”, aislándolo de sus distintos sentidos y elaborando su hipostasis metafísicamente

¹ Agamben explica el uso arcaico en el derecho romano, derivado de un uso mítico aún más antiguo, en el que se considera que lo *sacer* está ya destinado a su muerte, y no en el sentido de que sea sacrificado a los dioses, sino de que ya pertenece a ellos aún antes del sacrificio y por lo tanto es impuro para el ámbito humano, y por esto es lícito darle muerte con impunidad pero sin sacrificarlo. Sacrificarlo supondría hacerlo legal e institucional, ateniendo esa muerte a los códigos de admisibilidad de la vida y la muerte al uso en la sociedad, y por lo tanto el responsable de esa muerte sería objeto de enjuiciamiento. La contradicción de que lo que es sagrado, el *homo sacer*, pueda ser eliminado en un sentido no religioso ni institucionalmente relevante, está viva hoy en el modelo del campo de concentración.

en un concepto vacío, también la política, como movimiento paralelo, aísla e hipostasía la vida concreta para mejor manipularla y aniquilarla como *nuda vida* (Agamben, 2006: 231). Ya que la vida humana no existe sino como “forma-de-vida”, como vida ya cualificada por notas y valores culturales, el biopoder la priva de ellos y la presenta como hipostasis de “mera vida” para poder eliminarla, así en el caso, afirma Agamben, del pueblo judío en su exterminio (en el movimiento paralelo de la hipóstasis del “pueblo alemán” como superior racialmente) o de la actual hipóstasis de los pueblos y clases pobres del Tercer mundo como “eliminables” mediante el “proyecto democrático-capitalista” (Agamben, 2006: 229).

Tres, no es la ciudad el paradigma de nuestra biopolítica, la ciudad como unidad democrática o humanista de cooperación social, o pensada en el viejo sentido griego de la *polis* justa, sino el campo de concentración, la estructuración característica de los más temibles Estados totalitarios, aunque ahora vestida con el ropaje de los derechos humanos, la democracia y el parlamentarismo.

Reacciones contra el argumento de Agamben

Ahora bien, volviendo al argumento inicial, frente a esta crítica generalizada y demoleadora que hace Agamben del esquema biopolítico de nuestra sociedad, se han hecho algunas lecturas que me parecen apresuradas, que quieren ya derribar el intento incluso antes de que termine de proponerse. La “política menor”, la única opción respecto a la “biopolítica mayor” que impera, es un proyecto que todavía sigue fraguándose en la mente de Agamben, un proyecto que todavía se sigue ajustando en tanto atiende a las nuevas condiciones de la biopolítica. Estas voces críticas reclaman esto en concreto: si bien este examen de la biopolítica es demoleador tanto de su extensión en su aplicación como dispositivo como respecto a la estructura de fondo que la sostiene, no aporta una propuesta de resistencia, es decir, se detiene en una genealogía, todo lo minuciosa que se quiera, de la estructura que sostiene las prácticas culturales del capitalismo avanzado, de la estructura jurídico-política que

lo conforma, y de los antecedentes histórico-teológicos y normativos que operan de forma activa pero implícita.

El examen genealógico que hace Agamben de la biopolítica es muy acuciante y revelador, dicen estas voces, pero deja inexploradas las formas concretas de disidencia para detenerse en un momento teológico-metafísico y de la correspondiente historiografía de la ciencia jurídica, que deriva a la postre en un momento místico ininteligible. Incapaz de pasar a la acción, Agamben se detiene en esta descripción historiográfica jurídica de filigrana y en los juegos abstractos de erudición teológica y metafísica por los que se dejan impresionar muchos. El que quizá ha sido más incisivo en esta crítica es Slavoj Žižek, quien apunta, en la descripción del italiano, a la supuesta incapacidad de organización democrática de los ciudadanos para salir de su encerramiento como individuos sometidos por el espacio público del biopoder: “[...] no hay en Agamben un lugar para el proyecto ‘democrático’ de ‘renegociar’ el límite que separa a los ciudadanos plenos del *Homo sacer*, permitiendo progresivamente que sus voces sean escuchadas; su argumento es, antes bien, que en la ‘pospolítica’ actual el propio espacio democrático es una máscara que oculta el hecho de que, en último término, todos somos *Homo sacer*” (Žižek, 2013, 80-81).

Para Žižek, la apuesta de Agamben se reduce a un proyecto que se detiene en el momento de extensión del *homo sacer* a todos nosotros, que nos advierte del peligro de que todos pudiéramos estar en una situación de estado de excepción radical, y no pasa a la propuesta crítica, es decir, según él se limita a decir que todos hemos sido atrapados por la estructura de excepcionalidad del *homo sacer*, y tal encerramiento de los individuos en una “sujetividad sujeta”, la subjetividad moderna, anula toda posibilidad de libertad y autonomía. Lo que haría Agamben para el esloveno, pues, es poner al individuo en una posición de pasividad total al ser atrapado por un proceso de subjetividad que realmente es su propia anulación. Y esto, agrega Žižek, a pesar del llamado mesiánico de Agamben a la revolución en sus cavilaciones sobre San Pablo. Si bien Agamben no cree que haya una salida democrática de la extensión biopolítica, pues la democracia misma sería la cara visible de su “fondo fantasmático” ideológico, en su interpretación de San Pablo frente a la ley prevé una radicalización de la política en la que se

desestabiliza el mundo biopolítico administrado y totalizado. Pero esta “desestabilización” —por la que distintos agentes sociales excluidos (minorías sexuales y étnicas, por ejemplo) adquirirían una voz relevante y no obstante fugaz— se convierte simplemente en un “proceso infinito” de “provocación sin fin” que no llega a “socavar de un modo efectivo” el sistema biopolítico, sino que le hace el juego de forma inconsciente, pues a la postre se reafirman y se refinan sus procesos de integración y absorción de aquello que lo amenaza, con el plus de hacer creer a aquellos que se sublevan que están comprometidos en verdaderos procesos de libertad y autonomía, cuando en realidad sólo obtienen un pasajero *jouissance* del que se alimenta la *matrix* biopolítica (Žižek, 2013: 78).

Otra de las críticas, complementaria de la anterior, argumenta que la apuesta de Agamben se caracteriza por una perspectiva centrada únicamente en el Estado y en sus aparatos disciplinarios. Según esta crítica, Agamben no da lugar a esos espacios de “no-estado”, o bien a esos espacios intermedios entre el Estado y los ciudadanos, ni a una propuesta anárquica de “no-Estado”. Así, Agamben no examinaría la franja o frontera de interacción entre el campo de concentración, como fundamento último o estructura última de la biopolítica, y aquellos grupos e individuos que no han podido ser absorbidos completamente por su dinámica envolvente y dominante.

¿Cuáles son las figuras actuales del campo de concentración, incluso previstas por Agamben? Para dar algunos ejemplos, son las zonas de detención en los aeropuertos, en donde efectivamente aquel que es sospechoso es retirado de la vista pública a un privado para ser interrogado, y en esa zona de indeterminación se suspenden las leyes para él, no puede hablar en nombre de su ciudadanía, que en ese momento no tiene realmente importancia, puede ser sospechoso de todo, pues se encuentra en ese espacio, que le interesa pensar a Agamben, de excepcionalidad de la ley. Son los centros de refugiados emigrantes en donde se vive la misma situación de indeterminación, a los que llegan flujos de personas, a veces masivos, y se quedan atrapados en zonas donde no hay derechos a los que puedan acudir, no hay visados que puedan valer ahí, y parece que están en la posición del *homo sacer* donde pueden ser aniquilados, sin ninguna legitimidad, sin ser sacrificados propiamente, y sin que el

asesino pueda ser perseguido. También son los espacios de los “sin-techo” o los “sin-papeles”, en cuyos casos no hace falta siquiera señalar un espacio concreto de detención como el de los aeropuertos o el de los campos de los refugiados, sino que en cualquiera de los tránsitos rutinarios de una ciudad, en la parada de autobús o debajo de un puente, podemos constatar estos espacios de los que no tienen techo, de los que no tienen papeles, de los que no tienen identidad, y que sufren de la misma vulnerabilidad del *homo sacer*. En ese caso podemos repetir las palabras de Agamben: cualquiera de nosotros puede convertirse en soberano, es decir, puede marginar a otro en un verdadero proceso de darle la muerte sin justificación en un espacio sin ley, y paralelamente el estado del *homo sacer* se puede extender tanto que cualquiera puede ser *homo sacer*, cualquiera puede estar sujeto a que se le dé muerte. Son los espacios sin ley del narcotráfico, esos espacios donde todo se vale, donde no hay ley más que la de un soberano, aquél que decide a su capricho sobre los espacios de las comunidades campesinas o urbanas bajo la pura ley del poder del dinero y la muerte.

Pues bien, aunque Agamben advierte estas figuras actuales del campo de concentración, la acusación radica en decir que no examina la franja o frontera de interacción entre ellas y los ámbitos de “no-campo” en la sociedad. Las militancias, los grupos de resistencia activos, que están muchas veces actuando en el margen o frontera de lo que designamos como campos de concentración, o los actualizados campos de detención y marginalidad, y todo aquello que queda por fuera o en el margen, es justo lo que Agamben no analiza en su potencia de resistir.

Resistencia en los intersticios de las “zonas indeterminadas”

Reitero la intención central puesta en juego en este texto: enfatizar que Agamben, en contra de la percepción apresurada de sus críticos, da orientaciones fundamentales para movimientos de una resistencia *intersticial*, que fluye *en* y *contra* la interioridad del mundo biopolítico y sus dispositivos de producción de poder, por más asfixiantes que éstos se tornen.

La posibilidad de resistencia en este sentido, comienza con la advertencia de que la “nuda vida” es el dispositivo de producción de poder específico de la biopolítica, es decir, es una reducción fetichizada de la verdadera vida humana a sus términos de “mera vida” controlable y desechable, y por lo tanto puede practicarse una genealogía desarticuladora de los usos y abusos de su operatividad como tal reificación. Del carácter artificialmente construido que la caracteriza, dice Agamben:

Aquello que llamo *nuda vida* es una producción específica del poder y no un dato natural. En cuanto nos movamos en el espacio y retrocedamos en el tiempo, no encontraremos jamás —ni siquiera en las condiciones más primitivas— un hombre sin lenguaje y sin cultura. Ni siquiera el niño es *nuda vida*; al contrario, vive en una especie de corte bizantina en la cual cada acto está ya revestido de sus formas ceremoniales. Podemos, en cambio, producir artificialmente condiciones en las cuales algo así como una nuda vida se separa de su contexto: el “musulmán” en Auschwitz, el comatoso, etcétera (Agamben, 2004: 18).

¿Cómo empieza a operar la genealogía desarticuladora de la reificación de la “nuda vida”? En primer lugar, señalando el fenómeno preciso en que esta reificación se hace posible, es decir, el momento en que la nuda vida es separada de su contexto de vida cultural, y esto ocurre en el momento en que, como había postulado Foucault, las “técnicas de individuación subjetivas” se determinan mediante los “procedimientos de totalización objetivos” del biopoder, o en otras palabras, cuando los discursos y las prácticas de los individuos se dejan determinar por los procedimientos biopolíticos, y la formación de su “subjetividad” se ve comprometida a ajustarse a un rasero totalitario, disciplinario, panoptizante. Pero es justo esta postulación de la intersección de lo subjetivo y lo objetivo, según Agamben, lo que no es explicado con suficiente claridad en la apuesta de Foucault, que tiene aquí su “punto ciego”, y por esto pregunta: “¿dónde está entonces, en el cuerpo del poder, la zona de indiferencia (o, por lo menos, el punto de intersección) en que se tocan las técnicas de individuación y los procedimientos totalizantes?” (Agamben, 2006: 15), o en los términos que recuerdan la

“servidumbre voluntaria” criticada por Etienne de la Boëtie: “¿cuál es el punto en que la servidumbre voluntaria de los individuos comunica con el poder objetivo?” (Agamben, 2006: 15).

Me parece que la respuesta a estas preguntas, como anticipa Agamben, no está en los engañosos procesos de una mal llamada “formación de una subjetividad” en la sociedad de consumo o del espectáculo, o en el otro extremo, en la *desubjetivación* total en los términos que critica el marxismo clásico, es decir, en los procesos de alienación en los que los individuos se pierden como tales en un estatus cultural aceptado y validado, en el que cualquier formación subjetiva está impedida de antemano por definición. Tampoco se encuentra una respuesta en la caprichosa idea de una liberación total de cualquier proceso, institución o herencia de la modernidad política, o de la política de la modernidad, creyendo que desde una exterioridad absoluta se puede ofrecer una resistencia absoluta que le corresponda. Agamben ha indicado el camino intermedio de la respuesta: una acción como despliegue de *potencia*, ejercida en la frontera entre un interior y un exterior a la estructura de poder, entre el modelo biopolítico que cancela la formación de subjetividad y la dinámica de esta formación *dentro* de tal modelo, o si se quiere, entre *bíos* y *zoé*, entre poder soberano y nuda vida. No es difícil extender la idea de esta acción como *potencia* ejercida en la frontera, a la apuesta por una resistencia intersticial, que se ejerce por entre las fisuras o intersticios del poder.

Así como del *homo sacer*, puede hacerse una crítica de la extensión del campo de concentración. Sobre la designación del campo de concentración considerado como estructura y paradigma de la biopolítica, Agamben tras su apabullante descripción en sus primeras obras, da salida para su interpretación menos generalizada y aplastante. No es lo mismo el campo de concentración en el entorno nazi, que los campos de refugiados para migrantes, o el espacio de detención en los aeropuertos de los que habla. Aunque estos espacios comparten la misma estructura de “indeterminación entre hecho y derecho” que caracteriza el estado de excepción, las acciones de resistencia que pueden echarse a andar en uno y en otros es completamente distinta. En el primer entorno, el campo de concentración nazi, y en la figura del “musulmán”, sólo queda la “pasividad activa”, el *pathos indecible* que puede ser ese disparador de la acción de resistencia (y que el italiano estudia a propósito del temple de

Bartleby de Melville). Pero en los otros entornos, se abren intersticios que dan ocasión a muchas más acciones tácticas de resistencia.

Si adoptamos la perspectiva de Simon Critchley (2010), quien construye sobre la meditación de la resistencia de Gramsci, Badiou y Laclau, y distinguimos la *táctica* que ésta puede adoptar, podemos hablar de dos tipos de resistencia: por un lado, una resistencia confrontativa, que en su negación del estado de cosas se apertrecha sobre su bastión y desde él reitera en su posición de “no dar un paso atrás”, de defender su lugar, conservado como *exterioridad* al estado de cosas que combate y por lo que simbólica y físicamente se concibe como *no contaminado* por éste. Queriendo extender la reflexión de Critchley, a este tipo de resistencia lo he llamado *cíclico* porque muestra un ostensible movimiento circular: cualquiera que sea su motivo de insatisfacción —sea la defensa de derechos de minorías étnicas, sexuales o indígenas, o la resistencia más general al neoliberalismo economista o a las políticas del Estado totalitario— vuelve reiteradamente sobre lo que considera su baluarte defendido, su incontaminado lugar a defender. En esta circularidad ostensible y reiterada, esta resistencia cíclica se expone a ser *panoptizada* y así a ser absorbida por las “astucias” del capital y de la política que combate; como “anti” o “contra” el sistema de cosas, le juega el juego a la postre y es tragada en una dialéctica perversa (que toma las formas incluso del multiculturalismo y el respeto a la diferencia de género, étnica o de cualquier otra minoría, o de los derechos humanos universales) (Lazo, 2010: 157-182).

Por otro lado, más cercanos a Gramsci y Laclau, en el registro de la “metapolítica anárquica intersticial” de Critchley, podemos hablar de la *resistencia intersticial* como un conjunto *múltiple* y *móvil* de acciones de *dislocamiento* del estado de cosas, que se mueve no cíclicamente defendiendo un lugar, sino por entre los intersticios de poder, es decir, una resistencia que actúa no enfrentándose al poder y reiterando una y otra vez su propiedad del lugar defendido. No enfrentándose, digamos ya en los términos de Agamben, al esquema biopolítico desde una exterioridad fantasmagórica, desde una exterioridad que realmente no podríamos señalar dentro de este gran sistema de lo biopolítico que se ha extendido sin medida, sino que quisiera actuar en su misma interioridad, dentro de él y en contra de él. Este movimiento fluyente y activo opera-

do en los intersticios, evita ser capturado en la forma del *panotikón*, y por ello es más efectivo en cuanto a táctica de lucha.

Puede sostenerse, pues, que aunque Agamben no hable de estos intersticios del biopoder explícitamente, sí pueden irse rastreando en su obra, y es lo que voy a intentar aquí para cerrar, haciendo referencia a su crítica de la soberanía absoluta del capitalismo y al Estado soberano, o lo que es lo mismo, reflexionando sobre la alternativa de una “biopolítica menor” al esquema fundamental del campo de concentración de la biopolítica mayor. Pero claro, como decíamos, Agamben no da estas orientaciones fundamentales para movimientos de resistencia de forma frontal al esquema biopolítico, al esquema de poder soberano, o de forma exterior a éste. Dado que la estructura biopolítica del soberano está en todas partes en el mundo globalizado, en el que vivimos bajo el imperio de la “religión del capitalismo”; dado que esta estructura está tan extendida que no podríamos designar un “afuera”, entonces no propone una resistencia frontal ni exterior al sistema de la biopolítica, sino en sus intersticios, de manera que, sin binarismos imposibles de sostener entre un “adentro” y un “afuera”, propone una acción *oblicua* para el *homo sacer* en la interioridad de su propio estado de *banido*: “[El *homo sacer*] se encuentra en perenne contacto con el poder que ha publicado un bando contra él. Es pura *zoé*, pero su *zoé* queda incluida como tal en el bando soberano al que tiene que tener en cuenta en todo momento y *encontrar el modo de eludirlo o burlarlo*. En este sentido, como saben bien los exiliados y los *banidos*, ninguna vida es más ‘política’ que la suya” (Agamben, 2006: 233).

¿Por qué esta acción no puede llevarse a cabo de manera frontal?, ¿por qué se ha de *eludir* o *burlar* el bando? Porque, de nuevo, la astucia de la racionalidad del capitalismo, del biopoder, se traga su diferencia, se traga su *negatividad*, y toda peligrosidad o subversión lo hace más fuerte a partir de ese efecto de absorción, asignándole una función concreta y un nombre, digamos, de partido de izquierda, o movimiento de disidencia domesticado (que se puede controlar y anticipar). Agamben nos da ciertos lineamientos, ciertas orientaciones críticas, para deconstruir genealógicamente esta identidad fuerte de la biopolítica del capitalismo y escapar a su regulación absorbente, pero en el espacio mismo de indeterminación que marca la *nuda vida*, entre interior y exterior,

entre hecho y derecho, entre *zoé* y *bios*, que caracteriza el estado de excepción. Es en este espacio de indeterminación, ha dicho Agamben, en el que hecho y derecho no se distinguen, en el que la vida simplemente es tomada, y en el que la nuda vida y la vida culturalmente marcada no se distinguen, y esto es lo que hace tan vulnerable al *homo sacer*. Pues bien, es en este mismo espacio de indeterminación que se pueden generar los movimientos de resistencia intersticial.

En este espacio de indeterminación opera una “biopolítica menor”, correspondiente a la resistencia táctica que pueden ejercer los individuos más vulnerables que han quedado atrapados en el interior de la “biopolítica mayor”; se despliega en sus intersticios, en la zona indeterminada entre los procesos de control del dispositivo como red generalizada en la política y la cultura, y su capacidad de resistirse mediante procesos de formación de su subjetividad. Una indicación inicial de una resistencia intersticial en este sentido, puede hacerse evidente en la insistencia de Agamben de adoptar una postura estratégica en el uso de los dispositivos. Tras reconocer que el mundo del capitalismo actual es una “gigantesca acumulación y proliferación de dispositivos” que contaminan, modelan y controlan la vida de los individuos, se pregunta: “¿Entonces, de qué manera nos podemos oponer a esta situación, qué estrategia debemos adoptar en nuestro cuerpo a cuerpo cotidiano frente a estos dispositivos? No se trata simplemente de destruirlos ni, como sugieren algunos ingenuos, de utilizarlos con justeza” (Agamben, 2011: 258).

No pudiendo destruirlos o desaparecerlos, o bien “utilizarlos con justeza”, se trata, pues, de encontrar la zona intermedia para un uso de los dispositivos que redirecciona su sentido, que invierte o pervierte su efecto de control extensivo en la formación de subjetividad, o bien, como veremos, que hace la *profanación* de su actual “consagración” en el mundo tecnologizado del biopoder. En esta zona intermedia, en las fracturas del sistema del capital y su producción de tecnologías de poder dominante, la acción de resistencia es doble: “Se trata verdaderamente de identificar esta zona, este *no man’s land* que estaría entre un proceso de subjetivación y un proceso contrario de desubjetivación, entre identidad y no identidad” (Agamben, 2000: 10).

Ya en *La comunidad que viene*, que es unos años anterior al *Homo Sacer*, hay una propuesta para combatir el Estado totalitario que preten-

de extenderse absolutamente, anulando todo sentido de acción personal y todo sentido de una “singularidad pura”, tal propuesta consiste justamente en defender la condición (no el *lugar*, como lo hace una resistencia cíclica) inalienable que tiene un *cualsea* respecto a la identidad de todos, pero también respecto a la identidad dada a los grupos con una carga política o social ya determinada por el Estado, es decir, fuera de la “propiedad de pertenencia” dada como un género predeterminado, manipulable y controlable como tal comunidad con una identidad ya asignada: “[En la singularidad *cualsea*] el ser-*cual* está recobrado fuera de su tener esta o aquella propiedad, que identifica su pertenencia a este o aquel conjunto (los rojos, los franceses o los musulmanes); el ser-*cual* está retomado no respecto de otra clase o respecto de la simple ausencia de toda pertenencia, sino respecto de su ser-*tal*, respecto de la pertenencia misma” (Agamben, 1996: 9-10).

Como estrategia frente al proceso de subjetivación como sujetación a una identidad comunitaria anuladora de la singularidad —que ha tomado la forma tanto del perderse en el “común dominante” de lo vulgarmente imperante en la sociedad, como del comunismo totalitario en el socialismo real—, Agamben aboga por la re-sistencia como un in-sistir en un “ser-*tal*” que si bien no puede sino retomarse respecto a la “pertenencia misma”, se retoma en cuanto a su carácter singularísimo *cualsea*. Así se coloca en el espacio indeterminado entre el proceso de subjetivación totalizante que se lleva a cabo de la comunidad, y el proceso de desubjetivación singular que no puede sino potenciar quién es cada uno de nosotros en nuestra singularidad irrepitable.

En este registro de la *potencia de ser* la singularidad más irrepitable, cabe una interpretación ontológica de la resistencia que es soporte de una táctica política-histórica de la misma. Por una parte, desde una plataforma heideggeriana (y a pesar de los constantes reparos del mismo Agamben hacia la fenomenología del filósofo alemán), puede decirse que *re-sistir* remite a la forma más propia del *Dasein* —la *posibilidad* como existencia— y al momento comprensivo y activo de la *resolución* como in-sistencia en el tipo de existencia que ha asumido el compromiso como proyecto. Es la ruta que transita Jorge Roggero en su interpretación de Agamben, y puede decirse con él que es en la angustia provocada por un *pathos* o disposición afectiva existencial extrema —el

tedio provocado por el medio imperante del *Das Man*— que se puede interpretar diáfamanamente la situación de los sujetos en el mundo biopolítico, incluso en su forma más extrema en el caso de la pérdida de toda esperanza del “musulmán” en el campo de concentración de la que se habla al final de *Homo sacer 1*. Frente a estas condiciones socio-políticas, *re-sistere* —insistir en una forma de existencia— tiene su análogo en el *ex-sistere* que le interesa a Heidegger como *ek-stasis* temporal: la posibilidad más propia del *Dasein* es insistir en su potencia de ser siempre posibilidad, de no paralizarse en una forma dada de ser, metafísica y/o política (Cragolini, 2014: 235).

Por supuesto, la temporalidad en la que se puede acceder a la propia resolución comprensiva, no es la del *cronos* cotidiano, regulado y pre-dicho por los dispositivos de control del mundo biopolítico, sino la del *kairós* de la vida mesiánica como rompimiento de las condiciones de injusticia del tiempo lineal y sus demandas “jurídico-fácticas”: “La forma de vida mesiánica resiste la biopolítica desactivando sus dispositivos jurídico-fácticos, deviniendo activamente una zona de indistinción entre hecho y derecho” (Roggero, 2014: 250).

Se trata del *kairós* del “tiempo que resta” como un benjaminiano traer el futuro en condiciones de justicia y hacer la historia en el presente. Ahora bien, la estrategia de acción en este esquema temporal kairológico es, paradójicamente, la forma de vida en la *inoperancia*, no en la negación ni en la confrontación, sino en “como si no”. Es la *inoperancia* como actividad en la pasividad que encuentra Agamben en el caso de *Bartleby* de Melville, o en el “como no” de los franciscanos: un dislocamiento de los engranes del enorme sistema biopolítico que tiene su origen en la conducta aparentemente inocua de quien se resiste a seguir su orden pero sin negarse frontalmente, sino de forma oblicua en un “preferiría no hacerlo”, en el que se manifiesta la potencia de ser, que equivale a la posibilidad de insistir en la impotencia de ser como determina ese orden.

Potencia e impotencia se mantienen como posibilidades esenciales de un ser singular: esta es la fórmula de la resistencia. El tiempo kairológico como irrupción de resistencia también lo encuentra Agamben en el “como-no” de los franciscanos y la renuncia a la propiedad y el esquema jurídico-político que la sostiene, como forma de desacti-

vación de una existencia fincada en una exterioridad impuesta (que también había encontrado en su interpretación de la vida de San Pablo y su posibilidad de evadir, por razones de justicia, la ley de los romanos). Como dice Roggero: “La forma de vida mesiánico-franciscana es modelo de re-sistencia biopolítica a partir de una ex-sistencia que desarticula toda forma impuesta exteriormente por una ley porque asume la densidad revolucionaria del *kairós*, comprende la in-sistencia del instante de la resolución” (Roggero, 2014: 252).

En la frontera entre religión y política —o más bien utilizando la carga simbólica de los términos religiosos para fines de crítica política— Agamben propone entonces la práctica de una resistencia como insistencia en la potencia más propiamente humana, que incluye la paradoja de una *impotencia estratégica*, es decir, la capacidad de *no acatar* una posibilidad de autonegación (Agamben, 2014), justo la posibilidad siempre abierta por el mundo biopolítico del “capitalismo como religión” (aquí, como es sabido, Agamben sigue la lógica de uno de los más famosos textos de Walter Benjamin, que lleva por título justo este enunciado). En este mismo sentido habla de *profanación* como el proceso de “restituir al libre uso de los hombres” (Agamben, 2005: 97) lo alienado por una falsa religión que todos adoran. Si el proceso de “consagración” de la religión es sustraer lo esencial del mundo de las cosas humanas para “transferirlo a una esfera separada” mediante el sacrificio, el proceso de la *profanación* es tanto una destitución como una inversión de esta sustracción, al mismo tiempo que una restauración justa. Y este proceso de “destitución” y posterior “restitución” puede jugarse precisamente en todos los intersticios de la secularización de nuestro mundo cultural y político, pues la secularización misma es un “fenómeno esencialmente religioso”, pero que ha perdido su sentido de creencia original, conservando parasitariamente su sentido de culto, ahora vacío, y la culpa sin redención (Agamben, 2005: 105).

Esto es lo que habrá que profanar —resistir— en los intersticios: el consumo como hábito vacío, “los juegos televisivos de masas” como parte de esta nueva “liturgia” que “seculariza una intención inconscientemente religiosa” (Agamben, 2005: 101), buscando la inoperancia de viejos usos, buscando reusar la tecnología, el dispositivo como red social, como “medio sin fin” (sin el fin determinado por la biopolítica),

y buscar intersticialmente no abolir ni eliminar las separaciones generadas por ese régimen, “sino aprender a hacer de ellas un nuevo uso, a jugar con ellas” (Agamben, 2005: 113) para salir de su reificación, para recuperar la “forma-de-vida” en el que la *potencia* es la orientación de una vida digna de vivirse políticamente:

[...] los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente *hechos*, sino siempre y sobre todo *posibilidad* de vivir, siempre y sobre todo *potencia*. Los comportamientos y las formas del vivir humano no son prescritos en ningún caso por una vocación biológica específica ni impuestos por una u otra necesidad; sino que, aunque sean habituales, repetidos y socialmente obligatorios, conservan en todo momento el carácter de una posibilidad, es decir, ponen siempre en juego el vivir mismo. Por esta razón —es decir en cuanto es un ser de potencia, que puede hacer y no hacer, triunfar o fracasar, perderse o encontrarse— el hombre es el único ser en cuya vida está en juego la felicidad, cuya vida está irremediabilmente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política (Agamben, 2001: 14).

Conclusiones

A modo de cierre de la argumentación hasta aquí hecha, podemos decir que el proyecto crítico de Agamben consiste en llevar a sus últimas consecuencias la relación entre crítica de la vida desnuda, la estructura de biopoder que la sostiene y la resistencia que puede “dispararse” desde una imaginación subversiva en el ámbito de la zona indeterminada que se genera en dicha relación. Cuando decimos que la imaginación se “dispara” de este modo estamos planteando su despliegue de *posibilidad subversiva* frente a un marco social que pesa como *necesidad pura*, esto es, la necesidad de administración de los cuerpos, la necesidad de cálculo y rentabilidad de las funciones, la necesidad de despliegue de dispositivos de control en la totalidad de los procesos

sociales y sobre todo la *necesidad pura* (artificialmente construida) de hacer del viviente una excepción que sólo entra en la estructura del campo de concentración en la forma de “inclusión exclusiva”.

De esta manera, cuando hemos preguntado por el sentido de lo que venimos llamando el “poder de la impotencia”, se está inquiriendo al mismo tiempo por la potencia destituyente que implica una resistencia en los intersticios en la que los juegos de la imaginación son el gozne que permite su despliegue. Es por esto que Agamben da indicaciones centrales para la edificación de una teoría de tal potencia destituyente al final de *El uso de los cuerpos*, obra con la que quiere concluir el proyecto crítico del *Homo sacer*. El énfasis que le interesa hacer radica en la puntualización del objetivo primordial de este proyecto crítico en su conjunto: no consistió, dice, en hacer la corrección de un concepto u otro o de una institución u otra en la política de Occidente, sino de hacer evidente, para después desactivarlo, el “*arcanum imperii*” que la determinó y que aún la determina, es decir, de evidenciar el fundamento oculto pero pertinazmente activo de la *ex-ceptio* como estructura que regula la totalidad de las acciones de la política occidental.

Bibliografía

- Agamben, G. (1996). *La comunidad por venir*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2000). Une biopolitique mineure. *Vacarme*, (10), recuperado de: <http://www.vacarme.org/article255.html>.
- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre política*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2005). Elogio de la profanación. En G. Agamben. *Profanaciones* (pp. 95-119). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, I*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 26 (73), 249-264.

- Agamben, G. (2014). Resistance in Art. *Lecture at Division of Philosophy, Art & Critical Thought. The European Graduate School*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=one7mE-8y9c&t=2110s>.
- Agamben, G. (2017). Walter Benjamin y el capitalismo como religión. Recuperado de: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=168119>, visitado el 03/05/2017.
- Cragolini, M. (2014), (coord.). *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*. Buenos Aires: La Cebra.
- Critchley, S. (2010). *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*. Barcelona: Marbot.
- Deleuze, G. (1987). El arte como acto de resistencia. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=Cq_zP4LSyik&t=18s
- Roggero, M. (2014). El Pathos apático de la re-sistencia. La impronta heideggeriana en la biopolítica menor de Giorgio Agamben. En M. Cragolini (coord.). *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica* (pp. 233-257). Buenos Aires: La Cebra.
- Žižek, S. (2013). *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid: Akal.

Recibido: 3 de agosto de 2019
Aceptado: 2 de octubre de 2019

La izquierda agambeniana y el retorno de la ontología política

The Agambenian Left and the Return of Political Ontology

*Ángel Octavio Álvarez Solís**

* Doctor en Filosofía Moral y Política por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I). Profesor-investigador de tiempo completo del Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Contacto: angel.alvarez@ibero.mx.

Resumen

El artículo tiene el objetivo de enmarcar la obra de Agamben en las discusiones sobre la ontología política contemporánea y del impacto de su obra en la izquierda académica. Por consiguiente, el artículo está dividido en dos partes. La primera parte describe el retorno de la ontología política como una de las modalidades más destacadas de la filosofía política contemporánea. Particularmente, enmarca y genera las condiciones hermenéuticas para comprender la obra de Giorgio Agamben como una ontología política del uso. La segunda parte postula la noción de “izquierda agambeniana”, especialmente de las apropiaciones de la obra y del estilo inspirado en Agamben por parte del colectivo francés TIQQUN. Con la introducción de esta noción, el artículo argumenta la capacidad explicativa de la ontología política del uso para dividir posiciones políticas, estéticas y ontológicas. La conclusión del artículo es que, finalmente, la obra de Agamben tiene un impacto epistemológico y político capaz de agrupar o generar varios estilos filosóficos, opuestos y complementarios entre sí: una división epistémica entre “agambenianos de derecha” y “agambenianos de izquierda”.

Palabras clave: Ontología política, principios, Tiquun, estilo, izquierda especulativa.

Abstract

The essay aims to frame Agamben's work in discussions on contemporary political ontology and the impact of such work on the academic left. Therefore, the essay is divided into two parts. The first part describes the return of political ontology as one of the most prominent modalities of contemporary political philosophy. In particular, this section of the essay frames and generates the hermeneutic conditions to understand Giorgio Agamben's work as a political ontology of use. The second part postulates the notion of “Agambenian Left”, especially the reception of the work and the style inspired by Agamben by the French collective TIQQUN. With the introduction of this notion, the essay argues the explanatory capacity of the political ontology of use to divide political, aesthetic and ontological positions. The conclusion of the text is that, finally, Agamben's work has an epistemological and political impact capable of grouping or generating various philosophical, opposite and complementary styles: an epistemic divide between “agambenian right” and “agambenian left”.

Keywords: Political ontology, principals, Tiquun, style, speculative left.

El 25 de octubre de 2018 la editorial italiana Quodlibet publicó en un solo volumen el proyecto *homo sacer* de Giorgio Agamben. Un proyecto de nueve volúmenes, convertido en obra, que concluye un trabajo de más veinte años. En algunas entrevistas sobre esta edición integral, Agamben confirma que una obra filosófica nunca puede ser terminada, acaso abandonada y que, por esta misma razón, una genealogía de la política puede no tener fin. Sin embargo, por las razones aducidas anteriormente, con la publicación del *homo sacer* como una unidad conceptual, existen las condiciones para medir el rendimiento explicativo de la arqueología de lo político elaborado durante estos años. Por lo anterior, cabe preguntarse si la obra de Agamben constituye una de las condiciones fundamentales para pensar el tiempo presente o si, por el contrario, la obra del filósofo italiano inaugura un estilo de pensamiento que requiere ser completado por otros autores, problemas o investigaciones afines.

El artículo tiene el objetivo de enmarcar la obra de Agamben en las discusiones sobre ontología política contemporánea y del impacto de tal obra en la izquierda académica. Por consiguiente, el artículo está dividido en dos partes. La primera parte describe el retorno de la ontología política como una de las modalidades más destacadas de la filosofía política contemporánea. Particularmente, esta sección del artículo enmarca y genera las condiciones hermenéuticas para comprender la obra de Giorgio Agamben como una ontología política del uso. La segunda parte postula la noción de “izquierda agambeniana”, especialmente de las apropiaciones de la obra y del estilo inspirado en Agamben por parte del colectivo francés TIQQUN. Con la introducción de esta noción, el artículo argumenta la capacidad explicativa de la ontología política del uso para dividir posiciones políticas, estéticas y ontológicas. La conclusión del artículo es que, finalmente, la obra de Agamben tiene un impacto epistemológico y político capaz de agrupar o generar varios estilos filosóficos, opuestos y complementarios entre sí: una división epistémica entre “agambenianos de derecha” y “agambenianos de izquierda”.

El camino especulativo o el “giro ontológico” de la filosofía política contemporánea

Sociológicamente, la filosofía profesional, la filosofía más académica, tuvo un desgaste institucional, un agotamiento epistémico, debido a que los problemas tradicionales en los que estaba interesados —el lenguaje, la realidad o el ser humano— fueron diseminados a varios de los campos del saber. *La filosofía sin filosofía*. Este agotamiento vital de la filosofía académica condicionó que, desde varios lugares y en cada vez más ocasiones, la filosofía contemporánea haya comenzado a discutir, nuevamente, el problema del mundo como el problema filosófico central: el retorno político de la ontología. Este retorno generó el volver a pensar el problema del mundo una vez agotadas las explicaciones metafísicas de la democracia liberal, recuperar la pregunta filosófica acerca de lo existente sin ceder a las nociones sustantivas de la existencia. Por tal motivo, el retorno de la ontología permitió vincular el problema del mundo con la pregunta esencial “¿qué es lo que hay?” y, por extensión, por sus variantes fenoménicas: ¿por qué existen en el mundo, nuestro mundo, populistas, fascistas, feministas?, ¿qué propiedades o qué clases constituyen el cognitariado, el proletariado, el digitariado?, ¿qué tipo de política sirve para pensar políticamente estos objetos con los cuales nombramos lo existente? Precisamente, esta sección postula un dato filosófico, una situación filosófica, una signature política para pensar la correlación entre pensamiento y ontología y, de esta manera, estar en condiciones para medir el impacto filosófico de la obra de Giorgio Agamben.

La ontología, una vez más en la historia filosófica de Occidente. Algunos investigadores estarían tentados a nombrar este proceso como el “giro ontológico” de la filosofía contemporánea o, para decirlo de manera menos programática, como el retorno de la ontología en la discusión filosófica académica. No es que la filosofía política haya dejado de hacer preguntas ontológicas o que la ontología haya desaparecido como objeto de investigación en las universidades; por el contrario, lo que está en discusión es el abandono de las formulaciones ontológicas generales para dar lugar al despliegue de las ontologías políticas regionales,

las ontologías especiales. Ya sea el realismo especulativo, la ontología orientada a objetos, la infrapolítica o el pensamiento impolítico, cada una de estas variantes de la filosofía contemporánea hace frente, directa o indirectamente, al retorno político de la ontología.

Una de las razones de lo anterior es que con el agotamiento del giro lingüístico, el campo de las preguntas ontológicas fue cedido al territorio de las ciencias experimentales. La ciencia cognitiva devino en filosofía primera. Por lo tanto, la pregunta “qué es lo que existe en el mundo” o “por qué el mundo es tal y como acontece” ya no es una pregunta que responda directamente la filosofía, ya no es una pregunta para la cual los profesores de filosofía entrenen a los alumnos para que la respondan de forma autónoma, valiente y creativa.

La filosofía política contemporánea no es ajena a este proceso. Frente al hipernormativismo de la teoría política anglosajona o junto con la cada vez más anquilosada teoría del sujeto de la filosofía francesa, parece ser que algunas formas teóricas de la izquierda provenientes de Italia, América del Sur o de universidades ajenas de nuestro radar como la Universidad del Cairo, han comenzado un proceso de renovación de la ontología en clave política. Sin esta renovación de la ontología, aseguran algunos, la izquierda no estará en condiciones de combatir la normalización epocal del neoliberalismo. Sin el coraje de invertir epistémicamente en una izquierda especulativa, la biopolítica será la forma de confirmación definitiva del principio de equivalencia entre democracia, neoliberalismo y populismo. Por consiguiente, si la ontología es una apuesta por la descripción definitiva del mundo, la politización ontológica será una forma de volver a describir el mundo para transformarlo, de convertir la vista y la escucha, en una máquina de enunciados contingentes para instalar a la contingencia como el principio del orden del mundo. El objetivo de esta apuesta teórica es, finalmente, evitar que el neoliberalismo administre nuestras más profundas pulsiones apocalípticas. Suspender la idea del fin del mundo como objeto político compensatorio.

Por lo anterior, cabe preguntarse si es posible una ontología de izquierda o si las ontologías son formas neutras para ordenar el mundo. La tesis que intento sostener en estas líneas es que las ontologías políticas contemporáneas no son políticamente neutrales y que son,

inevitablemente, ontologías deudoras de la crítica onto-teológica heideggeriana; esto es, de un filósofo que en una primera impresión podría ser catalogado como un “pensador de derechas”. La inevitabilidad es aquí una necesidad filosófica. Sin el programa de la destrucción de la metafísica, las ontologías políticas no hubiesen podido articular sus programas como filosofía de lo político, como metapolíticas entendidas como pensamiento político posfundacional (Marchart, 2009).

No es casual, por lo tanto, que el comienzo del siglo XXI trajo consigo una división entre “heideggerianos de derecha” y “heideggerianos de izquierda” (Royo, 2019). Una división artificial, pero útil, que sirve como indicador de lo que acontece entre la renovación política del pensamiento y los melancólicos de la pérdida del fundamento, pues ambos “heideggerianos” comparten el supuesto acerca del agotamiento del vocabulario político moderno para comprender los problemas políticos del presente. Ni la ciencia política ni la psicología cognitiva han conseguido explicar lo que los lectores políticos de Heidegger comenzaron a vislumbrar hace ya tiempo: la época actual, eso que nombramos como “presente”, logró legitimarse a partir de fundamentos metafísicos que difícilmente pueden seguir siendo el *arjé* o el principio del orden social. El presente es así una invención *metafísica* acerca de la posibilidad de que no exista más presente, una coronación política en la que el neoliberalismo se postula como la época histórica definitiva. Por esta razón, la ontología política no es únicamente una ontología del presente, como animosamente anticipó Michel Foucault, sino que esta ontología es una crítica destructiva a todo intento de clausura metafísica del presente; esto es, la apuesta por recuperar el sentido político del mundo en un tiempo “ahora”; en un espacio identificable, el “aquí”. El problema es que la política no tiene sentido ni es el sentido. La política es la confirmación del carácter efímero y artificial del sentido. La ontología política es destrucción de la política como base sólida, como fundamento último, como espacio de concertación parlamentaria, como el lugar de resolución de los conflictos humanos, como temporalidad sin espacio para la formación de estructuras de larga duración. La destrucción ontológica es, por lo tanto, ontología destructiva (Thayer, 2010).

Las ontologías destructivas no son patrimonio de la izquierda ni de la derecha. Anticipando muchos de los dramas ontológicos de nuestro

tiempo, el profético Walter Benjamin estableció una equivalencia entre destrucción y crítica, entre régimen político y mobiliario ontológico, en el que la crítica deviene en una *escritura del barro*: “el carácter destructivo no percibe nada duradero. Justamente por esto va encontrando caminos por doquier. Allí donde otros chocan con enormes murallas o montañas, él descubre un camino” (Benjamin, 2005: 347). Esta cita de Benjamin, si no fuese porque confiamos en la autoría como un valor político, podría haber sido escrita o pronunciada por Martin Heidegger, pues el filósofo de la finitud argumentó algo similar: la destrucción es una operación crítica para desmontar las preguntas originarias que ha ocultado la tradición (*Destruktion*), una táctica para *barrenar* los restos de las primeras modelación del ser como un ente (*Seinfrage*) y combatirlos como una crítica del pasado. En las primeras secciones de *Ser y tiempo* aparece anunciado: “la destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al ‘hoy’ y al modo corriente de tratar la historia de la ontología, tanto el modo doxográfico como el que se orienta por la historia del espíritu o la historia de los problemas. La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito positivo; su función negativa es sólo implícita e indirecta” (Heidegger, 2002: 46).

Por lo tanto, la destrucción no consiste en la aniquilación de toda forma de metafísica ni de la cancelación de la política como guardiana de la tradición; por el contrario, la destrucción supone poner atención a las estrategias de la tradición para establecer el fundamento como el soporte de la relación equivalencial entre el mundo y la época, entre los principios teóricos y las prácticas políticas. La destrucción únicamente des-ontologiza los principios epocales. La destrucción, por consiguiente, es una práctica an-arqueológica para indicar el grado cero, político, polemológico, de la política como división, como antagonismo, como daño irreparable. Si la ontología bajo el paradigma destructivo heideggeriano obliga a olvidar la noción de sustancia, de fundamento o de esencia, una ontología política obliga a rechazar la noción de sujeto, de orden social y de identidad como los únicos principios que soportan la estructura metafísica de la política. Esto implica que la ontología política contemporánea es necesariamente una política sin sujeto, una teoría posfundacional y una práctica anti-identitaria cercana a la política ejer-

cida por las prácticas teóricas próximas al *heideggerianismo de izquierdas* como la deconstrucción (Derrida, 2012), la infrapolítica (Alvarez, 2018) y el lacanismo político (Alemán, 2018). Análogamente, el *heideggerianismo de derechas* participa de estas condiciones ontológicas como el extincionismo de David Benatar (2006), el realismo pesimista de Eugene Thacker (2018) o la derecha intelectual rusa representada por Alexander Dugin (2012). No obstante, existe un caso anómalo de recepción política de la destrucción heideggeriana: el pensamiento político italiano. Deudora de la alta tradición del marxismo italiano y de la continuación de la genealogía de Foucault, la impolítica considera que aún es posible una política con sujeto, con fundamento y esencia, sólo que se trata de un sujeto escindido en una constante disputa por su afirmación antropológica, un fundamento contingente como base movilizadora de lo social sin reducción totalizadora y la identidad como artefacto político capaz de articularse como un esencialismo estratégico (Galindo, 2015). Si el pensamiento político italiano tiene compulsiones onto-teológicas es porque, en el fondo, considera que la política aún es posible, que la política es una disputa por los fundamentos, un combate por el sujeto, una lucha por la identidad.

El pensamiento político italiano asume, en última instancia, que la política es antagonismo, división y conflicto, o que su rechazo metafísico y su desactivación ontológica no es más que una extensión de la derecha por medios filosóficos (Marchesi, 2017). La razón de esta seña identitaria radica en que para el pensamiento político italiano —un tipo de pensamiento que como expresó Roberto Esposito (2010) está más cercano a la poesía que a la metafísica, una forma filosófica más preocupada por la historia que por la ciencia— hunde sus preocupaciones en la vida como objeto político. La filosofía política italiana es, necesariamente, una ontología política de la vida, un *pensiero vivente* o vitalismo radical, anclado en la inmanencia de los procesos orgánicos, pues ya sea como una ontología de la vida desnuda (Agamben, 2018), como ontología de la vida sensible (Coccia, 2011), como un nuevo realismo (Ferraris, 2013) o como una teoría política de los dispositivos (Chignola, 2018), la filosofía italiana no duda en anteponer la vida a la existencia, la poesía a la metafísica, la historia a la ontología. Sin embargo, el elemento más destacado de la ontología política italiana

radica en que, en lugar de anclar su reflexión únicamente en Martin Heidegger, Walter Benjamin y Michel Foucault, parte de las discusiones de otro importante reaccionario moderno: Carl Schmitt, un autor que recorre la sangre de la cultura política y jurídica italiana durante el siglo xx (Galli, 1996).

Precisamente el legado de Schmitt en la izquierda italiana es inevitable, pues fue en estos escenarios intelectuales en los que el nombre maldito de Carl Schmitt comenzó a circular como una firma académica, como un nombre pertinente para la izquierda, como un pretexto para anestesiar las pulsiones fascistas de la social democracia y el libre mercado (Galli, 2010). Schmitt el arcano, el secreto oculto, el último gran maestro que condiciona “políticamente” la ontología política italiana, ya sea en la comunión nihilista de Massimo Cacciari, Vincenzo Vitello, Giacomo Marramao o Carlo Galli hasta la biopolítica afirmativa de Giorgio Agamben, Toni Negri, Roberto Esposito y Elettra Stimilli. Sin Schmitt, la izquierda académica italiana no tendría la fuerza creativa para elaborar las genealogías de lo político que tanto la caracterizan ni recuperaría la dimensión polemológica necesaria para revertir el efecto sonámbulo de la metafísica neoliberal. Como explicó recientemente Carlo Galli — uno de los máximos especialistas mundiales de Schmitt—, la obra de Schmitt permitió preguntarse nuevamente por qué el problema de la política no está en el “origen de la política” —para nombrar el primer libro impolítico de Esposito en alusión a Arendt y Weil—, sino en asumir la indeterminación y la aporía de la política moderna entendida, una vez concluida la energía de Hobbes, en una “política del origen”. Anota Carlo Galli:

Sin embargo, Schmitt es de derecha porque para él el origen de la política —la aporía originaria de lo moderno, por la cual la política que también tiene al sujeto como fin no puede tenerlo como inicio, ya que en el inicio está la indeterminación— se juega en positivo, aún dentro (y no más allá) del horizonte de la política moderna, como “política del origen”, o bien como proyecto político que propone de nuevo indefinidamente el origen indeterminado de lo moderno, que absolutiza y perpetúa los rasgos constitutivamente no racionales del racionalismo, y que por

consiguiente excluye que el sujeto, constructor del orden político (que en cualquier caso está destinado siempre a albergar en sí el desorden, a no liberarse jamás del estado de naturaleza) pueda ser lo singular (acaso, es el poder constituyente del pueblo, o bien el partido) (Galli, 2011: 45).

Por esta razón, salvo Agamben, muy pocos de los teóricos italianos tienen como punto de partida la ontología destructiva heideggeriana, puesto que apuestan por la teología política schmittiana, más como un asunto de método que como una de las dificultades de la secularización moderna.

Finalmente, más allá de si la ontología política genera su plusvalor conceptual en la obra de Heidegger o de Schmitt, tal consideración es un asunto secundario respecto del impacto de la obra de Agamben, ya que el problema metodológico central reside en la crítica “política” de la filosofía política como paradigma de la modernidad, ya sea en el rechazo de la filosofía política como una epistemología de los saberes políticos o en la disolución onto-teológica de la filosofía política como la confusión entre el ser de lo político y los entes de la política. Heidegger y Schmitt como dos ontólogos de la destrucción. Agamben, como lector de ambos filósofos. La política como una instancia más de la época de la imagen del mundo. Por consiguiente, el hecho de que exista una distinción entre *filosofía política* y *ontología política* permite mostrar que las preguntas fundamentales del pensamiento político residen en la vuelta a las condiciones de aparición, siempre contingentes, del modo en que el pensamiento y la política ordenan lo existente. Si la filosofía política destaca la relación entre teoría y política desde una perspectiva epistemológica, la ontología política rechaza la interacción platónica entre saber y política para preocuparse fundamentalmente por las formas en las que se configura el mundo y la existencia (Biset y Farrán, 2011). En consecuencia, la correlación entre política y ontología permite postular una conjetura filosófica como prueba del agotamiento epocal de los conceptos políticos modernos y, por extensión, como una manera nueva, atenta y polemológica, de recuperar la concepción de la política como división del *arjé*. La ontología política probaría, entonces, que la filosofía política puede ser la filosofía primera única y exclusivamente

si es analizada aporéticamente: como una “política de la filosofía” y como una “política de la política” (Biset, 2015).

La primera, la “política de la filosofía”, consiste en interrogar los supuestos normalizados de la práctica filosófica: entender que la filosofía como objeto de análisis y como práctica teórica es un concepto esencialmente impugnable. La política de la filosofía es así la desnaturalización de las instituciones filosóficas tanto del canon de los filósofos y filósofas dignos de portar el nombre como de los problemas gremiales surgidos por los “policías del pensamiento”: los sacerdotes que tipifican “x es filosofía”, “Y no es filosofía”. En cambio, la segunda, la “política de la política” es quizá, siguiendo indirectamente la recomendación de Carlo Galli o la radicalización de la provincia heideggeriana por parte de Agamben, la instalación de la ontología como la *política de los orígenes*, la disputa por los *archai* que distribuyen el mundo sensible, la política como la interrogación originaria, arcaica y profana, de la posibilidad última de lo político: una *política de lo político*.

Si la ontología política es una intervención política de las preguntas ontológico fundamentales, una conformación del carácter aporético con el que el nombre de la política está marcado desde los procesos de antropogénesis, entonces la ontología política es, en tanto la ciencia de los dispositivos, el lugar de enunciación de las disputas por el tiempo presente.

La política es aporética, es decir, al mismo tiempo que está saturada por múltiples definiciones existe una falta que imposibilita esa saturación. Lo aporético se da en el cruce entre exceso y falta que se juega en distintos niveles discursivos y términos electivos (entre ontología y política, lo político y la política, la teoría y la praxis, etcétera). Siendo así, la política comienza siempre con una lucha por la definición de la política, por la estabilización precaria de los límites que permiten considerar a algo político. Por esto mismo, la sobredeterminación de una definición de política desde el conflicto, el orden, el acuerdo, la tragedia, es secundaria respecto a su radical inestabilidad. Así, como no existe un núcleo último al cual acceder, sólo es posible moverse en una u otra sobredeterminación (Biset, 2011: 7).

Tiqun y la izquierda agambeniana

Como demostró la historia intelectual, la recepción inmediata de la obra de Hegel inauguró dos formas o dos estilos de hegelianismo: los “hegelianos de derecha” y los “jóvenes hegelianos” (*Junghegelianer*) conocidos posteriormente como “hegelianos de izquierda” (*Llinkshegelianer*). Los filósofos agrupados bajo la sombra del último mote —la mayoría profesores jóvenes de la Universidad de Berlín— no coinciden entre sí por coincidir o co-pertenecer a una fidelidad ideológica. Los “jóvenes hegelianos” no son “de izquierda” por defender una posición política contra el Estado prusiano o por perseguir políticas liberales o socialistas contra los defensores del régimen; por el contrario, los “jóvenes hegelianos” difieren de los “hegelianos de derecha” en relación con el objetivo filosófico y el impacto político de la dialéctica hegeliana. Para los primeros, la sociedad prusiana estaba inmersa en un proceso de consolidación histórica, en una fase aun imperfecta, con la cual era necesario añadir varios cambios dialécticos, algunos abiertamente radicales. Para los segundos, Hegel probó dialécticamente que el Estado prusiano había consolidado el espíritu nacional. Lo interesante de ambos grupos es que asumen una matriz común —la dialéctica hegeliana— y ninguno de los grupos negó la importancia filosófica o el influjo espiritual generado por Hegel, pues la obra del filósofo alemán indicaba la formación de una “época”, la constitución de una equivalencia entre “modernidad filosófica” y “dialéctica filosófica”. Por lo tanto, la distinción entre “hegelianos de derecha” y “hegelianos de izquierda” constituía una oposición ontológica y una divergencia epistemológica acerca de la culminación de la dialéctica como proceso histórico y no un referente estrictamente “político” para evaluar el tipo de acciones políticas del gobierno en turno. La distinción entre hegelianos de izquierda y de derecha no fue automáticamente una distinción política.

Históricamente, si la obra de Hegel marcó un “antes” y un “después” en la forma de concebir los problemas filosóficos fue porque el mundo había devenido “hegeliano”, pues discutir filosóficamente las improntas del mundo moderno implicaba necesariamente estar en condiciones de discutir con la lectura del mundo hecha por la filosofía hegeliana.

Por esta razón, más que estar en favor o en contra de los supuestos elementales del hegelianismo, la filosofía hegeliana constituía algo más que una metafísica idealista o una epistemología historizada: la apertura de un programa ontológico acerca de las propiedades últimas de la composición del mundo. Como ningún otro filósofo moderno, Hegel inauguró en el siglo XIX una asociación filosófica entre ontología y política, pues leer el mundo equivale a pensarlo políticamente (Thompson, 2018).

Sin riesgo a exagerar, el mundo en el siglo XXI, el mundo que considera que el fin del mundo es más posible que el fin del capitalismo, ha devenido “agambeniano”. Esto no implica que Giorgio Agamben sea el “Hegel del siglo XXI” ni que la obra de Agamben sea capaz de generar una época. Es más, quizá ya no existan las condiciones para que una singularidad, aislada o monádica, represente la complejidad del mundo. Con esta sugerencia, lo que está en juego es advertir que la obra de Agamben, y más ahora con la culminación del proyecto del *homo sacer*, está en condiciones para ofrecer una explicación total de la máquina ontológica occidental. En efecto, la lectura de Agamben muestra en qué medida la única forma de crítica de la política contemporánea requiere, necesariamente, de una intervención de la ontología que la soporta históricamente, pues si algo prueba la arqueología agambeniana es que la filosofía política es inevitablemente la filosofía primera. La crítica política es, por lo tanto, crítica ontológica: “el dispositivo ontológico, en la medida en que es ‘cronogenético’, es también ‘historiogenético’, produce y mantiene en movimiento la historia y sólo de este modo puede mantenerse. Política y ontología, dispositivos ontológicos y dispositivos políticos son solidarios, porque tienen necesidad unos de otros para realizarse” (Agamben, 2014: 247).

Como con Leo Strauss, si la obra de Agamben confirma que la filosofía política es la filosofía primera es porque la ontología en tanto ciencia de los entes es necesariamente política y, a su vez, si la política tiene como problema originario a la ontología, oculta y velada por la ontificación institucional de la política, es porque no existe mayor acto político que nombrar lo existente. Las disputas políticas son disputas ontológicas, enfrentamientos entre las formas de nombrar y organizar el mundo. De manera que con la obra de Agamben no sólo estamos fren-

te a uno de los programas metodológicos más fuertes para re-instalar a la ontología política como el modo de discusión “por venir” sino, como han advertido sus críticos y lectores más recientes, una oscilación permanente (*oscillazione*) entre las categorías ontológicas y los dispositivos políticos con el fin de dismantelar la unidad entre biopolítica y modernidad (Bonnaci, 2019).

Por lo anterior, no resulta aventurado considerar que al reinstalar la querrela ontológica, la firma o el nombre, “Agamben” genere — como en el caso de Hegel — dos estilos o dos formas de comprender la co-pertenencia entre ontología y política: los “agambenianos de derecha” y los “agambenianos de izquierda”. Los primeros, más proclives a denunciar la captura política de la ontología, estarían representados por filósofos como Emanuele Coccia y Elettra Stimilli cuyo interés filosófico está en problemas derivados de la misma obra de Agamben. Los segundos, tendientes a la dimensión an-arquica e indeterminada del *uso* realizado en el *homo sacer*, asumen la tarea política de radicalizar la obra de Agamben para abrir el camino para una ontología otra, para inaugurar un proceso de crítica de los dispositivos como modos de (des)subjetivación. Los primeros son, todavía, profesores universitarios interesados en producir una obra singular. Los segundos, colectivos o asociaciones inscritas al margen de la universidad y muy atentos a las prácticas políticas del presente como Tiqqun o el Comité Invisible, detonan la ontología política agambeniana para instrumentarla como una forma política.

Insisto, con la distinción entre “agambenianos de derecha” y “agambenianos de izquierda” no quiero sugerir que Emanuele Coccia sea un autor de derechas o que el Comité Invisible derive, automáticamente, en una política emancipatoria o libertaria. No es el caso. Como ocurrió con los jóvenes hegelianos y los defensores del Estado prusiano, con tal distinción estamos frente a una oposición ontológica y no de una diferencia ideológica. Una diferencia de estilos y una elección de objetos filosóficos distintos, pues ninguno de estos grupos “niega” la oscilación entre ontología y política. Para los primeros, el estilo oscila de la ontología a la política; para los segundos, la oscilación transita de la política a la ontología. La oscilación, más que una variación estilística o una operación epistemológica, constituye el grado cero de la forma política como ontología.

Cabe advertir que la circunscripción “ontológica” de la distinción “izquierda-derecha” no es novedosa, aunque sí problemática para los detractores de la ontología política. Como explicó Dalmacio Negro Pavón (1999), la distinción “izquierda-derecha” es ontológica y no directamente política. Por un lado, el origen de la distinción está enraizada en el seno del hegelianismo, en la división establecida por David Strauss entre el Jesús histórico y el Jesús filosófico; es decir, la diferencia entre izquierda y derecha procede más por razones teológicas que por razones políticas. Por el otro, la distinción es ontológica porque trasciende la política y encubre en el fondo una toma de posición respecto del problema teológico-político: la *izquierda* — asociada a lo siniestro, *sinester*, torcido— tendrá una compulsión anti-teológica asumiendo la necesidad de separar, ontológica o epistemológicamente, la política y la religión como dos esferas autónomas; la *derecha* — vinculada a la noción de orden, derecho y teología— será abiertamente religiosa, de manera que asumirá que los conceptos políticos son deudores de los conceptos teológicos, ya sea por traducción, analogía, imitación o afinidad electiva. La distinción “izquierda-derecha” es así una de las máximas invenciones de la metafísica occidental, una de las formas originarias de la maquina ontológica: “La relación derecha-izquierda es una relación metafísica de dimensiones cosmológicas, antropológicas, históricas, teológicas, etcétera, cuya expresión lingüística sólo ha pasado a formar parte del vocabulario político en la época moderna” (Pavón, 1999: 449).

Por lo anterior, cabe preguntarse qué significa o qué implica que, con la aparición del mundo moderno, la distinción “izquierda-derecha” forme parte del vocabulario político. ¿Supone que la distinción fue previamente ontológica o que servía para distinguir dos tipos de ontologías?, ¿en un mundo teologizado como el medieval la oposición es entre política y religión o entre dos tipos de teologías? Para responder recuérdese la importante, aunque olvidada, investigación de Ernest Bloch acerca de la “izquierda aristotélica” medieval: *Avicenna und die aristoteliche Linke* (1952). En este libro Bloch planteó una interpretación “ontológico-política” acerca de la recepción y la crítica del aristotelismo medieval: un “aristotelismo de derecha” que desemboca en Tomás de Aquino y un “aristotelismo de izquierda”, defendido por

Avicena y Averroes, que culmina con Giordano Bruno. El primero, una lectura médica del estagirita. El segundo, una interpretación teológica del filósofo. Dos teologías que, en el fondo, son dos ontologías opuestas, divergentes y contradictorias, porque cada una culmina y elimina a la otra: una vía naturalista que convierte innecesaria la divinidad antropomórfica; otra teológica que adviene irrelevante la singularidad humana como cuerpo material. Una antropología que escinde radicalmente el cuerpo y el alma. Una cosmología que le otorga el mismo estatuto al alma y al cuerpo. Como con Hegel, —explicó Bloch— la división aristotélica conduce a dos formas de comprender y explicar el mobiliario ontológico del mundo: “Hay una línea que desde Aristóteles no conduce hacia Santo Tomás y hacia el espíritu del más allá, sino hacia Giordano Bruno y la floreciente materia total. Y es precisamente Avicena, junto con Averroes, uno de los primero y más importantes hitos en esta línea” (Bloch, 1952: 29).

Para los fines de mi argumento traigo a consideración la noción de “izquierda aristotélica” (*aristotelische Linke*) porque sospecho que, con la obra de Agamben, existe una operación similar: el retorno del averroísmo (Karmy, 2011). Es más, la división entre dos tipos de agambenianos es, quizá, una división entre “averroístas”, una disputa entre familias en la que se disputa el legado cosmológico o la herencia médica de los comentaristas árabes, puesto que ninguno negaría que la tarea de la filosofía futura sea una revuelta abierta contra el tomismo neoliberal y una rebelión contra el aristotelismo del derecho moderno. Una tarea poco explícita pero que comienza a vislumbrarse en las formas políticas de la contemporaneidad. Por lo tanto, no es extraño que tanto los “agambenianos de derecha” como los “agambenianos de izquierda” sean extensiones de las sombras y de los puntos ciegos que el propio Agamben no puede cubrir pero que, su obra filosófica, está en condiciones de permitir. La apuesta por nombrar a Tiqqun o al Comité Invisible como la “izquierda agambeniana” reside en el hecho del retorno espectral del averroísmo en la formación del tiempo presente y está motivado, sociológicamente, por la lógica pluralista de las izquierdas contemporáneas: “izquierda lacaniana”, “izquierda posmarxista”, “izquierda foucaultiana”, entre otras derivaciones, como prueba y síntoma de la apertura ontológica de la izquierda. La izquierda agambeniana

constituye, entonces, la aparición de una izquierda averroísta en las condiciones neoliberales del pensamiento, una izquierda ontológica que no confía más en las ontologías “progresistas” que transcriben el tomismo como articulación liberal.

Para probar este punto es necesario mostrar cómo Tiqqun recibe, *an-arquicamente*, la obra de Agamben y, viceversa, cómo Agamben comienza a entender el impacto averroísta de Tiqqun en la política contemporánea. En una conferencia dedicada a Tiqqun y que sirve de epílogo a la edición española de *La hipótesis cibernética*, Giorgio Agamben explicó la aparición de Tiqqun en los siguientes términos. Primero, la emergencia histórico-intelectual de Tiqqun sólo puede ofrecerse si se asume el legado y el desenlace final de la obra de Michel Foucault. Si antes de morir Foucault se interesó por los procesos de subjetivación y las prácticas de sí, esto se debe a que asumió filosóficamente el agotamiento o poco rendimiento de la teoría del sujeto. El sujeto se convertía en una impostura de la metafísica política de Occidente. Si la teoría política seguía insistiendo, sin ninguno o poco beneficio teórico, de los objetos trascendentales de la política como el Estado, la ley o la soberanía, es porque su capacidad explicativa había perecido dadas las formaciones políticas del presente. Había que anteponer, entonces, una historia y una crítica de las técnicas de la gubernamentalidad y no una teoría del Estado cuyos rasgos compensatorios, legitimadores y politizantes, acabarían por dejar intacta a la política. De manera que el viraje de Foucault consistió en imaginar la política fuera de la teoría política clásica y, por ende, en pensarlo con otras categorías y procesos epistémicos como los modos de (des)subjetivación y las formas de gubernamentalidad. En un gesto anárquico, Foucault “abandonó” el Estado y el sujeto como horizontes de comprensión para poner su mirada arqueológica en el gobierno y la sujeción. Foucault orientó la mirada política a objetos que, mantenidos intactos por la teoría social de los años sesenta, estuvieron latiendo en lo más profundo de la estructura psíquica del presente.

No obstante, Agamben considera que el rechazo foucaultiano de la “perspectiva antropológica”, la condicionante “antihumanista” epocal, obligó al filósofo francés a generar fisuras impensadas: dejó un vacío entre el análisis de las técnicas de gubernamentalidad y los procesos

políticos de subjetivación; abrió un espacio intermedio, una zona franca, entre el gobierno y la subjetivación, pues no logró probar cuál es la relación de estos aparatos y dispositivos con el presente. Foucault inauguró una forma de trabajo, un paradigma de investigación, que necesariamente tiene que ser continuado por otros para su culminación. Para Agamben, quien por momentos afirma que su obra comienza donde termina la de Foucault, es Tiqqun, el colectivo contemporáneo que mejor asume la “brecha” surgida entre el gobierno y los dispositivos. Lo que en Foucault son dos estrategias críticas separadas —“sin punto de engarce” dice Agamben—, para Tiqqun constituye una unidad originaria con la cual debe partir el análisis y la intervención política: la crítica de los dispositivos.

En la era del Bloom la crisis de la presencia se cronifica y se objetiva en una inmensa acumulación de dispositivos. Cada dispositivo funciona como una prótesis ek-sistencial que se administra al Bloom para permitirle sobrevivir en la crisis de la presencia sin que la perciba, y para permitirle permanecer en ella día tras día sin sucumbir —un celular, un psicólogo, un amante, un sedante o un cine conforman una especie de muletas bastante adecuadas, siempre y cuando uno pueda cambiarlas a menudo. Considerados singularmente, los dispositivos son otras tantas fortalezas erigidas contra el acontecimiento de las cosas (TIQQUN, 2011: 26).

La razón última de la cual procede la política de los dispositivos radica en una conjetura foucaultiana: si la microfísica del poder es más que un concepto o una estrategia de análisis es porque la idea de que el poder se “ejerce” o “circula” por medio de dispositivos está motivada, en última instancia, por la simple razón de que el poder es básicamente un dispositivo. El poder del dispositivo es el poder en sí mismo. El dispositivo no opera o no puede ser usado sin el poder, sin la potencia que lo acciona, razón suficiente para abandonar la ontología de la potencia. Por lo anterior, la idea básica que transmite Agamben es que Tiqqun parte ya de un horizonte post-foucaultiano, organiza su práctica teórica por medio de la experiencia del poder descentralizado. Si la política contemporánea no está condensada en el Estado o en la ley es porque precisamente está

compuesta por una acumulación de dispositivos. El sujeto, más que el supuesto trascendental que hace posible la experiencia política, es un *dispositivo entre dispositivos*, un medio con el cual los dispositivos se comunican entre sí. Los sujetos son, entonces, los dispositivos que los regulan, los conforman, los diferencian como formas de vida. Por esta razón, la ontología de Tiqqun es políticamente más devastadora, pues une los dos planos que Foucault separa: la unidad entre dispositivos de gobierno y los sujetos del neoliberalismo. “Aquellos que aún reclaman una teoría del sujeto, como un último aplazamiento ofrecido a su pasividad, harían mejor en comprender que, en la era del Bloom, una *teoría del sujeto* ya sólo es posible como teoría de los dispositivos” (Tiqqun, 2011: 43).

Por consiguiente, la lección de Tiqqun que extraen de Agamben es que una izquierda que no esté en condiciones de abandonar una teoría del sujeto y sustituirla por una teoría de los dispositivos corre el riesgo de ser políticamente inerte, de “paralizarse” o convertirse en una “izquierda melancólica” (Traverzo, 2018). Para salir de las pasiones tristes que embargan a la izquierda contemporánea, es necesario abonar en la discusión ontológica de manera comprometida, puesto que una izquierda tradicional no puede enfrentarse al reto ontológico del neoliberalismo: probar que los dispositivos coinciden con las técnicas de gobierno porque son formas de producción de la subjetividad neoliberal. El neoliberalismo triunfa antropológicamente porque ha logrado instalar algo más que un sentido común: producir formas de vida apoyadas en una antropología de la propiedad. Para Tiqqun, entonces, la metafísica crítica, la ontología del futuro inmediato, debe convertirse en una ciencia de los dispositivos. Esta crítica de los dispositivos constituye una razón suficiente para imaginar y postular el inicio de una izquierda ontológica, una izquierda especulativa que asume que pensar el mundo es transformarlo, una izquierda no anti-teórica o reaccionaria, que identifica an-arquicamente que el mundo y el sujeto son efecto de los dispositivos de producción, constitución y destitución subjetiva. En este punto radica la diferencia entre los agambenianos de derecha y los agambenianos de izquierda: en el uso político de los dispositivos como entidades contra-subjetivas. Si Emanuele Coccia anuncia y describe magistralmente los dispositivos que “forman” o que “constituyen” las

formas de vida (la “vida sensible” como mixtura, atmósfera; o bien, la vida interior como vestimenta o el bien de las cosas), Tiqqun se concentra en los dispositivos que “informan” o que “destituyen” las formas de vida, especialmente de los dispositivos que des-subjetivan la gubernamentalidad neoliberal.

Los agambenianos de derecha asumen la potencia pasiva de los dispositivos:

La práctica filológica enseña que la tradición de los textos descansa sobre una peculiar paradoja modal. Toda tradición comienza, en efecto, en el instante preciso en que un texto exilia de sí la posibilidad de ser escrito aún. Sólo puede transmitirse un texto que ha agotado su potencia poética, es decir, su potencia de ser escrito. Y viceversa, el acto poético es por definición un acto del todo intransmisible: lo que expresa el molesto mitologema del genio creador es precisamente la imposibilidad de pensar la potencia poética en términos que no sean el estar concentrada en un lugar y en un tiempo específicos (Coccia, 2007: 33).

En cambio, los agambenianos de izquierda rechazan la pasividad de la potencia:

Si el deseo del Bloom no revela ninguna verdad última acerca de la opresión o la libertad, en cambio permite o no permite desubjetivaciones, incrementa o disminuye la potencia colectiva. Y puesto que el biopoder nos toma por los cuerpos, es por los cuerpos que podremos liberarnos de él, exponiéndolos a la violencia, al peligro, al placer, fuera de la ley y de su transgresión, en el espacio que ocupa la dominación de nuestros días (Tiqqun, 2011: 104).

Por lo tanto, Tiqqun elabora —en un gesto casi kantiano— una metafísica crítica que es postulada como una ontología política de izquierdas en los que “en lugar de” fundamentar y extender la intervención teórico-política con base en nociones arcaicas de la política moderna (Estado, ley, ciudadanía, representación), elige “conceptos” o morfemas que asu-

men el agotamiento categorial del vocabulario político moderno: *joven-cita*, *Bloom*, *partido imaginario*, *guerra civil*, *política extática*, entre otras nociones más sensibles al devenir neoliberal del mundo.

En definitiva, con el vocabulario Tiquun se introducen nociones poco “comunes”, morfemas que violentan el sentido común académico, objetos teóricos de difícil contrastación empírica, precisamente porque como averroístas asumen que la imaginación es la máxima facultad política. Para construir una ontología nueva y, por extensión, un mundo nuevo, es necesario una *revuelta de la imaginación*, una manera otra de aprender a nombrar, una izquierda como máxima expresión estética, pues como fieles seguidores de Furio Jessi, el colectivo Tiquun advierte la importancia política de la imaginación como devenir sensible. “El Partido Imaginario se presenta, pues, simplemente como la comunidad de la deserción, el partido del éxodo, la realidad fugaz y paradójica de una subversión sin sujeto. Pero, así como el alba no es la esencia del día, ella sigue sin ser su esencia. La plenitud de su devenir está todavía por venir y sólo puede aparecer en su relación viva con aquello que lo ha producido, y que ahora lo niega” (Tiquun, 2011: 86).

Para probar lo anterior, basta rescatar una alusión del *Comentario sobre el alma de Aristóteles* escrito por Averroes en el siglo de la condena contra la filosofía (1277): “el alma nada piensa sin la imaginación, del mismo modo que los sentidos nada perciben sin la presencia de lo sensible” (Averroes, 2004: 122). Tal referencia parece ser trasladada al siglo XXI por Agamben y, de manera profunda, sentencia el filósofo italiano: “La imaginación recibe un rasgo distintivo entre todos los sentidos: en el vértice del alma individual, en el límite entre lo corpóreo y lo incorpóreo, lo individual y lo común, la sensación y el pensamiento, representa el residuo último que la combustión de la existencia individual abandona en el umbral de lo separado y lo eterno. En este sentido, la imaginación (y no el intelecto) es el principio definitorio de la especie humana” (Agamben, 2007: 29). En consecuencia, Tiquun no es ajeno a esta consigna averroísta por la imaginación, a la defensa agambeniana de lo sensible, pues no en vano utilizan la contracción del partido “imaginario” o su extensión como comité “invisible” para aludir a una política imaginal que subyace en las capas más profundas del cuerpo humano: “La intuición humana primitiva no es sino la intuición de la

representación y la imaginación. La pretendida inmediatez sensible le es posterior” (Tiqqun, 2011: 14).

Contrario a Samuel Kripke, los Tiqqun son nominalistas radicales que identifican que el nombrar es la máxima expresión política porque su razón de ser está en un gesto de absoluta contingencia. El nombrar supone, siempre, poder nombrar de otra manera o simplemente renunciar al nombre, no-nombrar, práctica marrana de nombrar lo innombrable como un gesto espacial de “hospitalidad con la posibilidad” (López, 2019). Comité invisible, el colectivo hermano formado una vez que desaparece Tiqqun, lo denuncia de la siguiente manera:

Convertido en un instrumento de comunicación, el lenguaje no es ya una realidad propia, sino una herramienta que sirve para operar sobre lo real, para obtener efectos en función de estrategias diversamente conscientes. Las palabras no son ya puestas en circulación más que con el objetivo de travestir las cosas. Todo navega bajo pabellones falsos. La usurpación se ha vuelto universal. No vacilamos ante ninguna paradoja. El estado de emergencia es el Estado de derecho (Comité Invisible, 2017: 14).

Por último, como notó Agamben en su lectura, Tiqqun-Comité Invisible generó un *ordine nuovo*, la diseminación de una ontología abiertamente política y politizadora, en tres registros específicos: 1) las formas de “prácticas de escritura”; 2) las formas de pensamiento; y 3) las estrategias de acción. La primera forma con la cual Tiqqun es intuido como *expresión política pura* es la renuncia al “autor”. El rechazo a la ficción autoral es un gesto político antes que retórico —no reducible al gesto del anonimato de la tradición libertaria o anarquista ni al recurso del pseudónimo o la heteronomía de la ironía romántica—, en la medida que la retórica de los sin nombre o la política del nombre agrupado bajo la consigna “Tiqqun” remite a la simultaneidad del tiempo mesiánico de la cábala judía: *Tikún Olam* como la irrupción en un mismo tiempo de la redención, la reparación y la restitución como clamores de justicia. Precisamente la invocación del nombre “Tiqqun” convoca una operación de “des-autorización”, una elección por generar un dique o barricada simbólica a la pulsión escópica de la policía del pensamiento, esa equi-

valencia que hace la “autoridad” entre forma y subjetividad. Por esta razón, en tanto “foucaultianos radicales” o “posfoucaultianos”, Tiquun rechaza la autoridad epistémica de la “autoridad”, niega el dispositivo autoral, porque históricamente constituye uno de los últimos residuos de la teoría del sujeto y, por extensión, un “mecanismo de atribución penal” (Agamben, 2015: 8). Sin autor, no hay responsabilidad. Sin responsabilidad adjudicada a la agencia del hombre solo o a la agencia de un solo nombre, no existe crimen que perseguir. Por el contrario, si se atribuye una “responsabilidad colectiva” —tal y como ocurrió con los veinte “agentes” de Tarnac—, tal acusación probaría que, en el fondo, toda imputación en “nombre de” un colectivo es ilegítima (Agamben, 2008).

La renuncia autoral genera, entonces, una escisión entre lo legal y lo legítimo porque queda al descubierto la violencia pura del poder, la desnudez del poder político. La impostura radica que, así como la suma de las voluntades particulares no coincide con la voluntad general, la suma de las agencias no produce una “agencia colectiva”. El autor colectivo siempre genera la necesidad jurídica de un “autor intelectual” y, por lo tanto, ostenta la fragilidad de la ontología aristotélica y la teoría del acto jurídico supuesta en el derecho moderno. La crítica de la autoridad desnuda al poder y, como reconoce cualquier libertario, es preferible desnudar al poder antes que el poder termine por desnudar. Pasolini lo capturó fílmicamente y el costo fue su propia vida. Por consiguiente, la renuncia de la autoridad escritural iniciada por Tiquun produce una patente “fisura averroísta”, una *astilla* contra-tomista, pues la aparición de la imaginación y el “intelecto común” advierte la caída epistémica del ser humano como animal racional o como un *zoon politikon* sin mediaciones sensibles o imaginables.

Agamben concluye que la detección de “Tiquun” o de Julien Coupat prueba, performativamente, la ilegitimidad teórica y la ilegalidad política de la teoría liberal de la responsabilidad penal. Demuestra que Coupat y compañía —que la fantasía del autor compartida por las autoridades a tipificar a los Tiquun como “terroristas”— no deben ser los responsables ni los autores de Tiquun, ni pueden ser los autores imputados bajos los delitos cometidos “en nombre” del colectivo. Por esta razón, como ha destacado Emanuel Taub (2015), Agamben puede

pensarse, además de averroísta, como un pensador de la tradición del judaísmo de izquierdas. En uno de los que quizá sea su libro “más judío”, *La comunidad que viene*, Agamben introduce la noción *Tiqqun de la noche* para remitirse tempranamente al concepto de *inoperosidad* como el término análogo a la experiencia del *shabat*. El *shabat*, advierte Taub, es probablemente la práctica más revolucionaria que ha legado el judaísmo, ya que configura dos dimensiones vinculadas entre sí: la in-acción y la no-utilidad (Taub, 2015: 16). Contra la expropiación del tiempo instalado por el capitalismo —una expropiación que demanda que todo tiempo sea productivo, un tiempo “de” y “para” la producción, que condena la inutilidad o lo que no tiene directamente un beneficio— el *shabat* es un tiempo de vida para la vida, un tiempo de consagración al estudio y a la creación del mundo. El *Tiqqun de la noche* recupera, entonces, la importancia del Sabbath como un tiempo no destinado al trabajo o la acción, un tiempo de diferenciación con la vida cotidiana de éxodo del mundo por medio de la lectura atenta, el estudio pausado y el pensamiento lento.

Si bien la investigación se ha centrado siempre en una utilidad concreta, no se puede decir lo mismo del estudio, que ya que es una condición permanente y casi una forma de vida, difícilmente puede reclamar utilidad inmediata. Aquí hay que revocar el lugar común según el cual todas las actividades humanas se definen por su utilidad. Bajo este principio, las cosas más evidentemente superfluas, se ven inscritas hoy en día en un paradigma utilitarista, recodificando, como necesidades, actividades humanas que siempre se han hecho por pura diversión. Debe quedar claro, de hecho, que en una sociedad dominada por la utilidad, las cosas innecesarias se convierten en un bien a salvaguardar. A esta categoría pertenece el estudio (Agamben, 2017: 2).

Asimismo, Agamben escribe en la apostilla a *La comunidad que viene*, que “el paradigma de la política que viene” (Agamben, 2006: 94) no estará condicionada por el trabajo o por la acción, sino por la inoperosidad: un tiempo fuera de la producción, la acción y el negocio. Este tiempo nuevo implica que los seres humanos consagrarán su ritmo vital

a un tiempo limitado “por la ausencia de obra, la singularidad cualsea, el *Bloom*” (Agamben, 2006: 94). De manera que, para Agamben, la hipótesis del Bloom ha devenido en realidad y Tiqqun-Comité Invisible son el testimonio de su puesta en práctica.

En suma, en su comentario sobre la teoría del Bloom de Tiqqun, Agamben advierte que el Bloom es para este colectivo el nombre de una irrupción demótica que debe ser transformada. El Bloom es política del presente. El Bloom es la política convertida en ontología. El Bloom es la imaginación como potencia política. El Bloom es el devenir anónimo del mundo, la *política sin nombre*, pues refiere a “los nuevos sujetos anónimos, a las singularidades cualquiera, vacías, dispuestas a todo, que pueden difundirse por todos lados, pero permanecen inasibles, sin identidad, pero re-identificables en cada momento” (Agamben, 2015). De tal modo que la lección última de Tiqqun y, por ende, de la izquierda agambeniana, es que lo políticamente más relevante es el estilo, las formas, el cómo, las maneras. Si lo importante no es el *qué* sino el *cómo*, si la pregunta crucial no es “¿qué hacer?” sino “¿cómo hacer?”, si la categoría importante es el *así* y no el *ser*, se sigue que para Agamben el Bloom derivado de la ontologización de la izquierda constituye la posibilidad de una ontología política del accidente, de una ontología de las vidas informes, de una ontología de la forma sin forma: una ontología de izquierdas que quizá esté en condiciones de desactivar la lógica piadosa de la izquierda contemporánea para hacer frente al aristotelismo neoliberal.

Bibliografía

- Agamben, G. (2002). *La comunidad que viene*. Madrid: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2007). *Ninfas*. Madrid: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2008). Terrorisme ou tragi-comédie. *Libération*. 19 de noviembre.
- Agamben, G. (2014). *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2015). A propósito de Tiqqun. En Tiqqun. *La hipótesis cibernética* (pp. I-XII). Madrid: Blackie Books.

- Agamben, G. (2017). *Studianti*. Roma: Quodlibet.
- Agamben, G. (2018). *Homo sacer. Edizione Integrale*. Roma: Quodlibet.
- Alemán, J. (2018). *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. Madrid: NED.
- Álvarez Solís, A. O. (2018). *Infrapolítica y ética menor*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Averroes (2004). *Sobre el intelecto*. Madrid: Trotta.
- Benatar, D. (2006). *Better Never to Have Been: The Harm of Coming Into Existence*. Oxford: Oxford University Press.
- Benjamin, W. (2005). *Imágenes que piensan*. En W. Benjamin. *Obras Completas IV* (pp. 249-389). Madrid: Abada.
- Biset, E., y R. Farrán (2011). *Ontologías políticas*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Biset, E. (2015). *Sujeto. Una categoría en disputa*. Buenos Aires: La Cebra.
- Bloch, E. (1952). *Avicenna und die Aristotelische Linke*. Frankfurt: Rütten & Loening.
- Bonacci, V. (2019). *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*. Roma: Quodlibet.
- Chignola, S. (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. Buenos Aires: Cactus.
- Coccia, E. (2007). *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Coccia, E. (2011). *La vida sensible*. Buenos Aires: Editorial Marea.
- Comité Invisible (2017). *Ahora*. Madrid: Pepitas de Calabaza.
- Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- Dugin, A. (2012). *La cuarta teoría política*. Barcelona: Ediciones Nueva República.
- Esposito, R. (2010). *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Turín: Einaudi.
- Ferraris, M. (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Galindo, A. (2015). *Pensamiento impolítico contemporáneo. Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy*. Madrid: Sequitur.
- Galli, C. (1996). *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico modern*. Bolonia: Guida.
- Galli, C. (2010). Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problemática. *Storicamente*, (6), 124-147.

- Galli, C. (2011). *Perché ancora destra e sinistra*. Roma: Laterza.
- Heidegger, M. (2002). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Karmy, R. (2011). *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*. Santiago de Chile: Editorial Escaparate.
- López Zaldivar, M. (2019). *Ontología del espacio*. Ciudad de México: Autarquía de Papel.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marchesi, F. (2018). Italian Thought. Ámbito filosófico y problemática historiográfica. *Tiempo devorado. Revista de historia cultural*, 4 (3), 509-528.
- Negro Pavón, D. (1999). Ontología de la derecha y la izquierda un posible capítulo de teología política. *Papeles y memorias de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 6, 110-133.
- Royo, S. (2019). *El sujeto anárquico. Reiner Schürmann y Michel Foucault*. Madrid: Arena Libros.
- Tacker, E. (2018). *Infinite Resignation*. Londres: Repeater.
- Taub, E. (2015). La comunidad que viene: un programa del hombre por-venir en Giorgio Agamben. *Pensamiento y cultura*, 2 (18), 95-110.
- Thayer, W. (2010). *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.
- Thompson, M. J. (2018). *Hegel's Metaphysics and the Philosophy of Politics*. Londres: Routledge.
- Tiqun (2011). *Tiqun #1*. Nueva York: Little Black Cart Books.
- Traverso, E. (2018). *Melancolía de Izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Recibido: 19 de agosto de 2019

Aceptado: 23 de septiembre de 2019

Agamben, un elogio a la impotencia

Agamben, an Eulogy to Impotence

*María Luisa Bacarlett Pérez**

* Doctora en Filosofía de la Ciencia por la UAM-I. Profesora investigadora de tiempo completo en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Contacto: bacarlett@gmail.com.

Resumen

Se analiza la concepción de *potencia suprema* en Giorgio Agamben, es decir, aquella que implica de manera indiscernible tanto la potencia como la impotencia. En un mundo donde estamos abocados a hacer todo aquello que podemos, la resistencia radical se manifestaría como posibilidad de desplegar la potencia de no pasar al acto. Agamben recurre fundamentalmente a Aristóteles para criticar una concepción de la potencia que está destinada a agotarse en el acto. Para el estagirita la potencia no sólo no se agota en este último, además éste contiene intrínsecamente por la impotencia. Abrir esta zona de indiscernibilidad entre operancia e inoperancia, sería uno de los caminos por los que transitaría una crítica radical a una concepción del *ser* en tanto esencia completa y plena.

Palabras clave: Potencia, impotencia, inoperancia, desobramiento, ontología.

Abstract

The conception of *Supreme potency* in Giorgio Agamben is analyzed in this research paper. This mode of potency implies power and impotence indiscernibly. In this world where we are destined to do everything that we can, radical resistance would manifest itself as the possibility of displaying the power of not going to the act. Agamben's proposal is based on Aristotle to criticize a conception of potency that is destined to be consummated on the act. On the contrary, for Aristotle the potency is not only not consumed in the act, but intrinsically inhabits it by impotence. Opening an area of indiscernibility between operability and inoperancy, would be one of the ways by which a radical critique would go to the conception of *Being* as a complete essence.

Keywords: Potency, impotence, inoperancy, inoperativity, ontology.

Introducción

¿Qué es la impotencia?, ¿es acaso solamente no poder algo, cierta tarea, cierto acto?, ¿puede reducirse a la *falta de poder para hacer algo* como lo define el *Diccionario de la lengua española*?, ¿qué es lo que queremos decir cuando decimos *no puedo*?, ¿es la impotencia una simple negación de la acción, del acto? Tales preguntas no responden a una mera curiosidad ontológica, bien al contrario, están afinadas en lo más hondo de nuestra experiencia cotidiana. En este rubro lo cotidiano y lo ontológico entran en una verdadera zona de indiscernibilidad. En un mundo, precisamente como el actual, donde todo lo que puede hacerse debe hacerse, la posibilidad *de decir no*, de no pasar al acto, suele parecer un sacrilegio. En nuestras sociedades democráticas y liberales el poder se ejerce no sólo separándonos de lo que podemos hacer, es decir, diciéndonos *no hagas*, sino más bien al contrario, animándonos a hacer todo aquello que podemos y aun lo que no. Sin duda, esta lógica de la no renuncia es la lógica del mercado y del consumo, donde el médico que ahora nos extiende una receta, es el mismo que en la noche se convierte en *rock star*, así como: “el verdugo, que está a punto de matarme, es ya en realidad, como en *El proceso* de Kafka, un cantante de ópera” (Agamben, 2009: 80). Tal pareciera que la miseria de hoy consiste no tanto en que se nos pueda separar de lo que podemos, sino en separarnos de lo que “podemos no”. En esta posibilidad *de poder no* se juega, para autores como Agamben, no solamente el destino del *ser*, sino el de la humanidad, su libertad y sus posibilidades. Problema político y ontológico al mismo tiempo, decir *no o poder no*, no es meramente no hacer, mera pasividad o simple negación.

Tendríamos que preguntarnos entonces, cuáles son las estrategias que podríamos imaginar, a partir de autores como Agamben, para resistir esta vorágine que nos impele a renunciar a nuestra impotencia. Más aún, tendríamos que indagar primero cómo ha funcionado ese dispositivo que nos ha condenado a ser y a hacer todo eso que podemos.

“Impossible is Nothing”

La campaña publicitaria de Adidas *“Impossible is Nothing”* fue lanzada en 2004 con gran éxito para la firma. Dirigida para una franja de la población de 12 a 34 años, con esta estrategia propagandística la marca intentó tomar un lugar central en la venta de ropa deportiva, para ello trabajó con 22 íconos deportivos —entre ellos: Muhammad Ali, Laila Ali, Lionel Messi, David Beckham, etcétera—, intentando convertirse en *un verdadero estilo de vida* (Smiley, 2016). Una de las imágenes con más éxito fue precisamente la de Laila Ali, hija de la leyenda del box Mohammed Ali, quien inició en el boxeo profesional en 1999, en Inglaterra. La foto lo dice todo, una mujer de color, con rasgos bellos y femeninos, se atreve a ingresar en el box, un deporte tradicionalmente practicado por hombres, y además lo hace de manera exitosa, más de cinco títulos mundiales en diversas divisiones le han dado un lugar de respeto en el ramo y le han hecho ganar mucho dinero. Habría que añadir que la boxeadora también es bailarina, modelo y empresaria. La foto dice muchas cosas: *no hay imposibles, quien quiere puede, quien se atreve lo logra, quien aprovecha la oportunidad se sale con la suya, quien se esfuerza se lleva el premio*, etcétera. Lo imposible es propio de los hombres pequeños que no intentaron lo suficiente, que no se esforzaron o que cómodamente se quedaron con lo dado. Lo imposible es producto del no poder y es en esa impotencia en donde está el fracaso. Miremos ahora mismo el periódico o la televisión: *¡compre!, ¡supere!, ¡elijala!, ¡realice!, ¡haga!, ¡gaste!, ¡logre!, ¡intente!*. Quizá no lo necesite, pero *usted puede tener este auto, este cuerpo, esta mujer o este hombre a su lado, esta mascota o esta casa, ¿por qué decir “no” si usted puede?, ¿apostará usted acaso por la impotencia?* Vivimos sin duda en un mundo que nos empuja e invita a poder, a hacer, a comprar, a tener y, por ello mismo, a negar con todas nuestras fuerzas la impotencia. ¿Por qué tendríamos que negarnos a hacer todo aquello que podemos?¹

¹ Otra campaña ilustrativa al respecto fue la lanzada por Nike en 1998, *“Just do it”*, en la cual aparece un hombre de 80 años que relata cómo diariamente corre

Tanto Michel Foucault como Gilles Deleuze caracterizaban nuestro tiempo como una época de flujos: flujos de información, de gente, de dinero, de mercancías, de enfermedades, de imágenes. Frente a las estrategias disciplinarias que demandaban el encierro y la clausura —entre los muros de la escuela, de la prisión, de la fábrica, del hospital, del psiquiátrico—, lo propio del mundo actual es un control más sutil, pero más efectivo, que se ejerce al *aire libre*, menos visible, menos opresivo, tan tenue que ni siquiera reparamos en la vigilancia, una forma de control que no sólo no bloquea los flujos, sino que los alienta, los atiza, los gestiona, les abre paso. En las sociedades disciplinarias pasábamos de un encierro a otro, de un enclaustramiento a otro, marcando trayectorias discontinuas y cortes; en las sociedades de control los flujos se despliegan de manera continua, pues cada vez hay menos clausuras. “El hombre de las disciplinas era un productor discontinuo de energía, pero el hombre del control es más bien ondulatorio, puesto en órbita, sobre un haz continuo. Por todas partes el *surf* ha remplazado a los viejos deportes” (Deleuze, 1995: 244).

De hecho, con el mote *sociedades de control* Deleuze describe algo semejante a lo que Foucault denomina *sociedades liberales*, es decir, sociedades post-disciplinarias donde las estrategias fundamentales de dominio ya no pasan ni por el encierro ni la vigilancia puntual, al contrario, lo propio del liberalismo es fomentar, crear, gestionar y consumir libertades.

Si empleo la palabra “liberal” es porque, de inicio, esta práctica gubernamental [...] no se contenta con respetar tal o tal libertad,

más de 20 kilómetros. Ejemplo de tenacidad y fuerza, este hombre se muestra como la imagen misma del rechazo de la impotencia. Irónicamente, la frase fue la adaptación de las últimas palabras de Gary Gilmore, un asesino condenado a muerte en 1976, por matar a dos personas en Estados Unidos. Gilmore peleó por adelantar su ejecución y por decidir con qué método morir, las últimas palabras que dijo frente al pelotón de fusilamiento fueron: “*Let’s do it*”, que luego fueron retomadas por los publicistas de Nike y transformadas en “*Just do it*”. Dan Wieden, el director de la agencia publicitaria que diseñó el *slogan* —Wieden+Kennedy—, declaró en una entrevista que efectivamente fueron las palabras de Gilmore las que estuvieron detrás del “*Just do it*” (Bostock, 2019). Curiosa decisión de los publicistas: es la inquebrantable decisión de hacer, de poder, de no renunciar a la potencia, lo que más nos acerca a la muerte.

de garantizar tal o tal libertad. Más profundamente, ella es consumidora de libertad. Consume libertad en tanto no puede funcionar más que en la medida en que hay un cierto número de libertades: libertad de mercado, libertad del vendedor y del comprador, libre ejercicio del derecho a la propiedad, libertad de discusión, eventualmente libertad de expresión, etcétera. La nueva razón gubernamental tiene entonces necesidad de libertad, el nuevo arte de gobernar consume libertad. Al consumir libertad está obligado a producirla. Está obligado a producirla y a organizarla. El nuevo arte de gobernar va a presentarse como gestor de la libertad (Foucault, 2004: 65).

Desde esta óptica, lo característico de las sociedades actuales, llamémoslas *de control* o *liberales*, es haber propuesto una alternativa a las sociedades de encierro o disciplinarias, una alternativa más económica y eficiente donde el poder se ejerce *al aire libre* y fomenta los flujos, la movilidad y las libertades. Claro que el talante positivo de esta *liberación* tiene que tomarse con pinzas, pues es precisamente debido a esta producción-consumo de libertades que el poder se expresa más eficiente que nunca. En las sociedades disciplinarias, el obrero estaba constantemente amenazado por cumplir con los tiempos, con los ritmos, con las cuotas, siempre con un capataz detrás que atizaba. Recordemos la famosa escena de Chaplin en *Tiempos modernos* (1936): los obreros salen en masa del transporte público para entrar de inmediato en el siguiente enclaustrado, la fábrica, ahí los espera una media docena de capataces que monitorearán sus movimientos y su eficiencia. En la línea, *Charlot* se retrasa por razones muy humanas, una abeja revolotea por su cara, se distrae o simplemente discute con el capataz, la línea se detiene entonces y el capataz reprende a todos. Luego *Charlot* pide permiso para ir al baño, ahí trata de fumarse un cigarrillo, pero desde una inmensa pantalla el gerente lo observa y le ordena regresar a la línea.² Tiempos, movimientos, gestos, distracciones, todo evaluado y controlado por un

² Esta escena puede verse como el anuncio de otra que casi 50 años más tarde veremos en *1984*, film dirigido por Michael Radford, a partir de la novela de George Orwell: aquí el rostro gigante del “Gran hermano” observa todos los movi-

superior que todo lo mira. Esa es precisamente la figura privilegiada por las disciplinas. ¿Qué pasa en las sociedades liberales?, ¿de verdad los hombres se han liberado del control? La respuesta dada tanto por Foucault como por Deleuze es negativa; sin embargo, algo ha cambiado. En un mundo donde se producen y consumen libertades, ya no es necesaria una media docena de capataces que nos digan qué hacer y cómo, ahora cada quien lleva dentro no tanto a un capataz, sino a un *mánager* que nos dice: ¡*prepárate!*, ¡*invierte en ti!*, ¡*mejora!*, ¡*capacítate!* En suma, lo que Foucault llama la *cultura del capital humano*. Por ejemplo, en el caso de la relación madre-hijo, el tiempo que la madre da a su hijo es visto desde la perspectiva liberal como una inversión, al menos así lo percibe Foucault:

[...] los liberales intenta explicar, por ejemplo, la relación madre-hijo como caracterizada por el tiempo que la madre pasa con su hijo, la calidad de los cuidados que le da, la afición que le manifiesta, la vigilancia con la que sigue su desarrollo, su educación, su progreso no solamente escolar sino físico, la manera no solamente como lo alimenta, sino además estiliza la alimentación y su contenido nutritivo; todo esto constituye para los liberales una inversión que puede medirse en el tiempo, ¿una inversión que va a constituir qué? Un capital humano, el capital humano del niño, capital que producirá una ganancia (Foucault, 2004: 249).³

mientos de Winston Smith, de manera casi idéntica al capataz de la película de Chaplin.

³ La postura de Foucault respecto al liberalismo termina siendo muy cercana a la que expone Boris Groys en *Volverse público* (2014). Para Groys, la principal experiencia estética de los individuos contemporáneos tiene que ver con la obsesión de volvernos diseñadores de nosotros mismos: “La forma última del diseño es, sin embargo, el diseño del sujeto” (Groys, 2014: 23); un diseño que demanda tiempo, inversión, gusto. Cada uno de nosotros terminamos siendo una obra a la cual se le invierte un cierto número de recursos para interiorizar al capataz y al modelo que se nos demanda cumplir. Nos creemos libres en tal labor de autodiseño, pero sólo cumplimos las órdenes de un jefe que hemos introyectado y que confundimos con nosotros mismos.

Así, lo característico de nuestras sociedades es que han optimizado el ejercicio de poder haciéndolo menos represivo, menos coercitivo. Una modalidad en la que se ha descubierto que la gente produce más y es más obediente, no con un capataz que checa los tiempos y reprende, sino motivando una cultura del capital humano, de la auto-superación, de la inversión en sí mismo, del tú puedes, del “*Impossible is Nothing*”. Una cultura basada en la creación y consumo de libertades, pues en realidad sólo es cuestión de querer, de esforzarse, de atreverse, de evitar la impotencia. Es un poder que en lugar de separarnos o divorciarnos de lo que podemos, apuesta más bien a lo contrario, atiza, motiva, hace de nosotros y nuestra potencia una y la misma cosa.

Tradicionalmente, y esta era la forma como lo veía también Deleuze, el poder ha sido visto como aquello que separa a los hombres de su potencia; es decir, el poder sería aquello que nos vuelve impotentes, que nos dice *tú no puedes*. Esta perspectiva Deleuze la concibió en gran medida a partir de su muy peculiar lectura de Spinoza. Si mi potencia de actuar puede ser disminuida por pasiones tristes, entonces es fácil entender que todos aquellos que desean nuestro sometimiento, nuestra indiferencia, nuestra apatía e inactividad, cultivarán en nosotros pasiones tristes. Para Spinoza, los políticos y los clérigos serán los principales interesados en cultivarnos la tristeza, ella nos vuelve impotentes, ella nos separa de nuestra potencia.

¿Por qué la tristeza es forzosamente una disminución de potencia? Vean desde entonces lo que hay de nuevo en la ética de Spinoza. Contrariamente a toda moral, el grito perpetuo de la ética será: “¡No, no hay tristeza buena, no hay tristeza buena!”. Y toda la crítica spinozista de la religión se basará en que, según él, la mistificación de la religión consiste en hacernos creer que hay buenas tristezas. En términos de potencia, no hay tristeza buena porque toda tristeza es disminución de potencia (Deleuze, 2008: 231).

Sin duda, la perspectiva deleuziana, conformada en gran medida por su lectura de Spinoza, sigue siendo un argumento vigente y fructífero para preguntarnos sobre la manera en cómo el poder nos gobierna: *se-*

parándonos de nuestra potencia. Pero es claro que aquí Deleuze está pensando sobre todo en el esquema disciplinario del poder, en tanto las sociedades liberales o de control han apostado por otro esquema. Como bien lo hará notar Giorgio Agamben en un pequeño artículo titulado “Sobre aquello que podemos no hacer”, en las sociedades actuales — liberales, para ser más puntuales— el principal mecanismo de control y sometimiento no es separarnos de nuestra potencia, no es volvernos impotentes, sino todo lo contrario. Así como Foucault define a las sociedades liberales como aquellas en las que el poder se ejerce mejor produciendo y consumiendo libertades, para Agamben el principal mecanismo de poder en las sociedades actuales no tiene que ver tanto con suprimir nuestra potencia, sino precisamente con lo contrario, con suprimir nuestra impotencia: “Hay, sin embargo, otra operación del poder, más insidiosa, que no actúa inmediatamente sobre eso que los hombres pueden hacer —su potencia—, sino sobre su impotencia, sobre eso que no pueden hacer, o más exactamente, sobre eso que ellos pueden no hacer” (Agamben, 2009: 77).

Si antes el poder nos sentenciaba: *no puedes*, ahora nos dice *no puedes no poder*. Hemos sido despojados de una posibilidad tanto política como ontológica: la posibilidad de no poder, de la negación, de no pasar al acto. El problema es que vemos la impotencia como ausencia de potencia, como *falta de*, cuando en la impotencia hay también poder: poder de no hacer, poder de no ejercer la propia potencia. De hecho, en realidad la auténtica potencia no puede radicar solamente en *poder hacer*, la potencia radical consistiría tanto en poder hacer como en poder no hacer: “Es justamente esta ambivalencia propia a toda potencia, que es siempre a la vez potencia de ser y potencia de no ser, potencia de hacer y de no hacer, lo que define la potencia humana. El hombre es entonces el viviente que, existiendo sobre el modo de la potencia, puede tanto una cosa como su contrario” (Agamben, 2009: 78). Agamben agregará más adelante que *el hombre es el único animal que puede su propia impotencia*, es decir, que no está obligado a ser y a hacer todo lo que puede: en el no hacer y no poder también habría potencia. El principal problema de nuestras sociedades democráticas es, según Agamben, que estamos cada vez más obligados a renunciar a nuestra impotencia, a hacer todo lo que podemos. Este modelo de sociedad:

[...] separa a los hombres no tanto de lo que pueden hacer, sino sobre todo de lo que no pueden hacer. Separado de su impotencia, privado de la experiencia de eso que no puede hacer, el hombre contemporáneo se cree capaz de todo y repite su jovial “no hay problema” y su irresponsable “eso se puede hacer” en el momento preciso donde más bien debería darse cuenta que ha sido asig-nado de manera inaudita a fuerzas y a procesos sobre los cuales ha perdido todo control. Ha devenido ciego no tanto de sus ca-pacidades, sino de sus incapacidades, no de eso que puede hacer, sino de eso que no puede o puede no hacer (Agamben, 2009: 79).

Tomamos un ejemplo del universo publicitario que explota y lleva al extremo la negación de la impotencia. Sin embargo, si salimos de la pu-blicidad encontramos lo mismo, en las escuelas, en las empresas, en los hospitales, en la familia, en la vida de pareja, en todos lados la apuesta es la misma: todo se puede, no hay imposibles y si no se puede, al me-nos se puede simular que sí. Tendríamos que preguntarnos a qué tipo de mundo y de experiencias sobre el mismo puede llevarnos tal negación de la impotencia, qué nuevas formas de esclavitud puede tomar tal ce-guera, qué renunciadas implicaría —una de la más importantes sería, sin duda, a nuestra capacidad de resistir—. De hecho, no hay que esperar por la respuesta, el mundo en el que vivimos es en gran medida el pro-ducto de tal ceguera. En un mundo así no es posible tener claro qué realmente se puede hacer, es decir, nunca sabremos qué podemos hacer, si no tenemos la más remota idea de lo que no podemos hacer, de nues-tra impotencia. La enseñanza de *Bartleby* sigue vigente, aún podemos resistir y explorar lo posible aduciendo: *preferiría no hacerlo*.

Agamben y la potencia suprema

La problematización de la impotencia en Agamben parte en gran me-dida de sus reflexiones sobre Aristóteles. Desde la perspectiva agam-beniana, es en este filósofo antiguo que encontramos una concepción de la potencia que no se agota en el acto. En contra de la perspectiva

platónica y de la megárica —pues estos últimos “[...] afirmaban, no sin buenas razones, que la potencia existe sólo en el acto, es decir, en la instancia de su ejercicio, Aristóteles objeta que si eso fuese cierto nosotros no podríamos considerar arquitecto al arquitecto cuando no está construyendo, ni llamar médico al médico en el momento en el cual no está ejerciendo su arte” (Agamben, 2019b: 43)—, el estagirita se adelanta en muchos sentidos a su tiempo, desnaturalizando la potencia y acercándola en gran medida a la libertad y al libre arbitrio, dos elementos que serán, más adelante, piezas fundamentales en la concepción cristiana del actuar humano. Para los griegos —con excepción de Aristóteles, es decir, en concreto Platón y Sócrates—, el ser humano puede hacer tanto el bien como el mal, tiene la potencia de ambos, pero está más bien abocado al bien, pues nadie hace el mal voluntariamente, nadie prefiere tener una vida penosa y mala a una vida placentera y buena; en otros términos, sólo se hace el mal por ignorancia, por falta de sabiduría, no por voluntad. Sócrates lo expone así: “Si entonces, dije yo, lo agradable es bueno, nadie que sepa y que crea que hay otras cosas mejores que las que hace, y posibles, va a realizar luego esas, si puede hacer las mejores. Y el dejarse someter a tal cosa no es más que ignorancia, y superarlo, nada más que sabiduría” (*Prot.* 358c). En otras palabras, para los griegos antiguos, la acción humana era una cuestión ligada a la potencia y al conocimiento: aquél que puede hacer el bien, lo hará, si no es ignorante. En esta perspectiva, poder hacer el bien se resuelve en tener el conocimiento de qué es lo bueno; al contrario, ignorarlo nos llevaría a hacer el mal. Poder una cosa u otra se resuelve —o se agota— en el conocimiento o en la ignorancia. Así, si uno posee conocimiento, entonces el poder hacer el bien se traduce en acto, se realiza una acción buena. El poder hacer el bien se realiza y se agota en la acción buena. Es precisamente este paradigma contra el cual reacciona Aristóteles, pues —desde la lectura que Agamben realiza de la obra aristotélica— la potencia no es algo que tenga que agotarse en el acto. Una mujer o un hombre bien podrían realizar una acción, pero deciden no llevarla a cabo. El estagirita introduce la noción de *proairesis*, que significaría el *acto de elegir*. Y elegir no responde a la simple posesión o ausencia de conocimiento, sino a algo más bien cercano a un acto de voluntad. Este movimiento es necesario para Aristóteles, pues es la única manera de poder imputar al

agente la responsabilidad de sus actos, ya que siempre es posible querer realizar una cosa mala, y aunque se ignore qué es el bien, de todas formas le pertenece al agente la acción de decidir. “Si, para Aristóteles, es importante hacer del hombre el padre de sus actos, es ciertamente porque, sin la acción responsable, sería imposible construir una ética o una política” (Agamben, 2018: 61). Al introducir la *proairesis*, Aristóteles hinca también una escisión en el seno de la potencia, una escisión que no deja de ser paradójica, pues estaríamos ante una potencia que conlleva siempre la posibilidad de la impotencia; es decir, siempre es posible que el agente pueda algo, pero decide no pasar al acto, con lo cual esa misma potencia se transforma en impotencia —y esta última contendría también su contrario: la posibilidad de poder hacer eso que decidimos no hacer—. En esta dinámica paradójica, *poder* implica de alguna forma *poder no* pasar al acto; de igual forma, *poder no* hacer algo implica siempre la posibilidad de *poder* hacerlo. Si queremos verlo de manera más radical, pasar al acto no agotaría la potencia ni la impotencia: cuando el pianista toca el piano, no agota lo que puede, pues puede hacer muchas otras cosas, como tampoco agota lo que puede no, pues puede dejar de tocar el piano. “La intención de volver al hombre dueño de sus acciones y de garantizarle la paternidad de sus actos y de sus saberes, tiene por consecuencia una fractura en su capacidad de actuar, que ahora está constitutivamente escindida entre potencia e impotencia, en poder hacer y poder no hacer” (Agamben, 2018: 71).

En el esquema platónico-socrático, la potencia se agotaba en el acto: si puedo hacer el bien y tengo el conocimiento, la acción buena es inmediata, natural. Pero con el estagirita, el poder no se traduce de inmediato en acto ni se agota en el mismo. Lo que aquí se pone sobre la mesa es la pregunta por el *modo de ser la potencia*; al igual que lo verdadero y lo falso, la potencia también tiene modos en los que se da, pues o bien se da como acto o bien como privación. Por ejemplo, quien posee una técnica expresa su potencia como *facultad* (*Hexis*), es decir, como algo que puede poner en acto o bien no hacerlo. Para Aristóteles, en este sentido, la potencia es definida también por la posibilidad de su no ejercicio, por la disponibilidad de una privación. No se trata de mera pasividad, pues sin duda aquel que no sabe tocar el piano *no puede tocarlo*, pero aquel que tiene la técnica y sabe tocar puede bien *no tocarlo*, no se trata

de una mera falta, sino de una privación que conserva la potencia de hacer o no hacer. Imaginemos un mundo donde estemos condenados fatalmente a hacer, a llevar al acto todo aquello que podemos hacer, ¿habría ahí verdadera potencia? Desde el acercamiento agambeniano a Aristóteles, queda claro que la auténtica potencia, *potencia suprema* como a veces le llama, sólo podría residir en la potencia de hacer y de no hacer. En otros términos, para Agamben el hombre sería: “[...] el maestro de la privación, porque, más que cualquier otro viviente, está, en su ser, destinado a la potencia. Pero eso significa igualmente que está librado y abandonado, en el sentido de que su poder actuar es de manera constitutiva un poder no actuar, y su conocer un poder no conocer” (Agamben, 2006: 239).

El maestro, el pianista, pero también el pintor y el ser humano en general, siempre conservará en su hacer la potencia de no hacer, se moverá siempre en una zona de indecidibilidad en la que no se está abocado fatalmente ni a una ni a otra, en la que al mismo tiempo puede tocar o puede no tocar, puede pintar o puede no pintar. Ambos siempre como posibilidades que no existen en sí mismas de manera discreta, pues el poder hacer sólo tiene cabida si se puede no hacer, en un movimiento que jamás se completa. Pensemos ahora en un pintor, en uno de los grandes. ¿Dónde residiría su potencia, su capacidad extraordinaria para pintar cuadros únicos y magistrales?, ¿residiría en una permanente perfección del trazo que no haría más que repetirse de un cuadro a otro?, ¿qué diferencia habría entonces entre la pintura que él hace y la que hace una máquina? El verdadero artista es aquel que puede tanto su potencia como su impotencia, es aquel que domina el trazo a precio de errar y dudar: el trazo del maestro es aquel que también sabe temblar y en esa oscilación se concentra lo original e irreplicable de su obra.

Si la creación fuera solamente *potencia de*, si pasara ciegamente al acto, el arte se reduciría a una simple ejecución, pues procedería a una falsa desenvoltura hacia la forma acabada, en tanto ha reprimido la *potencia de no*. Contrariamente a un equívoco muy extendido, la maestría no es perfección formal, sino, al contrario, precisamente conservación de la potencia en el acto, salvaguarda de la imperfección en la forma perfecta (Agamben, 2015a: 52).

La potencia de la potencia reside en su impotencia, esta especie de galimatías nos habla de que aquello que da a la potencia su fuerza, reside en la posibilidad de la contingencia y junto con ello también se abre la posibilidad de la libertad. En un mundo donde todos estuviéramos destinados a hacer o a no hacer de manera excluyente, no sería posible hablar ni de libertad ni de contingencia ni de resistencia. Tampoco sería posible la creación. Cuando Agamben se pregunta en algún momento “¿qué es crear?”, su respuesta gira en torno a la posibilidad de la contingencia, a la posibilidad de errar y de que el trazo salga mal. Algo visible en algunas grandes obras que cuando son pasadas por *rayos x* revelan todos los intentos fallidos que precedieron a la obra final, en el mismo lienzo confluyen sin contradicción el trazo fino y el tembloroso. “[...] la contradicción aparente entre uso y temblor no es un defecto, sino expresa perfectamente la doble estructura de todo proceso creativo auténtico, íntimamente suspendido entre dos impulsos contradictorios: empuje y resistencia, inspiración y crítica” (Agamben, 2015a: 53).

Lo anteriormente expuesto cimbra lo más hondo de la ontología occidental. Afirmar que la potencia conlleva de alguna forma su contrario, el poder no, y que la impotencia es una forma de potencia, introduce una grieta en el seno mismo del *ser*, una grieta que lejos de mostrarlo como una unidad completa y plena, nos lo presenta como algo cruzado por la incompletud, por la impotencia. Así como Kurt Gödel demostró en 1931 que la aritmética guardaba en sus mismas bases algunas inconsistencias insolubles, que dieron al traste con el proyecto de fundamentarla de manera completa, pues o contenía afirmaciones indecidibles o implicaba paradojas flagrantes (Piñeiro, 2017); de la misma manera, la ontología occidental encontraría en su emergencia una paradoja fundamental que ha marcado a todo el pensamiento posterior, a saber, aquella que pregunta por el *ser*. Como lo expone Aristóteles en la *Metafísica*: “La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza...” (*Met.* IV, 2); en otros términos: el *ser* se dice, y con ello se abre una herida insoluble entre lo óntico y lo ontológico que caracterizará al pensamiento occidental hasta nuestros días.

Cada vez que tratamos de enunciar lo propio del *ser*, cada vez que elaboramos la pregunta por él, intentando desentrañar su esencia, un

extraño bucle de palabras se entromete y a la vez que nos anuncia su presencia, también nos aleja de ella: *el ser se dice*. La aprehensión del *ser* está mediada por el lenguaje. Heidegger lo afirmaba a su manera: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian” (Heidegger, 2000: 11). Al filósofo alemán tampoco se le escapaba que aquello que más nos acerca al *ser*, es al mismo tiempo lo que marca una distancia insalvable: el *ser* es lo que se dice y nuestro camino hacia él estará siempre, irremediamente, poblado de palabras. De nuevo la figura de la incompletud se asoma: el *ser* es esa meta que se alcanza, esa pregunta que se responde, ese círculo que cierra, a costa de no poder cerrarse del todo, de no poder dar con la respuesta final, de no llegar nunca a la meta. El *ser* es esta presencia-ausencia fatalmente cruzada por el lenguaje.

En el inicio está la incompletud, y lo está como gesto que marcará todas las demás preguntas, conceptos e ideas que se desprenden de la primera cuestión ontológica. Agamben encuentra en el mismo Aristóteles — como ya hemos visto — esta marca que impide ver en el *ser* una esencia completa y dispuesta a revelarnos todos sus misterios. No sólo porque el estagirita descubre la inevitable bisagra entre el lenguaje y el *ser*, sino también porque al explicar la relación entre potencia y acto, el no cierre vuelve a hacer acto de presencia. En su lectura tradicional, el *ser* se manifiesta en potencia o en acto, pero es sin duda este último la meta del proceso. Tal lectura ha dejado a la potencia como una especie de trámite que se agota en el acto, y una vez alcanzado éste, el círculo se cierra y las cosas se completan. Pero la lectura agambeniana de esta dupla nos muestra un perfil en el que pocas veces reparamos: el acto expresa también un punto de no cierre, un punto de llegada que no es meta y que, sobre todo, no mata la potencia. El acto no puede ser obra acabada, pues siempre queda un resabio de potencia que impide el punto final. Y ese resabio tiene, paradójicamente, tanto un cariz negativo como un cariz positivo, es a la vez potencia e impotencia. Volvamos al pianista. El pianista que ejecuta una *obra*, no realiza toda su potencia en esa ejecución — puede equivocarse, puede hacerlo con desgano, puede estar distraído o sumamente excitado —, y es precisamente en

esa impotencia, en ese no despliegue pleno de la potencia, que reside la singularidad de su obra, su carácter único e irrepetible. Es porque la impotencia habita en el seno mismo de la potencia, que ésta no se agota en el acto y hace de nuestras obras acontecimientos únicos, no acabados, no cerrados, sino siempre dispuestos a hacerse y rehacerse una y otra vez, en distintos tonos, con otros matices y con otros errores. Agamben, refiriéndose al canto, lo expone así: “No existe, pues, una potencia de no cantar que precede a la potencia de cantar y debe, por tanto, anularse para que la potencia pueda realizarse en el canto: la potencia-de-no es una resistencia interna a la potencia, que impide que esta se agote simplemente en el acto y la impulse a dirigirse hacia sí misma, a hacerse *potentia potentiae*, a poder su propia impotencia” (Agamben, 2019a: 39). En este talante, la maestría del artista no hablaría de perfección formal —no se trataría de realizar cada vez la obra perfecta—, más bien estaríamos ante una obra que refleja al unísono tanto la potencia como la impotencia: “la conservación de la potencia en el acto, la salvación de la imperfección en la forma perfecta” (Agamben, 2019a: 35).

Sin embargo, cuando pensamos en una obra es inevitable pensar en una ejecución o en una operación que ha alcanzado su realización, su forma acabada. Solemos decir: *¡aquí está la obra!* Recordemos que obra, del latín *opus*, remite a trabajo, labor, producción, operación, es decir, realizar una acción —y no tanto al producto de esa acción—. No nos pasa por la cabeza que realizar una acción puede implicar su contrario: su no realización, su inoperancia, su falta de obra. Pero esa es precisamente la paradoja de la que quiere darnos cuenta Agamben: toda obra lleva consigo su desobramiento, toda operación contiene una forma de inoperancia. La ejecución más virtuosa de una pieza al piano contiene en sí misma el error, la falla, el sesgo y la posibilidad de no seguir tocando. Pero es precisamente por este elemento de impotencia e inoperancia que las obras humanas y el ser humano están abiertos a lo posible, siempre pueden transformarse, trastocarse y, aún más, arruinarse. La intrínseca compenetración entre operancia e inoperancia, entre obra y desobramiento, hace del ser humano un ser abierto a lo posible, sin destino dado, sin vocación determinada.

La buena nueva del no cierre, de la inoperancia, del desobramiento, consiste en reconocer en el hombre y en sus obras, realidades imposibles

de concretarse, incapaces de asumir un punto final, una esencia definitiva. Así, abiertos a lo posible, abocados a su operatividad inoperante, al desobramiento de sus ejecuciones, los seres humanos y sus obras dejan un espacio a lo posible, a lo aún por venir, al acontecimiento. El hombre es entonces ese ser incapaz de agotarse en sus obras. De ahí el talante anárquico de la creación: creamos no para agotarnos en nuestras creaciones, ni para buscar el fundamento de lo que somos, sino para intuir nuestra potencia radical, es decir, para reconocernos en lo que podemos y en lo que podemos no. La palabra *anarquía* remite precisamente, en su etimología, a la carencia de origen, de mandato, de fundamento último. La creación, sin origen ni fundamento último, sería entonces una forma de resistencia, de resistir a nuestra finitud, a asumir una forma acabada, a acatar un mandato definitivo. Crear es dar lugar a la impotencia, y con ello poder una cosa como su contrario, situados en esa apertura de posibilidades. Es precisamente porque somos la máxima expresión de la indecidibilidad entre potencia e impotencia, entre operancia e inoperancia, que el ser humano está abierto a lo posible y rechaza sujetarse a esta u otra esencia, o a este u otro destino. Sin estar atada a una concepción fuerte del *ser*, la acción humana es por ello libre: condenada al azar y a la aleatoriedad.

Que el ser humano no tenga vocación determinada, que no esté abocado a esta u otra obra, que por ello sea un ser abierto a lo posible, a la libertad, es algo que Agamben vuelve a encontrar en su lectura de los antiguos. En concreto, el italiano vuelve sobre Aristóteles y Lucrecio. En una obra de reciente publicación —aparecida en 2017 en italiano—, *Karman. Corto tratado sobre la acción, la falta y el gesto*, el análisis sobre la acción se hace más fino. Ahí Agamben reconoce que en Aristóteles hay, de hecho, dos tipos de actividades humanas. En primer lugar, estarían las que tienen su fin fuera de sí mismas, por ejemplo, la silla de madera sería el fin del trabajo del carpintero o la cosecha el fin de la actividad del agricultor. A estas actividades se les identifica como *poiēsis*. En segundo lugar, estarían todas esas actividades cuyo fin es inmanente a ellas, por ejemplo, la visión no tiene otro fin que la visión misma, el olfato no tiene otro fin que el olfato mismo. A estas actividades se les identifica como *praxis*. A partir de esta distinción, está claro que la obra del carpintero es muy diferente a *la obra del hombre en tanto que*

hombre, pues mientras el primero tiene el fin de su obra en algo externo —una silla, una mesa, una puerta—, *la obra del hombre* —la felicidad o el vivir bien— no es un producto externo a su hacer, sino se encuentra en acto en su hacer: el fin último, el fin en sí de todas las actividades humanas es el vivir bien y éste no es extrínseco a estas actividades, no es tampoco un producto de las mismas, sino que se encuentra en acto en ellas. Desde esta perspectiva, *el ser humano en tanto ser humano* sería más bien un ser carente de obra, es decir, de obra específica, como producto, como *poiēsis*, pues aquello que es su fin máximo no es externo a sus acciones, no se manifiesta como finalidad extrínseca, ni como beneficio o utilidad asignada desde fuera. Las acciones que tienen que ver con la política y el arte serían de este talante: giran en el vacío y así se abren a lo posible.

[...] la praxis propiamente humana es aquella que, convirtiendo en inoperosas las obras y funciones específicas del viviente, las hace, por así decirlo, girar en el vacío y, de esta manera, las abre en posibilidad. Contemplación e inoperosidad son, en este sentido, los operadores metafísicos de la antropogénesis, que, liberando al viviente del ser humano de todo destino biológico o social y de toda tarea predeterminada, lo vuelven disponible para esa peculiar ausencia de obra que estamos habituados a llamar “política” y “arte” (Agamben, 2019a: 45).

Que la acción humana no esté predeterminada por ningún fin ni por ningún beneficio externo, es otra manera de decir que, en lo que tiene que ver con la vida política, la ética y el arte, el ser humano y sus acciones no están hechos específicamente para algo distinto a su hacer mismo, antes bien, el hacer humano se abre a un juego de posibilidades sin destino ni vocación determinada: nada en el obrar humano estaría hecho en función de algo externo a este mismo obrar. Agamben recurrirá a Lucrecio y su *De rerum natura* para dar cuenta del talante inoperante, abierto a lo posible y sin destino que caracteriza a las obras humanas. En el planteamiento de Lucrecio, nada en el ser vivo puede explicarse en términos teleológicos, es decir, ningún órgano ha sido hecho para un fin en particular: el ojo no ha sido hecho para ver, la lengua no ha sido

hecha para hablar, ni las orejas para oír. Contestando la relación entre órgano y función, para Lucrecio todos los órganos fueron creados antes de su uso y sólo con el uso pudieron servir para algo, sin que ese algo sea su finalidad anticipada: “La vida es eso que se produce en el acto mismo del ejercicio como una delicia interior al acto, como si, a fuerza de gesticular, la mano encontrara el fin de su placer y su ‘uso’, el ojo, a fuerza de mirar, se enamoraría de la visión, las piernas, ejercitadas en plegarse rítmicamente, inventarían la caminata” (Agamben, 2018: 106).

Aquí es donde aparece la importancia del *uso* en la obra agambeniana. En la cita anterior, lo *propio* del ojo no estaría presupuesto ni sería anterior a la aparición del ojo, sino que una vez ahí, arrojado al mundo y a la vida, el ojo se ejercitó, gradualmente se forjó un ritmo, quizá primero muy torpemente, y se habituó luego a percibir la luz, después se enamoró de ella, dándonos la impresión de que, desde siempre, el ojo tendría que haber estado hecho para ver. Que el ojo no está condenado de antemano a la visión es otra manera de decir que lo propio de él es su uso; es decir, es en el uso, en la contingencia y en la apertura de posibilidades que ello representa, que se encuentra lo propio del ojo. Lo cual no deja de ser paradójico, pues lo más propio del ojo radicaría en su más radical impropiedad: el uso, la contingencia, el estar abierto a otros posibles usos; es decir, el poder ver y el poder no ver —siempre podemos cerrar los ojos para negarnos a ver.

Deleuze, Agamben y Bartleby

Reconocer que la suprema potencia es dar cabida tanto a la impotencia como a la potencia, no es más que otra manera de afirmar el carácter paradójico del *ser* y de la acción humana. El vacilar, el temblar de la mano, la obra que se completa a costa de no completarse, es también un rasgo central en la obra deleuziana, obra que anterior a la de Agamben exploraba ya el carácter complejo de la potencia a través de distintos pretextos literarios, lógicos y políticos. En Deleuze, la potencia no puede desligarse de la ambivalencia, de la paradoja, de eso que nos permite decir: *ya* y *aún-no*.

Si hay un rasgo que distingue a la obra deleuziana es su afán por subrayar el carácter no solamente polémico de las paradojas, sino su verdadera potencia creativa; ellas nos permiten pensar no lo contrario de lo bien estipulado y lo bien argumentado, o el negativo del pensar bien, sino nos abren una posibilidad anómala de pensamiento, que no asume ni los principios de la lógica clásica, ni la búsqueda de identidad o de determinación precisa. Aquello que la paradoja expone, poniendo en jaque al buen sentido, es la posibilidad de no optar, de no decidirse, de habitar un umbral de indecidibilidad, o también, la posibilidad de tomar las dos direcciones a la vez, de esto y lo otro a la vez. Frente al principio de no contradicción, de identidad, de tercero excluido, Deleuze apuesta por una lógica basada en la paradoja: los dos a la vez, *ya* y *aún*: “De ahí que la potencia de la paradoja no consista en absoluto en seguir la otra dirección, sino en mostrar que el sentido viene siempre de los dos sentidos a la vez, de las dos direcciones a la vez. Lo contrario del buen sentido no es el otro sentido; el otro sentido es solamente el pasatiempo del espíritu, su iniciativa divertida. Pero la paradoja como pasión descubre que no se pueden separar las dos direcciones, que no se puede instaurar un sentido único [...]” (Deleuze, 1989: 94).

Cuando Deleuze se interroga por la extraña fórmula *preferiría no hacerlo*, que el personaje central de *Bartleby el escribiente* —de la autoría de Herman Melville— enuncia cada vez que se le pide hacer algo, su reflexión repara precisamente en el carácter ambiguo de la fórmula. Su carácter desolador reside en que no opta decididamente por nada, Bartleby no nos dice *no quiero hacer copias*, su declaración es más ambigua: *preferiría no hacerlo*, un preferir que deja abierto el umbral de que quizá más tarde prefiera sí —si su negación fuera rotunda, su jefe no gastaría tanto tiempo en tratar de entender por qué prefiere no hacerlo o en tratar de convencerlo de que cambie de actitud—. Por otro lado, al no decir *yo no quiero* y mejor enunciar *preferiría no*, Bartleby no está reflejando la decisión de una voluntad propia inquebrantable —*yo soy el que no quiere*—, sino expresa una postura casi vacilante, casi sin convicción que prefiere sin mucha pasión y sin mucha voluntad: *no una voluntad de nada, sino la emergencia de una nada de voluntad*. Bartleby tampoco contesta meramente *sí* o meramente *no*, lo cual lo definiría de manera más concreta, más bien, al introducir la preferencia

vacilante no sólo está poniendo una distancia ante los demás, también está poniendo una distancia respecto a sí mismo: entidad irreductible a una voluntad, a un sí o a un no, a un puesto, a una actividad, a una identidad bien clara. A la par, Bartleby está *suspendiendo* todo presupuesto y toda referencia: prefiere no decir claramente ni *sí* ni *no*, suspende el uso práctico y referencial del lenguaje, suspende también todo principio de autoridad —pues no obedece a su jefe—; Bartleby termina, de hecho, siendo un hombre sin referencias: “Bartleby es un hombre sin referencias, sin posesiones, sin propiedades, sin cualidades, sin particularidades: demasiado llano para que se le pueda adherir alguna particularidad. Sin pasado ni futuro, es instantáneo” (Deleuze, 2005: 68). Bartleby se sostiene en la nada, en eso consiste la genialidad de Melville para Deleuze, y también para Agamben, su breve novela se caracterizó por liberarse de la obligación de dar razones, de que las cosas transcurrieran coherentemente y siguiendo el buen sentido, sus personajes *sobreviven en el vacío*: “[...] conservan su misterio hasta el final, desafiando tanto a la lógica como a la psicología [...]. Lo importante para el gran novelista, ya sea Melville, Dostoievski, Kafka o Musil, es que todo conserve su carácter enigmático, sin ser, empero, arbitrario: en suma, una nueva lógica, una lógica plena, pero que no nos remite a la razón [...]. El novelista tiene ojo de profeta, no de psicólogo” (Agamben, 2005a: 79).

Melville y Bartleby son profetas, ¿de qué nueva? Bartleby anuncia una nueva lógica y una nueva forma de habitar el mundo, es un personaje *original* que no se somete a lo esperado, que no sabemos realmente quién es, ni si existe realmente o qué quiere cabalmente, “[...] desborda toda forma explicable: emite resplandecientes trazos expresivos que señalan la obstinación de un pensamiento sin imágenes, de una pregunta sin respuesta, de una lógica extrema y sin racionalidad. Figuras de vida y de saber, conocen algo inexpresable, experimentan algo insondable” (Agamben, 2005a: 81). Bartleby termina revelando el vacío del mundo, la imperfección de sus leyes, la mediocridad de muchos de sus habitantes. Pero a la vez traza las huellas de un mundo y de un pensamiento por descubrir, de una nueva lógica, de una nueva manera de tensar el lenguaje y llevarlo al límite, de una promesa que parte de su indefinición, de su preferir no, de su impotencia. La potencia de Bartleby radica también en su impotencia, en su incapacidad de

tomar esta u otra identidad, por tener una voluntad definida, de decir claramente *sí* o *no*. En estatus parecido se encuentra Gregorio Samsa, sin ser cabalmente ni insecto ni hombre, su estado de indeterminación lo deja abierto a nuevos experimentos y acoplamientos, no es ni escarabajo ni humano propiamente, o es ambos a la vez, y si nos preguntamos ¿qué es?, diríamos: Gregorio es aquello que hace, que puede hacer y puede no hacer. Otras figuras deleuzianas cumplirían el mismo cometido, pensemos en el embrión, su potencia radica precisamente en su impotencia, en su pasividad, en poder tomar pasivamente esta u otra forma, carácter indecible que le permite, por ello mismo, soportar los más terribles pliegues y transformaciones.

Deleuze, al igual que Agamben, ven en la impotencia el elemento que da a la potencia humana su rasgo singular e irrepetible. Es precisamente por esta zona de indiscernibilidad entre el *poder* y el *poder no* que la potencia humana es suprema, y es esa indecisión lo que permitiría al ser humano escapar por las rendijas de un mundo que parece obligarnos a hacer todo lo que podemos. Es precisamente por este no acabamiento, por este no cierre ontológico, que todo lo que parece simplemente impotente está en realidad cargado de potencia.

Coda: parodias y escisiones

Cerramos el presente artículo apuntando algunas ideas que pretenden explorar qué forma podría tomar esta asunción de la impotencia como algo no separado de lo que podemos. El poder escindir claramente la potencia de la impotencia ha sido uno de los dispositivos fundacionales de la ontología occidental, es decir, ha ido de la mano con una operación que nos ha permitido concebir al *ser* como una esencia homogénea y unitaria que, una vez descubierta como punto de partida, es luego objeto de un sinnúmero de operaciones y escisiones dispuestas a separar, en ella, lo puro de lo meramente añadido o accidental. De ahí las escisiones más caras a la ontología de Occidente: *ser*-devenir, permanencia-cambio, hombre-animal, hombre-mujer, cultura-naturaleza, etcétera. La paradoja de tal operación es que, aunque parezca que lo primero es un

ser-sustancia que luego es escindido, en realidad el movimiento primero es la escisión: es porque realizamos escisiones sobre las cosas —y el primer dispositivo que lleva a cabo tal operación es el lenguaje— por lo que creemos que hay esencias primeras sobre las cuales hacemos escisiones. Separar claramente potencia e impotencia no es más que otra manera de concebir a un ser-sustancia como punto de partida, que luego es escindido en lo que le es más propio —la potencia— y lo que le es más impropio —la impotencia—.

Cuando Agamben subraya la zona de indiscernibilidad entre la potencia y la impotencia —es decir, que la potencia suprema implica ambas cosas: poder y poder-no—, lo que busca es dos cosas: en primer lugar, hacernos reparar en que antes de toda sustancia está la escisión, es decir, es ésta la que da lugar a aquélla; en segundo, destacar el carácter imperfecto y no natural de toda escisión, lo cual no significa que es posible superar o aniquilar toda escisión. En gran medida estamos condenados a hacer escisiones, el lenguaje sería nuestro primer instrumento de seccionamiento o desmembramiento. Sin embargo, no basta decir que sería suficiente, para resistir, que nuestras escisiones tengan un carácter fluido o intersticial, es también imperioso reconocer que todo acto de resistencia sólo puede partir de las escisiones ya establecidas, es decir, a partir de aquellas contra las que nos revelamos. Esta resistencia *desde dentro* bien podría tomar la forma de un juego cuyo fin, si es que tiene alguno, sería multiplicar la proliferación de *repeticiones paródicas* (Butler, 2018) que pueden terminar por adelgazar y volver superfluas las *grandes escisiones*, las ontológicamente *fuertes*; de la misma manera que entre Aquiles y la tortuga —es decir, en una longitud finita— se pueden trazar una infinidad de cortes que jamás podrán llegar ni al punto de partida ni a la meta;⁴ de igual forma, todos esos usos

⁴ Recordemos que la paradoja que se expresa en esta figura tenía como fin, de acuerdo con Zenón, rechazar la realidad del cambio y del movimiento; así, si la distancia que separa a Aquiles de la Tortuga son 10 metros, para alcanzarla, Aquiles debe recorrer primero la mitad de dicha longitud, 5 metros. Pero para alcanzar los cinco metros, tendrá que recorrer la mitad de los mismos, 2.5 metros. Luego, para alcanzar los 2.5 metros, tendrá que alcanzar primero la mitad de estos, 1.25 metros, y así hasta el infinito, de tal manera que Aquiles no alcanzará

no esperados, no programados, todas esas repeticiones paródicas, todos esos actos de profanación de los que habla Agamben (2005b), serían el ejemplo de una repetida e interminable creación de *escisiones menores*, en el interior de las grandes escisiones, que buscarían parodiar, debilitar y relativizar la contundencia y aparente naturalidad de estas últimas. La zona de indiscernibilidad abierta entre potencia e impotencia sería una forma de parodiar y minorizar las escisiones fuertes que han establecido una distinción clara y fatal entre lo que podemos y no podemos, y así tendríamos la oportunidad de parodiar también la concepción del *ser* como esencia primera y como sustancia original.

Bibliografía

- A.A.V.V. (2013). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa.
- Agamben, G. (2005a). Bartleby o de la contingencia. En G. Deleuze, G. Agamben y J. L. Pardo. *Preferiría no hacerlo: Bartleby, el escribiente de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005b). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2006). *La Puissance de la pensée. Essais et conférences*. París: Rivages.
- Agamben, G. (2009). *Nudités*. París: Rivages.
- Agamben, G. (2011). *De la très haute pauvreté. Régles et forme de vie*. París: Rivages.
- Agamben, G. (2015a). *Le feu et le récit*. París: Rivages.
- Agamben, G. (2015b). *L'usage des corps. Homo Sacer, IV, 2*. París: Seuil.
- Agamben, G. (2018). *Karman. Court traité sur l'action, la faute et le geste*. París: Seuil.
- Agamben, G. (2019a). *Creación y anarquía. La obra en la era de la religión capitalista*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

nunca a la tortuga y mostrará que una longitud finita, como 10 metros, puede dividirse en un número infinito de puntos intermedios. Es decir, una longitud finita puede escindirse una infinitud de veces.

- Agamben, G. (2019b). *¿Qué es real? La desaparición de Majorana*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Butler, J. (2018). *El género en disputa*. Buenos Aires: Paidós.
- Bostock, B. (2019). The Sinister Story of Nike's "Just Do It" Slogan, Which Was Inspired by the Last Words of a Murderer Before He Was Executed. *Business Insider*. Recuperado de: <https://www.businessinsider.com/nike-just-do-it-inspired-utah-killer-gary-gilmore-2019-7>.
- Deleuze, G. (1989). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005). Bartleby o la fórmula. En En G. Deleuze, G. Agamben y J. L. Pardo. *Preferiría no hacerlo: Bartleby, el escribiente de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. París: Gallimard-Seuil.
- Groys, B. (2014). *Volverse público*. Buenos Aires: Caja negra.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Piñeiro, G. E. (2017). *Gödel. Dos teoremas que revolucionaron las matemáticas*. Barcelona: RBA.
- Platón (1981). Protágoras. En Platón. *Diálogos*, tomo I. Madrid: Gredos.
- Smiley, M. (2016). Adidas's 'Impossible is Nothing' Campaign Starring Muhammad Ali Wins Top Marketing Moment. *The Drum*. Recuperado de: (www.thedrum.com/news/2016/03/31/adidas-s-impossible-nothing-campaign-starring-muhammad-ali-wins-top-marketing-moment).

Recibido: 24 de septiembre de 2019

Aceptado: 28 de octubre de 2019

Gobierno y economía como dispositivos de exclusión inclusiva en Giorgio Agamben

Government and Economy as Dispositives of
Inclusive Exclusion in Giorgio Agamben

*Hugo César Moreno Hernández**

* Doctor en Ciencias Sociales y Política por la Universidad Iberoamericana, Campus Ciudad de México. Es profesor investigador de tiempo completo en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Contacto: hcmor@hotmail.com.

Resumen:

El artículo analiza la relación entre la exclusión y la inclusión como un continuum lógico producto de la gubernamentalidad de las sociedades contemporáneas. En un primer momento se analiza desde la biopolítica y su capacidad para alcanzar su reverso y llegar a sus excesos tanatopolíticos, incluso necropolíticos, sin llegar al análisis profundo del último término en la medida que el objetivo es descomponer cómo inclusión y exclusión se funden en procesos conjugados, donde lo excluido se sobreincluye operando una tanatopolítica fundada sobre políticas públicas de inclusión social. Esto es, descubrir la lógica funcional biopolítica sobre la vida. En un segundo momento se analiza la relación de la ciudadanía con la política y la economía a través del proceso analítico de Giorgio Agamben que va del estado de excepción, la nuda vida y la exclusión inclusiva hasta el gobierno como economía o la política economizada.

Palabras clave: Biopolítica, gubernamentalidad, inclusión-exclusión, nuda vida, tanatopolítica.

Abstract: The article analyzes the relationship between exclusion and inclusion as product a logical continuum of the governmentality of contemporary societies. At first it is analyzed from the biopolitics and its ability to reach its reverse and reach its excess tanatopolitic and, even, necropolitic, without reaching the deep analysis of the last term as the goal is to decompose how inclusion and exclusion merge in conjugated processes, where the excluded is superincluded by operating a tanatopolitic founded on public policies of social inclusion. That is, to discover the functional biopolitical logic upon life. In a second moment, the relationship of citizenship with politics and economics is analyzed through the analytical process of Giorgio Agamben that goes from the state of exception, the naked life and the inclusive exclusion to the government as an economy or the economized policy.

Keywords: Biopolitics, governmentality, inclusion-exclusion, naked life, tanatopolitics.

Sociedades de exclusión inclusiva

¿Cómo es posible que en las sociedades contemporáneas la inclusión sea central en los discursos de políticas públicas (entiéndase gubernamentalidad) mientras las exclusiones son más profundas? A primera vista parece síntoma de la esquizofrenia capitalista, efecto de la disfuncionalidad del sistema, producto de sus crisis constantes. Sin embargo, un análisis más fino evita oponer inclusión como acción y exclusión como efecto pasivo. En primer lugar, porque no se trata de una oposición, de un efecto de crisis que se va pudriendo hasta reventar en rebeldías peligrosas. Se trata de un continuum o, mejor dicho, de procesos no opuestos, sino constitutivos. Incluir, en el argot de la gubernamentalidad (no ético ni social), significa atraer hacia sí aquello, muchas veces, innombrado o con nombres imposibles de identificar por el código gubernamental. Atraer hacia sí para definir adecuadamente el lugar en la geografía política, social y económica. Ese lugar puede ser, dependiendo de qué y a quién se está incluyendo, el margen de dicha geografía. La inclusión coloca e identifica, en ese sentido, es un dispositivo de control poblacional.

Para ilustrar esto se puede tomar como ejemplo la elaboración de un discurso gubernamental. Veamos rápidamente dos procesos, uno en México y otro en Colombia. El primer caso surgió a través de diversos medios de comunicación de muy diferente talante (noticioso, entretenimiento, productos audiovisuales en la red, incluso académico) un término que designaba actos complejos entre jóvenes y niños estudiantes del sistema de educación básica. A través de noticias escandalosas, videos donde jóvenes juegan con agresividad o pelean entre ellos, sin distinción de género y un ambiente discursivo capaz de servir como caja de resonancia a fenómenos similares ya designados con el término *bullying*, se observó la necesidad de intervenir al dispositivo escolar para evitarlo. En estricto sentido, el *bullying* define una relación de acoso padecido por un sujeto, el acoso es violento física y mentalmente, según los “expertos” en el tema, un sujeto víctima de este proceso puede convertirse en víctima mortal a través del suicidio. En una nota del 26 de febrero de 2014, del diario *Excelsior*, se afirmaba que “uno de cada

seis niños víctimas de bullying en el Distrito Federal termina[ba] quitándose la vida” (Hernández, 2014). No hay más información que ayude a comprender cómo se llegó a tal estimación, no se explica metodología ni enfoque, sólo se afirma para incluir el fenómeno en una política pública que intervenga a las escuelas para evitarlo. Otras investigaciones desmienten tales afirmaciones (Pérez-Islas y Lira, 2016; Pérez-Islas, León y Labastida, 2016; Páramo, 2016; Zurita, 2016, Moreno, 2016), sin embargo, aquí no se trata de discutir su magnitud o realidad, sino de identificar cómo en el proceso de inclusión de las víctimas del *bullying* se excluye a los supuestos victimarios al establecer las posibilidades de crear la figura del “cualquiera”.

El discurso gubernamental cambió *bullying* por “violencia entre iguales”, pero no lo desvinculó ni redefinió, sólo tradujo la palabra con el fin de crear el término adecuado para fijar los límites de su política pública. Las entidades encargadas de esto fueron la Secretaría de Educación Pública (SEP) y la Secretaría de Seguridad Pública (SSP), instancias dedicadas a educación y seguridad, función formadora y policial. En ese tándem se nota el continuum o entrelazamiento que hace funcional la relación inclusión-exclusión, la exclusión inclusiva.

La violencia entre iguales, debe ser entendida como un fenómeno escolar [...] porque [la escuela] es el escenario donde acontece y la comunidad educativa es la que sufre las consecuencias [...] La palabra *bullying* puede ser utilizada como acoso escolar, hostigamiento, intimidación, maltrato entre pares, maltrato entre niños, violencia de pares o violencia entre iguales. Por tanto, lo podemos definir como “Una conducta de persecución y agresión física, psicológica o moral que realiza un alumno o grupo de alumnos sobre otro, con desequilibrio de poder y de manera reiterada” (SEP-SSP-SNTE, 2016: 21).

En esta definición, cualquiera puede ser víctima y victimario. El objetivo debería ser proteger a la víctima, prevenir la aparición de víctimas. Lo que realmente hace es convertir a todos los “iguales” en victimarios (Moreno, 2016: 99-104), de manera que sea legítimo excluir, a través de los dispositivos de “reinserción”, a los chicos malos. La función for-

madora de la educación pública se somete a la función policiaca para “crear” ambientes sanos. No son procesos quirúrgicos donde el dispositivo es capaz de descubrir al anormal y disciplinarlo, sino procesos de control, donde el caso desaparece en el colectivo culpado y permite al dispositivo escolar extenderse más allá del encierro y la disciplina. Antes de explicar la diferencia entre proceso disciplinario sobre el cuerpo y proceso de control sobre el sujeto (en ambos se opera sobre el cuerpo, pero sus producciones son diferentes según sus funciones sociales asignadas por cada proceso), es necesario pasar al segundo ejemplo.

Frank Zapata, periodista colombiano, ha hecho en su canal de YouTube videos donde presenta casos de habitantes de calle, forma en que se conoce institucionalmente a las personas indigentes. Indigencia por acción de habitar la calle desactiva los elementos activos que someten al sujeto indigente, es decir, aquel que no tiene los recursos mínimos para vivir. Por su parte, en Colombia indigente se usó para definir gubernamentalmente a quienes el vulgo llamaba “desechables”, “gamines”, “locos”. Indescifrables para el discurso de políticas públicas, incluirlos exigió definirlos de manera adecuada, capaz de expresar su realidad tangible. Indigencia imponía cierta responsabilidad a las instancias gubernamentales, habitante de calle impone responsabilidad al sujeto, deja sentir un efecto de decisión individual. El asunto con Frank Zapata, más allá del discurso evidentemente moral (los personajes que habitan la calle lo hacen por tomar malas decisiones, sobre todo, el consumo de drogas), está en la manera que nombra a sus producciones: “Fue abogada y hoy es habitante de calle” (Frank Periodista, 2017a), “Habla cuatro idiomas y es habitante de calle” (Frank Periodista, 2017b); “Fue modelo y hoy es habitante de calle” (Frank Periodista, 2016). La producción audiovisual, pero bastaría con el título y una primera imagen, opera en dos sentidos: individualiza utilizando al personaje como ejemplo: abogada, modelo, políglota, infiriendo que no importan las capacidades individuales, tomar malas decisiones, como el consumo de drogas, convierte a cualquiera en habitante de calle. En ese texto, como sustrato, el segundo sentido está en ese “cualquiera”, es decir, cualquiera, sin importar que tanto sepa, que tan bello sea, cualquiera puede convertirse en habitante de calle: “si esta abogada o aquel modelo se convirtieron en habitantes de calle ¿qué puede salvarte a ti?”.

Hay operación biopolítica en ambos ejemplos. Si biopolítica se define por la función de hacer vivir y dejar morir, como se lee en *Defender la sociedad* de Michel Foucault, las acciones de gubernamentalidad que incluyen en sus lenguajes marcos de subjetividad, como pueden ser las víctimas y los victimarios de la violencia entre iguales o la conversión de cualquiera en habitante de la calle, entonces estamos frente a técnicas que buscan fomentar la vida en sus mejores condiciones, en un caso, previniendo la violencia entre pares, convirtiendo a cada sujeto involucrado en una posible víctima al tiempo que en victimario, lo que implica ampliar las vigilancias y diseñar sanciones normalizadoras, inventando casos capaces de replicarse en cualquiera. En el otro caso, las malas decisiones pueden solucionarse con la intervención gubernamental medicalizando a los habitantes de calle y, al mismo tiempo, promoviendo la autovigilancia para evitar que cualquiera se convierta en habitante de la calle. Los casos imposibles, tanto de víctimas como de victimarios y empecinados en seguir el tren de sus malas decisiones, serán dejados a su suerte, pero monitoreados por dispositivos de encierro. Si retomamos la definición que hace Foucault (1989) en el volumen 1 de la *Historia de la sexualidad*, donde dice de la biopolítica que su función es “hacer vivir o de rechazar hacia la muerte”, el matiz “rechazar” en lugar de “dejar” impone acción mortífera, ya no se trata sólo de vigilar la lenta muerte, sino de acelerarla en aras de hacer vivir. Por supuesto, en el caso de la violencia entre pares, este “rechazar hacia la muerte” no implica actividad mortífera inmediata, sino procesos de inclusión excluyente, juegos de afuera-adentro: expulsión de la escuela, segregación de los sistemas educativos, inclusión en los sistemas penitenciarios, exclusión a los márgenes de la sociedad, producción de subjetividades peligrosas, hasta permitir, en el propio cuerpo del sujeto, la creación de una subjetividad dañada y dañina susceptible de ser “rechazada hacia la muerte”, permitiendo a la biopolítica su reversión hacia la tanatopolítica. Para el caso de los habitantes de calle, en su exclusión de procesos de reinserción hay un pasivo dejar morir, como sucede en Colombia, se permite un “rechazar hacia la muerte” activo, que bien podría tomar tonos necropolíticos con los escuadrones de la muerte que hacen “limpieza social”, sobre todo por la forma, más que por la función. Por ello, la biopolítica siempre tendrá una tensión generadora de gestión poblacional utilizando la muerte.

Giorgio Agamben distingue “Los lugares por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los grandes Estados totalitarios del siglo xx” (Agamben, 2003: 13). La biopolítica se desnudó en esos lugares terribles. Supuestos accidente. Para la modernidad no fueron accidentes, quizá exabruptos de la economía del poder, como asume Bauman: “propongo que tratemos el Holocausto como una prueba rara, aunque significativa y fiable, de las posibilidades ocultas de la sociedad moderna” (Bauman, 2008: 33). Es decir, más que “accidente”, una especie de aceleración biopolítica hacia su exceso tanatopolítico, donde los principios de modernidad están claramente insertos.

En ningún momento de su larga y tortuosa realización, el Holocausto llegó a entrar en conflicto con los principios de la racionalidad [...] surgió de un proceder auténticamente racional y fue generada por una burocracia fiel a su estilo y a su razón de ser [...] Sostengo además que el único contexto en el que se pudo concebir, desarrollar y realizar la idea del Holocausto fue en una cultura burocrática que nos incita a considerar la sociedad como un objeto a administrar, como una colección de “problemas” varios a resolver, como una “naturaleza” que hay que “controlar”, “dominar”, “mejorar” o “remodelar”, como legítimo objeto de “ingeniería social” y, en general, como un jardín que hay que diseñar y conservar a la fuerza en la forma en que fue diseñado (Bauman, 2008: 39).

Ahora bien, si, como dice Bauman, la modernidad dio cabida a la “rareza” nazi y asumimos dicha rareza como accidente o aceleración, la posmodernidad es el momento donde estos lugares suceden sin ser accidentes, sin ser situaciones desmesuradas, sino como tecnología del poder por antonomasia. La tensión entre modernidad y posmodernidad se ubica en el lugar donde la biopolítica particulariza y crea nuda vida, donde la ley pierde fuerza mística y gana potencia tecnopolítica (saber-poder inscrito en la tecnociencia y la racionalidad instrumental) para ejercitar estados de excepción particularizados.

La modernidad es el lugar — más que el tiempo —, de ese tránsito y de ese viraje, en el sentido de que, mientras durante un largo periodo la relación entre política y vida se plantea de manera indirecta, mediada por una serie de categorías capaces de filtrarla, o fluidificarla, como una suerte de cámara de compensación, a partir de cierta etapa esas defensas se rompen y la vida entra directamente en los mecanismos y dispositivos del gobierno de los hombres (Esposito, 2006: 47).

La implicación directa de la vida en la política anula la diversidad de la vida para pensar en una sola forma de vida, la que debe hacerse vivir. Así, la biopolítica ejerce doble fuerza: inclusión y exclusión. Incluye a la vida directamente en el gobierno y, al mismo tiempo, excluye toda vida divergente, toda forma de vida, vaciándola de matices, inventando una forma única, verdadera y necesaria. La tecnociencia interviene al definir la única fórmula del modelo. La tanatopolítica surge ahí donde la diversidad se empecina. Por ello inclusión-exclusión son continuo de la tecnología del biopoder, no se oponen, se conjugan. Todo se cambia para incluir formas de vida ya definidas según el modelo, lo que implica la cancelación de la forma para quedarse sólo con el contenido “vida” y cuando este contenido “vida” asume su propia forma, se le excluye incluso “rechazándolo hacia la muerte”.

La política se presenta como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el logos. La “politi-zación” de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre, y, al asumir esta tarea, la modernidad no hace otra cosa que declarar su propia fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica. La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino la de nuda vida-existencia política, zoe-bíos, exclusión-inclusión. Hay política porque el hombre es el ser vivo que [...] separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y [...] se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva (Agamben, 2003: 18).

La definición de biopolítica pasa por el desprendimiento de la metafísica del hombre, su profundo descentramiento en el sentido, en el origen y el fin de la vida humana, la nuda vida es vida sin forma, vida desnuda. El hombre ya no como forma de vida enriquecida, mística y política, saturada de sentidos excedentes. La forma de vida es simple vida, pura organicidad biológica. Hay animalización de lo humano, desencantamiento del sentido, del valor y las valoraciones. Como afirma Esposito “si se desea permanecer dentro del léxico griego y, en especial, aristotélico, más que al término *bíos*, entendido como ‘vida calificada’ o ‘forma de vida’, la biopolítica remite, si acaso, a la dimensión de la *zoé*, esto es, la vida en su simple mantenimiento biológico; o por lo menos a la línea de unión a lo largo de la cual el *bíos* se asoma hacia la *zoé*, naturalizándose él también” (Esposito, 2006: 25). La “naturalización” de la vida humana pasa, en la tecnología biopolítica, por la serie saber-poder-saber, por la tecnificación de la existencia humana. La tecnociencia es el umbral que atraviesa el poder-saber para constituir a los cuerpos en elementos de la producción, tanto económica como político-social. En términos de subsunción real, primero con la disciplina, con la individualización y sus dimensiones acordes al sistema de sociedad capitalista. De esta manera se subsume lo humano al proceso de producción como fuerza de trabajo. Pero aún como trabajo vivo, como forma de vida, es decir, como *bíos* donde la *zoé* es apenas base material. Con la consideración de lo humano como herramienta, su extrema cosificación, movimiento magistral de la racionalidad instrumental, cancelación de la ética kantiana, la vida humana, la materia biológica, su forma de existencia, el cuerpo torna en elemento central de la subsunción total, pues su inclusión al proceso productivo como herramienta le despoja de la asunción de la vida como forma, como cultura, forma de ser, particularidad con el fin de asir la vida como regularidad, de transformar la mente en química, de pensar los lazos sociales como zoología y el mundo humano como una biología, el mundo de vida torna existencia biológica. En esta serie opera el dispositivo tecnocientífico. La expropiación del trabajo por parte del capital se opera a través del saber científico supeditado a la aplicación tecnológica, a la extracción de energía vital de los cuerpos humanos (energía vital humana que integra no sólo el factor nutricional, tipo mercancía, sino la propia forma de vida, los mundos de vida, la

ya clásica *Matrix* de las hermanas Wachowski es fiel metáfora de este proceso) para insertarla en los procesos productivos sin fuerza de trabajo, movilizados por un saber superespecializado.

La subsunción total es la expropiación de la fuerza de trabajo al trabajador, el fin del trabajador. Triunfo de la regularización, por el lado de la producción, pero también campo de batalla de la regularización poblacional, de la animalización de lo humano vía el saber y sus efectos de poder. La biopolítica es moderna porque se encastra en la racionalidad (esa racionalidad weberiana) tendiente a la dominación del mundo: la tecnociencia, es decir, la ciencia como espada de la dominación y no como forma de construir sentido y valor del mundo. Así, como identifica Foucault, el saber de “la medicina es un saber/poder que se aplica, a la vez, sobre el cuerpo y sobre la población, sobre el organismo y sobre los procesos biológicos que va a tener, en consecuencia, efectos disciplinarios y regularizadores” (Foucault, 2002: 228), doble amarre del sujeto, como individuo exclusivo y excluyente y como espécimen identificable (idéntico) de una población incluyente. Tratamiento científico que lo naturaliza, le desnuda, un sujeto desnutrido a falta de energías vitales, al ser soportado en el mundo como simple organismo biótico: ser vivo en el sentido científico, ser insacristable en el sentido político, pues es puro elemento que, dependiendo de las necesidades de regularidad, podrá ser podado, eliminado, retirado, pero no asesinado. Ahí está el reverso y exceso tanatopolítico. El gesto biopolítico cae en una:

[...] doble indiscernibilidad. [...] incluye un término que no le corresponde y que incluso amenaza con distorsionar su rasgo más pregnante; [...] refiere a un concepto —justamente el de zoé— de problemática definición él mismo: ¿qué es, si acaso es concebible, una vida absolutamente natural, o sea, despojada de todo rasgo formal? Tanto más hoy, cuando el cuerpo humano es cada vez más desafiado, incluso literalmente atravesado, por la técnica (Esposito, 2006: 25).

Biopolítica y tecnociencia son indiscernibles al mismo tiempo que integradas en la forma del Estado moderno. Sin embargo, según el desenvolvimiento del capitalismo (y ahí está el rasgo de continuidad entre la

modernidad y la posmodernidad, en el sistema de sociedad capitalista, que logra inundarlo todo), desde las réplicas liberales con aquello de menos Estado y más mercado a las integraciones neoliberales del mejor Estado para más mercado, la posmodernidad, si se quiere como síntoma de algo aún innombrable o como mero pasaje, sugiere la consigna menos Estado (menos política) y más técnica, que no precisamente más mercado, sino eficientar el mercado, localizar a los consumidores, formar a los consumidores y segregar a los no consumidores (más allá de su inherente segregación). La aparente disolución del Estado es la presuposición para lograr la única política sobre lo impolítico, politizar lo exterior, cerrar, cercar, interiorizar excluyendo, politizando la excepción, es decir, convirtiendo lo inaccesible para la ley en objetivo de una fuerza de ley consignada en los códigos y las jurisprudencias.

En el momento en que, por una parte, se derrumban las distinciones modernas entre público y privado, Estado y sociedad, local y global, y, por la otra, se agotan todas las otras fuentes de legitimación, la vida misma se sitúa en el centro de cualquier procedimiento político: ya no es concebible otra política que una política de la vida, en el sentido objetivo y subjetivo del término [...] “biopolítica” y “biopoder”, empleados indistintamente en otras circunstancias; por el primero se entiende una política en nombre de la vida y por el segundo, una vida sometida al mando de la política (Esposito, 2006: 26).

La distinción entre biopolítica y biopoder que hace Esposito se inscribe en la construcción de una vida desamparada o abandonada (como refiere Agamben) a la decisión política sobre lo vivo y no sobre las formas de vida o los mundos de vida, en el ejercicio del poder que no supone relación, sino pura dominación en términos de acción negatriz transformadora (en términos hegelianos), es decir, asumir la vida humana como materia susceptible de transformar, como naturaleza, un paso más de la subsunción total del capitalismo: expropiación técnica de la vida. Con la tecnociencia la biopolítica supera el umbral del cuerpo. Penetra físicamente al sujeto, objetivando los cuerpos los penetra profundamente, tecnificándolos y decidiendo políticas en ese sentido. La medicina,

como organismo público y herramienta de regularización poblacional, es eje tecnocientífico de la política, sobre todo cuando interfiere lo político-legal, cuando sirve de eje de racionalidad burocrática y desnuda la vida humana y la torna elemento biológico, “el ingreso, y más tarde la sutil obra de colonización, del saber médico en el ámbito que antes era competencia del derecho determina un auténtico pasaje a un régimen ya no basado en la abstracción de las relaciones jurídicas, sino en tomar a cargo la vida en el cuerpo mismo de quienes son sus portadores” (Esposito, 2006: 47). La biopolítica, como parte del proceso de subjetivación, se tensa con sus modelos de objetivación, en la tensión derechos políticos y derechos humanos, entre la conservación del ciudadano y la segregación-eliminación de los no-ciudadanos, la nuda vida, al ser tecnología de poder propia del capitalismo, también asume formas inéditas en el capitalismo de consumo y las sociedades de control que le son funcionales. Ahí, la distinción entre biopolítica y biopoder pierde potencia, pues lo biopolítico integra a su forma positiva, esa de fomentar la vida, es decir, una política de la vida, la forma negativa del biopoder, el poder sobre la vida, donde la eliminación, la eutanasia, la eugenesia, el genocidio y demás formas de asesinato impune se convierten en formas de ejercer gobierno, es decir, tanatopolítica:

¿Productivo de qué? ¿Cuál es el efecto de la biopolítica? La de subjetivación y la de muerte. Ambas —con respecto a la vida— constituyen más que dos posibilidades. Son a un tiempo su forma y su fondo, su origen y su destino, pero conforme a una divergencia que parece no admitir mediaciones: una u otra. O la biopolítica produce subjetividad, o produce muerte. O torna sujeto a su propio objeto, o lo objetiviza definitivamente. O es política de la vida, o sobre la vida (Esposito, 2006: 53).

En el nazismo encontramos la “esencia” de la racionalidad instrumental, internada en la tecnociencia, en la cientifización extrema de la política y la sociedad o la sociedad politizada tecno-científicamente, es decir, el extremo de la biopolítica, pues ésta no se entiende sino se ampara al binomio poder-saber y la función tanatopolítica de ese activo “rechazar hacia la muerte”. “El nazismo no es, ni puede ser, una filosofía realizada

porque es ya una biología realizada. Lo trascendental del comunismo es la historia, su sujeto es la clase y su léxico la economía, mientras que lo trascendental del nazismo es la vida, su sujeto la raza y su léxico la biología” (Esposito, 2006: 178). La sociedad nazi empotró la decisión política, aquello constitutivo del estado de excepción, en un marco jurídico empapado de ciencia médica, biología y antropología biologizada, la politización de lo desnudo. Como dice Foucault, el racismo es algo así como un saber-poder capaz de interiorizar en la biopolítica la zoé, la nuda vida, la vida biológica “no simplemente de transcribir en términos biológicos el discurso político, no simplemente en una manera de ocultar un discurso político con un ropaje científico, sino realmente en una manera de pensar las relaciones de la colonización, la necesidad de las guerras, la criminalidad, los fenómenos de la locura y la enfermedad mental, la historia de las sociedades con sus diferentes clases, etcétera” (Foucault, 2002: 232). Así pues, la biopolítica, más que la soberanía, se integra a partir de la politización de la ciencia, se integra en la cadena poder-saber-poder, tecnificando al cuerpo político, biologizándolo, asiéndolo por los entresijos de lo objetual, lo aprehensible de una realidad científicamente constatable y técnicamente manipulable. Tanto eutanasia como eugenesia se basan en la comprensión profunda de fenómenos biológicos, comprensión científica, razón que es el irracionalismo del dominio, la biopolítica es la razón de la dominación, de la comprensión y el conocimiento para dominar, para transformar y orientar, no para “comprender”, sino para atrapar. La idea de degeneración lleva a relaciones de poder verticales indisolubles, a una naturalización científica, proceso de saber-poder (Derrida, 1998), una interiorización biológica, inamovible, un esencialismo científico. Por ello, la tanatopolítica es su forma de rechazar hacia la muerte, con tecnologías y burocracia, sin odio y sin pasión.

La solidaridad o la competencia horizontal entre hermanos, típica de las sociedades liberales democráticas, es suplantada por la relación vertical que conecta a los hijos con sus padres y, a través de ellos, con los antepasados [...] la diferencia entre los individuos aparece como insuperable: tanto los rasgos somáticos como los psicológicos están predeterminados desde el nacimiento con-

forme a una vinculación biológica que ni la voluntad individual ni la educación pueden quebrantar [...] nadie puede escapar a sí mismo, nadie puede romper la cadena que lo ata inexorablemente a su propio pasado, es imposible elegir la dirección de la propia vida (Esposito, 2006: 192).

Porque la vida es un hecho natural y no una forma de sentido, mucho menos una valoración sobre el mundo ni sobre la vida misma. Si bien el estado de excepción supone una forma donde la ley se rompe, donde lo político deja de operar, un espacio vacío de derechos, donde no se otorgan ni se ejercen, la biopolítica opera la integración de lo impolítico en la decisión política con un andamiaje científico individualizando desde el nacimiento, en clave disciplinaria, y regularizando la forma de la vida digna de ser vivida, de la vida científicamente vivible. En clave de control, la vida digna de ser vivida debe ser suficientemente adaptable a la fluidez con que los procesos continúan. A diferencia de la sociedad disciplinaria, donde cada dispositivo (familia, escuela, cuartel, fábrica, cárcel, hospital, etcétera), definía un tiempo y proceso para la subjetivación según sus combinaciones, la sociedad de control no define límites claros y la fábrica deja de ser un espacio donde el sujeto se subjetiva como obrero, para dar paso al empleado que continua su subjetivación como individuo libre que también sigue siendo estudiante (en formación continua) y empresario de sí mismo al concebir su cuerpo como territorio de mejoramientos y cambios propicios para hacerle más productivo, es decir, exitoso. Una vida indigna de ser vivida supone una forma terrible, criminal, loca o enferma que no logra las combinaciones para el proceso continuo de la propia vida convertida en empresa. Vida indigna de hacerla vivir, con el perfil exacto para rechazarla hacia la muerte.

Esas muertes son jurídicamente inobjetable no porque las justifiquen superiores requerimientos colectivos, sino porque las personas a las que alcanza están ya muertas. La meticulosa búsqueda léxica de expresiones adecuadas para su situación dividida —“semi-hombres”, “seres averiados”, “mentalmente muertos”, “cáscaras humanas vacías”, “existencia lastre”— tiene el objetivo de de-

mostrar que en su caso la muerte no llega desde afuera, porque desde un principio es parte de esas vidas. O, con más precisión, de esas existencias. Este es el término resultante de sustraer la vida a sí misma. Una vida habitada por la muerte es mera carne, existencia sin vida (Esposito, 2006: 215).

Articular el estado de excepción con ordenamientos jurídicos —juridizar lo injurídico— supone la inclusión de una voz soberana en el interior de un cuerpo sin soberanía. Por eso es ir más allá de las consignas liberales de la libertad, un acto inmunitario que acrecienta su violencia y se revierte. Como observa Foucault (2002),¹ el racismo es un dispositivo del saber-poder que permite la inclusión de la decisión soberana en la biopolítica, es la manera en que se decide, fuera de la órbita política-filosófica, sobre la vida y muerte de los no-ciudadanos, y ahí está la dificultad, que tampoco son súbditos, que están fuera del estatuto legal-natural de la ciudadanía, fuera de la población, sin nacimiento. El racismo alcanza formas autoinmunitarias cuando extrae soberanía de sus propios ciudadanos. El racismo, como dispositivo de interiorización de soberanía en la biopolítica, se funde en la versión soberana de la ciudadanía y, entonces, lo no-ciudadano (como cosa) puede ser erradicado por cualquiera, por la denuncia o cualquier otro mecanismo que permita la marcha de la máquina racional-burocrática (como paso en la sociedad nazi), de esta manera el saber-poder de la ciencia biológica se emparenta con el poder-saber jurídico para decidir, política, social y económicamente con todas las variables medidas, sobre el valor “verdadero” de una vida, sobre cuál es la vida normal y, por ende, la anormal, “la normativización absoluta de la vida. Es lícito afirmar que en él, por primera vez, se superponen completamente los dos vectores semánticos de la inmunidad —el biológico y el jurídico—, según el

¹ “[...] el racismo está ligado al funcionamiento de un Estado obligado a servirse de la raza, de la eliminación, de la eliminación de las razas y de la purificación de la raza, para ejercer su poder soberano. La yuxtaposición o, mejor, el funcionamiento, a través del biopoder, del viejo poder soberano del derecho de muerte implica el funcionamiento, la introducción y la activación del racismo” (Foucault, 2002: 233).

doble registro de la biologización del *nómos* y la juridización del *bíos*” (Esposito, 2006: 222), la articulación en el derecho de una orientación hacia lo humano formalizado (devaluado) en clave *zoé*, permite la operación de un estado de excepción que excede la imagen de la emergencia para consolidarse como forma de relación política entre un Estado y una población, armando dispositivos sabios (científica y jurídicamente), instituciones de salud e ingeniería social. El punto es que la biopolítica se entiende, y se diferencia de la teoría de la soberanía, en la medida que se imbrica la razón en el gobierno, en que las formas de gobierno se racionalizan científica y tecnológicamente: la biopolítica es una tecnociencia humana, donde “el poder médico y el poder político-jurídico parecen rebasarse mutuamente de manera alternada, hasta alcanzar inevitablemente, al final, una superposición integral: la reivindicación de la primacía de la vida provoca su absoluta subordinación a la política” (Esposito, 2006: 224). La biopolítica es una tecnociencia humana del poder, con sus economías, estrategias y tácticas que permiten la irrupción de la politización de lo impolítico (la vida, puede decirse, pero más profundo, la carne, el ADN, los órganos, la tecnificación de la carne) y la despolitización de lo político (la forma de vida, el mundo de vida, los valores, los sentidos, los derechos) con la indiferenciación de esferas que, en apariencia, coexisten bien delimitadas, pero en la práctica política moderna (para mayor racionalidad) se colonizan mutuamente. La “gran locura” nazi no es más que el exabrupto de la racionalidad moderna, como explica Esposito:

Contra la convicción común de que los nazis se limitaban a destruir la ley, ha de afirmarse que la extendieron hasta incluir en ella aun aquello que manifiestamente la excedía. Mientras aseguraban que la hacían derivar de la esfera de la biología, entregaban al mando de la norma el ámbito de la vida por entero. El campo de concentración no es, por cierto, el lugar de la ley, pero tampoco es el de la mera arbitrariedad, sino más bien el espacio antinómico donde el arbitrio se torna legal y la ley arbitraria. En su constitución material, refleja la forma más extrema de la negación inmunitaria. No sólo porque superpone de manera definitiva los procedimientos de segregación, esterilización y eutanasia, sino

porque, además, anticipa todo cuanto podría exceder a su resultado mortífero. Destinado a encerrar a autores de crímenes todavía no cometidos y, por consiguiente, no juzgables sobre la base de los ordenamientos vigentes, se configura como una “detención preventiva” (Esposito, 2006: 225).

De esta manera, inclusión y exclusión se funden en procesos conjugados, donde lo excluido se sobreincluye a través de dispositivos donde la disciplina sigue sibilina ahí donde ya no se trata de una anatomopolítica (aquella que busca reformar los cuerpos), sino de una política de control, donde aquella forma de vida empecinada en su divergencia es rechazada hacia la muerte, operando entonces una tanatopolítica fundada sobre políticas públicas de inclusión social. No hay contradicción, sino lógica funcional biopolítica sobre la vida.

Ciudadanía desnuda

El capitalismo de consumo se sostiene sobre sociedades de control. En él la aparente disfuncionalidad es la clave de su funcionamiento, aunque parezca que la cosa no marcha, que siempre hay una crisis tras otra. No hay códigos ni territorios, nada está explícitamente delimitado, todo sirve para algún uso. Giorgio Agamben (2005), siguiendo a Benjamin, considera al capitalismo como un lugar donde todo es sagrado, es decir, todo es improfanable, todo aquello con características ofensivas se convierte en un elemento del culto total, absorbente. Para usar el lenguaje de Deleuze, la máquina social capitalista no le hace ascos a los engranes mellados, no los desecha, los usa, los hace funcionar según una conveniencia maquinal en el plano del deseo, ese deseo productivo que, para producir como máquina social, en el sujeto es un deseo pasado por la ausencia, por la escasez, la falta.

La ciudadanía funciona, en el capitalismo de consumo, como dispositivo de diseminación de la soberanía en cada sujeto para desactivar sus capacidades de tecnología del poder, es decir, funciona como mecanismo político que permite la orientación de la vida a una sola

forma. En ese sentido, la ciudadanía es un dispositivo biopolítico y su ausencia, la ausencia de soberanía en un sujeto, la aparición de un no-ciudadano, permite la aparición del reverso biopolítico en su exceso tanatopolítico. Giorgio Agamben pone el acento en la ficción jurídica de la ciudadanía, arropada por la relación nación-nacimiento. Nacer en determinada nación permitirá, cuando se alcance la edad adecuada, acceder a la ciudadanía. Habrá que nacer, acto (acontecimiento) biológico.

La ficción ciudadanía-nacimiento impulsa una biopolítica sobre la vida tan concentrada que alcanzar su reverso tanatopolítico resulta su desenlace lógico. El caso emblemático sigue siendo Alemania nazi, anomalía para la modernidad y su capitalismo de control como sociedad disciplinaria. Anomalía en el sentido de aceleración. Pero es más un modelo a seguir, evitando sus errores, ajustando los engranes, por ejemplo, la relación capital y trabajo, el consumo y la propaganda, la legislación biopolítica y la ciudadanía. Pues si bien “el nazismo y el fascismo, dos movimientos biopolíticos en sentido propio, es decir, que hacen de la vida natural el lugar por excelencia de la decisión soberana, surgen cuando, tras la gran convulsión de los fundamentos geopolíticos de Europa subsiguiente a la Primera Guerra Mundial, sale a la luz la diferencia hasta entonces oculta entre nacimiento y nación, y el Estado-nación entra en una crisis duradera” (Agamben, 2003: 163), la crisis del Estado y la consecuente formación de entidades biopolíticas, precisan de un medio ambiente cultural y económico capaz de dismantlar el aire social de los Estados, para privatizar la solidaridad y convertirla en un producto financiero con repercusiones en las bolsas de valores. Se necesita paz y hacer la guerra a los enemigos de la paz.

Agamben observa dos ejes o pilares para el Estado que hoy vivimos: el estado de excepción, como forma de atraer lo anómico (la no ley o no-norma) a lo legal y así tender tácticas y estrategias biopolíticas capaces de distinguir entre sujetos de derecho y objetos “humanos”, vida desnuda. Entra en operación el segundo eje: el campo de concentración, para colocar ahí a esos elementos indeseables. El estado de excepción es la atracción de lo no jurídico o lo que no puede legalizarse o ilegalizarse. En tal sentido, no es salir de la ley, sino crear un espacio vacío de ley donde ésta pueda aparecer casi espontáneamente según necesidades específicas: imponer pena de muerte, cárcel o tortura dependiendo

del peligro imaginado, “el estado de excepción no se define, según el modelo dictatorial, como la plenitud de los poderes, un estado preromático del derecho, sino un estado keromático, un vacío y una detención del derecho” (Agamben; 2004: 72), un irse hacia dentro o, mejor dicho, atrapar, abandonar a la realidad del no derecho. El Estado penal se apuntala en dicho carácter keromático, su autismo es *ad hoc* para el desarrollo del capital, pues ya no brinda arbitraje entre capital y trabajo, sino entre consumidores y no consumidores. La alianza es brutal. La ley o la forma de legislar, sus teorías y vericuetos, como observan Hardt y Negri, nos dejan una ley posmoderna que crea el marco del capitalismo de consumo:

[...] podemos reconocer la supresión del trabajo vivo en el ordenamiento jurídico: las diferencias sociales de sus energías creativas y la temporalidad de su dinámica productiva están ausentes del sistema de derecho. El genio del sistema se deshace de todos los referentes ontológicos y logra una abstracción eficaz con respecto al ser social, imponiendo en su lugar un puro [deber ser]. De este modo, nuestra lectura de estos elementos posmodernos en la teoría jurídica contemporánea ha confirmado las intuiciones marxianas acerca del papel de las máquinas en la fase capitalista de la subsunción real [...] La actividad mecánica ha eclipsado totalmente la capacidad de trabajo humana hasta el punto de que la sociedad se presenta como un autómatas dotado de regulación automática que escapa a nuestro control, realizando uno de los sueños perpetuos del capital [...] parece que el sistema ha quedado sustraído al juicio humano: una teoría de la justicia androide (Hardt y Negri, 2003: 51).

En el sistema mundo o mundo globalizado, las máquinas se integran haciendo cuerpo y corporizando individuos, ficcionando la fuerza vital en el relato de la producción para el mercado, con su escenario publicitario y sus destierros humanos. Para que el trabajo muerto reemplace al trabajo vivo, es necesario biologizar este último, separarlo en esferas púdicas, avergonzadas por su exterioridad, para legislar sobre dichos dolores subjetivos y hacer de la masa pueblo, nación o ciudadanía, para hacer

de los resabios nuda vida, excreción humana del sistema convertida en población. Biopolítica encrudecida por esa ley cibernética, que brinda derechos (de consumo) y deberes (consumir) a los ciudadanos ciborgs, sujetos esféricos autopoieticos, disociados de la otredad. Otra forma de la tanatopolítica: el trabajo muerto, la tecnociencia y la producción de nuda vida articulándose para hacer vivir o rechazar hacia la muerte (sin embargo, respecto a la figura del ciborg, habría que pensar, en otro momento, sobre sus cualidades de resistencia en el capitalismo de consumo). Para que el sistema funcione es preciso crear espacios de reclusión jurídicamente legítimos “y lo que el ‘arca’ del poder contiene en su centro es el estado de excepción; pero éste es esencialmente un espacio vacío, en el que una acción humana sin relación con el derecho tiene frente a sí una norma sin relación con la vida” (Agamben; 2004: 125), sin relación con el conflicto, es decir, sin dispositivos armados desde el conflicto productivo, aislando a los individuos en su deber ser (consumidores) y su vergonzante inoperancia en el mercado. El mercado exige consumidores hábiles, capacitados para desear los objetos uno tras otro sin añorar permanencia, puro decantarse hacia el futuro representado por el avance en el diseño del producto que deja de ser funcional por no presentar las formas dictadas por la moda, ese es uno de los elementos centrales de la sociedad de control: un consumidor de tiempo completo que incluso se consume a sí mismo como insumo necesario de la empresa de sí mismo. Los consumidores fallidos, deseantes también, quedan fuera pero dentro (exclusión inclusiva), atrapados en el vacío del estado de excepción que bien puede ser, como señala Agamben, un espacio legislado y construido para el fin de encierro (la cárcel, los centros de detención “temporales” para inmigrantes-criminales, etcétera) o las burbujas de aislamiento social, guetos y barrios, espacios sociales desprendidos de su cualidad de lugar social y socializante, el hipergueto descrito por Wacquant (2007), las zonas de guerra civil en el tercer mundo (o mundo en vías de desarrollo o simples campos de concentración geopolítica, países de encierro), donde la limpieza social, amparada en la creencia y la fe, se convierte en dispositivo que excede el reverso biopolítico de la tanatología para devenir en tecnología de poder bélico, la necropolítica, servicio de recolección de vida-basura, nuda vida, pura vida. Los sujetos esféricos pueden, fácilmente, al ser culpables de sí mismos, perder

cualidades políticas si no ejercen sus derechos (consumir) y atienden sus obligaciones (consumir). De parias pasan a guerreros, ofrendados en las aras del progreso, se convierten en carne vil “y cuando, como ya ha sucedido hoy, la vida natural está integralmente incluida en la *polis*, esos umbrales se desplazan [...] más allá de las oscuras fronteras que separan la vida de la muerte para poder reconocer en ellos a un nuevo muerto viviente, a un nuevo hombre sagrado” (Agamben; 2003: 167), un zombi del mercado, movido por el deseo a consumir, como le sucede a todo sujeto, expuesto a la espectacularidad publicitaria, al vértigo de los simulacros-avances de los objetos de consumo. Hoy rosa, mañana azul, hoy cuadrado, mañana redondeado, hoy personalizado, mañana mimetizado con el look de la estrella pop. Simulacro de movimiento.

El sujeto esférico, con la soberanía interiorizada, cree la ficción donde se coloca en el lugar del soberano, es su propio soberano. Según la ley del mercado, no la de la oferta y la demanda, sino la del acceso a todo lo nuevo, al cambio perpetuo de los objetos, a la empantanada arena de ser a través de tener sin retener, aliviando con placebos la insoponible falta de certezas, tomó el poder de sí mismo mediante la libertad de elegir. Las opciones están ahí. Sí, es preciso ser sabio, reconocer los trazados y obviar el estriado social, de manera que aquellos incapaces de beneficiarse con el mundo de posibilidades para elegir, son culpables de ellos mismos y como soberanos de sus actos, caen en desgracia y vergüenza por su culpa, permitiendo al buen consumidor asumir estatuto de policía y defensor de la ley: la ley del estado de excepción aplicada a los ineptos.

[...] el espacio “jurídicamente vacío” del estado de excepción (en el que la ley está vigente en la figura —es decir, etimológicamente, en la ficción— de su disolución, y en el que podía suceder todo lo que el soberano considerara de hecho necesario) ha roto sus confines espacio-temporales y al irrumpir en el exterior de ellos, tiende ya a coincidir en todas partes con el ordenamiento normal, en el cual todo se hace así posible de nuevo (Agamben, 2003: 54).

El *homo sacer*, el sujeto abandonado, es una construcción social, digamos sistémica, donde todos los elementos esféricos, como bien afirmó

Foucault en su momento, son parte de la maquinaria, como engranes o como energía. La biopolítica implica la totalidad de lo humano, determina la ciudadanía según factores no necesariamente políticos, politiza lo impolítico y hace política con los genes, biologiza, en el sentido de penetración a la carne, para hacer cuerpo social a partir de lo biótico, animaliza, es máquina animalizante de los sujetos no aptos, animales domesticados, pero siempre con la presencia del peligro salvaje. La nuda vida, como engrane de la maquinaria biopolítica, abre los portales del campo de excepción para esos entes biológicos en vías de deshumanización, por su inoperancia en el mercado. No es que no deseen comprar, lo desean, pero han quedado imposibilitados por sus elecciones, por su culpa, “no simplemente mera bestia y vida natural, sino más bien zona de indistinción entre lo humano y lo animal, licántropo, hombre que se transforma en lobo y lobo que se convierte en hombre: es decir banido, *homo sacer*” (Agamben; 2003: 137), monstruo incomprensible por elección, culpable del crimen. Debe estar en la cárcel.

Para ilustrar esto, el Estado penal, forma de Estado democrático sin vocación social, liberal pero totalitario según el segmento poblacional, es decir, aparato de estado de excepción biopolítico mucho más sutil que el nazi, fielmente representado por Estados Unidos, país que es también el epítome del consumo, además de tener el primer lugar de población encarcelada (por encima de China,² donde la libertad democrática no existe, según el propio discurso liberal-democrático), el setenta por ciento de los presos son miembros de las minorías. Con el puro epíteto, minorías, se establece ya un aparato biopolítico de segregación a partir de la nuda vida, minorías y minorizados en cuanto a sus derechos. Por su parte, Human Rights Watch denunció que, aunque la gran mayoría de los consumidores de drogas del país son blancos, la población negra —que representa el 12,8 por ciento de la población total de Estados

² “Los Estados Unidos de América (EEUU) tienen una población de trescientos veinte millones de habitantes. La República Popular China tiene mil trescientos ochenta millones. La población reclusa en EEUU es de dos millones trescientos/quingientos mil, según las fuentes (otros 5 millones se encuentran en libertad condicional, en probatoria o en algún otro tipo de libertad restringida). La población reclusa de China es de un millón seiscientos mil” (*La Comuna*, 2017).

Unidos— constituye el 54 por ciento de las personas encarceladas por delitos relacionados con drogas y el 39 por ciento de los reclusos en general (*La comuna*, 2017). El objetivo biopolítico es claro, responde a una ley segmentada según particularidades, se lanza contra una población biológicamente específica. Criminaliza la raza a partir del funcionamiento del sistema que segrega *a priori*, perjudica delimitando espacios, eliminando lazos sociales al constituir la culpa como único impulsor de la congregación. Siguiendo el caso de la población negra de Estados Unidos y su posición biologizada, como elemento peligroso que precisa inmunización, Hardt y Negri explican cómo desde el origen de la nación estadounidense, su lugar fue un estado de excepción, dentro, pero fuera, en exclusión inclusiva:

Mientras los nativos norteamericanos quedaban fuera de la Constitución, los afronorteamericanos fueron incluidos desde el principio dentro de ella [...] Los nativos norteamericanos podían quedar excluidos porque la nueva república no dependía de su mano de obra, pero el trabajo de los negros era un sostén esencial de los nuevos Estados Unidos: había que incluir en la Constitución a los afronorteamericanos, pero no en un plano de igualdad (Hardt y Negri, 2002: 163-164).

Ese quedar fuera, desde un inicio, y pertenecer, integrados en la Constitución, atrapados como medio-ciudadanos, sin derechos políticos plenos, se resuelve cuando se da el movimiento por los derechos civiles. Se rompe un estado de excepción en términos de ley, en términos de igualdad jurídica, sin discriminación por raza. Lo político, según su redacción, ofrece el resquicio para que la resistencia consiga plenos derechos. Sin embargo, el estado de excepción de Agamben, debe entenderse desde la abstracción señalada por Hardt y Negri, desde la supresión en la teoría del derecho de la tensión entre trabajo y capital, desde la emancipación del capital, donde el mercado, la economía, como desierto desterritorializado, funge como plataforma de observación. Así, el estar fuera pero dentro, ver cómo “esta es la estructura topológica del estado de excepción, está en verdad definido en su propio ser por ésta, puede ser también definido por el oxímoron ajenidad-pertenencia” (Agamben,

2004: 55), dentro pero fuera, engrane de la máquina biopolítica, rostro fiero del sistema que envilece con su mirada, que animaliza, crea monstruos, nuda vida, lista para ser procesada, pues no existe políticamente, pero es perfecta para politizar lo impolítico, “la excepción es lo que no puede ser incluido en el todo al que pertenece y que no puede pertenecer al conjunto en que está ya siempre incluida” (Agamben, 2003: 32-39). Y podemos seguir jugando con la imagen del animal-monstruo como representación de lo humano caído en desgracia. Bauman le atribuye al individuo consumista (distinto del ciudadano en cuanto la idea de individuo conlleva una autonomía casi absoluta en cuanto es cosa dada y no se forma a través de los ejercicios de derechos o la lucha por estos) una capacidad para aburrirse que le aterroriza. El consumidor teme aburrirse, como si el aburrimiento coartara libertad, “la libertad seguramente implica el indecible riesgo de que la aventura inunde el lugar que ha dejado vacante la certeza del aburrimiento” (Bauman, 2007: 121), entonces el simulacro de movimiento perpetuo, hacia el nuevo producto, aunque sólo haya cambiado de color, hace del aburrimiento lo más cercano y endiosa a los exitosos que siempre andan corriendo riesgos, echando a andar el sinóptico, el rey del riesgo dicta valoraciones éticas y “cuando se hace evidente la verdadera escala de los riesgos, que han sido minimizados alegremente en el camino hacia la aventura, el aburrimiento, esa pesadilla de la certeza, será fácilmente olvidado y perdonado: lo que en su momento habrá que minimizar será la magnitud y la abominación de sus desventuras” (Bauman, 2007: 121-122), no aburrirse, correr el riesgo y esperar que siempre exista en el aparador o en el televisor algo que permita acceder al perdón por aburrirse. El aburrimiento, para el buen consumidor, siempre está ahí, después de consumir. Llega, atribula y exige eliminarlo. El consumidor se aburre, sólo el instante de la compra emociona, porque después habrá que buscar lo nuevo. Agamben recuerda que “el *Dasein* es simplemente un animal que ha aprendido a aburrirse, se ha despertado del propio aturdimiento y al propio aturdimiento. Este despertarse del viviente a su propio ser aturdido, este abrirse, angustioso y decidido, a un no abierto, es lo humano” (Agamben, 2006: 129), es la esfericidad. ¿Qué pasa entonces cuando no hay tiempo para aburrirse, para abrirse hacia dentro, hacia lo cerrado de la subjetividad esférica?, ¿deviene, acaso, el animal-monstruo, la

nuda vida?, ¿qué es el sujeto que se abre, se lanza, explota y acomuna uniendo sus líneas de fuga con otras? El sujeto que a fuerza de buscar consumir sin recursos se arriesga para consumir y en el riesgo como medio alcanza el fin o su fin ¿Se aburre? Consumidor fallido a pesar del riesgo. Reducción de humanidad, se le escamotean derechos y viola leyes, criminal, nuda vida. “La nuda vida, a la que el hombre ha sido reducido, no exige nada ni se adecua a nada: es ella misma la única norma, es absolutamente inmanente” (Agamben, 2002: 71), se coloca fuera de la ley y se le atrapa en estado de excepción. Está afuera pero adentro.

El Estado, en esta fase del capitalismo de consumo (es decir, cohesionado económicamente, no política ni jurídicamente), derruye el concepto de frontera, violentando la posibilidad del territorio con la internación de productos y capitales (y capitalistas o turistas, como define Bauman a las élites globales) y proscribiendo la entrada de “cuerpos”, incluso criminalizando la migración, defendiendo su coherencia jurídica mediante una ciudadanía con la capacidad de colocar en estado de excepción a quienes no la tienen: vida desnuda. De esta manera, el Estado ya no responde a las ficciones jurídicas, sino a las exigencias económicas. Hay menos Estado. Pero nos enfrentamos a una paradoja: hay menos Estado, pero con un Estado cada vez mejor pertrechado para hacer frente a los males de la sociedad, un Estado que nos defenderá de los enemigos y los castigará, un Estado penal.

Pensando con Franz Neumann y Agamben, el Estado contemporáneo es cada vez más parecido a lo que describe el primero, pues priva el desorden y la construcción de monstruos sociales, articuladores de necesidades ciudadanas (seguridad, por ejemplo) y es cada vez más sensible la aplicación del estado de excepción sobre unos objetivos específicos, como sucede con las legislaciones destinadas a una forma específica (contra la delincuencia organizada y pandillas), pero también sensible a través de la impunidad con que se permite la persecución parapolicial de integrantes “indeseables”. Agamben nos explica esta forma: el *homo sacer* es el guerrero consagrado para la guerra, su vida pertenece a los dioses. Si sobrevive a la guerra, no perderá su calidad sagrada y, por esto, ya no será de este mundo. Queda en un estado de indefinición (de excepción) y cualquiera puede darle muerte impunemente, pues ya no es de este mundo.

Sagrada, expuesta a que se le dé muerte e insaclicable a la vez, es originariamente la vida incluida en el bando soberano, y la producción de la nuda vida es [...] la contribución originaria de la soberanía. La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho humano fundamental en todos los sentidos, expresa [...] en su propio origen la sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición en la relación de abandono (Agamben, 2003: 109).

La criminalización es la estrategia biopolítica con la que hoy se crea el *homo sacer*. Pero no es la única arista, pues el asesinato comienza con la segregación social ocasionada por el capitalismo de consumo. El abandono a la política sobre la vida, la biologización de la política. Se crea al animal criminal por nacimiento, aquel que nace sin la nación, sin la ciudadanía, sin soberanía, “el nuevo sujeto de la política no es ya el hombre libre, con sus prerrogativas y estatutos, y ni siquiera simplemente *homo*, sino *corpus*, la democracia moderna nace propiamente como reivindicación y exposición de este ‘cuerpo’: *habeas corpus ad subjiciendum*, has de tener un cuerpo que mostrar” (Agamben, 2003: 157), que diseccionar, que genética cultural culpar, que viaje hecho y que posibles infecciones en la piel, en el idioma, en la pobreza. El cuerpo viaja, emprende la escalada, se muestra, puro cuerpo por desentrañar. El cuerpo no lleva sus derechos, han quedado en un documento, fundamentados, pero imposibles de llevar en la mochila, pueden caerse del tren o ahogarse o researse en el desierto. El cuerpo no tiene derechos, no es ciudadano, es puro tránsito, pura carne. El estado de excepción particularizado, es decir, definido según unos rasgos biopolíticos, legítima la acción canalla de los Estados contra sus “ciudadanos”. Hace realidad el terror de la nuda vida, la cosifica y le brinda cualidades para ser procesada:

Desaparecida toda posibilidad de un estado de excepción ficticio, en que excepción y caso normal son temporal y localmente distintos, efectivo es ahora el estado de excepción “en que vivimos” y que es absolutamente indecible en relación con la regla. Cualquier ficción de un nexo entre violencia y derecho desaparece en este caso: no hay más que una zona de anomia, en la que actúa

una violencia sin revestimiento jurídico alguno. El intento del poder estatal de anexionarse la anomia por medio del estado de excepción es desenmascarado por Benjamin y queda reducido a lo que efectivamente es: un *fictio iuris* por excelencia que pretende mantener el derecho en su propia suspensión como fuerza-de-ley. En su lugar, se sitúa ahora la guerra civil y la violencia revolucionaria, es decir, una acción humana que ha suprimido cualquier relación con el derecho (Agamben, 2004: 88).

Si comprendemos al Estado como una forma sustentada en una fuerza-de-ley capaz de diseminar la soberanía sobre todos sus ciudadanos, entonces el gobierno se funda sobre un pacto, un derecho capaz de evitar el estado de guerra y posibilitar el desarrollo de todas las formas de vida cívicas, esto es, el derecho a vivir libremente comprendiendo que la libertad está acotada por las otras libertades. Agamben, siguiendo a Benjamin, niega este sustento, porque el Estado no se sustenta en el derecho, lo usa como ficción, pero no gobierna con la ley, sino con la distribución de las fuerzas productivas, es decir, con la economía. Ahí está el lugar vacío de las relaciones de poder en lo que se refiere a la democracia, lugar ocupado por la gubernamentalidad, la biopolítica: gobierno de las fuerzas en aras de su productividad, no del ejercicio de su libertad. En *El reino y la gloria* Agamben explora esta vía, al reconocer cómo la “acción humana que ha suprimido cualquier relación con el derecho” produce nuda vida y, a pesar de las aparentes contradicciones, no desaparecen los Estados, sino que cambia la materia a gobernar. La gloria, el poder como majestuosidad y sus liturgias, dramatizan democracias más fuertes, como acto teatral donde se representa una teología política y se despliega su teoría de la soberanía (del pueblo), pero se ejecuta la teología económica que despliega sus dispositivos para la biopolítica, la gestión y el gobierno. Por esto, la secularización no se da como separación entre gobierno terrenal y divino (Iglesia/Estado), sino en la materia de la teología: la teología de la historia versus la filosofía de la historia tiene como resultado pasar de la salvación como destino al desarrollo (crecimiento económico) como impronta para el futuro. Se trata del vacío producto de la muerte de dios que es secularizado en la economía, el orden, la administración, la gestión. Agamben

entiende este proceso a través de una compleja investigación teológica para producir una genealogía de la economía y el gobierno a través de un dispositivo teológico de la gloria, el poder como gobierno y gestión eficaz y el poder como majestuosidad ceremonial y litúrgica (Karmy, 2012). Es gracias a esta majestuosidad que el poder será delegado, confiado, encargado, operando la articulación de fuerzas y potencias en la unión de tres, tres como uno, la trinidad cristiana aparece como fórmula de la economía: “Es curioso que cuando la izquierda hegeliana rompe con esta concepción teológica, sólo puede hacerlo a condición de poner en el centro del proceso histórico la economía en sentido moderno, es decir, la autoproducción histórica del hombre. En este sentido, ella sustituye la economía divina por una economía puramente humana” (Agamben, 2008: 89).

El gobierno o la gubernamentalidad en sentido foucaultiano, es siempre una economía más que una política en sentido estricto. Sí, se compone de fuerzas, pero estas fuerzas se distribuyen con afanes productivos, orden y disciplina son necesarios, el control de los cuerpos es exigido, esto conlleva su gramo de conflicto, pero al final, la composición de las posiciones de las fuerzas define un aparato económico, siempre se produce algo: “El paradigma del gobierno y el del estado de excepción coinciden en la idea de una *oikonomía*, de una praxis gestional que gobierna el curso de las cosas, adaptándose cada vez, en su intento salvífico, a la naturaleza de la situación concreta con la que debe medirse” (Agamben, 2008: 95). Actividad de realización y revelación. Las fuerzas son siempre activas, incluso en su pasividad, la vida desnuda produce parias y los parias producen su inclusión como materia de seguridad y en el capitalismo de consumo neoliberal todo es susceptible de devenir mercancía. Desde esta observación de Agamben, la política contemporánea no estaría colonizada por la economía de mercado, sino que siempre ha habido una economía produciendo política en el ejercicio del gobierno: “No se trata de dos significados del mismo término, sino del intento de reunir en una única esfera semántica —la del término *oikonomía*— una serie de planos cuya conciliación aparecía como problemática: extrañeza respecto del mundo y gobierno del mundo, unidad en el ser y pluralidad de acciones, ontología e historia” (Agamben, 2008: 97).

No hay división en la trinidad porque es una economía, no una ontología, es lo que hace, no lo que es y lo que hace es gobernar. Administrar fuerzas para producir incluso las leyes que permitirían su reproducción, significa formular en el mismo movimiento las normas capaces de excluir para incluir de otra manera, para producir lo que se debe producir según un mandato superior “la ética en sentido moderno, con su séquito de insolubles aporías, nace, en este sentido, en la fractura entre ser y praxis que se produce al final del mundo antiguo y tiene su lugar eminente en la teología cristiana” (Agamben, 2008: 101). Desde esta postura, la política, como conflicto, se muestra otra vez como producción de la trinidad cristiana y el desapego respecto a los procesos ontológicos, porque el gobierno no pretende permitir el ser, sino el hacer. Ahí está la posibilidad de cambio, en la política, en la exacerbación del conflicto hasta la *stasis*, guerra civil que suspende el derecho, se descubre su ficción y se politiza a la economía: “Si la noción de voluntad libre [...] se convierte en la categoría central, primero de la teología cristiana y luego de la ética y de la ontología de la modernidad, es porque ambas se originan en aquella fractura y deberán confrontarse con ella hasta el final” (Agamben, 2008: 101). Entonces, el lugar vacío de las relaciones de poder tiene, en la democracia, la posibilidad de ser ocupado por el conflicto, ya no por la gubernamentalidad, ya no para el gobierno de las fuerzas en aras de su productividad, sino del ejercicio de su libertad. Pero el resultado puede ser el opuesto, es decir, un recrudescimiento de la economización de la política: “La fractura entre teología y *oikonomía*, entre ser y acción, en la medida en que vuelve libre y ‘anárquica’ la praxis, establece en efecto, al mismo tiempo, la posibilidad y la necesidad de su gobierno” (Agamben, 2008: 121). El gobierno de esa praxis anárquica implica la criminalización y la descuidadización de los cuerpos liberados del hacer productivo y marginados al limbo económico para devenir nuda vida, administrada desde una exclusión incluyente.

Referencias

- Agamben, G. (2002). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II, I*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bauman, Z. (2008). *Modernidad y holocausto*. Madrid: Sequitur.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad. Seguido del oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1989). *Historia de la sexualidad. Vol. 1: La voluntad de saber*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Frank Periodista (2017a). Habla 4 idiomas y es habitante de calle [archivo de video], 24 de febrero, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=TIQZYEdGh7c>.
- Frank Periodista (2017b). Fue abogada y hoy es habitante de calle [archivo de video], 27 de enero, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=aDw8Q3BIOfc>.
- Frank Periodista (2016). Fue modelo y hoy es habitante de calle [archivo de video], 17 de agosto, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=JIHcGbalIRw>.
- Hardt, M., y A. Negri (2003). *El trabajo de Dionisos*. Madrid: Akal.
- Hardt, M. y A. Negri (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Hernández, L. (2014.). 1 de cada 6 víctimas de bullying se suicida. *Excelsior*, 26 de febrero, recuperado de <https://www.excelsior.com.mx/nacional/2014/02/26/945605>.

- Karmy, R. (2012). La máquina gubernamental. Soberanía y gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben. *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, (28), 159-193.
- Moreno Hernández, H. C. (2016). *Quieto, atento y obediente. Violencias simbólicas entre adultos y jóvenes en las escuelas secundarias del D.F.* Ciudad de México: SEP-UNAM.
- Páramo, M. (2016). *Cuando los maestros nos interrumpen dando clases: el malestar en la escuela.* Ciudad de México: SEP-UNAM.
- Pérez-Islas, J. A., e I. Lira (2016). *Del acoso al conflicto en la escuela: la construcción social de la violencia escolar.* Ciudad de México: SEP-UNAM.
- Pérez-Islas, J. A., M. León y G. Labastida (2016). *Historia de una trayectoria: del acoso al conflicto en la escuela.* Ciudad de México: SEP-UNAM.
- SEP-SSP-SNTE (2016). Guía básica de prevención de la violencia en el ámbito escolar, recuperado de <https://serviciosasev.files.wordpress.com/2016/01/violenciaescolar.pdf>.
- Wacquant, L. (2007). *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Zurita, U. (2016). *No correr, no gritar, no empujar : las miradas, voces y acciones de estudiantes y docentes del D.F. respecto a las normas.* Ciudad de México: SEP-UNAM.

Recibido: 14 de junio de 2019
Aceptado: 4 de octubre de 2019

Giacomo Marramao, *Diálogos*, Edición a cargo de Francesc Arroyo, Barcelona, Gedisa, 2017, 109 pp.

*Gustavo Leyva Martínez**

En este libro se recogen una serie de diálogos sostenidos entre el filósofo italiano Giacomo Marramao y el periodista catalán Francesc Arroyo que nos ofrecen no sólo una imagen precisa del pensamiento del filósofo italiano, sino también un vasto fresco de la historia de la filosofía y de las tensiones políticas y culturales que recorren al pensamiento italiano en particular y europeo en general en la segunda mitad del siglo xx y en lo que va del XXI. En efecto, como ya se recuerda al inicio de estos diálogos, Marramao (1946) pertenece a una generación de filósofos italianos formada en los años sesenta a la que pertenecen Domenico Losurdo (1941), Giorgio Agamben (1942), Pier Aldo Rovatti (1942) y Massimo Cacciari (1944), entre otros. Esta generación se desarrolló bajo el impacto producido por acontecimientos políticos como el Informe Krushov, el inicio del conflicto chino-soviético, la Revolución cubana, la gue-

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga, Alemania. Profesor investigador de tiempo completo en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Correo electrónico: g.leyvm@gmail.com.

rra de Vietnam, los movimientos por los derechos civiles en Estados Unidos y las movilizaciones estudiantiles de los sesenta dentro y fuera de Europa. Filosóficamente, esta generación se formó bajo la influencia de la fenomenología —especialmente bajo la forma que ella adquiere en el pensamiento de Martin Heidegger— y en un contexto filosófico dominado en buena medida por el influjo del marxismo, sea en la forma que éste asumía en Jean-Paul Sartre y Louis Althusser en Francia, sea por la vía abierta por la llamada Escuela de Frankfurt en Alemania y, por supuesto, en el caso de Italia, por la disputa en torno al legado intelectual y político de Antonio Gramsci.

El itinerario filosófico de Marramao se presenta, ya desde sus inicios y como él mismo lo reconoce, atravesado por dos líneas de tensión: la primera de ellas vinculada a la exigencia de una aproximación a la forma y estructura de la historia que la pensara tanto en el eje de la *continuidad* como en el de la *ruptura*, esto es, la historia como *proceso*, por un lado, y la historia como *evento*, por el otro. La segunda de estas líneas de tensión remite a una interrogación en torno a la dinámica material y simbólica de constitución del sujeto (p. 22). El contacto con la filosofía alemana en el marco de una estancia académica en la Universidad de Frankfurt en los años sesenta abrió a Marramao una perspectiva que le permitió redefinir y, a la vez, ampliar el horizonte de su reflexión. Ese contacto abarcó a la teoría crítica —especialmente a través de Oskar Negt, Hans-Jürgen Krahl y, posteriormente, Jürgen Habermas y Axel Honneth— lo mismo que a la hermenéutica —Hans-Georg Gadamer, Reinhart Koselleck y Rüdiger Bubner. Especialmente el contacto con la Escuela de Frankfurt condujo a Marramao a interrogarse por las aportaciones teórico-económicas y teórico-políticas de autores como Friedrich Pollock, Henryk Großmann, Otto Kirchheimer y Franz Neumann, que cristalizarían en una serie de artículos que culminaron en dos libros de mayor formato: *Austromarxismo* de 1977, y *Lo político y las transformaciones* de 1979 (traducción al español en Siglo XXI Editores en 1982).

El desafío que se le presentaba a Marramao era el de evaluar el potencial analítico y crítico del instrumental conceptual marxista para comprender las transformaciones en las relaciones entre economía y política, entre capitalismo organizado y democracia, en el período de

entreguerras. Es en ese momento que Marramao inicia un productivo diálogo con las obras de Max Weber, Joseph Schumpeter, Hans Kelsen y Carl Schmitt, un pensador hasta ese momento poco tratado en los debates de izquierda y a quien Marramao dedicara en 1977-1978 el primer curso que tuvo lugar en una universidad italiana sobre el autor de *El concepto de lo político* después de la Segunda Guerra Mundial (p. 28). De especial importancia fue en este sentido el modo en que Marramao recogió una herencia común tanto a Kelsen como al austromarxismo y al Ernst Cassirer de *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), a saber: la desustancialización de nociones como Estado, soberanía, poder y pueblo y su reinterpretación en términos “relacionales” y “funcionales” (pp. 32-33). Es en ese momento que tiene lugar también la recepción de Michel Foucault y Giles Deleuze al igual que la continuación del diálogo, aún más intenso, con el ya mencionado Carl Schmitt. Ello condujo a Marramao a una comprensión de lo político vinculada a la dimensión del conflicto y enlazada con el despliegue de una nueva época de dominación de la técnica. De este modo, lo político pasa a ser comprendido en el interior de una profunda transformación en dirección de un “orden post-hobbesiano” —y en este punto Marramao retoma la denominación del politólogo norteamericano Philippe Schmitter— tal y como se analizará en *L'ordine disincantato* (1985) y *Dopo il Leviatano* (1995).

Hacia el inicio de los años ochenta la trayectoria filosófica de Marramao se fue desplazando paulatinamente desde el análisis de los procesos que condujeron a la crisis del gran andamiaje del moderno Leviatán en el marco de la filosofía política hacia una reflexión en “onda larga” que apuntaba a la reconstrucción genealógica de los presupuestos del racionalismo occidental expresada en su libro *Poder y secularización* de 1983, y traducido al español en 1989 (pp. 36 y ss.). Es a partir de ahí que el problema filosófico del tiempo y su relación con el poder comienzan a desempeñar un papel central en su reflexión. La genealogía del poder se reconstruye ahora a partir de la fractura producida en el pensamiento occidental por la irrupción del tiempo lineal de matriz judeocristiana. El proyecto es ahora el de una reconstrucción de las diversas etapas por las que ha pasado el racionalismo occidental desde la perspectiva de las transformaciones que ha sufrido la intuición y la experiencia del tiempo.

Este proyecto se despliega en varios registros disciplinares que abarcan a la filosofía y al arte lo mismo que a la ciencia y a la literatura. Testimonio de ello son *Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia* (1990, traducción española por la Editorial Gedisa en 2009) y *Kairós. Apología del tiempo oportuno* (1992, edición española por la Editorial Gedisa en 2008). En estos libros se nos ofrece una genealogía del racionalismo y la modernidad occidentales en el marco de un análisis de la secularización del espacio, de la experiencia y sobre todo del tiempo, como uno de los pilares centrales de este proceso. En estas obras Marramao pone en marcha un “desplazamiento lateral” de las perspectivas adoptadas en las investigaciones genealógicas sobre la secularización en el marco de una discusión —y crítica— de las concepciones de Bergson y Heidegger que postulan una forma pura, auténtica y originaria de acceso al tiempo que no pasa por su representación espacial (pp. 41-42). Marramao sostiene, por el contrario, la indisolubilidad del nexo tiempo-espacio y, remitiéndose a la física post-relativista contemporánea, comprende la estructura del tiempo de una forma aporética e impura, para delinear así los contornos de lo que él llama “una ontología postmetafísica del ‘desarraigo’ y de la ‘diferencia’” (p. 42).

Es en este amplio horizonte que se aborda en el libro que ahora presentamos una serie de temas y problemas centrales para la filosofía y la política contemporáneas. Entre ellos me referiré solamente a tres que considero centrales en el debate contemporáneo.

El primero de los temas tiene que ver con el origen de la filosofía, del *logos* en general, y su doble relación tanto con la mitología (*mythos*) como con la política (*polis*). Para ello Marramao propone comprender el surgimiento de la filosofía en el marco de lo que Weber denominara el despliegue del “racionalismo occidental” en tres ciudades-símbolo, a saber: Atenas (el nacimiento de la filosofía como una interrogación sobre el mundo natural y social), Jerusalén (el profetismo judío y su relación con la invención de la historia como un proceso unitario orientado hacia una dirección en el futuro y que comprendería desde la creación hasta el fin del mundo) y Roma (la construcción del *ius*, de un derecho racional y universalmente válido). A esta tríada Marramao propone agregar Alejandría y su Biblioteca como símbolo de la acumulación espacial del saber producido a lo largo del tiempo (pp. 54-55). La filosofía, sin

embargo, parece querer decir Marramao, mantiene siempre una referencia mítica, no cesa de remitir de modo incesante y en diversos planos al mito, pues, al igual que éste, aquélla parece animada por la convicción de que las cosas tienen un sentido. Al mismo tiempo, recuerda Marramao remitiendo aquí al *Fedro* (*Fedro*, 230 c y d), la filosofía se halla remitida también desde su inicio a las calles y a las plazas de la ciudad, a la *polis*, ha sido un producto urbano vinculado a la ciudad, a la vida en el interior de la ciudad, a la vida en cuanto *bios*, comprendido éste no como un proceso biológico, sino más bien como *acción* y, al mismo tiempo, como un camino en el interior de un espacio público en el que esa acción puede ser mantenida y reforzada adentro de un proyecto colectivo compartido en común. Es por ello que, dirá Marramao, lo siguiente:

Ambas, filosofía y política, son contemporáneas. El término “política” como adjetivo sustantivado. Porque antes “política” era un adjetivo, era *tá politiká* (*tá Πολιτικά*). Las cosas que tenían referencia con la ciudad, con la polis. Eso es así en Platón y en Aristóteles ...y empieza con Sócrates. Aparece la dimensión política como la dimensión de la experiencia relacionada con la *polis* (*πόλις*). Filosofía y política son pues coetáneas, tienen un nacimiento común. Creo que es un hecho muy importante, que señala una de-cisión, es decir —según la etimología latina, *de-caedere*—, un corte, una ruptura con la visión “sapiencial” precedente del Inicio o del Origen (p. 64).

Ello vincula a su vez tanto a la filosofía como a la política al diálogo en el interior de la *polis*, a un diálogo que es posición y oposición en el orden del *logos*, de las palabras, que es, pues, en el sentido primigenio de este término, *dialéctica* que, en cuanto tal, se halla siempre vinculada siempre a la *stasis* (*στάσις*), al conflicto y a la guerra en el orden de las palabras tal y como dicha guerra se expresa en la deliberación y debate públicos que constituyen a la democracia (pp. 66-69).

El segundo de los temas tiene que ver con un problema tratado en estos diálogos sobre el trasfondo político de la caída del Muro de Berlín (1989) y de los ataques a las Torres Gemelas del 2001 y remite a lo que Marramao llama el “universalismo de la diferencia” que analiza en

Pasaje a Occidente de 2003 y en *La pasión del presente* de 2008). Con ello Marramao desarrolla una crítica radical de las nociones sustanciales y “cosificadas” del sí-mismo, animado por la idea de que toda identidad —sea ésta de naturaleza personal o colectiva, cultural o religiosa— es siempre de naturaleza dinámico-procesual, y a la vez relacional y anti-nómica, tal y como, recuerda el propio Marramao, lo había afirmado ya Deleuze al referirse a la presencia de una “síntesis disyuntiva” (pp. 43-44 y 47 y ss.). Este “universalismo de la diferencia” se presenta como una alternativa ante la dicotomía irresoluble entre el modelo asimilacionista republicano, típicamente francés y ciego a las diferencias de sexo, religión, cultura y lengua, por un lado, y el modelo multiculturalista de corte británico donde conviven en apariencia diversos grupos culturales al modo de diversas ínsulas sin comunicación entre sí, por el otro. El “universalismo de la diferencia” por el que Marramao aboga se vinculará más bien al modelo de la *civitas* romana y abogará por un modelo de integración basado en la idea de una ley y una Constitución de carácter universal, pero con una idea de comunidad pluricultural (pp. 74-75). Se trata de un universalismo construido a partir de la diversidad de las historias y narraciones, especialmente de las de los oprimidos, como lo señala Marramao remitiendo a Walter Benjamin (p. 80).

El tercer y último de los temas se encuentra estrechamente relacionado con el anterior y tiene que ver con la coexistencia entre las diversas religiones —especialmente entre las grandes religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo— y con la tolerancia. En este punto Marramao señala en forma inequívoca que los monoteísmos no son religiones de la paz, sino de la guerra, y recuerda a este respecto el modo en que ya el propio Jeshua (no Jesús) de Nazaret decía: “No penséis que he venido a traer la paz a la Tierra. No he venido a traer paz, sino espada” (*Evangelio según San Mateo*, 10.34-36). Las religiones monoteístas son religiones que además se adjudican a sí mismas la posesión de la verdad y exigen por ello a quienes no la comparten su previa *conversión*. Se trata, pues, de religiones de conversión (pp. 82 y ss.) cuyos conflictos y guerras plantean la necesidad de una *segunda secularización*, de una *secularización de secularización* capaz de poner fin a los conflictos y guerras entre religiones, toda vez que la primera secularización ha sido incapaz de alcanzar ese propósito.

Quizá los tres temas anteriormente señalados puedan ser resueltos en el cruce entre esas dos dimensiones de la política que Marramao distingue, a saber: la política como *praxis* y *proceso* en el sentido en que lo han analizado Aristóteles o Hannah Arendt, por un lado, y la política como *acontecimiento* en el modo en que la comprendieron Maquiavelo, Carl Schmitt y Walter Benjamin, por el otro (pp. 94-96), sin perder de vista jamás la reflexión sobre nuestro ser y estar en el mundo, sobre esa plenitud de la experiencia a la que se suele llamar felicidad, acaso la pregunta central de la filosofía, previa incluso a toda interrogación sobre la política y lo político y condición de posibilidad de ella (p. 108).

Alberto Trejo Amezcua y Gilda Waldman Mitnick (coord.), ***Pasaporte sellado. Cruzando las fronteras entre ciencias sociales y literatura***, Ciudad de México, UAM-Xochimilco, 2018, 340 pp.

Reyna Carretero Rangel*

Pasaporte sellado conjunta una serie de trabajos coordinados acertadamente por Gilda Waldman que muestran sugerentes aproximaciones a lo que podemos considerar una revisión teórica sobre la naturaleza y alcances de las ciencias sociales, donde queda reivindicada la fuerza y el valor de la narrativa para potenciar la activación de las fibras más sensibles, las que conduelen, estimulan y motivan el posicionamiento ético y político del sujeto frente a su entorno y a la otredad, aportando elementos analíticos y taxonómicos para el abordaje y reflexión sobre el potencial sociológico de la novela histórica, literatura de historia, ficción documentada, literatura ficcional y sociología literaria, entre otros. Orientado todo ello, como lo refiere la propia Waldman, para “comprender

* Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Investigadora en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la UNAM. Contacto: reynacarretero@icloud.com.

lo sucedido”, y así entonces estar en mejor posibilidad de comprender lo que acontece.

En efecto, a través de estas aportaciones queda de manifiesto que el análisis de la memoria constituye una de las funciones primordiales de las ciencias sociales, pues a través de este ejercicio se posibilita observar la emergencia y devenir de las recurrencias y la generalización de tendencias, así como la develación de la narrativa como un poderoso medio para transformar percepciones, para tocar afectos, emociones, visibilizar lo que en verdad nos mueve, y poner en diálogo enfoques y perspectivas que desde el solo cálculo y contraste cuantitativo resultan simplemente inaudibles recíprocamente. La memoria narrativa, o en términos de Paul Ricoeur, la “identidad narrativa” nos posibilita estructurar las observaciones de la vivencia y contrastar puntos de vista, especialmente cuando los observadores participan de un enfoque múltiple, matizado justamente por la experiencia de una movilidad tanto sensorial como epistémica, asociada al fenómeno de la movilidad geográfica.

Mas allá de lo anterior, frente a la composición del texto y la revisión de las narrativas más recurrentes ahí expuestas, frente a los temas ahí problematizados, no cabe menos que preguntarse, en seguimiento de ese mismo análisis teórico que a modo de “observación de segundo orden” se plantea sobre el sentido y alcance de la relación entre literatura y ciencias sociales. ¿Puede verse una relación entre la experiencia de la movilidad y el desplazamiento frente a la observación multidisciplinaria?, ¿son precisamente los autores que han experimentado la migración, éxodo o trashumancia quienes son más proclives a enfocar los límites invisibles de los problemas sociales?

La entrega de *Pasaporte sellado* es también una importante aportación de la sociología mexicana al campo académico global, en tanto actualiza e incorpora el mismo carácter hospitalario, de hibridación y mestizaje que caracteriza la identidad mexicana, como ya lo dijera Alfonso Reyes en “Con la x en la frente”, a un campo de reflexión analítica de mayor abstracción aún, que clama, sobre todo desde nuestra latitud latinoamericana, por una reivindicación y reinterpretación del mundo de lo social que permita captar y comprender mejor la afortunada riqueza y complejidad de nuestro mestizaje para abordar y posicionarse de una mejor manera; esto es, de una forma ética, frente a ese contexto de per-

manente estado de “emergencia” económico, desde el que las agencias financieras globales y los países centro-modernos pretenden deconstruir las pulsiones de movilidad humana que aparentemente les resultan inexplicables, como los procesos mismos de violencia y desencuentro que subyacen o coexisten con dicho impulso móvil, cuando es evidente que la historia de despojo e imposición política, económica y cultural realizada por Europa y Estados Unidos ha provocado la trashumancia masiva en condiciones de miseria y riesgo extremo en todo el mundo.

Desde el punto de vista de la sociología de las ciencias se considera que las disciplinas se han conformado mediante un canon o método de recurrencia a una serie de autores y textos que se adscriben o registran como pertenecientes a un particular “campo disciplinario”, que a la postre conforma tradiciones intelectuales, escuelas y doctrinas, que frecuentemente en virtud de esa recurrencia llegan a formar campos epistémicos que resultan inevitablemente “tocados” por fenómenos de percepción generalizada que contienen algún tinte de emotividad y especificidad regional cuando menos; de ello resulta comprensible que la exposición y vivencia, en sus diversas posibilidades del fenómeno de la movilidad humana, conlleve en sí misma un dejo de trans-fronterización, tanto territorial como epistémica.

En este mismo sentido, dentro del propio texto, Golugrov, Trejo Amezcua, y Vázquez Almanza, entre otros, dan plena cuenta en sus propios casos de revisión —en sintonía con Bauman, Beck y tantos otros autores liminares que no terminaríamos de citar aquí— de la actualización de la modernidad líquida en términos de desconfiguración de los discursos únicos o dominantes —incluso de la descolocación de las jerarquías disciplinarias— en un saludable y reconfortante ejercicio de contraste y diálogo con la propuesta teórica de la geopolítica del conocimiento que desde las perspectivas tanto mexicana como latinoamericana, y del “sur global” en su conjunto, va abriéndose paso frente a las frías, calculadoras y hasta ahora infructíferas pulsiones cuantitativas y utilitarias que han venido a través de los centros de poder imponiéndose y autoproclamándose como la cima de la observación científica social, pretendiendo abatir las pulsiones innatas de la des-fronterización territorial e intelectual y recreando sus propios esquemas caducos de colonialismo segmentario y endogámico.

De ahí que *Pasaporte sellado* permita reconocer esta nueva dimensión del hacer científico social, basado sobre todo en una comprensión más flexible e imaginativa, que como bien se muestra ahí, a la postre oferta rendimientos que ningún otro abordaje es capaz de proveer. Este enfoque supone que la actualidad social requiere nuevas formas de conocer para efectos de ser aprehendida en una explicación más convincente o persuasiva, y más aún, requiere un engrosamiento de la conciencia individual para apreciar ese carácter complejo, dinámico y simultáneo de las transformaciones sociales, que si bien podrían describirse en su complejidad como inasibles e infinitas, gracias a este particular enfoque se vuelven posibles de integrar a una significación más coherente, verosímil y comunicable de lo que hasta ahora ofrecen las aproximaciones puramente econométricas o cuantitativas.

Observar entonces el cruce de géneros, donde confluyen por los cauces de la libre expresión literaria impregnada de una más auténtica reflexión epistémica tanto las técnicas de la investigación periodística así como las de la investigación documental histórica, posibilita precisamente trascender los últimos límites de la distancia temporal, que son frecuentemente los límites del poder. Esos límites que actúan como “velos” y que tienden a ocultar, como medida de autoprotección, la verdad detrás del devenir de los acontecimientos históricos que cimentan el estado actual de la realidad política y social. Estos velos tendidos por el poder son frecuentemente los límites del hacer historiográfico que obligan a conclusiones acartonadas e inverosímiles, y que en consecuencia limitan tremendamente su empleo por parte de las otras disciplinas sociales para explicar fenómenos presentes y advertir más atinadamente el curso de los movimientos y sentires de la sociedad.

De esta manera, el cruce de géneros, sobre el que se reflexiona y actualiza en una propuesta como la de *Pasaporte sellado* da cuenta de que apenas mediante la complementariedad de la literatura se ha logrado esgrimir una reflexión más congruente y constante que explica y justifica con mayor asertividad los procesos de la historia. Visto en su calidad de proyección sociológico-literaria, potencia su componente ficto o narrativo, en la medida que mediante la libertad de exposición expresa la fuerza de una congruencia lógica o “sentido”, que se corresponden más

puntualmente con las manifestaciones asibles de la realidad y logran ese efecto de composición más sugerente y significativo.

Quizá uno de los señalamientos más desafiantes a que nos conduce la anterior reflexión se relaciona con las limitaciones historiográficas para analizar la complejidad de los factores que han influido efectivamente en la evolución política de la sociedad, especialmente en los momentos convulsos y que en todo caso, esto sería posible desde un ejercicio literario documentado, bajo alguna de las modalidades aquí identificadas como “liminares”, en aras de la mejor comprensión de los procesos de diálisis y parálisis que de tiempo en tiempo libra la sociedad humana en todas las épocas y latitudes.

Sin duda, una de las aportaciones más valiosas de este enfoque a la científicidad social en general es la reivindicación de la narrativa como una modalidad de análisis sociológico de amplia versatilidad, compatibilidad y valor cognoscitivo. Su flexibilidad argumentativa, su riqueza metafórica y su potencial bagaje de datos duros, lo convierten en un referente accesible sin que ello represente ninguna merma en la exposición de observaciones profundas y fundamentadas.

Esta variedad de enfoque sociológico, ofrece entonces una mayor facilidad para que los investigadores adiestrados en otras disciplinas sociales como el derecho, la economía o la psicología puedan tener un intercambio disciplinario más provechoso y sugerente. Aún considerando que las discusiones sobre las posibilidades de compatibilizar el pensamiento sociológico con otras ramas del saber social hayan conducido hoy a una independencia disciplinaria, la forma expositiva de los “textos liminares” que encontramos en *Pasaporte sellado* nos hacen ver esta pretensión como un autismo epistemológico que requiere ser superado en aras de un mutuo enriquecimiento disciplinario porvenir, inevitable de hecho en lo que también podríamos describir, siguiendo a Bauman, como el pensamiento líquido y poroso de la sociedad contemporánea y su consecuente liquefacción de los límites disciplinarios, o la desfronterización del pensamiento y de las disciplinas, en términos más propiamente de lo “liminar”.

La movilidad, la flexibilidad, la libertad del pensamiento y de la comunicación, no puede restringirse, en suma, a cánones hegemónicos que pretenden dominar a través de una esquematización de razón única,

la vastedad e inconmensurable riqueza de la experiencia humana. De ello pues, que emerja esta pulsión des-fronterizante también en lo epistémico, como un recordatorio más que oportuno y necesario para enfocar en mejor medida los componentes de esa complejidad y diversidad social en la que nos encontramos inmersos. Gracias a Gilda y a todos los colaboradores de *Pasaporte sellado*, porque nos han entregado no sólo un libro sugerente y estimulante, sino una llave maestra para abrir las puertas de la orientación clausurada de los enfoques, así como de los muros intelectuales y territoriales que hoy tensan nuestra convivencia en todos los ámbitos.

Marina Garcés, *Nueva ilustración radical*, Barcelona, Anagrama, 2017, 75 pp.

Helena Fabré Nadal*

Marina Garcés (Barcelona, 1973) ganó en 2018 el premio literario *Ciutat de Barcelona* con su publicación *Nueva ilustración radical* en la categoría “Ensayo, ciencias sociales y humanidades”, reconociendo su obra como una de las publicaciones más destacadas de 2017. Las ediciones en catalán y en español de *Nueva ilustración radical* se encuentran entre los cinco títulos de la colección Nuevos Cuadernos de Anagrama, heredera de los Cuadernos de Anagrama publicados entre 1970 y 1982, Y que tenían la misma intención que los nuevos cuadernos: publicar ensayos rigurosos y contundentes de pensamiento crítico, entre los cuales se encuentran editadas las ideas de Rosa Luxemburgo, Michael Foucault, Emma Goldman o Pierre Villar, entre otros.

* Licenciada en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Barcelona, España, y maestrante en sociología política en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Contacto: helenafabrenadal@gmail.com.

La idea central de *Nueva ilustración radical* plantea la necesidad de situarnos de manera crítica ante nuestro tiempo, un tiempo que se presenta como apocalíptico, como una prórroga de algo que ya terminó; después de un futuro próspero que la modernidad había diseñado y de un presente que la posmodernidad presentaba como inagotable, nos encontramos sometidos ante una *condición póstuma*, en una temporalidad que sólo resta y que aparece como el inicio de una rendición. La nueva ilustración radical es la propuesta de Garcés para reivindicar la capacidad del género humano de aprender de sí mismo, capacidad que permitirá combatir a la credulidad que persigue nuestro tiempo para así trazar la libertad y afirmar la emancipación. Estas son las ideas que la autora plantea en su ensayo, un texto de pensamiento crítico con palabras contundentes, concisas, políticas y también cotidianas.

Sus reflexiones surgen desde las experiencias educativas, culturales y políticas que se viven actualmente en el sur de Europa, concretamente en Barcelona, ciudad que ha acompañado a la autora tanto en su trayectoria académica como militante. Es por ello que Garcés presenta su libro como “un avance de trabajos por venir”, donde el escribir, el pensar y el hacer forman parte de un mismo conjunto de acciones en continuo proceso de creación. Algunas de las ideas que recoge este ensayo se presentaron con anterioridad en conferencias y seminarios que tuvieron lugar en Barcelona, en Madrid y en la Ciudad de México.

La primera de las tres partes que lo componen desarrolla lo que la autora define como la *condición póstuma*, una era recientemente estrenada y compuesta por un relato único y lineal, basado en la destrucción irreversible de nuestras condiciones de vida. Este presente donde todo puede cambiar radicalmente o acabar definitivamente conduce a los límites del medio ambiente, del sistema capitalista y del tiempo vivible. El agotamiento de los recursos, el cuestionamiento de la viabilidad de un sistema económico basado en el crecimiento y en la especulación, así como la irrupción de los feminicidios, suicidios y ejecuciones masivas como sucesos de la normalidad democrática y capitalista hace que en vez de preguntarnos ¿hacia dónde?, nos preguntemos ¿hasta cuándo?

Estas preguntas centrales que articulan la *condición póstuma* resuenan en un no tiempo en el que vivimos: hasta cuándo tendré empleo, hasta cuándo viviré con mi pareja o hasta cuándo tendremos agua po-

table, son algunas de las preguntas que plantea Garcés ante un relato apocalíptico bajo el cual se deshace el planeta, pero también la especie humana. Paralelamente, los proyectos políticos se plantean a partir del impulso del ahora o nunca, si no es ahora, ¿cuándo?, como si la política se hubiera convertido en una acción de rescate y de emergencia social para responder a un límite, a una situación que no puede durar mucho más tiempo sin colapsar.

La parte central del libro inicia con una de las tareas principales que nos deja Garcés: combatir la *condición póstuma* a partir de una nueva ilustración radical. En este sentido, es necesario declararse insumiso ante la ideología póstuma, deber principal del pensamiento crítico para imponerse a los dogmas y a la credulidad, la cual, según la autora, es la base de toda dominación en tanto que delega la inteligencia y la convicción. Garcés retoma aquí la esencia del pensamiento ilustrado que logró rechazar al autoritarismo europeo y que desde Diderot, Voltaire o Rousseau puso el acento en las consecuencias, en nuestras formas de vivir, que tiene el hecho de que la materia piense. Desde este principio, la nueva ilustración radical busca encontrar la manera más acertada de relacionar cada forma de experiencia con el saber. Su compromiso, compartido con Spinoza, Marx, Nietzsche, el feminismo o el pensamiento anti-colonial, es el mejoramiento del género humano. Este mejoramiento o insumisión a la *condición póstuma* se dará a partir de la crítica: no tener un juicio hecho sobre las cosas que pasan en nuestro alrededor, confiar en la capacidad de pensar juntos aquello que no sabemos y reforzar los vínculos colectivos, es imprescindible para construir un pensamiento crítico que conduzca hacia la emancipación.

Actualmente, el planteamiento radical retomado de la ilustración tiende a ser neutralizado por ciertos procesos o situaciones propias de nuestros tiempos; la crítica vuelve a ser central para desengranarlos y hacerles frente. Entre ellos, Garcés distingue la *servidumbre cultural*, propia de la consolidación del Estado moderno, la cual debe transformarse en una crítica de la cultura para que ésta no sea una mera herramienta de sujeción política del individuo al Estado. Por otro lado, el *analfabetismo ilustrado* responde al acceso deliberado a la información que paradójicamente dificulta su comprensión dada la arbitrariedad o velocidad con la que ésta se produce. La clave fundamental

ante los anteriores escenarios es hacer que los saberes y las ciencias dialoguen entre sí, que no se segmenten y que, por el contrario, se conecten para que se vuelvan realmente útiles, lo cual constituye una tarea relevante que interpela a todos los ámbitos de la educación, desde su formato más informal hasta la academia.

Finalmente ante un panorama apocalíptico y de urgencia, en la tercera parte Garcés pone el foco en el presente para comprender qué es lo que estamos haciendo y plantea posibles maneras de actuar en el aquí y ahora a partir de cinco hipótesis. Éstas pretenden buscar nuevas formas de conjugar las humanidades —ciencias, artes, oficios, prácticas creativas— colocando al ser humano en su centro. Entre algunas de las aportaciones prácticas que plantea en sus hipótesis, destaca el volver a elaborar el sentido de la temporalidad, apropiarnos del tiempo *vivable* desde las actividades humanísticas y así crear saberes compartidos que permitan aliarnos contra toda credulidad. Estas suposiciones que nos propone tienen relación con la virtud de aterrizar sus reflexiones a nuestra práctica cotidiana, dando herramientas y retomando el pensamiento ilustrado para afrontar la realidad de manera colectiva.

Garcés pone de relieve una de las centralidades de las ideas de la ilustración: la relación entre el pensamiento y la emancipación. Volver a estos planteamientos servirá para construir saberes que permitan construir un mundo más habitable y justo donde se pueda vivir dignamente. El acto de concebir el saber como herramienta emancipatoria, desde nuestra capacidad de educarnos a nosotros mismos y construir conocimiento, se plantea como la vía para transformar la *condición póstuma* actual e impugnar los dogmas impuestos desde arriba que llevan a la credulidad de nuestros tiempos. Elaborando colectivamente nuestras formas de vida, saberes y prácticas, se nos plantea la posibilidad de encontrar otras maneras de relacionarnos con el presente. En este sentido, a pesar de la situación de un presente desalentador en el que se puede sentir identificada cualquier persona independientemente de su cultura o geografía, Garcés logra poner un gran acento en la capacidad que tiene el género humano de cuestionar las verdades que se le han impuesto y generar saberes. Una de las grandes virtudes de la autora es, por lo tanto, su capacidad de trazar alternativas desde el individuo y hacia lo común, que permitan imponerse al *orden acrítico*

establecido. Se podría afirmar, por lo tanto, que el libro es un llamado a la potencialidad que tenemos, como seres humanos, para hacer que las situaciones del presente cambien, para que nos demos cuenta del poder que tenemos desde este *nosotros* al que nos invoca Garcés y a través del cual se puede mejorar las condiciones de lo *vivable*.

Otra aportación central de la obra es la actualización de la apuesta ilustrada en contra del proceso modernizador con el que Europa colonizó y dio forma al mundo. Esta novedosa forma de retomar el pensamiento ilustrado radical es el punto de partida para combatir la credulidad de nuestro presente. Garcés define su nueva propuesta a partir de herramientas conceptuales, históricas, estéticas y poéticas que nos conduzcan al mejoramiento colectivo de las condiciones del presente a partir de un saber emancipatorio. La actitud que deriva del movimiento ilustrado que rechazó al autoritarismo en Europa es el que ahora, llevándolo a cualquier identidad cultural, más allá de la europea, hace posible la crítica a la *condición póstuma*. La nueva ilustración radical nos permite hilvanar un tiempo de lo *vivable* en el que aún podemos intervenir para mejorar las condiciones de vida.

El ensayo es breve pero intenso, su lenguaje es cotidiano pero a la vez cargado de significados. En este sentido, destaca del libro la capacidad de la autora para llevar a la escritura reflexiones que parten tanto de la academia como de la calle. *Nueva ilustración radical* presenta una propuesta original donde la filosofía se lleva al terreno de lo cotidiano, de lo político, como una herramienta que acompaña, que nos permite introducirnos en lo profundo del mundo para pensar colectivamente el presente. Las aportaciones de Garcés, por lo tanto, surgen teniendo un pie en ambos lugares, en la universidad pero también en las asambleas de los barrios barceloneses; seguramente es por esto que sus reflexiones pueden parecer tan familiares, de manera que cada uno de nosotros podamos plantear nuestro propio *hasta cuándo* que resuena en este tiempo del *todo se acaba*. Hasta cuándo podré pagar la hipoteca o las tasas universitarias, hasta cuándo podré vivir en la ciudad que me vio crecer; hasta cuándo dejaré de sentir miedo al caminar de noche por las calles o hasta cuándo seguirán asesinando a mujeres por motivos de género; estos son algunos de los ejemplos que, además de los que aporta Garcés, se pueden llevar a la *condición*

póstuma del presente en el que habitamos. En este sentido, pueden sentirse interpelados por la obra de Garcés desde los jóvenes españoles que crecieron durante la crisis económica de 2008 y sus políticas de austeridad —Garcés nos recuerda cómo éstas redujeron el gasto público de manera conjunta con sus esperanzas de futuro—, hasta los jóvenes latinoamericanos que viven en un escenario de violencia, precariedad, feminicidios y juvenicidios.

Otro de los elementos esclarecedores del libro es el vínculo entre la *condición póstuma* y la acción colectiva o, más bien, cómo la primera ha llegado a afectar también el planteamiento y las prácticas de los movimientos sociales actuales. Como mencionaba anteriormente, el *hasta cuándo* que nos preguntamos hoy conduce al surgimiento de una nueva manera de hacer política impulsada por el *ahora o nunca*. Ésta se caracteriza por la voluntad de colocar el foco en la emergencia social, una emergencia que toma fuerza entre los centenares de migrantes que dejan sus vidas cruzando el mediterráneo o entre los desahucios que llevan a tantas personas a una situación de calle. Ante este replanteamiento de los movimientos sociales es destacable cómo la autora recupera la importancia y necesidad de los *cuidados* como práctica política, los cuales toman un papel relevante en la actual construcción de los movimientos de protesta. Sin embargo, es en el feminismo donde toman su centralidad. “Cuidarnos es la nueva revolución”, nos recuerda Garcés. Los *cuidados* tienen relación con la importancia de poner nuestras vidas y saberes en el centro para desarrollar un pensamiento crítico que nos permita recuperar nuestra relación con el presente. Recuperar la confianza hacia nosotros y mantenernos incrédulos es el requisito para reforzar los vínculos colectivos que permitan construir un *nosotros*. Un *nosotros* que si bien no busca aislarse en sus propias reivindicaciones, no se siente representado en este mundo y por lo tanto desconfía de aquellos que saben muy bien donde empieza su *nosotros* y nuestro *vosotros*. Es desde esta posición incrédula y colectiva que podemos decir *no os creemos*, “no os creemos como aquella expresión más igualitaria de la común potencia del pensamiento”.

Nueva ilustración radical es un manifiesto político en el mejor de sus sentidos, un llamado a regresar a la vida digna y a nuestra capacidad de hacerla vivible. Un texto que es necesario leer de vez en cuando para

volver a situarnos críticamente ante nuestro presente y comprenderlo a partir de problemas comunes y familiares que atraviesan lenguajes y prácticas diversas. Sin embargo, me quedo con la pregunta de si la nueva ilustración radical que nos propone Garcés, que no es de nadie sino de todas las culturas, puede realmente extrapolarse a todos los rincones, tanto urbanos como rurales, de este mundo y de este presente en el que habitamos. Tal vez estas dudas podrán resolverse en la práctica cotidiana de la nueva ilustración radical y en nuevas publicaciones de la autora. Recordemos que este ensayo es “un avance de trabajos por venir”. Invito a que todo lector se sume a esta nueva ilustración radical, imaginada por Garcés como “una tarea de tejedoras insumisas, incrédulas y confiadas a la vez. No os creemos, somos capaces de decir, mientras desde muchos lugares rehacemos los hilos del tiempo y del mundo con herramientas afinadas e inagotables”.

Mario Perniola, *Filosofía sexualis. Escritos sobre Georges Bataille*, Ciudad de México, Ediciones Navarra, 2018, 172 pp.

Gudelia Espejo López*

A menudo me pregunto, ¿cómo un libro puede ser de interés para un mayor número de personas?, ¿desde dónde leemos y desde dónde hablamos de un libro?, ¿cómo un libro nos remite a otro o nos recuerda lo leído en otro libro? Hace tiempo no encontraba un libro que abriera mis archivos e hiciera caer de mi librero varios ejemplares. Por ejemplo, *La filosofía de la historia* de Friedrich Hegel; *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord; el *Tratado del saber vivir para el uso de las jóvenes*

* Mtra. en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Profesora de tiempo completo en el Instituto de Educación Media Superior del Distrito Federal. Contacto: gudespejo@hotmail.com

generaciones de Roul Vaneigem; *Cuadernos II* de Albert Camus; *Mil mesetas y Crítica y clínica*, de Gilles Deleuze. Temí perderlo todo, pero encontré mucho más.

Bien dicen que al leer nos leemos, pues encontré el tesoro en mi memoria: la imagen de cómo en medio de una majestuosa lluvia en la sierra Juárez de Oaxaca, leí por primera vez el libro *La literatura y el mal* de Georges Bataille. Especialmente quedé impactada por sus aportaciones sobre Emilie Brönte y Franz Kafka, y a la vez un relámpago encendió la luz del camino para escribir mi tesis de licenciatura.

Así, en su obra, el filósofo italiano Mario Perniola presenta tres ensayos sobre Georges Bataille. En el primero titulado, “Sexualidad inorgánica y sentir astral”, nos encontramos el mapa de términos con los que va a permitir al lector caminar por los callejones del pensamiento del autor de la *Historia del ojo*. Por ejemplo, Perniola habla del “ojo pineal”, ciego de resplandor, semejante al ano, y por ello “ano solar”, donde su importancia radica en ser un órgano sexual extremadamente sensible, ubicado en la parte superior del cráneo para con ello ir más allá de la diferencia de los sexos y estar abierto a una visión, “abstracta y sexual, especulativa y sobreexcitada”. Este, dice el autor: “une las características de la cosa más desagradable y la cosa más preciosa, une en modo indisoluble la máxima irrelevancia y el máximo valor. Ambos, el excremento y el oro, los residuos y la quintaesencia, son conjuntos concretos y abstractos, sensibles y mentales, sexuales y filosóficos” (p. 39). Así es como aparece el emblema de la *filosofía sexualis*.

Georges Bataille es un pensador polémico, ya que excede y rompe los principios de las afirmaciones comunes, desterritorializa los conceptos sobre la culpa o el amor: sea la referida a Edipo al arrancarse los ojos, sea la de Van Gogh al cortarse la oreja. Con esto, Bataille nos remite al “hombre que arroja sus sentidos fuera de sí mismo”, nos lleva a pensar en la experiencia sensorial y emocional separada de la subjetividad humana, es decir, en una sexualidad insubordinada, independiente del placer, del deseo, de la belleza y de la vida.

En el segundo y más largo capítulo, titulado “Georges Bataille y lo negativo”, Perniola advierte sobre el escabroso camino que habrá de acercarnos al pensamiento del bibliotecario francés, pero generosamente nos lleva de la mano para tratar de comprenderlo. Aquí, sólo destacaré

3 conceptos clave de este apartado, para apuntar hacia algunas rutas de reflexión: lo negativo, el no-saber y la soberanía.

El primero, lo negativo, es muy relevante en la historia de la filosofía, ya que está mediado por la dialéctica hegeliana y ha sido estudiado con mucho interés en las universidades francesas de la época de Bataille. Grandes filósofos como Jean Hyppolite y Alexandre Kojève (maestro de Lacan y del propio Bataille) dedicaron varios cursos a analizar, criticar y exponer a Hegel. El concepto de lo negativo también está atravesado por el marxismo y es transformado por Bataille, pues según ocurre, hay una tendencia a la “homogeneidad positiva” tanto en el arte, en la poesía (particularmente las vanguardias del siglo XX), como en la política, idea con la que Bataille no comulga, e infiero por mi parte: es el eje sobre el cual gira el libro. Me explico: para Bataille toda la afirmación sobre lo revolucionario del arte y su superación no es más que travestir y traicionar la idea clara de que “toda la existencia está situada más allá de un sentido, es la presencia consciente del hombre en el mundo en tanto que él es no-sentido” (p. 50). En esta oposición, Bataille critica que todo se coloque “a la caza del triunfo de lo positivo sobre lo negativo: el bien sobre el mal, el espíritu sobre la materia, el autocontrol sobre el éxtasis, la propiedad sobre la pérdida” (p. 49).

¿Qué es lo negativo entonces? Si para Hegel la autoconciencia, la vida y las apetencias son los escalones que habrán de llevarnos a ser seres racionales y con ello acercarnos al desenvolvimiento propio de la historia, para Bataille lo negativo no tiene utilidad, y se manifiesta —dice Perniola— “en la causalidad del nacimiento y de la muerte, en la certeza de la propia finitud, en la inevitabilidad de la risa, en la experiencia del éxtasis, en la insuprimible realidad de los hechos particulares” (p. 51).

Bataille siempre rompió con las concepciones comunes, por ello el segundo concepto, el no-saber, no significa ignorancia, pues esta tendería a ser positiva a través del aprendizaje y el conocimiento que va adquiriéndose poco a poco. No. El no-saber radica en el más acá del individuo, es la experiencia de la ausencia de verdad, la experiencia interior, el errar sin fin, el abandono de la ambición de ser todo, el lugar del no-sentido, la aventura ilimitada, el exceso, la negación de la espiritualidad, la prodigalidad de los rituales, la pérdida y el andar a la deriva.

¿Inquietante? Quizá por esta concepción, el “positivo”, “respetado” y “gran” Jean Paul Sartre consideró a Bataille “un nuevo místico”, a quien se refiere como poseedor “de un cierto valor literario (cuyas páginas) atestiguan una indudable experiencia emotiva, pero revelan una penosa inconsistencia filosófica y representan en última instancia una aventura humana carente de cualquier ejemplaridad” (p. 93). Sin embargo, es preciso hacer la diferencia: para Bataille el misticismo no es más que la búsqueda de certezas, dogmas, homogeneidad y positividad; de ideas de perfección metafísica, ética y ontológica, pues propone alcanzar la salvación o la posesión de un bien superior a todo lo demás.

La crítica de Bataille a la “homogeneidad positiva” nos lleva al tercer concepto, el de soberanía, que no es entendida como la capacidad de los individuos que conforman una sociedad para darse independencia, como autoridad delegada a un poder político, como voluntad general del pueblo, o como explica Norberto Bobbio, aquello que “sirve para indicar el poder de mando en una sociedad política”. Para Bataille, la soberanía “nace de la experiencia del yo que muere”, no es intelectual, ni es un sujeto quien la ejerce; es más, el sujeto es todo lo contrario de la soberanía, ya que no es poder ni obsesión de dominio, “no tiene nada que ver con el poder de Dios, o los jefes militares o los políticos”, es la conciencia de la servidumbre, sabe que cada momento de la vida está ligado a otro y otros están vinculados con él. No es proyecto ni ideal ni compromiso. Es una especie de estado de gracia, el momento en que se funde la risa, la angustia y la muerte.

El último capítulo, titulado: “El iconoclasma erótico de Georges Bataille”, es un texto que formó parte de la edición italiana del libro *Las lágrimas de Eros*, último escrito de Bataille, cuya edición original, dice Perniola, estuvo acompañada de un gran número de imágenes meticulosamente elegidas por el autor. En este capítulo, se destaca el concepto de erotismo, y se hace referencia a su historia desde la prehistoria a la edad moderna. Dice Perniola que Bataille logró de modo ejemplar el recorrido hasta la edad media e hizo falta detallar la época del barroco, pero tuvo la valentía intelectual de desentrañar y dejar ver la relación del erotismo con el horror y la muerte, la angustia y el deseo, el terror de la transgresión, la confusión entre la vida y la muerte, porque “sólo en el erotismo entra un mundo extremadamente diferente en el

cual los objetos son al mismo tiempo plano del sujeto, en donde forman con el sujeto una totalidad soberana que ninguna atracción repara. [...] Las determinaciones del sujeto y objeto pierden su razón de ser; se fundan en la común pasión de perderse sin límites y reservas” (p. 166).

Resta decir que el libro *Filosofía sexualis. Escritos sobre Georges Bataille* realiza un recorrido por el pensamiento del autor de *La experiencia interior* y *La parte maldita*, nos acerca de modo edificante a sus conceptos esenciales, útiles para quien pretende profundizar en la obra, pero también nos presenta la visión de sus detractores, sin lo cual no habría crítica y hasta menciona el uso maniqueo, perverso y trivial que se ha dado a sus aportaciones. De este modo, deseo destacar que el libro nos regala la entrañable lectura que Blanchot hace de Bataille desde su amistad y su calidad intelectual, cuyas expresiones no sólo dan luz para comprenderlo, sino hace un llamado para observar los mecanismos, los instrumentos y las cualidades que utiliza un pensador, y advierte, a quienes nos dedicamos al oficio de pensar, que existen muchos y variados modos de eso que nosotros llamamos filosofar: pensar más allá de lo dicho y aprendido, por afuera de las instituciones, paseando entre los límites de las diferentes áreas del saber, al “hospedar lo inexistente, lo imposible y lo incommunicable” (p. 101), con el suficiente coraje para no buscar el final feliz ni la resolución, y mucho menos instaurar el fascismo torpe y acabado de la homogeneidad positiva.

Ariadna Estévez, *Guerras necropolíticas y biopolítica de asilo en América del Norte*, Ciudad de México, CISAN-UNAM, 2018, 199 pp.

Benjamín Ortega Guerra*

Guerras necropolíticas y biopolítica de asilo en América del Norte de Ariadna Estévez es una reflexión que expone la disputa del discurso neoliberal de los derechos humanos, la del discurso legal de falso asilo en América del Norte, la de las guerras de diverso cuño, analizadas a través de nociones como asilo, migración, desplazamiento forzado —de mujeres principalmente—, y enmarcadas por un tópico que por lo general es usado en la academia mexicana sin ser distinguido: la necropolítica. Este no es el caso. A pesar de que la investigación que nos presenta Estévez es coherente epistémica y metodológicamente, contiene indistinciones y confusiones en el uso de algunas nociones jurídico-políticas. Por ejemplo, en su obra encontramos descripciones de testimonios que son contundentes, pero sin aminorarlas llegan a ser desbordantes. Por ende, este comentario comenzará con lo que veo plausible para luego debatir sobre aquello que amerita precisión en la obra.

Considero que la importancia de la investigación que nos presenta la autora radica en el uso del enfoque teórico de la biopolítica y del emergente criterio epistémico de la necropolítica circundados por un “*ethos* feminista” (p. 24) y su relación con los estudios críticos de la migración. Además, contrasta e identifica con amplia documentación, la “ceguera de género” que en la mayoría de los informes y ciertos estudios sobre migración, desarrollan un discurso de masculinidad hegemónica o como ella le nomina, “masculinidad hegemónica del endriago”. Por esta razón, es la premura del uso epistémico de una crítica feminista o transfeminista, ya que

* Maestro en Filosofía Contemporánea Aplicada por la UAQ. Candidato a Doctor en Ciencias Jurídicas por la Facultad de Derecho de la misma universidad. Contacto: benorgue_morbus@hotmail.com

[...] fuera de los estudios de género demográficos y económicos, la hegemonía académica no examina diferenciadamente los contextos migratorios para entender, por ejemplo, cuál es el papel de la esclavitud sexual, la violencia sexual y sexista en lo público y lo privado, y la impunidad de estos delitos en las decisiones, estrategias y trayectos de las mujeres que migran. Existe una ceguera de género que es funcional a la producción de un conocimiento que a su vez mantiene las relaciones de poder del neoliberalismo (p. 25).

Esta impugnación epistémica, de “contra conducta a la Foucault”, es desarrollada durante el cuerpo del texto y enfatizada en la conclusión de la obra. El criterio de identificación que direcciona la estructura del libro es el y la solicitante de asilo y su construcción gubernamentalizada por parte de los gobiernos de Canadá y Estados Unidos. Es evidente que el agente social de este criterio es la mujer que, a su vez, para su análisis, está enmarcada por la biopolítica negativa y la necropolítica del tercer mundo, incluso es la pregunta guía de la investigación de la autora:

La pregunta que guía esta investigación es la de qué función tiene esta legislación [la Ley de Asilo] en la construcción de un tipo de migrante mexicano —el o la solicitante de asilo— que representa una nueva amenaza a la integridad y seguridad nacional de Estados Unidos y Canadá, siempre recelosos de resguardar su *blanquitud*, su *legalidad* y la confinación de los derechos de las mujeres a la esfera personal (el hogar, el cuerpo), un lugar no concerniente al derecho público del asilo (p. 26).

A lo largo del libro, la mujer será el agente social predominante, por lo que cabe preguntarse: ¿de qué manera opera de esta forma? Estévez nos ofrece las descripciones de los sufrimientos y depredaciones que padecen por las guerras necropolíticas en nuestro país, donde son forzadas a desplazarse por causas depredatorias, tanto domésticas —ámbito privado— como políticas —ámbito público—; y son despojadas de su cuerpo y dignidad, con el objetivo de ser integradas como mercancía ilegal a los mercados criminales en una de las escalas de realidad más atroces del capitalismo: la *realidad gore* (Valencia, 2010).

Ahora bien, ¿qué son las “guerras necropolíticas” en el discurso de Estévez? Sobre todo porque son una manifestación diferente y atípica del conflicto bélico entre naciones y a su vez están vinculadas con la manifestación del necropoder, pensado este como un sistema donde no sólo la hostilidad es declarada contra las mujeres, sino es la destrucción más abyecta contra ellas y cualquier agente social otro que pretenda disputar la frágil legitimidad, la normatividad jurídica o la (re)construcción de un ambiente democrático contra el poder de muerte en situaciones de conflictos armados.¹

El concepto de guerras necropolíticas está inspirado en la obra *New and Old Wars* de Mary Kaldor (2006), para la que estas suponen: “un estado de guerra sin guerra, es decir, donde el conflicto bélico no se da en una guerra civil, sino en situaciones anómalas generalizadas, sistemáticas y permanentes del espacio legal” (p. 49). Estas “guerras”, según Estévez, se presentan de dos maneras. La primera, inspirada por Sayak Valencia: “[...] una es la disputa por la preferencia del Estado para ganar licitación de servicios *gore*, como torturas, asesinatos, desapariciones forzadas, feminicidios; la otra es la lucha por desposeer a las mujeres de sus cuerpos con fines de dominación sexista y comercio sexual” (p. 67).

Ahora bien, es necesario saber y explicar qué entiende la autora por necropolítica, en quién se inspira, además de Achille Mbembe. Por necropoder, necropolítica y gubernamentalización necropolítica, Estévez expone los elementos distintivos del primero a partir de la epistemología poscolonial de Mbembe, como una inversión del biopoder, que sería, de hecho, su inverso más radical:

De esta forma el necropoder es el poder de *hacer morir y dejar vivir*, y tiene su mayor expresión en el tiempo y el espacio poscoloniales. No es exclusivamente estatal, sino que incorpora agentes no estatales y la economía criminal, de tal forma que el monopolio del Estado sobre la violencia es reemplazado por una

¹ Para comprender la condición de la mujer en el terrorismo y las guerras desde el campo epistémico de género y seguridad en la política global, enmarcados por la teoría y la ética feminista, véase Sjoberg y Gentry (2007 y 2011).

violencia híbrida o privatizada. Es un concepto fundamentalmente utilizado en el tercer mundo, pero también se ha empleado en Europa para analizar la inducción a la muerte de los habitantes del cuarto mundo (migrantes, pobres, minorías étnicas y otros *desechables* que habitan los submundos del primer mundo), a través de la enfermedad y la creación de fronteras legales y simbólicas (p. 30).

Si el necropoder es la manifestación sumaria de un poder híbrido a través de los agentes causales de esa hibridación estatal —policías, militares y sicarios—, entonces al menos en el caso mexicano no podemos hablar de un Estado necropolítico, ya que la necropolítica no le es sustancial como en la reflexión poscolonial sudafricana de Mbembe. Es decir, son dos realidades distintas que deben ser diferenciadas y situadas si se quiere utilizar la noción sudafricana de necropolítica. Por lo tanto, al no demarcar esto, se termina por inferir que el Estado mexicano es en sí mismo una organización necropolítica en su totalidad y no es así. Más bien, son las múltiples particularidades por las que se llega a esa inferencia para corroborar parcialmente mediante los diversos testimonios e informes con los que contamos que, en efecto, sea una organización necropolítica. En el caso mexicano, repito, no es así, ya que las particularidades nos ofrecen escalas o espectros de los fenómenos sociales y, en este sentido, estaríamos obligados a responder a qué escala de realidad necropolítica nos referimos cuando usemos dicha noción.

Si bien es cierto que la complejidad social no es una totalidad uniforme y constante ya dada, sí es posible observar regularidades como el feminicidio, en tanto exterminio dosificado de mujeres que paradójicamente deberían ser *irregularidades* dentro de un campo democrático, pero que terminan por ser posibles cuando devienen fenómenos *gore* donde todo es mercantilizable y desechable. No obstante, esto no es una condición necesaria y menos suficiente para sostener que la estructura estatal y el gobierno mexicano son sustantivamente necropolíticos. De cualquier modo, no se está negando que el gobierno mexicano ejerza sus regularidades necropolíticas desde la ilegalidad y la infra-legalidad. Para hacer referencia a la hibridación o como la autora sugiere, a la violencia híbrida o privatizada y que sí es manifiesta, se debe exponer con

mayor claridad el fenómeno, por lo que es necesario construir una inferencia epistémica de manera relacional y considerar el nexo violencia-derecho y aquel otro entre soberanía-excepción, inferido por Agamben a partir de Benjamin y Schmitt.

En este orden de ideas, el caso paradigmático de la necropolítica mexicana contemporánea materializa su lema subrepticamente: se mata para gobernar y disciplinar, como lo fue el rostro desollado de Julio César Mondragón Fontes, uno de los cuarenta y tres alumnos desaparecidos, y muy probablemente exterminados de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa, desaparecidos el 26 de septiembre de 2014 en la ciudad de Iguala, Guerrero. Uno de sus elementos distintivos de esa forma necropolítica es la fosa clandestina, medio concreto donde la democracia simplemente se fuga.

La necropolítica del tercer mundo coloca como mercancía todo aquello por medio de lo cual se pueden obtener ganancias, incluyendo el cuerpo, en especial el de las mujeres migrantes. En este sentido, Estévez engancha su reflexión con el enfoque necropolítico en lo referente a la guerra contra las mujeres para desposeerlas de su sexualidad y cuerpo. La autora refuerza su crítica decolonial a través de los filósofos Marina Gržinić y Šefik Tatlić, quien, por cierto, en su libro confunde por mujer. Por lo tanto, son mujeres que huyen de la violencia del Estado necropolítico y de sus agentes endriagos,² que ofrecen su “fuerza-zombi de trabajo” (no la fuerza viva como en Marx), tanto para el capitalismo *gore* como para dicha institución pública casi fallida. Para cerrar esta sección, la autora aborda la cuestión de la ubicación espacial y geoestratégica de la normatividad jurídica que, por mi parte agregaría también de los fenómenos infrajurídicos del necropoder,³ además de introducir la noción de *nomósfera*, acuñada por Delaney (2010) que funciona como un marco interpretativo de su investigación, que le permite: “[...] caracterizar la regulación de la vida y la muerte a través de la espacia-

² Para esta noción, véase Valencia (2010), de donde Estévez (pp. 91-92) se inspira para situar no sólo a los hombres de condición económica precaria, violentos y machistas que matan, torturan, violan y descuartizan, sino también a aquellos que están en las élites políticas y económicas necropolíticas.

³ Sobre la cuestión de los fenómenos infrajurídicos, véase Carbonnier (1982).

lización de la ley” (pp. 39 y 57-58). En este sentido, Estévez se refiere a la espacialidad y normatividad jurídica como una escala de realidad de la necropolítica, las cuales deberían ser complementadas con las nociones de sistema jurídico y de sistema social, así como aquellas conductas que entre ellos “subrepticamente” se localizan los fenómenos infrajurídicos como todos aquellos producidos en el capitalismo necropolítico.

Para Carbonnier, el infra-Derecho es el conjunto de fenómenos que, dentro del mundo de las conductas, adquieren, debido a su proximidad y semejanza con el Derecho, una coloración particular, formando así un sistema autónomo de reglas y conductas caracterizado por la ausencia de sanción legal. [...] y aparecen formando una especie de Derecho de las subculturas. [...] En realidad, Carbonnier no pretende, con el uso de esta expresión, determinar un ámbito que estaría localizado por debajo del Derecho. Es una útil expresión para designar algo que hasta entonces carecía de nombre, precisamente porque los juristas no estaban interesados en ello. Del mismo modo que el infra-rojo no tiene nada que ver con el rojo, pero permite situar un color inexistente (infra-rojo) respecto a un color conocido (el rojo), el término infra-Derecho permite ubicar una realidad (aquellos fenómenos que no forman parte del derecho, pero que dependen de las relaciones sociales próximas al Derecho) con referencia a otra realidad [...] (Arnaud y Fariñas, 1996: 160).

Con esto, es posible vincular el infra-derecho y la necropolítica como productoras de subculturas y sistemas propios de reglas. En este sentido, pasemos a comentar algunas precisiones que deberían ser tomadas en cuenta por la autora, quien acude al criterio epistémico de la necropolítica poscolonial de Mbembe y al enfoque teórico de la biopolítica foucaultiana robustecido por la llamada *italian theory*, entre los que destacan Giorgio Agamben, Roberto Esposito, entre otros. En primer lugar, se vuelve necesario un ajuste en el ámbito de lo jurídico político, ya que Estévez hace un uso erróneo de la noción de “estado de excepción”, que la coloca como si de una institución política se tratara y no de un modo de ser, una condición o una situación de una organización

política. es decir, la forma jurídica, política, incluso meta-jurídica de estado de excepción se da cuando resiste y combate todo aquello que lo confronta, creando un estado de necesidad o emergencia para desplegar todos sus recursos materiales de violencia legal e ilegal contra sus enemigos. De esta manera, constituye la excepción a las leyes que él mismo ha establecido, para permitir la institución de la violencia. Recordemos a Walter Benjamin en su ensayo “Hacia una crítica de la violencia”: es la violencia la que funda y conserva al derecho y, por ende, al Estado y a sus modos de ser. Asimismo, para Carl Schmitt, el estado de excepción es un modo de ser excepcional a la normatividad jurídica o decisionista, porque está por encima de la normatividad en su modo soberano de presentarse en la política o, en este discurso, la necropolítica.

Otra limitante que presenta su obra, es lo referente a la actividad del biopoder, a saber: “El biopoder por su parte, modifica el objetivo soberano del poder disciplinario de *dejar vivir y hacer morir* y lo invierte: ahora el poder tiene el objetivo de *hacer vivir y dejar morir*” (p. 41). En estricto sentido, no existe tal inversión, porque tanto el *dejar-hacer vivir* son una misma expresión de lo *permisivo*: vivir. Lo mismo ocurre para el caso *hacer-dejar morir*, son la *omisión* de un mismo objetivo: matar. Por ende, en ambos casos se manifiesta lo *permisivo* y la *omisión* del poderío soberano sobre la vida: matar.

En lo concerniente a la arqueología política del *homo sacer* emprendido por Agamben, así como a otras categorías que utiliza este autor como nuda vida, estado de excepción y poder soberano, son abordadas superficialmente, incluso sin considerar los actuales debates que han impugnado y enmendado su esfuerzo hermenéutico sobre las figuras del derecho romano (Garofalo, 2011). En particular, me refiero a la resignificación de la sacralidad y el *homo sacer* y su nexos con la violencia política, así como su recepción epistémica en la contemporaneidad. El problema es que no es solo un asunto de una simple cita o paráfrasis, sino de saber interrogar los conceptos y revelar sus metáforas: “En filosofía las cuestiones terminológicas son importantes [...] la terminología es el momento poético del pensamiento” (Agamben, 2014: 7).

Si la autora hubiera destacado y profundizado los textos que cita de Agamben, por ejemplo, “Policía soberana” y “Notas sobre la política”, ambos en la obra *Medios sin fin* (Agamben, 2010) habría más momentos

poéticos en su discurso y se percataría que el problema de la violencia política no radica unívocamente en la noción de soberano, sino entre el *nudo de la indistinción* que permanece hasta nuestros días: violencia-derecho, soberanía-estado de excepción y sus correlatos, eliminando paulatinamente todo vestigio de las formas tradicionales de la democracia como constituyente de desesperanza. De entre esos feroces vínculos, a veces in/visibles y vindicativos, otras, recónditos y vigilantes, deberá emerger esa *potencia destituyente* de lo necropolítico como dispositivo profano. De lo contrario, jamás nos percataremos del momento preciso de ver huir frente a nosotros el espectro de la democracia y entonces sí el estado de excepción será la regla constante.

Bibliografía

- Agamben, G. (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2014). *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Arnaud, A.-J. y D. M. J. Fariñas (1996). *Sistemas jurídicos: elementos para un análisis jurídico*. Madrid: Universidad Carlos III-Boletín Oficial del Estado.
- Carbonnier, J. (1982). *Sociología jurídica*. Madrid: Tecnos.
- Delaney, D. (2010). *The Spatial, the Legal and Pragmatics of World-making: Nomospheric Investigations*. Londres: Routledge.
- Garofalo, L. (2011). *Biopolítica y derecho romano*. Madrid: Marcial Pons.
- Kaldor, M. (2006). *New and Old Wars*. Cambridge: Polity Press.
- Sjoberg, L., E. Gentry Caron (2007). *Mothers, Monsters, Whores: Women's Violence in Global Politics*. Londres-Nueva York: Zed Books.
- Sjoberg, L., E. Gentry Caron (eds.), (2011). *Women, Gender, and Terrorism*. Atenas-Londres: University of Georgia Press.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Barcelona: Melusina.

Colaboran en este número

Juan Acerbi

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Es profesor e investigador de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego. Actualmente realiza su posdoctorado en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. Sus investigaciones recientes abordan la relación entre las instituciones republicanas clásicas y el estado de excepción en el contexto global actual. Es autor del libro *Metapolítica. Enemigo público, poder y muerte civil en la tradición republicana* (Buenos Aires, Miño y Dávila, 2019).

Ángel Octavio Álvarez Solís

Doctor en Filosofía Moral y Política por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Es profesor-investigador de tiempo completo en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, Campus Ciudad de México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel 1). Sus principales líneas de investigación son ética aplicada, filosofía práctica (filosofía moral, filosofía política, filosofía del derecho) y estética. Es autor de los libros: *Infrapolítica y ética menor* (Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2018), *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el Barroco* (Buenos Aires, La Cebra, 2015).

Thamy Ayouch

Doctor en Psicoanálisis por la Universidad de París VII- Diderot, Francia. Es profesor ordinario en la misma universidad. Sus principales líneas de investigación tienen que ver con las transformaciones antropológicas contemporáneas del género y la cultura, así como los estudios post-coloniales y decoloniales. Igualmente, trabaja sobre las articulaciones entre psicoanálisis, filosofía y antropología, donde ha llevado a cabo diversas investigaciones en torno a la clínica de la lengua, de la migración y del exilio. Es autor de los libros: *Psychanalyse et hybridité. Genre, colonialité, subjectivations*, (Lovaina, Leuven University Press, 2018), *Maurice Merleau-Ponty et la psychanalyse. La consonance imparfaite* (París, Le Bord de l'eau, 2012).

María Luisa Bacarlett Pérez

Doctora en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Realizó también estudios de doctorado en la Universidad de Alicante, España, y estudios de postdoctorado en el Instituto de Historia y Filosofía de las Ciencias y las Técnicas de la Universidad París I, Francia. Es profesora-investigadora de tiempo completo en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel 1). Es autora de los libros: *Deleuze, Borges y las paradojas* (Ciudad de México, Gedisa-UAEMEX, 2017), *Una historia de la anormalidad. Finitud y ciencias del hombre en la obra de Michel Foucault* (Ciudad de México, Gedisa-UAEMEX, 2016), *Devenires de la literatura y la filosofía* (México, UAEMEX-Eón, 2014).

Hernán Gabriel Borisonik

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Es profesor en la Universidad Nacional de San Martín. Investigador del CONICET y del Instituto Gino Germani. Sus principales líneas de investigación giran en torno de la filosofía política clásica y moderna, así como de las influencias de la economía sobre la subjetividad occidental. Como autor, ha publicado los libros: *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles* (Buenos Aires, Miño y Dávila,

2013), *\$oporté. El uso del dinero como material en las artes visuales* (Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017).

Cristhian Gallegos Cruz

Maestro en Sociología Política por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Es investigador social independiente. Sus principales líneas de investigación son historia conceptual, teoría política contemporánea y proceso políticos contemporáneos. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas.

Pablo Lazo Briones

Doctor en filosofía por la Universidad de Deusto, Bilbao, España. Es profesor-investigador de tiempo completo en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, Campus Ciudad de México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel 2). Sus principales líneas de investigación son la filosofía política, la hermenéutica y la filosofía de la cultura. Es autor de los libros: *J. M. Coetzee. Los imaginarios de la resistencia* (Ciudad de México, Akal, 2017), *Charles Taylor. Hermenéutica, ética y política* (Ciudad de México, Gedisa, 2016), *Alain Badiou. Ética y política del acontecimiento* (Ciudad de México, UIA-Paradiso, 2016).

María Fernanda Miranda González

Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Maestrante del Posgrado en Filosofía de la misma universidad. Su principal línea de investigación la filosofía contemporánea, francesa e italiana. Ha publicado artículos y reseñas en revistas como *Metapolítica* y *Reflexiones Marginales*.

Edgar Morales Flores

Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Profesor en la misma Facultad y en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos en las áreas de Filosofía Medieval y Filosofía de la Historia y de las Ciencias Sociales. Su prin-

principal línea de investigación gira en torno a la noción de “comunidad” en el pensamiento francés contemporáneo. Es Director editorial de *Vitam. Revista de Investigación en Humanidades*, publicación auspiciada por la Universidad Salesiana de la Ciudad de México. Es coordinador junto a Israel Covarrubias del libro: *Descifrar la comunidad política* (Ciudad de México, Ediciones Navarra, 2016).

Hugo César Moreno Hernández

Doctor en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana, Campus Ciudad de México. Es profesor-investigador de tiempo completo en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel 1). Sus principales líneas de investigación son el estudio sobre pandillas transnacionales, jóvenes y violencia, teorías sociales contemporáneas, fenómenos sociales urbanos, ciudadanía, descuidadización y relaciones de poder en el contexto del capitalismo de consumo. Es autor de los libros: *Quieto, Atento y Obediente. Violencias simbólicas entre adultos y jóvenes en las escuelas secundarias del DF* (Ciudad de México, UNAM, 2015), *Homies Unidos. Estrategias de reestratificación desde la sociedad civil* (Ciudad de México, UIA, 2018).

Leonardo Morlino

Profesor Emérito en el Departamento de Ciencia Política de la Libre Universidad Internacional de Estudios Sociales “Guido Carli”, Roma, Italia. Fue Presidente de la Asociación Internacional de Ciencia Política. Ha sido dos veces titular de la cátedra Jean Monnet en Estudios Europeos que otorga la Comisión Europea. También fue profesor visitante en diversas universidades como la Universidad de Stanford (Estados Unidos), la Universidad de Oxford (Inglaterra); el Instituto Juan March (España), y el Instituto de Estudios Políticos de París (Francia), entre otras. Sus principales líneas de investigación son la política comparada, estudios sobre democracias y democratizaciones, cambio político, partidos políticos y elecciones. Es autor de numerosas obras individuales y colectivas, entre las que están los libros: *The Impact of the Economic*

Crisis on South European Democracies (Londres, Palgrave, 2017), *Political Science* (Thousand Oaks y Londres, Sage Publications, 2017), *Democratization and the European Union. Comparing Central and Eastern European Post-Communist Countries* (Londres, Routledge, 2010), *Rule of Law and Democracy* (Boston, Brill, 2010).

Francesco Raniolo

Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Florencia, Italia. Es profesor titular en el Departamento de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de Calabria, Italia. Sus principales líneas de investigación son la política comparada, la participación política y los estudios sobre representación. Es autor, entre otras obras, de los libros: *The Impact of the Economic Crisis on South European Democracies* (Londres, Palgrave, 2017), *I partiti politici* (Roma-Bari, Laterza, 2013).

Herminio Sánchez de la Barquera Arroyo

Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Heidelberg, Alemania. Es profesor investigador y Decano de Ciencias Sociales en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel 1). Sus principales líneas de investigación son políticas culturales, políticas de defensa nacional, historia de las ideas políticas y metodología de la ciencia política. Es autor de los libros: *Antologías para el estudio y la enseñanza de la ciencia política. Vol. 2: Régimen político, sociedad civil y política internacional* (Ciudad de México, IJ-UNAM; 2017), *La federalización de la política cultural en México: ¿Alemania como modelo?* (Ciudad de México, IJ-UNAM, 2011).

Normas para la recepción de originales

Estancias. Revista de Investigación en Derecho y Ciencias Sociales es una publicación con periodicidad semestral de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Querétaro en coedición con la Editorial Gedisa que ha sido pensada para volverse una revista de alta calidad académica donde los estudios empíricos y teóricos sobre el derecho y las ciencias sociales tienen que ser pensados como un medio de desarrollo y vinculación entre las ideas, los proyectos y los resultados escritos de investigación, y que den cuenta de los debates y problemas paradigmáticos tanto clásicos como recientes en aquellos campos de conocimiento donde queremos incidir intelectual y académicamente.

Objetivos

- I. Desarrollar una publicación periódica de carácter semestral a través de la Facultad de Derecho para incidir directamente en el mercado académico local y nacional mediante propuestas innovadoras de análisis de las múltiples realidades jurídicas de nuestro país.
- II. Ofrecer un vehículo de transmisión de los cambios y continuidades de los campos de saber específicos que la revista pretende explorar como debates poco tratados o tratados de manera insuficiente en nuestro medio cultural y académico, propenso a la clausura disciplinaria y a la reproducción de modelos y paradigmas, no a su debate y desarticulación analítica.

III. Construir un espacio de diálogo crítico y polemológico donde cada entrega sea la ocasión de organizar un encuentro con el público con el cual la revista quiere entrar en contacto directo: estudiantes, profesores, investigadores, pero también jueces, litigantes, magistrados, periodistas, críticos de la cultura, editores, tomadores de decisiones, etcétera.

Alcance

La apuesta de la revista es ofrecer con cada número una serie de textos académicos de la más alta calidad académica que son sometidos a una evaluación doble ciego, producidos tanto por nuestros académicos como por colegas de otras universidades y centros de investigación nacionales y extranjeros. Los materiales deberán expresar una solidez teórica y metodológica para que permitan el establecimiento de pautas compartidas de reflexión entre el campo del derecho y el resto de las ciencias sociales, con particular atención al trabajo que realizan disciplinas como la ciencia política, la sociología, la antropología, la criminología, la filosofía, la historia, y también las llamadas nuevas disciplinas (ciencias de la seguridad, ciencias del gobierno, ciencias del sujeto, etcétera). Es evidente que los estudios de área, los trabajos empíricos, los estudios de caso, son bienvenidos en la medida en que contribuyan a dilucidar los entrecruces teóricos, históricos y empíricos que la publicación se propone desarrollar.

Secciones de la revista

La revista contará con tres secciones: a) Sección miscelánea (Artículos); b) Sección temática (Temas); y c) Sección bibliográfica (Reseñas). Para la sección miscelánea se recibirán textos a lo largo del año de todas las áreas del derecho y las ciencias sociales, siempre en función de que coincidan en algún punto con el ideario académico de la revista. En caso de materiales que provengan de áreas diversas, se decidirá caso por caso. Para la sección central, se contará con un editor de sección quién redactará la convocatoria una vez que el Consejo Editorial apruebe su propuesta. O bien, será el propio Consejo editorial en su conjunto quien propondrá el tema de la convocatoria, y en este caso sólo se firmará como “Los editores”, “Consejo editorial” o “Revista *Estancias*”.

Temáticas

Algunos temas tentativos sobre los cuales la revista está interesada en publicar en sus siguientes números son:

- Garantismo, ¿dónde quedó su *jurisprudencia*?
- Terrorismo, ¿una lucha contra el Estado constitucional democrático?
- Derecho y bioética.
- Derechos humanos en México: ¿qué hemos hecho, qué nos falta?
- Crimen organizado: fronteras de la ley, fronteras de la sociedad.
- Derecho y guerra civil, ¿un vínculo imposible?
- Las aporías del derecho en la globalización.
- Infancia, sus campos jurídicos y políticos.
- Derecho y literatura.
- Populismo y legalismo discriminatorio.
- El imperio de la transparencia.
- Ética pública y combate a la corrupción.
- Medio ambiente y democracia.
- Poder público y constitucionalismo.
- Discriminación y exclusión.
- Víctimas, justicia y daños.

Directrices para autores/as

1. Forma y preparación de manuscritos

- Las contribuciones enviadas a la revista deben ser inéditas, de alta calidad académica y no estar comprometidas con otras revistas o editoriales.
- Se aceptan contribuciones en español, inglés, francés, italiano y portugués.
- Todos los artículos son dictaminados bajo el sistema de doble ciego. El resultado de la evaluación es de cuatro tipos: a) Aceptar; b) Aceptar con correcciones menores; c) Aceptar con correcciones mayores; y d) Rechazar.

- Sólo se tomarán en consideración para dictamen, todos los materiales que cumplan con las directrices para autores/as. El envío por parte de los autores/as de una contribución implica la aceptación de lo establecido en estas directrices, así como en los propósitos, objetivos e identidad de la revista.
- Los artículos entregados a la redacción de la revista serán considerados como versiones definitivas, por lo que no se podrán agregar y/o sugerir cambios posteriores a la entrega de los mismos.
- Al enviar su contribución, los autores/as declaran abiertamente que el artículo o reseña es de su completa autoría (o co-autoría, según sea el caso) y que ninguna de las partes que lo componen o la totalidad del documento fueron plagiadas deliberada o accidentalmente. Cualquier eventual caso donde se incurra en plagio, será de la completa responsabilidad del colaborador y no de la revista.
- Una vez que los artículos son evaluados favorablemente, pasan por un proceso de corrección de estilo y redacción, que se comunicará a los autores/as para su aceptación definitiva dentro de un plazo que no excederá los siete días naturales al envío del artículo corregido. Una vez caducado ese plazo, se tomará como aceptada la versión corregida aunque los autores/as no hayan respondido.

Cada propuesta de publicación deberá acompañarse de:

- Título del texto en español y en inglés (debe indicar claramente el contenido del trabajo sin ser demasiado extenso; debe evitarse el uso de siglas).
- Nombre(s) y apellido(s) del (de los) autor(es), según acostumbren a firmar sus textos y sin utilizar iniciales. Si el texto es obra de más de un autor, el primero será considerado autor principal.
- Adscripción laboral del (de los) autor(es), incluyendo ciudad y país.
- Síntesis curricular del autor, que incluya cargos y categorías docentes o científicas (máximo 10 líneas).
- Dirección de correo electrónico del (los) autor(es).
- Resumen del texto en el idioma original y en inglés, que no exceda las 150 palabras. Debe estar redactado en un solo párrafo, donde se presente de manera concisa el propósito, los principales resul-

tados y las conclusiones de la investigación. No debe incluir fragmentos tomados textualmente del artículo, ni citas, ni referencias, ni abreviaturas.

- Cinco palabras clave del texto, en el idioma original y en inglés. No deben coincidir con palabras o frases que ya estén en el título del texto. Deben separarse por comas, ordenarse alfabéticamente y no incluir abreviaturas.

2. Normas editoriales para la presentación de los textos

- Tamaño de papel: Carta (215 x 279 mm).
- Fuente: Times New Roman de 12 puntos.
- Interlineado: 1,5.
- Extensión mínima para artículos de investigación: 15 cuartillas.
- Extensión máxima para artículos de investigación: 25 cuartillas.
- Extensión máxima para reseñas: 10 cuartillas.
- Estructura: deben ceñirse a una introducción que declare los propósitos y otros elementos que se quieran destacar; el desarrollo del tema a través de una clara organización de los párrafos que lo componen, con sus correspondientes títulos; las conclusiones; y las referencias bibliográficas.

3. Figuras, tablas y cuadros

- Se consideran como figuras todos los gráficos, esquemas e imágenes fotográficas, y como cuadros todos los elementos con columnas y filas, siempre que no incluyan valores numéricos.
- Su información no debe ser redundante o estar en el texto. Deben evitarse las tablas pequeñas o figuras simples cuya información pueda ser fácilmente expresada en el texto.
- Deben acompañarse de su correspondiente encabezado de tabla o pie de figura. El texto de los pies de figuras y encabezados de tablas debe ser breve y suficiente para la comprensión de estas.
- Los pies de todas las figuras deben estar numerados consecutivamente, lo mismo que los títulos de tablas y de cuadros.
- Siempre deben acompañarse de la fuente bibliográfica (autor, título, página) de la que fueron tomados. En caso de ser originales, debe aclararse que se trata de una elaboración propia.

- Antes de aparecer visualmente, deben estar mencionados en el texto con su correspondiente numeración.
- Deben ser legibles y con tamaños adecuados para su correcta visualización.
- Las imágenes fotográficas, además de aparecer al interior del documento, deben enviarse por separado, en formato .jpg, .tif o .bmp, y en alta resolución (300 dpi) para su posterior impresión.
- Siempre que incluyan símbolos no estándares, abreviaturas o acrónimos, debe incorporarse una leyenda donde se explique el significado de cada uno de estos elementos.

4. Citación

Todas las fuentes que sean citadas en los artículos o mencionadas en el cuerpo del texto deberán estar claramente identificadas siguiendo las normas definidas por la American Psychological Association (APA). En el estilo APA se utilizan paréntesis dentro del texto en lugar de notas al pie de página o al final del texto, como en otros estilos. La cita ofrece información sobre el autor y año de publicación, que conduce al lector a las referencias que se deben consignar al final del documento.

4.1. Cita de más de 40 palabras

Las citas que tienen más de 40 palabras se escriben aparte del texto, en bloque, con sangría izquierda aplicada al párrafo y sin comillas. Al final de la cita se coloca el punto después de los datos.

4.2. Reglas según número de autores

Cuando son dos autores sus apellidos van separados por “y”, si se publica en inglés por “&”. Cuando son de tres a cinco autores, la primera vez que se citan se indican los apellidos de todos. Posteriormente, se cita sólo el primero y se agrega *et al.* Cuando son seis o más autores se cita el apellido del primero seguido de *et al.*, desde la primera citación.

4.3. Autor corporativo o institucional

En el caso de que sea un autor corporativo o una institución se coloca el nombre de la organización en lugar del apellido. La primera vez se cita

el nombre completo y entre el paréntesis se indica la sigla. En adelante, se cita solamente con la sigla.

4.4. Cita de una cita

Se realiza cita de una cita cuando se tiene acceso a una fuente de información a través de otra. Por ejemplo, si se está leyendo un libro de Stephen Hawking y este cita una opinión o afirmación de Roger Penrose se cita:

“Penrose (citado por Hawking, 2009) investigó la disponibilidad (...)”

Sin embargo, se recomienda hacer el menor uso posible de este tipo de citas mientras se pueda acceder al material original y citarlo directamente de su autor.

5. Referencias

Todos los autores citados en el cuerpo de un texto o trabajo deben coincidir con la lista de referencias del final. Nunca debe referenciarse un autor que no haya sido citado en el texto. La lista de referencias se organiza en orden alfabético y con sangría francesa. Según la APA, para la referenciación de números o volúmenes de alguna publicación es necesario usar números arábigos y no romanos.

5.1. Libro

Forma básica

Apellido, A. A. (Año). Título. Ciudad: Editorial.

5.2. Libro con editor, compilador o coordinador

Apellido, A. A. (Ed., Comp. o Coord.). (Año). Título. Ciudad: Editorial.

5.3. Capítulo de libro

Apellido, A. A., y Apellido, B. B. (Año). “Título del capítulo o la entrada”. En A. A. Apellido. (Ed.), Título del libro (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial.

5.4. Artículos científicos (Journal)

Apellido, A. A.; Apellido, B. B. y Apellido, C. C. (Fecha). “Título del artículo”. *Nombre de la Revista*, volumen (número), pp-pp.

5.5. Periódico

Apellido A. A. (Fecha). “Título del artículo”. Nombre del periódico, pp-pp.

5.6. Recursos electrónicos Online:

Se referencia según el tipo de publicación (libro, artículo, etcétera) y a continuación la leyenda: “Recuperado de”, seguida de la dirección url. Incluso cuando se cita de una fuente electrónica es importante consignar, siempre que sea posible, los datos de referencia del libro o los datos de periodicidad de la revista donde aparece el artículo. Por ejemplo:

Ríos Baeza, F. A. (2016). “El México abismal de Roberto Bolaño”. *Literatura: Teoría, Historia, Crítica*, 18 (2), pp. 183-204.
Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/lthc/article/view/58763/58223>

5.7. Tesis y trabajos de grado

Autor, A., y Autor, B. (Año). Título de la tesis (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Nombre de la institución académica, Ciudad.

5.8. CD ROM y similares

Apellido, A. (Año de publicación). Título de la obra (edición) [Medio utilizado]. Ciudad: Intancia Editoria.

Contacto

Estancias. Revista de Investigación en Derecho y Ciencias Sociales
Facultad de Derecho,
Universidad Autónoma de Querétaro
Centro Universitario, Cerro de las Campanas S/N,
Las Campanas, Querétaro C. P. 76010, Querétaro.
Teléfono: 01 (442) 192 12 00 Ext. 5630
Correo electrónico: estancias@uaq.mx.

