



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA  
EDUCACIÓN

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

## **“FILOSOFÍA POLÍTICA Y PERSPECTIVAS CRÍTICAS DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO”**

SEMINARIO DE TÍTULO PARA OPTAR AL TÍTULO PROFESIONAL DE  
PROFESOR/A DE FILOSOFÍA

AUTORES/AS:

- ESTEBAN MOLINA FERNÁNDEZ
- DARIO ESCORZA SANHUEZA
- DUVAL MUÑOZ RUBIO
- JOSÉ ZUÑIGA ALARCÓN
- JAVIERA ORELLANA ESPINOZA
- BENJAMIN LESLYE ROSSI
- FRANCISCA MESA VEGA
- ARTURO SAAVEDRA ORELLANA

PROFESOR GUÍA: CARLOS CASANOVA PINOCHET

SANTIAGO DE CHILE, 2020

AUTORIZADO PARA

**Sibumce Digital**



Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación  
Facultad de Filosofía y Educación  
Departamento de Filosofía

## **IDENTIFICACIÓN DE SEMINARIO/INVESTIGACIÓN**

Título de la memoria, tesis o seminario: “Filosofía política y perspectivas críticas del pensamiento contemporáneo”

Fecha: agosto de 2021

Facultad: Filosofía y Educación.

Departamento: Filosofía.

Carrera: Licenciatura en Educación y Pedagogía en Filosofía.

Título y/o grado: Profesor/a de Filosofía y Licenciado/a en Educación.

Profesor guía: Carlos Casanova Pinochet

## Anexo 1: AUTORIZACIÓN PARA REPRODUCCION SIBUMCE

Se solicita esta autorización a los autores de la investigación con el fin de alojar y publicar el trabajo en el Repositorio Digital SIBUMCE, a fin de dar libre acceso electrónico a las tesis, memorias y seminarios generados en la UMCE y así contribuir a su difusión, preservación digital y mayor visibilidad en la comunidad académica y público interesado.



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACION  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – DIRECCION DE INVESTIGACION



### IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACION

Título de la tesis,  
memoria o seminario : Seminario de título filosofía política

Fecha : Junio 2020

Facultad : Filosofía y educación

Departamento : Filosofía

Carrera : Licenciatura en educación y pedagogía en filosofía

Título y/o grado : Licenciatura en educación en filosofía

Profesor guía/patrocinante : Carlos Casanova Pinochet

### AUTORIZACIÓN

Autorizo a través de este documento, la reproducción total o parcial de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en el repositorio institucional SIBUMCE del Sistema de Bibliotecas UMCE.

  
Nombre/Firma

  
Nombre/Firma

  
Nombre/Firma

  
Nombre/Firma

  
Nombre/Firma

  
Nombre/Firma

Santiago de Chile, 30 de Agosto 2021

Imprima más de una autorización en caso de que los autores excedan la cantidad de firmas para este documento

## Anexo 1: AUTORIZACIÓN PARA REPRODUCCION SIBUMCE

Se solicita esta autorización a los autores de la investigación con el fin de alojar y publicar el trabajo en el Repositorio Digital SIBUMCE, a fin de dar libre acceso electrónico a las tesis, memorias y seminarios generados en la UMCE y así contribuir a su difusión, preservación digital y mayor visibilidad en la comunidad académica y público interesado.



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACION  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – DIRECCION DE INVESTIGACION



### IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACION

Título de la tesis,  
memoria o seminario : Seminario de título filosofía política

Fecha : Junio 2020

Facultad : Filosofía y educación

Departamento : Filosofía

Carrera : Licenciatura en educación y pedagogía en filosofía

Título y/o grado : Licenciatura en educación en filosofía

Profesor guía/patrocinante : Carlos Casanova Pinochet

### AUTORIZACIÓN

Autorizo a través de este documento, la reproducción total o parcial de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en el repositorio institucional SIBUMCE del Sistema de Bibliotecas UMCE.

Esmeralda

Nombre/Firma

Blay

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Santiago de Chile, 30 de Agosto 2021

Imprima más de una autorización en caso de que los autores excedan la cantidad de firmas para este documento



## Índice

Resumen .....	1
Abstract.....	1
Introducción general .....	2
I. El estado moderno: otro producto de occidente – Esteban Molina.....	5
Introducción .....	5
La idea moderna de Estado.....	7
Su matriz cristina y colonial .....	13
Su relación contractual.....	19
La condición ciudadana .....	23
Conclusiones.....	26
Bibliografía .....	28
II. La Frontera: una experiencia espectral de la violencia - Darío Escorza / Duval Muñoz.....	30
Introducción .....	30
El concepto de frontera.....	32
Pensar más allá del muro .....	53
Experiencia de las fronteras.....	76
Conclusión .....	90
Referencias bibliográficas.....	94
III. Necropolítica y su potencia de borradura histórica - José Zúñiga.....	95
Introducción .....	95
Bio y Necro. Diferencias y construcción del concepto Necropolítica.....	96
Racismo y olvido del otro.....	104
Necropolítica y borradura histórica .....	112
Bibliografía.....	118
IV. Concepto de autoridad en Hannah Arendt – Javiera Orellana.....	120
Introducción .....	120
Autoridad, tradición y religión.....	122
Autoridad, poder y violencia .....	130
Autoridad y crisis en la Educación .....	138
Consideraciones finales .....	142



Referencias bibliográficas.....	145
V. La concepción ranciereana de la enseñanza como propuesta de desarticulación del postulado de división de las inteligencias - Benjamín Leslye Rossi .....	146
Introducción .....	146
El postulado de división de las inteligencias y el presupuesto de desigualdad: Platón, Aristóteles, Kant. ....	147
Una concepción platónica de infancia, disciplina moderna e infantilización del ignorante	158
¿Una falsa dicotomía?.....	167
Enseñanza y emancipación intelectual.....	175
Conclusiones .....	187
Referencias.....	191
Aborto: un problema ético de género- Francisca Mesa.....	193
Introducción .....	193
Antecedentes .....	208
Consideraciones morales entorno al Aborto.....	219
Persona Humana: Acerca de lo personal y el estatus moral del feto .....	222
El derecho patriarcal .....	235
Resultados y reflexiones finales .....	245
Bibliografía.....	250
VI. Constituirse a sí mismo en Michel Foucault y Reiner Schürmann. Sujeto transgresor y/o anárquico – Arturo Saavedra .....	253
Introducción .....	253
La formación del sujeto isomórfico .....	255
El gobierno de sí mismo: transgresión y anarquismo .....	265
Actuar: transgresor y/o anárquico.....	286
Bibliografía .....	293

## **Resumen**

El presente texto reúne las investigaciones emanadas en el desarrollo del seminario “Filosofía política y perspectivas críticas del pensamiento contemporáneo”. Son dos los sentidos principales que orientaron nuestro trabajo. Por un lado, el establecer una relación crítica con el presente, en el contexto de un mundo globalizado. Y por otro, el dialogar críticamente con la tradición filosófica. Con estos propósitos generales se fueron escribiendo los diversos artículos que constituyen este texto, los cuales a pesar de centrarse en autoras/es y discusiones muy diversas entre sí, forman un tejido conjunto a partir de dicho proyecto en común. En efecto, la organización de los capítulos venideros no obedece a una estructura secuencial estricta, sino a una exposición de los diferentes abordajes filosóficos que cada unx de lxs integrantes del seminario ha realizado. De ese modo, observaremos que cada artículo que compone este texto tiene por finalidad el examen, desde diferentes prismas, del presente que nos ha tocado vivir. Un presente tambaleante por la crisis de aquellas categorías que lo constituyen y cuyo bamboleo abre el espacio posible para la reorganización de lo común.

**PALABRAS CLAVE:** Estado- Frontera- Necropolítica- Autoridad- Educación- Emancipación- Subjetividad heteropatriarcal- Anarquía

## **Abstract**

The present text brings together the research emanating from the seminar "Political Philosophy and Critical Perspectives of Contemporary Thought". There are two main directions that guided our work. On the one hand, establishing a critical relationship with the present, in the context of a globalized world. And on the other, a critical dialogue with the philosophical tradition. With these general purposes, the various articles that make up this text were written, which despite focusing on authors and very different discussions among themselves, form a joint fabric based on this common project. Indeed, the organization of the coming chapters does not obey a strict sequential structure, but rather an exposition of the different philosophical approaches that each of the members of the seminar has carried out. In this way, we will observe that each article that makes up this text has the purpose of examining, from different perspectives, the present that we have had to live. A shaky present due to the crisis of those categories that constitute it and whose wobble opens the possible space for the reorganization of the common.

**KEYWORDS:** State- Frontier- Necropolitical- Authority- Education- Emancipation- Heteropatriarchal subjectivity - anarchy



## **Introducción general**

El presente texto reúne las investigaciones emanadas en el desarrollo del seminario “Filosofía política y perspectivas críticas del pensamiento contemporáneo”. Son dos los sentidos principales que orientaron nuestro trabajo. Por un lado, el establecer una relación crítica con el presente, en el contexto de un mundo globalizado. Y por otro, el dialogar críticamente con la tradición filosófica. Con estos propósitos generales se fueron escribiendo los diversos artículos que constituyen este texto, los cuales a pesar de centrarse en autoras/es y discusiones muy diversas entre sí, forman un tejido conjunto a partir de dicho proyecto en común. En efecto, la organización de los capítulos venideros no obedece a una estructura secuencial estricta, sino a una exposición de los diferentes abordajes filosóficos que cada unx de lxs integrantes del seminario ha realizado. De ese modo, observaremos que cada artículo que compone este texto tiene por finalidad el examen, desde diferentes prismas, del presente que nos ha tocado vivir. Un presente tambaleante por la crisis de aquellas categorías que lo constituyen y cuyo bamboleo abre el espacio posible para la reorganización de lo común.

Esteban Molina, nos insta a pensar el problema de la constitución del Estado moderno y las consecuencias de su pretensión por alcanzar los recónditos rincones de Abya Yala. El incuestionable orden de la modernidad no alcanzaría para iluminar aquellos oscuros territorios que se resisten al progreso. Se tratará entonces de indagar en los orígenes y la evolución del Estado en su relación con occidente.

Por otro lado, Darío Escorza y Duvál Muñoz, nos situarán más allá del muro erigido por la cartografía moderna, para exponer a la frontera como un dispositivo constituido históricamente para articular, organizar y producir flujo de capital, no sólo en forma de mercancía, sino también como capital humano. A partir de un análisis crítico, la perspectiva unilateral de la frontera reducida a la única función de inclusión/exclusión en el trazo territorial, es tensionada por su dimensión humana: “el



cuerpo mismo aparece hoy como un territorio dotado de fronteras”. Las fronteras, lejos de desaparecer en un mundo globalizado, han devenido esenciales para la administración y el ejercicio de las prácticas de gobierno.

José Zúñiga propondrá una serie de reflexiones tomando como matriz de análisis el concepto de necropolítica desarrollado por Aquilles Mbembe. Para ello va a contraponer la noción biopolítica del poder Europeo al “necro-poder” manifiesto en los territorios postcoloniales. La administración y gestión de la vida planteada por Foucault será tensionada a partir de la administración y gestión de la muerte, presente en los territorios sometidos al dominio postcolonial.

Javiera Orellana por su parte, seguirá el gesto arendtiano de rastrear la historia del concepto de autoridad con el propósito de recuperar para el presente su relevancia política y filosófica. Cuando uno de los rasgos que define nuestra contemporaneidad es precisamente la crisis de la autoridad resulta fundamental despejar los malentendidos que existen en torno a este concepto, para que las ofensivas contra el autoritarismo y la violencia no terminen por neutralizar el importante papel que, a ojos de Arendt, tendría la autoridad para la teoría política.

Por otro lado, Benjamín Leslye nos invitará a cuestionar la concepción explicadora de la enseñanza, fundamentalmente a partir de las propuestas de Jacques Rancière, señalando por qué esta concepción se encontraría fundada en el postulado de división de las inteligencias y su presupuesto de desigualdad intelectual; explorando algunas reflexiones que nos permitan pensar la enseñanza de otro modo, a partir de la afirmación de una igual y común inteligencia que nos vincularía como seres pensantes.

A partir de la reflexión en torno a la demanda por el Aborto Libre, Francisca Mesa buscará tensionar el orden de dominio impreso en los cuerpos, dando cuenta de cómo los ejes ideológicos que han articulado el debate sobre la interrupción voluntaria del embarazo, se inscriben a partir de una perspectiva que no captura la relación de las mujeres con su cuerpo, y que por el contrario la anula bajo la pretensión de un sujeto moderno universal y masculino. De esta manera, ofrecerá una lectura que pondrá de relieve el esfuerzo feminista por describir y describirse a partir de la subjetividad de las mujeres, como un ejercicio de resistencia al dominio



masculino implícito bajo las máscaras igualitarias, pero además como un intento de imaginar una sociedad fuera del dominio patriarcal.

Finalmente, Arturo Saavedra nos conducirá hacia una reflexión acerca de la constitución del sujeto, explorando las diferencias y similitudes entre las nociones de sujeto transgresor de Foucault y de sujeto anárquico de Schürmann. En este marco lo que se pone en cuestión es cierto ordenamiento del sujeto, a partir de la posibilidad de que éste se constituya desde el cuidado de sí. Por medio del ejercicio ético, cabe preguntarse por la posibilidad de resistirse a la maquinaria neoliberal del sujeto que domina nuestro presente. ¿Cómo pensar más allá de la dominación?

El gesto es el mismo; poner en tensión aquellas nociones que se han dado por sentadas; aspirar a establecer una relación crítica con aquello que se impone como orden, que hoy tambalea y se halla vulnerable, susceptible de ser expuesto, cuestionado, repensado. Este estado vulnerable del presente -y de nosotrxs mismxs- multiplica la relevancia del ejercicio filosófico, cuya labor de alteración del sentido común apertura lo habitual a otros posibles. Precisamente esta obra aborda esas prácticas y subjetividades, se trate de los cuerpos que son subyugados por el colonialismo o el Estado moderno, por el mandato patriarcal y eclesiástico o el orden explicador, por la administración de las fronteras o la deriva neoliberal del sujeto; reside un interés común por alterar los sentidos dominantes que dan sustento a la opresión.



## I. El estado moderno: otro producto de occidente – Esteban Molina

### Introducción

Cuando pensamos en un Estado Moderno actualmente no podemos si no, pensar en grandes y lujosos edificios marcados por la impronta y estética europea, verdaderos palacios, celosamente custodiados por soldados de la más alta elite, provistos de armas y cañones, algunos provistos hasta con *bunkers* entre sus dependencias, que deja en manifiesto un singular miedo por lxs otrxs, un miedo a la guerra de todxs contra todos.

El concepto Estado, que tanto se ha manoseado y que se usa como el bien superior por sobre todxs, con el cual se puede encerrar, asesinar, violar, volar ojos y que también está sobre todo, destruyendo la tierra, quemando el bosque nativo y deforestando, extinguiendo animales, secando ríos y ensuciando océanos, enemigo de lo vivo, cuestionado indudablemente por el sentir popular en estos tiempos de revuelta mundial, agitación, cambio social o revolución si se quiere, que tan latente fluye en este continente. Es que es un concepto que actualmente —y quizás siempre— no nos da más que problemas, sobre todo habitando el mundo desde Abya Yala, tierras múltiples de variadas hábitat, climas y alturas, usurpada por el blanco universal-totalizante, donde los Estados-Nación han sido capaces rajar, abrir, despojar todo lo que este bajo los cercos (a veces imaginarios) que llaman fronteras, capaces de administrar y gestionar masacres gigantescas y genocidios cual sofisticada máquina de muerte, concepto que es uno de los que mayores consecuencias tienen en la vida diaria, cotidiana e histórica de este territorio colonizado a sangre, fuego y crucifijo.

El motivo de esta investigación tiene por objetivo indagar en este concepto, pero de una forma bastante modesta, pues no pretende abarcar la totalidad y complejidad de este concepto del cual podríamos hablar fácil desde la *πόλις* (*polis*) griega, sino que, en particular, me enfocaré en lo que implica el Estado Moderno bajo el prisma de la tradición moderna pasando por distintas líneas de pensamiento, cuya tradición la analizaremos mediante los trabajos de distintos filósofos de la época, Maquiavelo, pero particularmente, en el pensamiento del filósofo inglés Thomas Hobbes, con los que en primera instancia comprenderemos su origen y motivo de su existencia en Europa, cuyos efectos y repercusiones siguen sucediendo hasta nuestros días en los territorios colonizados por esta, periodo de tiempo que fue protagonista de uno de los



momentos históricos más trascendentales para el pensamiento político filosófico occidental, una época que marcaría un antes y un después en la cosmovisión del habitar del hombre blanco en el mundo, cuya sociedad venía saliendo del letargo de la época oscura del cristianismo, que mantuvo en cautiverio el libre pensamiento y las ciencias, que les permitieron conocer más allá de lo determinado por el vaticano. De este modo, la colonización de Abya Yala, los avances en las ciencias que ocurrían en el misma época, la separación sujeto objeto con el método científico, el reencuentro de la filosofía clásica en el renacimiento, la revolución francesa burguesa, la acumulación originaria, el cambio en las formas de producción a una forma capitalista y así una serie de debates, hechos, acontecimientos y discusiones en las áreas de la filosofía, las ciencias, la política, la religión y la economía harán de la cuestión del Estado una de las más importantes y trascendentes en cuanto a las consecuencias este que trae consigo, para entender más o menos por qué tenemos los pies donde los tenemos.

El artículo consta de cuatro capítulos en donde de forma resumida voy abordando las diferentes corrientes de pensamiento que, a mi entender, son fundamentales para entender el desarrollo del Estado Moderno, el origen de este concepto, su matriz cristiana y colonial, su fundamento en lo contractual y lo que de él nace, el ciudadano, fenómenos que me interesan investigar teniendo en cuenta los devastadores resultados de este modo de pensamiento implementado con fuerza militar este territorio.

En este lado charco su implementación de esta noción es más bien reciente, y, en consecuencia, los estados no han logrado capturar la totalidad de los territorios que se han opuesto al progreso y la civilización que trajeron consigo los invasores, y, en respuesta, acecharon desde bosques y selvas impenetrables, escapando de las lógicas de pensamiento de la conquista y la colonización. Es por eso que es menester, a mi entender, investigar los orígenes y evolución de este complejo y coercitivo concepto en el pensamiento occidental, entender cómo es que pensaban y en base a en que se fundamentan y razonan aquellos que vinieron con armas a colonizar a estas indómitas tierras cuyos descendientes se erigieron hoy como la clase que gobierna, que nos gobierna.



## La idea moderna de Estado

«En algún existen todavía pueblos y rebaños, pero no entre nosotros, hermanos míos: aquí hay Estados. ¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Bien! Ábrame ahora los oídos, pues voy a decirles mi palabra sobre la muerte de los pueblos. Estado se llama el más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: “Yo, el Estado, soy el pueblo” (...) Pues él, el Estado, quiere ser a toda costa el animal más importante en la tierra; y también esto se lo cree la tierra». (Nietzsche, 2003)

El Estado entendido como la muerte de los pueblos es el tema que propongo investigar en este texto. Pensar todavía el concepto Estado en el siglo XXI, por lo menos desde este lado del continente, requiere con urgencia ser analizado antes que el Estado mismo no lo permita. Es que la implantación de este europeo y totalizante concepto en estas tierras no ha traído más que sangre, genocidios, dolor, racismo y marginalidad, esta máquina déspota, hoy, sucediendo una crisis sanitaria mundial debido a la también cuestionable pandemia, cuyas consecuencias han afectado incuestionablemente las condiciones de vida y muerte, aumentado la desnutrición, la pobreza, la cesantía, el hambre, el suicidio. Quemarse a lo bonzo por problemas económicos o lanzarse del *Costanera Center* pareciera ser una alternativa más, plausible en la normalidad postcolonial-neoliberal para aquellas almas que desbordadas humanidad que ya no soportan tanta injusticia<sup>1</sup>. Y como si esto fuese poco, en este contexto de terror y migaja para los sectores populares —que son forzados por los Estados a vivir en una nueva normalidad a punta de fusil y represión estatal— normalidad que no es más que bancarse la miseria y ser carne de cañón ante la catástrofe, y como si nada, —de forma ilógicamente contrastante— se gasta miles de millones de dólares en armas la más alta tecnología compradas al mismísimo, referente por excelencia, colono Estado de Israel (solo por nombrar a uno de los tantos estados ilegítimos que venden armas a destajo), estas armas antidisturbios, disuasivas, de baja letalidad o como le quiera llamar el medio que las nombre, tienen la particularidad de que no son pensadas para ser usadas contra un enemigo externo (a veces), sino que contra el mismo pueblo que le entrega su soberanía, lo triste de este relato es que no solo hablo desde un país en particular, sino que podría

---

<sup>1</sup> Frase de Eduardo Miño, trabajador y militante comunista, en su carta de despedida tras inmolarsse frente al palacio la Moneda el 2001.



ser la realidad de cualquier países o Estado-Nación del mundo, o bien, cualquiera de los más de 50 países latinoamericanos que se encuentran perpetuando la colonización y la integración forzosa de los variados pueblos-naciones sobre las diversas e indómitas tierras que componen la región.

Ante esta tamaña y escandalosa inconsistencia nos vemos en la necesidad de investigar sobre este controversial y hoy universal concepto, sin embargo, acotare su análisis a la era de la modernidad en términos filosóficos, la era de la razón, del universal, es decir, desde la tradición de la filosofía moderna. ¿Cuáles fueron las formas de pensamiento que dan forma y sustento teórico a esta gran y racional maquinaria de muerte que se perpetua hasta nuestros días? Esta es la pregunta que intentare responder durante este escrito con el fin de generar material que aporte desde esta trinchera a la experiencia crítica de nuestro habitar en el mundo.

El estado moderno empieza a aparecer después del siglo XV en una Europa fuertemente influenciada por el mundo clásico, nacida en el marco histórico del renacimiento de la mano de una pujante clase burguesa se venía haciendo presente en la política influenciada por algunas ideas del mundo clásico, en este contexto histórico, fuertemente influenciado también por las ciencias racionales, es que distintos pensadores le dan forma y fundamento al hoy concepto de Estado, un concepto tecnológico-social secularizado que terminará por darle una legitimidad altamente aceptada en el mundo todo el mundo occidentalizado, tanto del Estado monárquico absolutista como del Estado democrático liberal.

El proceso de evolución histórica este concepto teórico que pasó de ser una doctrina filosófica y jurídica enfocada en la necesidad estratégica y contingente de concentrar el poder político en la institución de la monarquía, con la finalidad de unificar y pacificar a las emergentes naciones de Europa occidental; a ser parte fundamental de una teoría general, política y constitucional, del Estado moderno, centrada en la necesidad y contingentemente estratégica de establecer límites institucionales y legales de efectos contra cualquier forma de poder absoluto surgida en el ámbito del gobierno con el supuesto fin de proteger y garantizar de facto el pleno ejercicio de los derechos y con esto, las libertades fundamentales de sus ciudadanos.



El Estado en tanto que tal, fue un concepto que como es sabido, fue acuñado por el italiano Nicolás Maquiavelo al principio del siglo XVI, concepto con el cual, dado el momento histórico de apertura al nuevo mundo, buscaba afirmar el poder político por sobre el poder de la iglesia que venía decreciendo debido a dicha apertura que empezaba, temerosamente, a poner mayor atención al pensamiento científico y racional por sobre los mandatos del vaticano, cuya influencia terminó por consagrar una nueva manera de pensar los modos de gobernar a los hombres, ya no como el gobierno de las almas como lo pensara siglos Antes Tomas de Aquino, sino que, ahora, trataría según nos cuenta Maquiavelo, en su guía para gobernar que llamó *Il principe*, de un territorio que un príncipe poseyó o por la fuerza por medio de armas ajenas, por suerte o lo adquirió con las suyas propias dado su valor (Maquiavelo, 2009), aunque también existe la posibilidad que estado sea adquirido por razones hereditarias, en cuyo caso quien gobierne necesitará solamente perpetuar el orden preestablecido por sus mayores y contemporizar con los acontecimientos, aunque de igual forma, también existirán Estados que se erigen de forma mixta, entre la herencia de principados y la capacidad bélica para adquirir determinado territorio, de este modo las primeras apreciaciones de lo que vendría siendo un estado tienen relación con una propiedad adquirida por tal o cual príncipe.

De este modo la cuestión del Estado desde sus inicios contiene un determinante componente de clase, característica que será clave en el desarrollo histórico de este concepto, puesto que sólo un príncipe es quien podría adquirir y disponer de un Estado, es decir, grandes señoríos fueron quienes se hicieron de estas máquinas de administración política, y, en tanto que político, el concepto Estado supone a su vez el concepto de lo político, cómo posteriormente nos diría Carl Schmitt: “el Estado es el *status* político de un pueblo organizado en el interior de unas fronteras territoriales” (Schmitt, El concepto de lo político, 2009) , por lo que podemos decir que algunos de los elementos principales de un Estado es el territorio, y por ende, una frontera que lo contenga, y, también un “pueblo organizado”, que no sería más que un grupo selecto de personas, una aristocracia proveniente del mandato divino, capaces de guiar este rebaño, quienes son quienes realmente toman determinaciones sobre las disposiciones y alcances de esta gran maquinaria como veremos más adelante.

En tanto la etimología del concepto Estado, podríamos rastrear su matriz al latín *status* (Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, 2014), y este del



verbo *stare*, que significaría estar parado o detenido. El verbo *stare* se vincula con la raíz indoeuropea *sta-*, presente en el verbo griego ἵσταμαι (*histamai*) que se puede traducir como: establecer, poner en pie, detener, estar en pie. De aquí se puede entender la naturaleza de este concepto que pretende establecerse, ponerse de pie y detenerse en determinado territorio, pensándose a sí mismo como algo establecido de facto, necesario y contingentemente necesario dado la ocasión. De este modo podemos en primera instancia darnos cuenta de la naturaleza de este concepto, un concepto que pretende establecerse, erigirse, pararse ante la oscuridad del mundo multiforme, caótico y natural. Ahora bien, esta vaga definición no tiene que ver mucho con esta gran máquina de dimensiones bíblicas, por lo que para analizar mejor esta problemática revisaremos a lo largo de esta investigación distintas interpretaciones de lo que sería este gran Leviatán.

Sin lugar a dudas, otro de los padres de este concepto es el inglés Tomas Hobbes, quien en 1651 escribió “El Leviatán” (*Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*), cuyo trabajo filosófico político sirve de fundamento para el Estado absoluto y lo que de él se sigue, el Estado-Nacional democrático neoliberal que prevalece en la mayoría de los territorios colonizados en Abya Yala y el mundo.

Los postulados de Hobbes se encuentran intrínsecamente reflejados en la vida actual política, completamente naturalizados como un ordenamiento lógico racional que se sigue teleológicamente, que se entiende como algo necesario para superar el estado de guerra de todos contra todos, que no nos permitiría la paz necesaria para evolucionar en el sentido del progreso, donde la monopolización de la violencia se hace cuestión fundamental y necesaria para detener las múltiples violencias y capturarlas en una sola unidad que la administre, el Estado. Esta idea hoy está profundamente arraigada en el amplio espectro de la política oficial, es indiscutible, el ordenamiento colonial-capitalístico se ejecuta tanto en los sectores de la (dudosa) izquierda como en la extrema derecha, ordenamiento que viene ejecutándose, como nos diría Suely Rolnik (2019), con sucesivas transmutaciones y sofisticaciones desde el siglo XV (pp.25) y que hoy está en el fundamento de los Estados Modernos. Hobbes resulta inventor del argumento científico-racional del que deviene el concepto del Estado que se piensa originariamente como un arquetipo histórico-universal de toda sociedad civilizada en general. Si recurrimos a los saberes populares que se dicen en tanto política, veremos que no es casual que la política



institucional y tradicional suela vociferar la necesidad de una autoridad fuerte que sea capaz de mantener el orden en la sociedad con la conocida y espectral “mano dura”, que sirve como fundamento para el uso de la represión y la violencia hacia quienes estén en contra o fuera de la forma de gobierno, provendrían de distintas interpretaciones del Estado Moderno, popular tendría mucho que ver con las interpretaciones de, donde él “consideró a la monarquía absoluta hereditaria como la mejor forma de Estado” (Strauss, 2011), justificando así a la monarquía por sobre otras formas de gobernar, inclusive apoyando las dictaduras, basándose en “argumentos tradicionales: la monarquía es la única forma natural —vale decir, original— de autoridad. mientras que la aristocracia y la democracia son artificialmente producidas por el ingenio humano” (Strauss, 2011), de este modo, en primera instancia, el filósofo inglés justificó y apoyó la idea de un Estado Natural, apoyado de la idea de que la autoridad paterna, y, consecuentemente, la monarquía patrimonial, es el origen histórico de todos o la mayoría de los estados (Strauss, 2011), sin embargo reconoce la posibilidad de monarquía electiva, bajo la cual el pueblo es “soberano en propiedad”, pero no “en ejercicio” (Strauss, 2011), de modo que nos propone distinguir a la vez dos formas de estado, uno natural de matriz patrimonial monárquico, de autoridad paterna como parte del orden natural cuyo motivo que lo conduce es el miedo, y otro producido artificialmente, fundadas por el ingenio humano, que puede ser con igual justificación democrático, aristocrático o monárquico, cuyo motivo que lo conduce es la esperanza o la confianza.

En la teoría hobbesiana de Estado se fundamenta entonces de estas dos tradiciones en un principio opuestas: “Hobbes sigue la tradición monárquica, en la medida en que afirma que la monarquía patrimonial es la única forma natural del Estado (...) En contraste con esto, la tradición democrática afirma que toda la legitimidad tiene su origen en el mandato del pueblo soberano” (Strauss, 2011), une estas tradiciones mediante una distinción entre Estados naturales y artificiales, aunque siempre defendió la tradición monárquica, aceptaba la premisa democrática solo en tanto intentaba convencer a los sostenedores de la tradición de esta idea frente a las ventajas de la monarquía, de modo que busco una fundamentación común entre el miedo monárquico y la esperanza democrática, entre el estado natural y el artificial; el miedo a una muerte violenta, manteniéndose siempre esta prelación del estado natural por sobre el artificial, de este modo reconcilia ambas posturas:



«En otras palabras, reemplazan voluntariamente el miedo recíproco compulsivo por el miedo, nuevamente compulsivo, a un tercer poder neutral, el gobierno, y por lo tanto sustituyen un peligro inconmensurable, infinito e inevitable —el peligro de la amenaza de un enemigo— con un peligro mensurable, limitado y evitable —el peligro que desde los tribunales amenaza solo a los infractores—.» (Strauss, 2011)

De este modo podemos ver como la creación de los Estados tienen como eje que los justifica el miedo a la muerte violenta a la que se verían expuesto de existir esta guerra de todos contra todos, o, mejor dicho, del todos universal contra el todos múltiple, en donde el todos universal se impondría con todas sus armas para capturar las formas de gobernar(se) en la forma única de la institución estatal tradicional de matriz occidental-moderna, con la que se pretendía llevar el progreso de la civilización a todos los rincones del planeta, cuyo ordenamiento supone la distribución de la especie humana en diferentes grupos, de cimientos profundamente racistas además, donde "la raza ha constituido la sombra siempre presente sobre el pensamiento y práctica de las políticas occidentales, sobre todo cuando se trata de imaginar la inhumanidad de los pueblos extranjeros y la dominación que debe ejercerse sobre ellos" (Mbembe, 2011), sería el pensamiento que se propagó por medio de la fuerza militar en Abya Yala, África y los distintos territorios colonizados por el imperio occidental europeo.

La tradición moderna otorga entonces a la palabra Estado un carácter científico que determina todo discurso racional sobre organización política, lo vuelve un entendimiento científico-tecnológico del mundo, una nueva epistemología que se inaugura de varios pensadores como Maquiavelo pero en particular de la mano de Hobbes, que termino por revolucionar este término filosófico-político en tanto que propone por primera vez en la historia una ciencia de la política, resultado de la invención de su argumento científico-racional del que deviene en el concepto histórico universal de Estado Moderno actual, es decir, el pensamiento hobbesiano inaugura la razón moderna que pone al estado moderno como un aparato científico-político, revolucionado el escenario político-religioso de hasta entonces, poniendo al Estado como un supuesto trascendental de la representación política del mundo bajo una perspectiva eurocéntrica, tanto así que en estos territorios colonizados empieza a gestarse también una copia feliz del jardín del edén, esta vez no sólo influenciada por la evangelización del dios universal,



sino que también influenciada por este nuevo paradigma científico tecnológico civilizatorio, igual de europeo que antes, solo que esta vez su argumento provendría de la razón, cuestión que en ese periodo de tiempo significaría una verdadera revolución en el pensamiento en contraste con el pensamiento eclesiástico, sin embargo, este nuevo paradigma no permite al hombre blanco escaparse del todo del pensamiento teológico como veremos más adelante con mayor profundidad. El pensamiento moderno mantiene presente el componente racial presente en los tiempos de la edad oscura cristiana, de modo que solo reconoce al hombre cristiano europeo como el verdadero hijo de dios, en comparación con los barbaros infieles, los descendientes del imperio romano contra los barbaros salvajes, esta relación dialéctica parece no haberla superado nunca el pensamiento occidental, una fase de perfeccionamiento más de una guerra que nunca ha cesado:

«la misma guerra que llevo al cierre de los bosques comunales, al encierro y al exterminio de todos los cuerpos cuyos modos de afección desafiaban el orden disciplinario, a la destrucción de los saberes populares en beneficio de la capitalización científica, a la casa de brujas, a la captura de cuerpos humanos para ser convertidos en máquinas vivas de la plantación colonial» (Rolnik, 2019)

Guerra que en este marginalizado territorio empezó en una fecha bastante clara: el 12 de octubre de 1492, guerra que solo se pacificaría estableciendo un Estado de Derecho, soberano, que sea capaz de mantener la paz en la forzada sociedad civil que él mismo funda.

### **Su matriz cristina y colonial**

Ahora bien, si bien el Estado Moderno nace de la necesidad de establecer un mecanismo político independiente y en contraste al poder eclesiástico, nacido desde la razón de la clase burguesa, desde un mecanismo que correspondería a esta teoría lógica que posibilitaría la libertad y derechos del ciudadano universal en concordancia con el discurso del progreso y la civilización occidental, este modo de pensamiento, sin embargo, está íntimamente relacionado con el pensamiento teológico, pensamiento cuyas consecuencias son visibles y palpables hasta nuestros días y cuya matriz filosófica me prepongo investigar:

«Eso que hoy llamamos sociedad Occidental es, ante todo, el resultado de la progresiva domesticación religiosa "cristiana" de los Reinos barbaros de Occidente,



forjándose sobre todo un fragmentado espacio político que repite fantasmagóricamente su vieja memoria ritual de la Unidad imperial» (Hobbes, 1980)

Esta espectral memoria a la que se referencia, que repite la unidad imperial romana se trataría de uno de los últimos vestigios histórico-culturales de la edad media que dan paso al secularizado Estado moderno. No es para nadie desconocido la participación del poder eclesiástico en la administración política de los distintos estados, sobre todo en este continente, donde la figura de la virgencita está relacionada con la de una “patrona” en muchos estados, y es que la cuestión del estado y la iglesia, al menos en estas tierras, no son asuntos separados pues parecieran ser partes complejas relacionadas entre sí, que han ejercido y ejercen distintas tecnologías de dominación y domesticación en función de un mismo u proyecto evangelizador y civilizatorio, siendo esto segundo lo que continua con la tarea teleológica del Dios universal, de llevar la luz de dios sobre las tinieblas, de iluminar con el conocimiento y razón blanca las creencias oscuras de los indios y de todo aquel que no fuese el hombre europeo, el universal. Y es que este concepto, el Estado Moderno, aunque se cree que se piensa como un mecanismo neutro, meramente maquinal y por lo tanto laico, más bien nos daremos cuenta de cómo es que corresponde a una secularización del pensamiento cristiano en todo su esplendor, de modo que hoy en día se puede apreciar a simple vista la injerencia de la iglesia sobre leyes contrarias a su moral, viéndose reflejado en la oposición política a los sectores que han subvertido dicha moral.

Los principios del Estado moderno, como mencionaba en el capítulo anterior provienen del argumento influenciado por la tradición occidental, y, en tanto que occidental, profundamente apostólico romano, este pensamiento mutó en el nuevo pensamiento racional que pareciera aparentemente proviene de la razón, pero es esta misma, la razón, según las creencias de la época moderna, un pensamiento trasado por los pensamiento de Dios, una especie de metaestructura que atraviesa los modos de organización política de un Estado, que mantiene cierta concordancia también con la moral y buenas costumbres, donde continúan operando esta doctrina de forma más sofisticada, con una nueva razón que determina y que fundamenta el Estado Moderno.

En el caso del pensamiento del filósofo inglés Thomas Hobbes, autor determinante en la conceptualización del Estado Moderno en su libro celebre obra “Leviatán”, claramente y de una forma bastante explícita, seculariza en clave política el entender cristiano y así injiere en el



nuevo marco social, manteniendo una relación análoga con el orden de convivencia de los conceptos e ideas de la fe cristiana, de esto modo el Estado sigue encomendado a la misión teleológica de la política-teológica, conciliando las ideas del buen cristiano con las del buen ciudadano, manteniendo la religión un rol tutelar y regulador de las disputas intelectuales de la escena pública de los distintos Estados que se venían levantando en el mundo.

Se puede interpretar de la lectura del gigante marino de Hobbes que esta máquina gigantesca, perfecta y fría, elaborada por la razón de los seres humanos de forma artificial la cual ofrece la protección de la vida, seguridad y orden, aparece para sustituir el papel cultural que históricamente usó la iglesia, sobre todo en lo que respecta al ámbito público, donde pierde hegemonía frente a sus súbditos que ahora ofrecen lealtad al régimen estatal que gobierna con una espada en una mano y con un cetro en la otra, el poder pastoral parece haberle dejado el camino pavimentado al Estado que convertía a los fieles en ciudadanos de bien. Se puede decir que la obra del filósofo inglés nos exige una soberanía absoluta del Estado por sobre el poder religioso, subordinando incluso este al poder civil, prevaleciendo el poder político sobre el poder eclesiástico en una relación no exenta de polémicas que continua hasta nuestros días.

Se puede reconocer también de la lectura de este texto, en específico en la tercera parte titulada “De un Estado Cristiano” cómo el estado se establece como una maquinaria artificial, que requiere de absoluta e incuestionable obediencia aun en el ámbito religioso, pues para que eso ocurra el estado debe monopolizar la cuestión religiosa de modo que los individuos de la sociedad no reconozcan autoridad suprema a la del gobernante político, quedándole a la casta clerical asumir la autonomía de cada Estado. No hay, sin embargo, de renunciar a la razón natural:

«No obstante, no debemos renunciar a nuestros sentidos, ni experiencia, ni (lo que es palabra indubitada de Dios) a nuestra razón natural. Pues sin los talentos que ha puesto en nuestras manos para negociar, hasta el nuevo advenimiento de nuestro bendito Salvador, y no deben, por consiguiente, esconderse en el velo de una fe ciega, sino emplearse en la obtención de justicia, paz y religión verdadera.» (Hobbes, 1980)

De igual modo me parece importante nombrar que si bien Hobbes se enfrenta a un cristianismo, no se trataría del catolicismo como si de nuestro continente se tratase, sino que el



filósofo escribe desde una Inglaterra que en el siglo XVI pasaría por una gran revolución en su esfera eclesiástica dando paso a una nueva iglesia anglicana, organización religiosa tendrá particular relevancia la relación del cristianismo con el Estado.

Sin embargo, pese a que todo parece funcionar bien dentro de la lógica de los estadistas cristianos europeos, y pareciera que por fin encontraron una forma justa de gobernarse en conformidad al pensamiento cristiano, en este continente ocurren miles de masacres debido a la introducción violenta y militar de occidente a lo que hasta entonces aún se concia como Abya Yala. “El colonialismo y el despojo son parte de nuestras historias, de nuestras versiones del Estado, de nuestras versiones de las historias pasadas y presentes” (Nahuelpan, 2013) nos relata Nahuelpán, escritor mapuche, un relato que no viene de la acelerada modernidad, sino desde las raíces de un territorio que por siglos se ha mantenido al margen del desarrollo del pensamiento occidental, cuya aparición en la escena política de la historia universal es apenas hace 500 años y ocurrida, además, de forma forzosa por medio de una verdadera invasión territorial.

Para analizar el fenómeno de la colonización de los territorios no europeos, revisaremos los planteamientos del filósofo africano Achille Mbembe en su libro “Necropolítica”, buscando una mirada más afín que nos permita mirar en paralelo los procesos de colonización que se llevaron a cabo en África y Abya Yala, territorio que posteriormente terminarían llamado América.

Como ya venía planteando, los procesos por los cuales surgió el Estado Moderno tal como lo conocemos en Europa, para otros territorios fueron completamente distintos en uno pareciera darse dentro de un grupo de hombres con la capacidad de decidir y pensar por su propia cuenta, mientras que en los otros territorios lo que hay son cañones y armas con los cuales se impusieron los estados en forma de colonias, primeramente, para dar paso a la república moderna después. Los procesos por los cuales los europeos se hicieron de estas tierras son conocidos, y aun se carga con la herida que trajo consigo el cristiano y que hasta el día de hoy no ha dejado de sangrar. La colonización, lejos de ser el día de la hispanidad que morbo celebran en la “madre patria”, corresponde en realidad a procesos de expansión de un imperio mediante una guerra brutal y posterior ocupación que redujo la población del continente considerablemente, entre enfrentamientos, masacres, enfermedades y genocidios, las colonias clásicas se establecieron en todo el territorio indomable e indígena por medio de la intervención



y ocupación militar en primer punto, pero también por medio de una intervención religiosa, moral y también jurídica: la evangelización, y, desde luego, por medio de la administración económica de la explotación. Ante esta situación es que la colonización de distintos territorios, y sobre todo de los lugares que más beneficios económicos traen consigo, articulan y administran una nueva territorialización del planeta con el fin de mantener el dominio económico-político de este mismo, valiéndose, en términos foucultanos, del racismo como si de una tecnología se tratase que permite la administración de la economía de la sociedad occidentalizada.

«Este proceso fue en parte facilitado por los estereotipos racistas y el desarrollo de un racismo de clase, que, al traducir los conflictos sociales del mundo industrial en términos racistas, ha terminado por comparar las clases obreras y el “pueblo apátrida” del mundo industrial con los “salvajes” del mundo colonial» (Mbembe, 2011)

El salvaje indio del mundo colonial sería el sujeto destinado a la explotación en una relación análoga con los pueblos apátridas que conforman el mundo industrial, es decir, tanto los pobres, los no propietarios, los migrantes y pueblos nómades que aun deambulan sin patria, son sujetos destinados a la explotación, debido al sesgo racista desarrollado por la sociedad occidental.

Sin embargo, este poder soberano que ejercen los Estados en los distintos territorios en este continente se ven seriamente puestos en cuestión, enfrentándose a una férrea y ancestral resistencia apoyada por los espíritus de la tierra misma, que no permiten que los Estados se impongan de manera tan fácil, haciendo del Wallmapu una tierra donde ni el Estado de Argentina ni el de Chile han logrado asentarse en todos los lugares sin consecuencias, “La nobleza es poder, pero no es todos los lugares. sino que exclusivamente en las repúblicas que tienen privilegios. Porque en esos privilegios consiste su poder” (Hobbes, 1980).

Siglos después esta idea se actualizaría con la Revolución Francesa y la consagración de EEUU como potencia cambiando el escenario geopolítico, acontecerá un giró en donde la atención no estará en el evangelio, sino en una idea más sofisticada: la civilización.

«Femngechi dungu may tripay, pey che ñi winka kimün nielu dewma ta ñi “trariñ ketran reke ñi rimel feleyael”.



Lo que hemos conseguido con la civilización que dicen que nos han dado, es vivir apretados como trigo en un costal. (Lorenzo Kolümañ)» (Nahuelpan, 2013)

Esta idea seguirá lo que su antecesor cristiano no terminó e intentará capturar todos los territorios no constituidos como estado-nación, que escapaban de la captura cristiana, normando, disciplinando, democratizando e instaurando el Derecho en la vida silvestre terminando por convertir las vastas tierras salvajes en territorios en disputa, en este sentido “El terror y el asesinato se convierten en medios para llevar a cabo el *telos* de la Historia que ya se conoce” (Mbembe, 2011).

«En un contexto en el que la decapitación se percibe como técnica menos degradante que la horca, las innovaciones en tecnologías del asesinato no solo aspiran a “civilizar” las formas de matar; también tienen como objetivo identificar a un gran número de víctimas en un periodo de tiempo relativamente breve» (Hobbes, 1980)

Podemos ver a través de la lectura del filósofo camerunés, cómo esta hipótesis del gobierno cristiano presentada por Hobbes trasciende a su tiempo, manteniéndose incluso hasta los días de hoy en tanto que mecanismo secularizado, el triunfo del Dios universal de la modernidad se va actualizando y perfeccionando constantemente, de modo que hoy no hay duda de la prevalencia del poder político o civil si se quiere, por sobre la cuestión eclesiástica, transformándose en el innegable paradigma político religioso del mundo moderno. Como más tarde nos va a relatar Schmitt “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, Teología política: Cuatro ensayos sobre soberanía, 1998) y no es cuestión que este sublimada en lo más íntimo del pensamiento moderno, sino que, por el contrario, la obra base del Estado Moderno de Hobbes esta sobrecargada de citas bíblicas de modo que se hace evidente la matriz cristiana y colonial del pensamiento moderno, pese a que el Leviatán pretende ser una obra sistemática y maquinal, se puede considerar válido aseverar que la cumbre del pensamiento filosófico-político de la modernidad esta intrínsecamente atravesado por las sagradas escrituras, develando el carácter politizado de la interpretación moderna de las escrituras.

De este modo fue que el autor pudo abrirse paso en una discusión política, apoyándose de argumentos religiosos que cuestionan a su vez el modelo que el mismísimo autor pretendía



sustituir, en una época donde sólo de ese modo era válido poner en duda los modos de gobernarse los hombres, de este modo el Estado moderno podía responsabilizarse de su tarea fundamental: la seguridad y la paz, y, por lo tanto, la libertad de los ciudadanos.

El sentido secular del Estado Moderno se ve reflejado desde sus fundamentos hasta sus repercusiones materiales en el día de hoy, trayendo un orden contingentemente necesario en tanto que posible admisible por dios, que continúan con la estructura originaria de tradición cristiana, en tanto que esta mantiene el ordenamiento natural de la autoridad paterna, establece jerarquías similares a las dispuestas por el orden eclesiástico, que aun en nuestros años mantiene un fuerte componente patriarcal del hombre a imagen y semejanza de dios, valida el carácter natural de la autoridad, una autoridad paterna que le da origen de la mayoría del estado (Hobbes, 1980) y que además viene a cumplir con el mandato divino de la moral del dios cristiano.

### **Su relación contractual**

«Quiero averiguar si puede haber en el orden civil alguna regla de administración legítima y segura tomando a los hombres tal como son y las leyes tales como pueden ser (...)

Se me preguntará si soy príncipe o legislador para escribir sobre política. Yo contesto que

no, y que por eso mismo es por lo que escribo sobre política

(...) ¡Dichoso cuantas veces medito acerca de los gobiernos, por encontrar en mis

investigaciones razones para amar al de mi país!»

(Rousseau, 2007)

En el siguiente capítulo intentaré indagar acerca de la dimensión contractual del Estado Moderno, pues este tuvo, tiene y ha tenido distintas corrientes de pensamiento que validan su existencia hasta nuestros días incluso en lugares colonizados como América Latina. Una de las posturas que mayor preponderancia tiene, sobre todo en las sociedades democráticas y liberales, es la idea de que existiría una especie de *Contrato Social* que mantendría la unidad de la sociedad en torno a la idea del bien común, idea ampliamente aceptada y validada como lo mejor posible ante el enfrentamiento de todos contra todos, el miedo del que habla Hobbes, en esta corriente de pensamiento es cambiado por la esperanza, la idea del bien común, de continuar con el *telos* de la historia que impulsa a la humanidad hacia la evolución también de la sociedad,



en consecuencia, esta tendencia más humanista del Estado moderno viene a cargar con nuevos registros epistémicos este tan manoseado concepto.

La necesidad indiscutible de la existencia de un Estado, moderno, capaz de propiciar las condiciones de vida en libertad, en seguridad, provienen de sentimientos similares a los de Thomas Hobbes, un temor a la incertidumbre, al no reconocimiento de la palabra o la propiedad, el temor a una muerte violenta o la preocupación por la corrupción de los hombres son algunas de las cuestiones que volvieron una necesidad la creación de un Estado moderno, el estado de naturaleza, la naturaleza misma, para el hombre moderno vista como su némesis, pareciera atormentar las mentes de los más reconocidos pensadores occidentales por siglos, Hobbes muy bien nos relata esta incertidumbre:

«En esta guerra de todos contra todos se da una consecuencia; que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe; donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales [...] Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que pueda tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón». (Hobbes, 1980)

El pensador francés Jacques Rousseau, por su parte, sienta las bases del modelo racional al que se dirigirían los esfuerzos epistemológicos y prácticos de las instituciones desde el siglo XVIII, la idea del que los hombres nacen libres gobernados por la ley natural donde el contrato social se establece como solución a que los hombres sean gobernados por sus propios instintos, es decir, al igual que en Hobbes, establecer una sociedad civil tiene por objetivo generar un espacio propicio y condiciones de certidumbre para la preservación de los hombres, no obstante, los planteamientos de Rousseau difieren de la visión absolutista de Hobbes o de la conveniencia y fortuna de Maquiavelo, puesto que se piensa que en la monarquía prevalecen los intereses privados y no el interés público. De modo que en este punto el autor nos muestra el recelo que tenía ante los abusos y arbitrariedades que podía tener el Estado, y que estos podían ser tan peligrosos para los hombres como el incierto estado de naturaleza.



El contrato social, este medio de conservación para los hombres, es validado por una cuestión fundamental en esta relación contractual, resultado del consentimiento de la sociedad y sus ciudadanos para otorgar autoridad a un cuerpo político cuya legitimidad vendría como resultado de esta acción aparentemente voluntaria de quienes lo constituyen, dando por resultado a una asociación que defiende a cada uno de sus miembros y sus propiedades por medio de este poder otorgado por cada hombre que considera a cada hombre como parte indivisible del todo, de este modo, en este contrato “cada uno de nosotros pone en común una persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y cada miembro es considerado como parte indivisible del todo” (Rousseau, 2007) dando por resultado un orden político establecido que proporciona la certidumbre y garantiza el bien público, caracterizado, al menos en términos teórico-jurídicos, por el principio de igualdad de derechos y por el sometimiento de todos a las mismas leyes y autoridad.

Para que el estado natural sea superado por el estado civil, se requiere una transformación de la conducta de los hombres fundada en la moralidad burguesa, de modo que convierte “al instante la persona particular de cada contratante en un cuerpo moral y colectivo” (Rousseau, 2007) superando la conducta basada en los instintos, “Este tránsito del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, al sustituir en su conducta la justicia al instinto y al dar a sus acción la moralidad que antes le faltaba” (Rousseau, 2007) dicho de otra forma, se requiere de una modificación en las conductas de los hombres para llevar a cabo el proyecto moderno del Estado, una modificación donde el razonamiento es el encargado de controlar las inclinaciones salvajemente individualistas, cediendo su libertad natural y el derecho a todo a cambio de una libertad civil que posibilita la certidumbre necesaria para potenciar la libertad civil que proviene de la voluntad general.

El texto del pensador francés el *Contrato social* o *Principios del Derecho Político* es sobre todas cosas una teoría del Estado, una nueva forma de validar el Estado re distribuyendo el poder de manera distinta a la Hobbes, donde el poder no radica en el monarca sino en un concepto aparentemente familiar; El Pueblo, asociación libre de ciudadanos en un contrato social donde reside el poder absoluto. De modo que la voluntad general se convierte en una cuestión fundamental y más importan de la teoría del estado presente en el texto, voluntad que expresa las necesidades de los hombres en tanto protección y las garantías que propicien el desarrollo de la libertad ciudadana. “La voluntad general puede dirigir por sí sola las fuerzas del



Estado según el fin de su institución, que es el bien común” (Rousseau, 2007), deberá ser representada por el pueblo mismo, de manera que esta voluntad no sería conveniente que recayera en organismos tales como los parlamentos, pues el pueblo no puede ser representado sino por él mismo, dado que el problema de la representatividad recaería en la condición moral de quien ejecute el cargo, porque estos pueden tender al detrimento de la voluntad general en consecuencia de privilegiar intereses propios. Sin embargo, para Rousseau no es que descarte las elecciones, si no que aboga por el mandato imperativo como el mecanismo que general la certidumbre acerca del comportamiento de los representantes, dicho de otra manera, aboga por un pueblo activo con sus representantes, en donde la obligación de estos últimos es seguir con los mandatos del pueblo, de modo que los representantes solamente ejecutan las decisiones de sus representados y no toman la decisiones propiamente, así mantiene los intereses personales por fuera de la voluntad general, pues son estos enemigos de la voluntad general:

«Se ve por esta fórmula que el acto de asociación encierra un compromiso recíproco del público con los particulares, y que cada individuo, contratando, por decirlo así, consigo mismo, se encuentra comprometido bajo una doble relación, a saber: como miembro del soberano, respecto a los particulares, y como miembro del Estado, respecto al soberano» (Rousseau, 2007)

Este compromiso recíproco al cual se refiere vendría a afirmar la condición activa del ciudadano, del pueblo, frente a sus representantes. De hecho, incluso cuando algunas decisiones de ley crearan privilegios, la diferencia respecto a otros gobiernos radica en que aparentemente no se establecería una identidad de quienes pueden acceder a tal o cual privilegio, sino que establece cualidades de los ciudadanos que pueden acceder a tal o cual privilegio, de este modo el pensamiento rousseauiano rechaza la personificación de los beneficios del estado en un comportamiento aparentemente neutro según la voluntad general del pueblo.

De modo tal, es preciso aseverar que para Rousseau existiría un principio que reúne la voluntad general en desmedro de los intereses parciales, enemigos de la voluntad soberana del pueblo, es decir, la unidad de la voluntad general de un pueblo se conforma frente al enemigo común que sería la suma de los intereses particulares de cada ciudadano. Debido a esto, el autor incluso plantea que la que la elección de magistrados debiese ser por medio de un sorteo, en conformidad a limitar los intereses particulares en concordancia con la voluntad general, minimizando la posibilidad de una voluntad particular por sobre el interés público.



Desde esta postura política sobre el Estado Moderno aparece una nueva forma de validar la necesidad de un ente administrador de la violencia como un Estado, pues la violencia es el argumento que legitima y posibilita la cohesión social al interior de los estados, ya sea desde el pensamiento hobbesiano, donde el estado es un ente liberador de la violencia originaria del estado de naturaleza en la guerra de todos contra todos, a cambio de esto, exige la entrega de los hombres a la violencia concentrada por el Estado pues “el bien del pueblo y el bien del soberano nunca discrepan” (Hobbes, 1980). Por otro lado, en los planteamientos de Rousseau, se puede apreciar que la constitución del estado supone la suspensión de la violencia natural pero no debido a la instauración de una autoridad con poder suficiente para establecer el orden como sería en Hobbes, sino que proviene del despliegue del plan civilizatorio con bases morales que posibilitan la voluntad del pueblo, sin embargo, ambos planteamientos pretenden acabar con violencia inicial del estado de naturaleza por medio de la monopolización de la violencia en el poder soberano, violencia que no es solo un fenómeno social a disolver, sino que corresponde a un presupuesto ideológico necesario para la institucionalización del Estado moderno, canalizándola y maximizándola para aplicarla de forma legítima, es decir con base en los mandatos del pueblo soberano y en base al uso legítimo de la fuerza.

Ahora bien, en Abya Yala sabemos que todas estas cuestiones son meras teorías, leyendas de las que la colonia hace uso para fundamentar el monopolio de la fuerza, su uso y ser capaces de ocupar diversos territorios con el fin de conseguir variados recursos económicos, sometiendo, en consecuencia, a poblaciones completas. La condición de ciudadanía es aquí otro punto que me interesa investigar, pues en esta es donde se sustenta la dominación de unos sobre otros.

### **La condición ciudadana**

«¿Qué fue lo que los descubridores del Nuevo Mundo vieron surgir del otro lado del atlántico? «Gentes sin fe, sin ley, sin rey», como rezan las crónicas del siglo XVI. La causa era comprensible: estos hombres estaban en el estado de naturaleza, no habían accedido aún al estado de sociedad.» (Clastres, 1981)

A simple vista nos podemos dar cuenta como a lo largo del análisis de las distintas matrices y contextos que intentan validar la existencia del estado moderno, esta maquinaria incuestionable en su existencia, más no sus causas, despliega una serie de supuestos teórico-



hipotéticos que garantizan la paz de la sociedad, por medio de la monopolización de la violencia y con esto, una perpetuidad en la gobernabilidad de modo que la constitución del Estado, es una medida lógica que permite el progreso moderno, pareciera que la única solución universal a la forma de administrar la vida y las relaciones entre los hombres sea a través de este monstruo marino de condiciones bíblicas que llaman Leviatán, empero, esta condición que parece tan justa y razonable para los hombres blancos en el contexto de los territorios colonizados por el imperio de occidente, para las personas que habitaban milenariamente en los variados y diversos territorios la cuestión no es tan simple ni tan racional.

Todas estas teorías de la civilización, teorías del Estado Moderno son teorías que pretenden darle un carácter más sofisticado al modo en que se ejerce la violencia en consideración con su antecesor imperio cristiano. Estas nuevas ideas teleológicas de progreso humano, son acompañadas por un espectral racismo en el que subyacen todos los estados.

Este racismo es no sólo visible en los rostros de sus representantes materiales, sino que es un modo de articular, una tecnología de dominación, que se despliega al interior de un territorio-frontera para administrar los cuerpos respondiendo al nuevo de dios la economía, manteniendo en el poder a los que históricamente se han beneficiado de esta condición. Esta tecnología se ve reflejada no solo en los resultados actuales años de implementación de este proyecto, sino que también en sus fundamentos teórico-hipotéticos que validan la existencia misma de este concepto. Aquí entran en juego las condiciones que consideran los distintos pensadores sobre quién es o no ciudadano.

«Este control presupone la distribución de la especie humana en diferentes grupos, la subdivisión de la población en subgrupos, y el establecimiento de una ruptura biológica entre unos y otros. Es aquello a lo que Foucault se refiere con un término aparentemente familiar: el racismo.» (Mbembe, 2011)

La condición de la ciudadanía no es una cuestión a la que acceden todxs, bien lo saben los cientos y miles de indios, que a lo largo de todo el continente fueron asesinadxs por el paso del proyecto evangelizado-civilizador-económico que venía en barcos desde el otro lado del atlántico, pues incluso la condición humana de los antiguos que habitaron estas tierras fue puesta en cuestión causando sin dudas, una serie de consecuencias que devienen en el sistema desigual que hoy en día mantiene a todos los territorios colonizados en la miseria para algunxs y fortunas para otros.



En los principios del XVI la monarquía absoluta se consagraba como el modo de gobierno predominante en el espacio político contextual, quedándose con el dominio del poder político en toda la Europa occidental y los territorios occidentalizados, cuya predominación terminará por dar origen al Estado Moderno mismo, caracterizado por ser una organización política constituida por un cuerpo de ciudadanos que viven bajo el alero de la autoridad soberana de un monarca o un grupo legitimado para gobernar dentro de los límites fronterizos establecidos. Aunque cabe mencionar que, en los gobiernos absolutistas, en principio, fueron reticentes al empleo de este término usando en su lugar el de súbdito, dado que el término ciudadano dice relación con una connotación activista y republicana cuyo fundamento se encontraba en el marco del renacimiento, debido a esto, algunos autores, Hobbes en particular, se referirá a esta condición como súbdito, apelando al carácter pasivo de este mismo.

Es desde aquí de donde de comienzan a concebirse como términos políticos distintos. De modo que, el súbdito vendría siendo como aquella persona que se somete a la autoridad de otro, cuya obligación es obedecer los mandatos del monarca. Ser súbdito posee un carácter bastante sumiso en relación a las maneras de gobernar(se) pues ve reducido sus derechos civiles y políticos.

De modo contrario, el ciudadano posee una relación planteada de otro modo con el Estado, no una servicial con él, sino que una que goza de derechos civiles y políticos, mientras que para la monarquía absolutista el ciudadano tendría relación con su habitar las ciudades.

Ahora bien, existe un pensador en particular que realizó un análisis y distinción expresa de entre estas dos nociones; el súbdito y el ciudadano.

Jean Bodin, pensador francés destacado en las áreas de la filosofía y el derecho, nacido en Angers en 1529, antecesor del teórico del estado Thomas Hobbes, realiza su análisis, donde aclara la diferencia entre estos dos conceptos, por un lado criticaba la noción activa de la ciudadanía, pues consideraba que sólo el monarca debía tener el poder de tomar las decisiones políticas en su gobierno, pues para el autor, “la nota característica de la ciudadanía es la obediencia y reconocimiento del súbdito libre hacia su príncipe soberano, y la tutela, justicia y defensa del príncipe hacia el súbdito” (Bodin, 1997) de modo que cada ciudadano naturalmente es súbdito también más no al revés.

De modo explícito Bodin en su texto *Los seis libros de la República* define al ciudadano como “un súbdito libre de la soberanía de otro” (Bodin, 1997) haciendo referencia a ese otro



como la soberanía que ejerce un amo a su esclavo, demostrando lo antes mencionado ya que la diferencia radica en que “los esclavos no están sujetos a las leyes sino a sus amos, pero los ciudadanos sí están sujetos a las leyes” (Bodin, 1997), dicho de otra forma, el ciudadano sería aquella persona que puede hacer uso de sus derechos.

De manera bastante triste, vemos como cada una de estas definiciones no calzan con lxs ancestros que habitaron este continente hace miles de años, sino que, pareciera, solo se preocupa de cierta casta de la población con la capacidad económica, social y por sobre todo racial. Esta casta que se mantiene en el poder es la misma que históricamente toma las decisiones a cerca de la manera en que se gobierna.

La condición de ciudadano queda exclusivamente para cierto lugar de la población. Fenómeno que no es ajeno a la realidad contemporánea, donde en una parte de la ciudad, policías y militares son encargados de proteger a las personas y sus propiedades, y en otra parte de la ciudad, las personas son masacradas por el Estado en el nombre del orden y de la ciudadanía.

### **Conclusiones**

Este trabajo investigativo nació de los deseos de entender a mayor cabalidad el complejo concepto de Estado que opera en nuestros días, y como tal, espero que este repaso por algunas corrientes de pensamientos predominantes en tanto que teorías de Estado sea beneficioso para este objetivo, que, aunque se presente como un trabajo bastante acotado a los medios, pretende dejar en claro algunas matrices intrínsecas en el planteamiento y desarrollo del Estado que nos acompañan hasta nuestros días.

Por lo demás, plantear una investigación sin los accesos necesarios a espacios educativos y de investigación como lo son las bibliotecas y universidades, claramente afectó en el desarrollo de una investigación más amplia, sin embargo, puede constatar a lo largo de este escrito, cómo muchos otros pensadores ya lo han hecho antes, las cuestiones que en el estado aparecen como neutras, develando que detrás de esta máscara de mecanismo maquinal, esta está construida sobre bases ideológicas determinadas, que perpetúan dichos sesgos y capturan la diversidad en la universalidad del hombre blanco.

Sin duda, existe más cuestiones que han cambiado y modificado el curso de este complejo concepto, sin embargo, en este artículo, solo tomé en cuenta algunas de las teorías del Estado moderno más populares, aunque de igual modo vale la pena nombrar las contribuciones en torno al concepto Estado de Locke, Kant, Hegel, Marx, Bakunin, Weber, o los distintos



filósofos contemporáneos con bastante atención han trabajado el despliegue y efectos de este controversial concepto.

Analizar el Estado desde este lado del charco, Abya Yala, es una de las tareas que, sin duda, nos es necesario volver a revisar de manera urgente sobre todo ante las dramáticas imágenes de las múltiples revueltas y la universal respuesta del Estado en todos los territorios, pues no vamos a esperar, la idea nunca nos gustó, ellos no están haciendo lo que al comienzo se pactó<sup>2</sup>. Cuestionar las bases del leviatán nos evidencia la distancia entre la teoría y la práctica del Estado Moderno, entender sus matrices nos muestra lo alejado que esta la academia occidental de las sabidurías ancestrales o del vivir en armonía con la tierra como hace miles de años lo hacen diversas culturas que conviven con el mundo que les rodea, sin la necesidad de la constitución de una mega maquinaria por miedo a la naturaleza o miedo a la guerra de todos con todos o un miedo a la muerte violenta o un miedo a la incertidumbre o un miedo a no respetar la propiedad o un miedo a que distintas experiencias de vida vivan en potencia con la naturaleza.

Cuestionar la base misma del pensamiento del que se desprende esta maquinaria de muerte termina por aclararnos varios de los presupuestos que se conjugan en el plano de lo político, la mismísima creación de este Estado según sus mismas hipótesis, tienen relación con superar un estado natural que la antecede, en donde un contrato hipotético y teórico vendría a superar este estado natural que el hombre europeo repele a toda costa, a diferencia de las interpretaciones que se dan de la naturaleza desde el espacio no occidental, donde no es temor lo que se le tiene, sino todo lo contrario, donde incluso es la naturaleza misma es a la que se le otorga un carácter divino.

Las cosmovisiones que se enfrentan en este territorio tienen matrices abismalmente distintas y cargadas espiritualmente de consideraciones hasta opuestas que superan la razón y el entendimiento mismo del hombre moderno. El hombre occidentalizado desprovisto de su propia violencia delegándola a la voluntad general venía a enfrentarse con pueblos completos de guerrerxs, *weichafes* de la naturaleza misma que venían a reivindicar a su gran madre tierra:

«De la enorme documentación reunidas en las crónicas, relatos de viaje, informes de sacerdotes y pastores, militares o traficantes, surge, la imagen primera y más evidente de la diversidad de culturas descritas: el guerrero. Imagen demasiado dominante como para inducir a una constatación sociológica; las sociedades

---

<sup>2</sup> Referencia a la canción «*No necesitamos banderas*» de Los prisioneros.



primitivas son sociedades violentas, su ser social es un ser-para-la-guerra» (Clastres, 1981)

La idea del *wichafe* no debe ser beneficiosa para la instauración de los estados, el *awka*, el salvaje debe ser eliminado incluso del imaginario si es que se quiere monopolizar la violencia como lo hacen los estados modernos. Pienso en lo distinto que sería. Cuerpos fuertes y valientes dispuestos a la guerra, de seguro esa era una idea que les aterraba resaltar a los conquistadores, y necesariamente debe ser eliminada para reducir a lo mínimo la potencia de esos seres. Por el contrario, se llenaron de alcohol comunidades completas, se les atrofió sus cuerpos listos para el combate convirtiéndolos en símbolos de vagancia. Sin fe, sin ley ni rey estaban ahí dispuestos para el combate, hermosamente violentxs sin la cruz ni derechos que se les obligo a cargar.

Sin duda la aparición del Estado moderno en estas tierras cambio el panorama cultural, social, económico, político y filosófico. La noción sobre la gente de la tierra de la vida misma en relación a lo entendido por el ciudadano aparece como una noción bastante limitada entendiendo lo complejo y diverso de las cosmovisiones de este continente.

Acá no hay guerra, hay una democracia libre, estable y soberana que cada 4 años pone a milicos a proteger el sagrado deber cívico impuesto en una dictadura militar que acabo con la vida de miles de seres humanos.

Eso de que “La política es la guerra continuada por otros medios” (Foucault, *Genealogía del racismo*, 1992) es cosa de resentidos... y quien piense lo contrario debe ser torturado, mutilado, violado y asesinado.

## **Bibliografía**

Achille Mbembe. (2011) «*Necropolítica*». Editorial Melusina. España.

Carl Schmitt. (1932) «*El concepto de lo político*»

Carl Schmitt. (1998) «*Teología Política. Cuatro ensayos sobre soberanía*» Bs As: Struhart & Cía.

Héctor Nahuelpán. (2013). «*Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün*» Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.



Jean Bodin. (1997). «*Los seis libros de la república*». Madrid, España: Editorial Tecnos,

Jean-Jacques Rousseau. (2007). «*Contrato Social*». Madrid, España: Editorial Espasa.

Leo Strauss. (2011). «*La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*». Bs  
As: Fondo de Cultura Económica.

Michel Foucault. (1992). «*Genealogía del racismo*». Madrid, España: Editorial La  
Piqueta.

Nicolas Maquiavelo. (2009). «*El Príncipe*». Barcelona, España: Fontana.

Pierre Clastres. (1981). «*Investigaciones en antropología política*». Barcelona, España:  
Editorial Gedisa.

Suely Rolnik. (2019). «*Esferas de la insurrección: apuntes para descolonizar el  
inconsciente*». Bs As: Tinta Limón Ediciones.



## II. La Frontera: una experiencia espectral de la violencia - Darío Escorza / Duval Muñoz

### Introducción

La presente investigación posee por objeto realizar un análisis filosófico crítico respecto al concepto de *frontera* y, a su vez de los efectos que esta posee tanto a nivel económico como en la conformación de identidades. Lo anterior se realizará a partir de diversos conceptos desarrollados en el libro titulado “*La frontera como método o la multiplicación del trabajo*” escrito por los autores S. Mezzadra/ B. Neilson. Aquí la *frontera* aparece como un *método* de gobierno indispensable para la administración de la violencia en el contexto histórico del capitalismo en nuestros días. Dicha noción nos permite visibilizar que la frontera no reduce su potencia política (estratégica) en la figura del muro (obstrucción de flujo del capital), sino que por el contrario ante todo hoy la frontera se erige como un organismo que articula, organiza y produce flujo de capital, ya sea en forma de mercancía o su equivalente encarnado en la figura del capital humano. Por lo tanto, a través del estudio crítico del concepto y las acepciones de frontera pretendemos comprender como la perspectiva unilateral de una de las funciones de la frontera (inclusión/exclusión) ya no nos otorga una perspectiva útil para comprender la compleja y tensa trama entre las prácticas de inclusión y exclusión, pues hoy a partir de las infinitas prácticas de control fronterizo resulta evidente que son dos procesos que se activan, mutan y proceden paralelamente al momento de gobernar y administrar los territorios soberanos.

Bajo la perspectiva *de la frontera como método* pretendemos dilucidar de que formas *la frontera* de manera tácita se ha presentado como un método de producción simbólica que reclama no solo el trazado de los territorios (*fabrica mundi*) y ciertas divisiones arbitrarias del mundo, dentro de los cuales resulta posible enunciar: centro/periferia, norte/sur, oriente/occidente, sino que a su vez el cuerpo mismo aparece hoy como un territorio dotado de fronteras, es decir la frontera aparece como un dispositivo fundamental respecto de las prácticas de subjetivación social. Por tanto, el interés que nos motiva la frontera en tanto que método radica en las relaciones que esta propicia entre los sujetos, es decir, el modo en que esta ha devenido una experiencia histórica fundamental del flujo de valor simbólico en el



contexto capitalista, además de las formas en las cuales las corporalidades sostienen o interrumpen el relato que las fronteras produce de aquellos cuerpos.

Así pues, pensar más allá de la figura del muro, es decir no reducir nuestra perspectiva del binomio inclusión/exclusión, nos insta a interrogarnos mediante que procesos y movimientos la frontera se ha constituido en un dispositivo elemental para la producción de espacio-tiempo necesarios para la reproducción de la relación social fundada con el capitalismo, a saber: el de la subsunción total del mundo (incluido la humanidad y su futuro) al código del valor de cambio incondicionado. De tal suerte a lo largo de la investigación resulta menester ejercer una metodología genealógica, el cual mas que una perspectiva se presenta como una actitud crítica respecto de la despolitización histórica en la cual se han visto sumergidas las fronteras a lo largo del presente global, debido a las discursividades científicas asociadas al estudio cartográfico que no hacen otra cosa más que presentar el reparto económico de las territorialidades como un acontecimiento dado de forma natural y fuera de toda duda.

La idea *de lucha de las fronteras* es un concepto trabajado por los autores y que no deja de estar manifiesto en la totalidad del presente trabajo, ya que esta nos expresa que las corporalidades en tránsito (migrantes) poseen la capacidad inmanente de ejercer resistencia respecto de las prácticas de subjetivación del capital, lo cual se expresa en las prácticas cotidianas y ante todo en la desobediencia de transitar los confines fronterizos pese al gran espectáculo militar y jurídico dispuesto a frenar el deseo de pasar la frontera de los migrantes. A raíz de lo anterior, resulta evidente que la aparente rigidez de las fronteras al momento de constreñir el deseo de movilidad humana se desvanece al momento de observar la elasticidad y facilidad mediante la cual el capital, ya sea mediante la forma de mercancías manufacturadas y financieras, logra llegar a puerto sin más problemas que la burocracia de las aduanas. Lo cual nos conduce a la necesidad de observar de qué maneras la frontera hoy se constituye a partir de una relación tensamente constitutiva entre las *fronteras soberanas* y el visible desborde de estas producidas por las *fronteras del capital*, que no se expresarían de otra forma que en la proliferación de mercados laborales y los procesos de subjetivación que a su vez conlleva la inédita producción de nuevas figuras del trabajo, y con ello la imposiciones de fronteras internas en la pretendida unidad del espacio soberano del Estado Nación.



## El concepto de frontera

### *II - Componentes de la frontera*

*“Aquí, en el parque cerrado de Occidente,  
Las naciones sombrías amurallan sus campos  
De tanto confundir al perseguidor y al perseguido.  
Hoy, una vez más, / no puedes quedarte en ninguna parte,  
No puedes ir hacia delante, / ni hacia atrás.  
Estás inmobilizado”*

(Giannari en: Villalobos-Ruminott, 2019; 3).

Las primeras sensaciones que nos sobrecogen al momento de manifestar alguna respuesta a la interrogante: *¿Qué es la frontera?* Se confunden en primera instancia con un mar de incertidumbres e imprecisión que nos propone la pregunta misma, pues al momento de reflexionar en torno al concepto de *frontera* se agolpan de inmediato en nuestro imaginario un sinnúmero de imágenes que materializan dicho concepto, ya sean cercos, alambradas o puntos de control fronterizo fuertemente custodiados por personal militar. En definitiva, nos enfrentamos a la figura de la frontera en tanto que *muro*. Pese a ello, dicha imagen de la *frontera* que la sitúa bajo la figura del *muro* no hace más que reducir los efectos que esta misma posee a su mera función de exclusión, y con ello nos referimos a la capacidad de restringir tanto la movilidad humana como el flujo de mercancías del capital. En vista de lo cual se despliega un complejo aparataje conceptual que no hace sino presentar al otro como un constante peligro del cual hay que rehuir, es decir, se enarbolan discursos y prácticas xenófobas (racistas) tanto institucional (Estatal), como socialmente por parte de la ciudadanía en forma de miedo e inseguridad. De modo tal que la frontera aparece ante nosotros como una institución social rígida que se repliega sobre sí misma (soberanía territorial), generando un afuera completamente extraño e inasimilable. Tal es la figura del extranjero a partir de estas coordenadas.

Esta unilateralidad al instante de responder la pregunta por aquello que compone el concepto de *frontera* resulta de poca ayuda al momento de dar cuenta de los efectos y transformaciones



que a diario poseen la delimitación de ciertos territorios (cartografías). Así pues, surge la necesidad de indicar que:

*Un aspecto clave de estos cambios consiste en la reorganización de las relaciones entre Estado y capital, que a veces parecería que trabajan en conjunto mientras en otros momentos conviven en lógica contradicción, pero siempre implicados en regímenes mutantes de explotación, desposesión y dominación.* (Mezzadra & Neilson, 2017; 23).

Es decir que hoy las expresiones de soberanía por parte de los estados (leyes migratorias y laborales) se encuentran bajo una tensión constitutiva respecto de los vacilantes flujos del capital (internacional) en el marco de la globalización y los efectos que esta mantiene en la (re)producción de mercados laborales al interior de los Estados naciones. Por lo cual restringir la imagen de la frontera bajo la representación del muro no hace más que invisibilizar la constante *proliferación de fronteras* que ha propiciado el flujo de capitales financieros tanto en el tramado geográfico interestatal, como al interior de los propios Estados naciones, además de dificultar la lectura de la magnitud que poseen los efectos de todas aquellas prácticas y aparatos asociados al control fronterizo. Por ende, resulta evidente que la frontera a partir de la compleja relación entre Estado y capital no solo se perfila como una institución que excluye estratégicamente todas aquellas mercancías no deseadas, dentro de las cuales comprendemos el capital humano, sino que a la vez que excluye genera un interior caracterizado por el significativo político de la ciudadanía (la cual no es más que la expresión simbólica de la soberanía que el Estado sostiene sobre sus habitantes en forma de Derecho).

En síntesis, la frontera también se define a sí misma no tan solo por la exclusión de aquello que considera extraño o peligroso, sino que a su vez por la inclusión que esta genera a partir de su deriva soberana expresada mediante la identidad nacional. No obstante, nos distanciamos de aquellas voces que otorgan un valor universal a la inclusión en cuanto un bien social incuestionado, ya que *“sostenemos que las fronteras también constituyen dispositivos de inclusión que seleccionan y filtran hombres y mujeres así como diferentes formas de circulación, de formas no menos violentas que las empleadas en las medidas de exclusión”* (Mezzadra & Neilson, 2017; 25), o sea la inclusión en el marco de la globalización, y de suyo la inédita *proliferación de fronteras internas* expresadas en el mercado laboral que este proceso internacional conlleva, aparece como otro conjunto de



prácticas sociales destinadas a la discriminación de las corporalidades que intentan atravesar la frontera, viéndose a sí mismos trazados por la(s) frontera(s) mediante la alteridad de la categoría política del inmigrante ilegal. Por este motivo al volcar nuestra mirada al espacio de la frontera nos encontramos en la necesidad de pensarla más allá de la figura del muro, pues esta nos visibiliza a través de múltiples prácticas institucionales, expondrán Mezzadra y Neilson:

*Los modos en los que las fronteras establecen múltiples puntos de control a lo largo de líneas clave y de geografías de riqueza y de poder, tratamos de ver cómo la inclusión se desarrolla en continuidad con la exclusión, y no en oposición a ella. En otras palabras, nos concentramos en la capacidad de jerarquización y estratificación de las fronteras, examinando su articulación con el capital y el poder político. (Mezzadra & Neilson, 2017; 26).*

Cabe destacar que esta manera de administrar las fronteras, en el marco de la globalización y los movimientos de capital asociado a ella, no siempre coinciden con los espacios limítrofes que definen a tal o cual Estado nación, pues muchas veces se ven excedidos por la movilidad humana que motiva el surgimiento de nuevos mercados laborales. De tal suerte nos posicionamos críticamente generando una distancia en relación a la egida del binarismo inclusión/exclusión, pues la frontera se define a sí misma a través de una compleja trama de poder en donde la inclusión como la exclusión aparecen como componentes de un mismo movimiento, que se define por la capacidad productiva que posee la frontera para *fabricar mundo*, a través de la producción del espacio-tiempo que los flujos desbordantes del capital financiero exige, inclusive excediendo los espacios soberanos Estatales y las cartografías lineales vinculados a ellos.

Hoy la frontera no se reduce a la figura del muro ni a la idea de una inclusión universal, pues ambas actúan conjuntamente como mecanismos de administración al interior de relaciones económicas y sociales internacionales, a través de diferentes aparatos de selección y discriminación de corporalidades al son de los mercados laborales. Lo cual posibilita orientar nuestra investigación a los efectos que la frontera produce al momento de delimitar determinados espacios territoriales, y como aquello afecta a su vez las corporalidades que los habitan. De manera tal que estos espacios se encuentran trazados por un sinfín de mecanismos que legitiman sus efectos, ya sea de manera jurídica, militar,



científica o económica, desplazando cualquier unilateralidad discursiva entorno a las funciones de la(s) frontera(s).

No comprendemos las fronteras, específicamente sus límites cartográficos, como un objeto ya dado naturalmente en los territorios, por el contrario, la entendemos como un dispositivo e institución social construida a partir de una historia trazada por la violencia y arbitrariedad, caracterizada por los efectos de delimitación que la frontera mantiene respecto los territorios que esta se encuentre vinculada. Dicho de otro modo, lo que resulta productivo al momento de situar la frontera como un espacio de escrutinio filosófico no es sino el rol vertebral que estas ponen en juego “*en la producción de los tiempos y espacios del capitalismo global*” (Mezzadra & Neilson, 2017; 22). Para ello resulta necesario en primera instancia desnaturalizar los esbozos cartográficos que las fronteras científicas han producido a lo largo de la historia, pues lo que hoy se perfila como una determinada repartición geopolítica de los espacios territoriales no es sino el efecto de una intrincada y conflictiva trama histórica, la cual queda lejos de supeditarse bajo la lógica del binarismo inclusión/exclusión. Es más, el concepto mismo de *frontera* y sus significancias en cuanto categoría política moderna fundamental para la producción de mercados laborales y su administración, dista en gran medida de lo que podemos identificar genealógicamente como alguno de sus antecedentes históricos, ya sea en los límites y marcas del imperio romano, el surgimiento de los principados feudales y el nacimiento de los Estados absolutistas propiciado por el descubrimiento de nuevos mares en el siglo XV, “*resumiendo, decimos de todo concepto, que siempre tiene una historia, aunque esta historia zigzaguee, o incluso llegue a discurrir por otros problemas o por planos diversos*” (Deleuze & Guattari, 1993; 23).

Dicho aquello resulta menester indicar que el carácter inherentemente intempestivo de *la frontera* nos obliga a volcar nuestra mirada a las condiciones históricas que han decantado en una cierta univocidad (discursiva) por parte de las políticas internacionales respecto de lo que hoy se comprende y legisla como frontera. A su vez, resulta menester afirmar que más allá de las discursividades reduccionistas por parte de los Estados-Naciones, que restringen los efectos e intereses estratégicos de *la frontera* a sus derivas militares (puntos de control fronterizos), científicas (cartografías) y jurídicas (políticas migratorias y derechos civiles), definen sus causas y posibles transformaciones a partir de beneficios económicos y financieros que derivan en la conformación de específicas articulaciones



geopolíticas y reparto del mundo, particularmente aquellos que se han caracterizado por ejecutar políticas económico-sociales de índole capitalista.

Esto nos insta a cambiar de perspectiva, mejor dicho, de sentido, de modo tal que la respuesta a la pregunta: *¿Qué es la frontera?*, No aparezca como una solución axiomática al problema de los aspectos que dan forma y constituyen la frontera, pues de tal manera la conflictividad tanto histórica como conceptual que moviliza el concepto de *frontera* es relegada a una definición simple de frontera, ya sea esta bajo la óptica del muro o la idea de una inclusión universal (binarismo conceptual). Por tanto, rehuimos de cualquier definición lacónica de frontera que pretenda dilucidar su esencia o suprimir las experiencias individuales que cada nación mantiene con sus límites fronterizos, *“porque no puede atribuirse a la frontera una esencia válida para todo tiempo y lugar, para todas las escalas de espacio local y temporal, y en condiciones de incluirse de igual manera en todas las experiencias individuales y colectivas”* (Balibar 2005; 77), ya que históricamente la frontera ha demostrado ser más que solo una superposición geopolítica de cartográficas lineales que establecen la soberanía de algún Estado, como si se tratase de algo completamente naturalizado, sin contradicciones, ni puntos de tensión tanto a nivel local como global.

Es más, la frontera se erige como un pivote fundamental al momento de pensar el flujo no tan solo de capitales financieros, sino que a su vez de las corporalidades subjetivadas a partir de la capitalización de sí mismos (sujetos migrantes técnicamente competentes). Dicho de otro modo, la frontera no solo aparece socialmente como la condición de existencia de los Estados naciones a partir de la soberanía que esta lleva de suyo, pues la contradicción (problema) que nos propone pensar *la frontera* radica en la identificación y problematización de todos aquellos flujos simbólico-materiales que organizan tanto su perímetro (Fronteras lineales) como la ejecución de ciertas prácticas políticas que exceden las dinámicas jurídicas (inter)Estatales, en la medida en que los flujos de capital contemporáneo se han constituido a través de *“la expansión de sus fronteras con ensamblajes extremadamente complejos de poder y derecho, que incluyen, pero también trascienden, los Estados-nación”* (Mezzadra & Neilson, 2017; 24). De tal forma la reducción de la frontera a un concepto universal que explique el reparto geopolítico en cuanto mero trazado lineal resulta no solo estéril y vacío, sino que, a su vez totalmente pernicioso, en vista que se incurriría en el gesto metafísico de proponer *la frontera* como una condición de posibilidad a priori para la formación de



cualquier sociedad. Para ser más específicos, en relación a aquella condición a priori que afirmamos respecto de la frontera no nos referimos a la necesidad humana (animal) de territorializar y habitar tanto cognitiva, como epistémicamente un espacio geográfico, sino que su raigambre metafísica se sitúa en la naturalización de los límites territoriales que esta produce mediante la cartografía, en tanto que esta nos otorga de estrictas coordenadas no tan solo para movilizarnos y relacionarnos con el otro (extranjero), sino que inviste de una subjetividad específica a los sujetos que transitan ciertas fronteras cartográficas, a saber: el de la ciudadanía nacional. Dicho de otro modo, pensar la frontera más allá de sus fines estratégicos contingentes (y locales), en específico bajo un matiz anacrónico, no daría lugar para experimentar el espacio fronterizo como un modo de habitar contingente y situado, es decir un espacio de lo común al margen de las coordenadas otorgadas por las identidades nacionales y las figuras del trabajo necesarias al interior de los Estados. Además, cabe señalar la escisión simbólica que esta implica respecto de la figura del extranjero, el cual se erige como un elemento que atenta contra la unidad (totalidad) del significante ciudadano. Clausurando la viabilidad de observar cualquier particularidad y las posibles transformaciones que la frontera experimenta a diario, pues a partir de dichos términos la frontera se erigiría como un organización interestatal completamente estática, supeditándose de esta manera a la égida de la figura del *muro* (binarismo de la inclusión/exclusión), y con ello solaparíamos todas las violencias, tropelías y vejámenes que han logrado anquilosar lo que hasta hoy aparece como un concepto estrictamente jurídico, económico y militar de *la frontera*, en tanto que producción de mundo (espacio-tiempo) naturalizada por la cartografía moderna.

Por tanto, *la frontera* ya no se nos presenta como un concepto simple que no destacaría más allá de encarnar la soberanía de tal o cual Estado, sino que por el contrario esta aparece como un método de estudio que nos proporciona un sinfín de herramientas conceptuales, permitiendo dar cuenta de la constante reorganización de los límites territoriales, de los flujos de capital y hasta de las transformaciones de las técnicas de subjetivación, dicho otro modo, la frontera en la presente investigación surge como un perspectiva metodológica que propicia el análisis de las diversas y continuas redefiniciones de las prácticas y métodos que posibilitan la existencia de una frontera perdurable en el tiempo, de tal forma que “*el método que perseguimos emerge de una confrontación continua con la materialidad de las tensiones*



*y los conflictos que conforman la frontera como una institución y un conjunto de relaciones sociales*” (Mezzadra & Neilson, 2017; 38), dicho de otro modo, *la frontera* para efectos de nuestra investigación no es sino un catalizador conceptual en donde residen un sinfín de pugnas epistémico-discursivas, no solo a nivel económico-jurídico, sino que en su punto más álgido la pregunta por: *¿Qué es la frontera?*, No atañe sino a los efectos subjetivo-materiales que trazan y determinan ciertas prácticas, deseos, afectos e innumerables efectos simbólicos en la conformación y reconocimiento de las propias identidades de las corporalidades al interior de una sociedad. Esta perspectiva metodológica que propone la frontera como un elemento fundamental en la misma medida para comprender los complejos y cambiantes flujos de capital financiero, como para analizar la vorágine de nuevas prácticas de subjetivación inéditas, y a su vez necesarias para la perdurabilidad de determinadas *relaciones de producción*<sup>3</sup>, es la que desarrollan Sandro Mezzadra y Brett Neilson en su libro *La frontera Como Método o la multiplicación del trabajo*, dándonos a entender en primer lugar que “*Al asumir la frontera como método, introducimos una serie de conceptos que tratan de dar cuenta de las mutaciones del trabajo, del espacio, del tiempo, del poder y de la ciudadanía que acompañan a la proliferación de las fronteras*” (Mezzadra & Neilson, 2017; 26). A raíz de lo cual cabe la posibilidad de afirmar que la frontera no es ni simple, pues se conecta con una diversidad de componentes conceptuales, ni tampoco rígida, ya que evidencia encontrarse influenciada por la organización y flujos de los repartos mundiales de capital. Así pues, se nos presenta como una institución social extremadamente móvil, flexible y elástica. Esto es homólogo a indicar que los aspectos que definen una frontera lineal no se reducen a su sola expresión soberana estatal, sino que excede los marcos del Derecho (inter)Nacional, pues muchas veces las fronteras no explican otra cosa que una territorialización financiera, que posee como principal causa la constante proliferación de fronteras, tanto a nivel interno de un Estado nación como de sus relaciones interestatales. En suma, la frontera rehúye constantemente de toda definición que procure dilucidar su esencia, es decir no es un concepto simple, pues ya hemos nombrado que no es posible

---

<sup>3</sup> Véase “*Contradicción y sobre determinación*” de L. Althusser, pues a partir de su lectura de la crítica que Marx realiza a la dialéctica hegeliana nos propone el concepto: *relaciones de producción*, como un elemento cargado de *contradicciones (circunstancias históricas)*, es decir establece las relaciones entre la superestructura/estructura a partir de un conjunto de tensiones histórico-discursivas. Por tanto, no reductible a un problema, concepto o a un *principio interno simple* de sociedad, sino que se haya cargado de matices y particularidades tanto locales como históricas, y a su vez por defecto nos insta a reflexionar en torno a un concepto complejo de frontera.



reducirla a alguna de sus funciones (binarismo inclusión/exclusión), tampoco podemos observarla como mero objeto de estudio (naturalización de los trazados cartográficos), ni mucho menos reducirla a la mera territorialización soberana de ciertas zonas geográficas pues estos en gran medida se ven excedidos por los movimientos de capital financiero. Entonces, ¿cómo orientarnos al momento de pensar el concepto de frontera? en primera instancia debemos despejar que comprendernos por *concepto*, pues en vista de aquello cabe la posibilidad de cimentar la base teórica donde poder encontrar tierra firme respecto del mar de imprecisiones al cual el *concepto de frontera* nos ha sumergido. Para exponer que comprendemos por *concepto* nos auxiliamos de la definición que Gilles Deleuze y Félix Guattari realizan en su libro *¿Qué es la filosofía?*, debido a que en el afirman que “*No hay concepto simple. Todo concepto tiene componentes, y se define por ellos. (...) Forma un todo, porque totaliza sus componentes, pero un todo fragmentario*” (Deleuze & Guattari, 1993; 21), pero aun así resulta difusa la manera en la cual identificar los componentes a los cuales se haya asociado y definido el concepto de frontera, porque al momento de interrogarnos por ella nos precipitamos con un sinfín de discursos que pretenden definirla de manera axiomática (no histórica) como una simple superposición de delimitaciones cartográficas (figura del muro).

Por tal motivo, nos encontramos en la necesidad de indicar que “*todo concepto tiene un perímetro irregular, definido por la cifra de sus componentes (...), se repite la idea de que el concepto es una cuestión de articulación, de repartición, de intersección*” (Deleuze & Guattari, 1993; 21), es decir el concepto de frontera define sus propios perímetros a partir del orden y articulación de sus componentes, los cuales pese a ser abstractos se materializan en las corporalidades que habitan y se ven influenciadas por el modo en el cual hegemónicamente se ha administrado el uso del concepto de frontera, especialmente nos referimos a la frontera en cuanto concepto simple (indistinción entre territorializaciones cartográficas y financieras de los territorios). Ya nombramos que todo concepto posee su propia historia y por tanto una emergencia a partir de la cual surgen los conceptos, es por ello que resulta evidente que los componentes que modulan los perímetros del concepto de frontera ya no son los mismos, sin embargo nuestro imaginario aún se encuentra permeado por los efectos que la cartografía moderna ha ejercido sobre nuestra manera de interpretar y orientarnos en el mundo, y las relaciones que en el acaecen, es decir hay que distanciarnos



críticamente de las fronteras cognitivas y epistémicas ante la cual el concepto simple de frontera nos ha sumido. En resumen, los conceptos nos otorgan sus propias coordenadas, las cuales hay que aprender a rastrear si es que se pretende observar los efectos simbólico-materiales que estos poseen. Evidentemente el concepto de frontera vuelca nuestra mirada a los efectos que hoy ejerce a nivel económico-social, nos insta a observar las pugnas y conflictos a los cuales este concepto pretende delimitar en la materialidad corpórea, pues *“todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido, y que a su vez sólo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se vayan solucionando”* (Deleuze & Guattari, 1993; 22).

A raíz de aquello podemos afirmar a través de las ideas propuestas en *La frontera cómo método*, que el problema o acontecimiento que actualmente nos propone la frontera no es más que evidenciar como la capacidad productiva de la frontera (fabricación de mundo) mediante su deriva cartográfica se encuentra atravesada por una compleja relación constitutiva entre las fronteras Estatales (soberanía) y *las fronteras del capital* (flujo de mercancías), que en sus efectos prácticos se expresan a partir de la producción de mercados laborales que desbordan el Derecho nacional y a su vez generan complejos entramados y prácticas de subjetivación indescifrables a partir de una definición simple de frontera. Lo que nos distancia en gran medida de cualquier definición rígida de frontera. Es por ello por lo que Mezzadra y Neilson se encuentran en la necesidad (política) de generar su propio abanico conceptual que permitan dar cuenta del carácter voluble y móvil que hoy poseen las fronteras (no por ello menos violentas y materiales), los que actúan como componentes mismos del concepto de frontera, dentro de los cuales podemos nombrar: *La inclusión diferencial, las fronteras temporales, la multiplicación del trabajo y la lucha de las fronteras*. El objeto de esta producción epistémica se posiciona como una perspectiva crítica que permita dar noticia de la materialidad de los efectos que posee la frontera en cuanto elemento fundamental para la producción de un espacio global, marcado por el ritmo sincopado de la explotación y control del reparto geopolítico de los territorios, por lo cual *“los conceptos nuevos tienen que estar relacionados con problemas que sean los nuestros, con nuestra historia y sobre todo con nuestros devenires”* (Deleuze & Guattari, 1993; 33). Dicho de otro modo la perspectiva crítica de las fronteras realizado en *La frontera como método* implica la producción de nuevos planos conceptuales (epistémicos) que permitan no tan solo hacer frente a los efectos que una



perspectiva simplista de la frontera posee, sino que de esta manera generar nuevas intensidades que permitan habitar el espacio de la frontera bajo otras coordenadas que no sean las del Estado nación ni la del significativo ciudadano, esto porque “*quienes critican sin crear, quienes se limitan a defender lo que se ha desvanecido sin saber devolverle las fuerzas para que resucite, constituyen la auténtica plaga de la filosofía*” (Deleuze & Guattari, 1993; 34).

Resulta manifiesto que *el concepto de frontera* no se reduce a aquellos discursos hegemónicos (evidenciados en las políticas Estado-nacionales) que circunscriben cada arista de la frontera a meros propósitos administrativos financieros, y por tanto lo perfilan como un dispositivo fútil e inocuo al minuto de producir un espacio de relaciones y dinámicas sociales al interior de las interacciones interpersonales entre ciudadanos al interior de un Estado, puesto que esta no indicaría más que el reparto de territorios soberanos y la organización de mapas territoriales. Así entonces, podemos destacar que la frontera se constituye antitéticamente como un componente angular al momento de meditar los procesos de subjetivación política que producen los agenciamientos (re)producidos por/en la frontera, en específico nos referimos al significativo político de la identidad nacional y el rol que este juega al interior de la jurisdicción política que esta implica por parte de un Estado sobre sus ciudadanos. De este modo la frontera crea una cierta subjetividad política, la cual se haya determinada no solo bajo las políticas particulares del territorio al cual se pertenece (marco jurídico, constitución, cultura, costumbres, lenguaje y modos de producción), sino que también por la producción de mercados laborales que los flujos financieros interestatales propician al interior de los mismos Estados. Así pues, los significantes políticos de ciudadano e inmigrante ilegal actúan como estrategias de subjetivación, los cuales se expresan en la misma medida en forma de obligaciones jurídicas a través de diversas prácticas de control y selección (controles fronterizos en aeropuertos y leyes migratorias) que estos sujetos deben acatar, como en la introyección de conductas, costumbres y afectos específicos necesarios para la docilidad de aquellos cuerpos que habitan y cruzan las fronteras.

Pensar la frontera más allá de la figura del muro nos permite desarrollar la idea que esta se define a partir de una tensión constitutiva entre las fronteras soberanas y las *fronteras del capital*, las cuales se materializan en la proliferación de mercados laborales que llevan de suyo el surgimiento continuo de diversas prácticas de subjetivación, imponiéndoles un



compás adecuado a las exigencias del capital. Sin embargo, estas subjetivaciones en ninguna medida socavan por completo las posibilidades y potencias que los mismos sujetos poseen para hacer frente a los efectos subjetivos que necesita el espacio-tiempo producido por la frontera y la cartografía moderna. Si bien, las fronteras poseen como principal efecto la producción de un mundo globalizado y repartido geopolíticamente, no por ello significa que el espacio fronterizo resulte imposible de ser habitado a partir de nuevas articulaciones y definiciones de lo común, pese a que las fronteras hoy aparezcan como un lugar de indistinción en las políticas soberanas y la violencia del capital. Estas luchas y pugnas que las corporalidades subjetivadas por los efectos de la frontera se encuentran a su vez supeditadas a los tiempos y espacios producidos por la tensión entre Estado y Capital (producción de mundo), lo cual le imprime ciertas exigencias por parte de los sujetos (ciudadanos/inmigrantes) y prácticas asociadas a los mecanismos de subjetivación aparejados a la administración de la frontera. Pesa a ello Mezzadra y Neilson no reducen su investigación a los meros efectos subjetivos de la frontera, sino que ante todo observan que la frontera misma se compone como un espacio de lucha (*lucha de las fronteras*) en donde los sujetos que habitan estos espacios realizan de manera cotidiana prácticas mediante las cuales hacen frente a los efectos simbólicos de la(s) frontera(s) (no por ello menos violentas). Y de esta forma producir un nuevo continente de lo común situado a las exigencias históricas y necesidades particulares de los pueblos, es decir:

*Las luchas de las fronteras (...) invisten en términos generales el campo de la subjetividad política, poniendo a prueba sus límites intrínsecos y reorganizando sus divisiones internas. De este modo, las luchas de las fronteras abren un nuevo continente de posibilidades políticas, un espacio dentro del cual sujetos políticos de nuevo tipo, que no responden ni a las lógicas de la ciudadanía (...), pueden trazar sus movimientos y multiplicar su propia potencia. (Mezzadra & Neilson, 2017; 33).*

Lo cual nos permite orientar nuestra mirada no solo a los efectos de la frontera como un objeto ya dado (cartografía), sino como un espacio de tensión política el cual puede y debe habitarse a partir de nuevas coordenadas, pero ya no relegadas al campo de la subjetividad nacional, sino que por el contrario a partir de nuevas prácticas de escucha y de lo común que permitan traducir nuestras necesidades e intereses políticos al interior de un pueblo marcado por la multiplicidad de formas, afectos, deseos, costumbres, culturas y lenguajes.



El hecho que la(s) frontera(s) se pueda llegar a constituir como un método ocurre no tan solo mediante la observación de la vorágine de efectos móviles y difusos que poseen las fronteras sobre sus límites territoriales y la ciudadanía que las habitan, sino que por sobre todo la frontera se perfila como un método en el instante en que nos posibilita imaginar un nuevo continente por explorar vinculado a nuevas prácticas de escucha, lo común y políticas de traducción. O sea, la frontera es un método en la medida en que nos permite generar inéditas formas de producción de conocimiento, que a su vez nos permitan habitar los espacios fronterizos y territorializar los lugares que habitamos contra la explotación y desposesión de las subjetivaciones producidas por los mercados laborales. Por tanto, la frontera como método es un espacio de lucha epistémica que nos permite orientarnos en el mundo al margen de las subjetivaciones de la ciudadanía nacional, y así habitarlo e imaginarlo (producirlo) a partir de otras intensidades y planos. Esto es posible en la medida en que los métodos producen el propio mundo que pretenden investigar. Entonces la frontera como método no sería otra cosa que un campo de lucha epistémica (política) para intervenir en los efectos materiales violentos del trazado cartográfico y en los procesos de subjetivación que estos implican. En síntesis, la frontera como método se caracteriza ante todo por:

*Una cuestión política acerca del tipo de mundos y subjetividades sociales que se producen en las fronteras y de los modos en los cuales el pensamiento y el conocimiento pueden intervenir en estos procesos de producción. En otras palabras, podemos decir que para nosotros el método supone tanto la acción sobre el mundo como el conocimiento sobre el mismo (Mezzadra & Neilson, 2017; 37).*

Un mundo caracterizado por un conjunto complejo de discursividades antitéticas una de otras, que a su vez difieren en los efectos y las maneras de relacionarnos, y así lograr habitar el mundo que estas producciones epistémicas ejercen sobre nuestras corporalidades.

A partir de lo cual la frontera solo puede pensarse como método en la medida en que nos confieren inéditos espacios y armas para luchar contra los efectos violentos que esta manera de administrar la violencia en las fronteras nos impone, es decir, el método es la lucha misma en tanto que esta es una manera de habitar el mundo y generar nuevos lazos de complicidad, conocimiento, movimiento y afectos que intensifiquen nuestras potencias, y así evitar la reducción de nuestro imaginario político a las lógicas de la ciudadanía, o sea “la frontera



*puede ser un método precisamente en la medida en que es concebida como un lugar de lucha” (Mezzadra & Neilson, 2017; 37).*

### ***III - ¿Qué es una frontera? Tres características de las fronteras a partir de un abordaje histórico.***

Generalmente cuando se habla de fronteras nos vemos influenciados fuertemente por la figura del muro, y es que son las imágenes de vallas, alambres de púas, zanjas y barreras de contención las que inundan nuestro imaginario, reforzadas por una suerte de espectáculo de las fronteras, en donde vemos plasmada con gran fuerza un despliegue por parte de los estados nacionales (alimentados por discursos xenófobos y nacionalistas) en contener el ingreso de grupos de personas que son consideradas no deseables. Lo más probable que esta familiarización de la imagen de la frontera como muro, como cerco, que demarca los límites de un territorio nacional esté dada por la representación de la cartografía moderna. Aquellas líneas que dan comienzo o ponen fin a los territorios soberanos y nacionales, mayormente difundidas por los atlas de historia y geografía no logran dar cuenta de lo que hoy son las fronteras, ni de los procesos que se viven con no menos intensidad alrededor de estas.

Y es que acaso falta la capacidad sobrehumana de volar como las aves, para darnos cuentas que aquellas líneas de colores que vemos representadas en los mapas no podemos encontrarlas en ningún lado, ni por cielo, mar o tierra. Que el horizonte es tan amplio que resulta tarea imposible pretender cercarlo y amurallarlo por completo.

Para la tradición filosófica el concepto de frontera no ha poseído mayor relevancia, y es hoy, en la actualidad, que los estudios críticos sobre las fronteras han crecido exponencialmente, pero estos aún están marcados por la figura del muro.

*Estamos convencidos de que la imagen ampliamente difundida por los estudios críticos recientes de la frontera como un muro, o como un dispositivo que sirve ante todo y principalmente para excluir, termina resultando engañosa. Aislar una sola función de la frontera no nos permite comprender la flexibilidad de esta institución (Mezzadra & Neilson, 2017; 14).*

*Al tomar al muro como el icono paradigmático de las fronteras contemporáneas nos vemos llevados a un enfoque unilateral en la capacidad de exclusión de las fronteras. Esto, paradójicamente, puede reforzar el espectáculo de la frontera, es decir, el despliegue*



*ritualizado de violencia y expulsión que caracteriza a las intervenciones en muchas fronteras”.* (Mezzadra & Neilson, 2017; 12).

Para efectos de este trabajo de tesis, partiremos de una de las premisas centrales que Sandro Mezzadra y Brett Neilson despliegan en su trabajo titulado *La Frontera como método*. O la multiplicación de trabajo. En la cual afirman que las fronteras no son, ni consisten en meros márgenes geográficos o bordes territoriales, sino que estas juegan un papel mucho más importante y privilegiado en la producción de tiempos y espacios del capitalismo global. En la actualidad las principales funciones de las fronteras no están dadas por la mera delimitación de espacios, ni por su capacidad de exclusión, aunque éstas no dejan de ser menos reales.

Es por esta razón que se nos hace imperante preguntarnos ¿qué son hoy en día las fronteras?, ¿cuál es la importancia?, ¿cuáles son esas nuevas funciones que hoy en día cumplen?

Étienne Balibar en una conferencia dictada para el Coloquio *Violence et droit d’asile en Europa: Des frontieres des États a la responsabilité partagée dans un seul monde*, en la Universidad de Ginebra en 1993, se planteaba la pregunta ¿qué es una frontera? Advirtiendo de la complejidad de esta tarea, tal complejidad residiría en la imposibilidad de asignar a las fronteras una esencia válida para todo tiempo y lugar.

*La idea de una definición simple de qué es una frontera es absurda por definición, habida cuenta que trazar una frontera es precisamente definir un territorio, delimitarlo y, así registrar si identidad u otorgársela. Pero de modo reciproco definir o identificar en general no es otra cosa que trazar una frontera, fijar lindes... El teórico que desea definir qué es una frontera entra en un círculo vicioso, pues ya la representación de la frontera es condición de toda definición.* (Balibar, 2005; 77, 78).

Las fronteras delimitan experiencias simbólicas y materiales, producción de experiencias y límites, que constituyen parte del papel estratégico que las fronteras desempeñan en la fabricación del mundo (Tal efecto productivo que lleva de suyo la demarcación ficticia de límites a espacios geográficos específicos, y con ello la producción de determinado espacio-tiempo, es lo que Mezzadra y Neilson denominaron *Fabrica Mundi*).

Se nos hace evidente la dificultad de definir qué es una frontera en el mundo contemporáneo, teniendo en cuenta por un lado la heterogeneidad y la múltiple semántica de la palabra, impidiendo reducirla a la figura del muro tan difundida por la cartografía moderna. El



paradigma del muro nos lleva inevitablemente a pensar las fronteras a partir de su capacidad de exclusión, visión unilateral que nos dificulta percatarnos de la cualidad productiva que ejercen las fronteras.

Sea cual sea la frontera que pensemos o imaginemos, no podemos separarla de su función “delimitativa”. Esta función delimitativa que cumple cualquier frontera, ya sean las más abstractas o materiales, no es otra función que la de definir. Este definir es justamente, establecer los límites, ordenarlos, distribuirlos, articularlos. Y definir es ante todo un acto de distinguir, de inscribir lo decible, lo visible<sup>4</sup>. Esto nos recuerda profundamente la noción de dispositivo foucaultina y es que a partir de la frontera se producen y articulan regímenes de saber, poder, subjetividad y verdad, tema que dejaremos anunciado en esta parte pero que retomaremos más adelante.

Lo importante en este momento de la discusión sería aclarar que, al analizar aquellas funciones más básicas que cumplen las fronteras, nos damos cuenta del poder productivo de estas. El delimitar, demarcar, articular, ordenar, no es otra cosa que la acción de definir, “toda discusión acerca de las fronteras involucra necesariamente la institución de identidades definidas: nacionales y otras” dirá Balibar respecto a función que cumplen las fronteras en relación al Estado Nación en tanto Estado de Derecho. Aunque nos parece evidente que esas identidades bien definidas que pretende fijar, nunca acaban por estar bien definidas.

Pareciera que las fronteras operan a partir de una reducción de complejidad, aplicando una fuerza simplificadora sobre las identidades que construyen, que pretenden ser bien definidas, pero que resultan en ocasiones ser desbordadas o no dar cuenta de la situación singular de algunos sujetos. Y es que las fronteras no son las mismas incluso cuando operan sobre los mismos sujetos.

*El desprecio por ciertas fronteras, a no ser que se halle bajo su amparo. Propicia el surgimiento, en distintos lugares, de identidades indefinibles e imposibles, que en consecuencia son consideradas no identidades (Balibar, 2005; 78).*

Los sujetos están atravesados por múltiples fronteras y cada una dice algo, define la identidad de ellos, los inscribe, pero esas identidades son móviles dependientes del espacio, tiempo y

---

<sup>4</sup> Esta función que cumplen las fronteras nos recuerdan al concepto de dispositivo planteado por Foucault.



lugar que los sujetos ocupan. Y es que un ciudadano latinoamericano no cuza de la misma forma las fronteras de la vieja Europa que un español, un italiano, un ruso o un marroquí. Incluso cuando pensamos las fronteras desde sus derivas más históricas, es complicado asignarle una esencia válida para todo tiempo y lugar. Las fronteras poseen historia, la propia noción de frontera tiene una historia y estas historias no son válidas para todas las fronteras. La historia de las fronteras no se puede subordinar una historia ordenada, ni mucho menos homogénea.

Balibar distinguirá tres aspectos del carácter inequívoco de las fronteras a partir de un abordaje histórico. En primer lugar *sobredeterminación*, en segundo lugar su *polisemia*, y por último su *heterogeneidad*.

Respecto de la primera característica, la *sobredeterminación* dirá lo siguiente:

*Cada frontera tiene su propia historia, en la cual se combinan la reivindicación de del derecho de los pueblos y el poderío o la impotencia de los Estados, las demarcaciones culturales (a las cuales suele calificarse de “naturales”) y los intereses económicos, entre otro factores. Menos se enfatiza que ninguna frontera política es jamás el mero límite entre dos Estados, sino que siempre está sobredeterminada, y en ese sentido a la vez certificada, intensificada y relativizada por otras divisiones geopolíticas. Este rasgo no es accesorio, o contingente, sino intrínseco. Sin la función de configuración de mundo que ellas cumplen, no habría fronteras, o estas no serían duradera (Balibar, 2005; 80, 81).*

Primero que todo habría que destacar de esta cita que: *“ninguna frontera política es jamás el mero límite entre dos estados”* y en segundo lugar, que sin la función de configuración del mundo que cumplen las fronteras, estas no existirían o al menos no serían duraderas. Mezzadra y Nielson tomando esta primera distinción que realiza Balibar recuerdan en un contexto histórico completamente diferente a la tesis de Carl Schmitt propuesta en 1950 en *El nomos de la tierra*, en el cual se sostiene que el trazado de fronteras dentro del espacio europeo moderno se dio de la manos de acuerdos políticos y leyes que buscan proyectar un espacio ya global, dado que *“brindaron un modelo para para la división colonial del mundo y para la regulación de las relaciones de Europa y su exterior”* (Mezzadra & Neilson, 2017; 24). De forma que podemos dar cuenta que las fronteras no operan como mero límite entre dos o más Estados, sino que cumplen una función configuradora de mundo. En este caso las fronteras operan a la vez como fronteras nacionales e imperiales indisolublemente separando



distintas categorías de “subordinados” a su jurisdicción. En los Estados nacionales-imperiales no solo encontramos ciudadanos sino también súbditos. Y bajo la mirada administrativa de estos Estados algunos súbditos son menos “extraños” que algunos extranjeros, pero a la vez más “diferentes” que los mismos. Podríamos pensar como a partir de variadas circunstancias estas separaciones relativizan el estatuto de estos sujetos, por ejemplo, en el caso de una guerra, en donde cruzar una frontera puede parecer más difícil a un extranjero que a un súbdito, pero que en tiempos de paz cambia completamente el panorama.

Pero este panorama no podía ser igual para siempre y es que a partir del siglo XX, periodo que se caracterizó por turbulentos procesos de descolonización y globalización de los Estados-nación, además del padecimiento de dos guerras mundiales, que condujo a cambiar mucho más el paisaje dibujado en la modernidad a partir del trazado de sus fronteras lineales. *Guerras devastadoras, levantamientos anticoloniales, transformaciones en los modelos de comunicación y transporte, cambios geopolíticos, burbujas y colapsos financieros; todos estos eventos han contribuido a rediseñar la imagen del mundo* (Mezzadra & Neilson, 2017; 24).

Todos estos procesos conllevaron a una “explosión de la geografía política” y con ellos una nueva relativización e intensificación de las divisiones geopolíticas. Europa será desplazada y ya no ocupará el lugar central dentro del mapa, sucedida por la hegemonía global de los Estados Unidos a finales de la guerra fría. Es justamente en este periodo en que se da la guerra de los “frentes” o “bloques”. El reparto del mundo en bloques generalizó en todo el mundo la forma del estado-nación y con ella, la identificación nacional como identidad de base, a la vez que se jerarquizaban las naciones al interior de cada bloque, dotando de una soberanía más o menos acotada para parte de ellas. Pero estos procesos trajeron consigo nuevas formas de lo extraño y extranjero como también diferentes modalidades para cruzar las fronteras.

*Cuando la frontera o el sentido en que se cruza la frontera coincidió con la con la superfrontera de los frentes, por regla general fue más difícil de traspasar: el extranjero era un enemigo y hasta un potencial espía. Excepto precisamente para los refugiados, porque el derecho de asilo era utilizado como arma de lucha ideológica* (Balibar, 2005; 81).

Tanto los imperios coloniales como los bloques, aunque ya no existentes, han dejado su huella en las instituciones, el derecho y en la manera en que concebimos el mundo. La



coincidencia de diversas divisiones geopolíticas en las fronteras ha llevado a configurar el estatuto de determinados sujetos o a secas producir a unos nuevos. Como da cuenta Balibar respecto al reconocimiento del extranjero como enemigo o potencial espía y el nacimiento y reconocimiento de los refugiados. Situación similar que se da luego de los atentados del 11 de septiembre del 2001 en los Estados Unidos, que dio como resultado la identificación del extranjero con el terrorismo. Anudando aún más la función de las fronteras con políticas de seguridad del Estado.

*En la actualidad, las fronteras todavía desempeñan una 'función de configuración del mundo', pero frecuentemente están sujetas a cambiantes e impredecibles patrones de movilidad y superposición, apareciendo y desapareciendo, en ocasiones cristalizándose en forma de amenazantes muros que derrumban y reordenan los espacios políticos que alguna vez estuvieron formalmente unificados, atravesando la vida de millones de hombres y mujeres que, en movimiento o condicionados por las fronteras que los dejan sedentarios, llevan la frontera encima (Mezzadra & Neilson, 2017; 26).*

Un segundo elemento del carácter unívoco de las fronteras que reconoce Balibar es lo que denominó su polisemia:

*La polisemia de las fronteras, esto es, que aquellas no tienen el mismo sentido para todo el mundo... nada se parece menos a la materialidad de una frontera, que es oficialmente 'la misma' (idéntica a sí misma y por ende bien definida), según se la cruce en un sentido o en otro, como businessman o universitario en viaje a un coloquio, o como joven desempleado. En el límite hay dos fronteras diferenciadas que únicamente tienen en común el nombre: y las fronteras hoy (pero en realidad desde hace tiempo) están hechas en parte con esta finalidad. No solo para procurar a los individuos provenientes de distintas clases sociales experiencias distintas acerca de la ley, la administración, de la policía, de los derechos elementales como el libre tránsito y el libre ejercicio de un oficio, sino para diferenciar de manera activa a los individuos por clases sociales (Balibar, 2005; 82, 83).*

Balibar da cuenta de que las fronteras no tiene el mismo sentido para todo el mundo, no todos experimentan la frontera de la misma forma, las fronteras operan de manera diferenciada, procuran experiencias distintas a individuos provenientes de distintas clases sociales, en torno a la legalidad, acceso y ejercicio de derechos. Esto se hace más que evidente en nuestro país, y así lo demuestra el *Decreto Ley 1.094* de 1975 que es la principal norma que regula



la migración en nuestro país y en sintonía con este, el proyecto de ley que se encuentra en tramitación en el Congreso que espera pronta promulgación.

Si bien esta ley pretende normalizar la situación de los migrantes que entran y residentes en el país, dejan brechas importantes que no necesariamente mejoran la protección de los derechos de las personas migrantes, muy por el contrario, vuelve cada vez más complicado el acceso a estos, estableciendo mayores dificultades para ingresar al país. Complicando la obtención de visas temporales y cambio de estatuto migratorio, obligando a los migrantes volver a sus países de origen y tramitar desde ahí nuevas visas para regularizar su situación migratoria. Al haber mayores trabas para cambiar de una situación migratoria a otra, se generan más condiciones de irregularidad.

Reflejo de las fronteras diferencias son las variadas categorías de permisos, autorizaciones y visados que existen para los migrantes que deseen realizar actividades en nuestro país, entre estas encontramos:

En calidad de turista se encuentra *“todo extranjero que ingrese al país con fines de recreo, deportivos, de salud, de estudios, de gestiones de negocios, familiares, religiosos u otros similares, sin propósito de inmigración, residencia o desarrollo de actividades remuneradas”*<sup>5</sup>.

La Visa de Estudiante se otorga a los extranjeros que exclusivamente viajen al país con el propósito de cursar estudios como alumno regular de establecimientos Estatales o particulares reconocidos por el Estado. Esta visa solo permite la realización de actividades pertinentes, por lo que no autoriza el desarrollo de otras actividades en el país, como por ejemplo trabajar, a menos que el estudiante regular, tramite una autorización con el objeto de que puedan realizar sus prácticas profesionales o en casos excepcionales que puedan financiar sus estudios.

La Visa Temporaria se otorga a aquellos extranjeros cuya residencia se estime útil y conveniente, que puedan acreditar vínculos familiares o intereses en el país. Esta visa permite realizar cualquier actividad sin más limitaciones que las establecidas por las leyes. *“Se expide por un período máximo de un año, renovable hasta completar dos años, al término del cual el extranjero deberá solicitar la Permanencia Definitiva o abandonar el país”*<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> <https://www.extranjeria.gob.cl/visitar-chile/>

<sup>6</sup> <https://www.extranjeria.gob.cl/vivir-en-chile/visa-temporaria/>



También es extensible a los miembros de la familia del solicitante que vivan con él, padres, conyugues e hijos, pero en condición de dependientes, por lo que no podrán realizar actividades remuneradas en el país.

La Visa de Residencia Sujeta a Contrato es el permiso que se otorga a extranjeros con el objeto de dar cumplimiento a un contrato de trabajo. *“Se podrá otorgar esta visación a aquellas personas que se encuentren en el territorio nacional y que tengan el propósito de radicarse en el país con el mismo fin”*<sup>7</sup>. Al igual que la Visa de Temporal se podrá otorgar la Visa de Residencia Sujeta a Contrato padre e hijos de al cónyuges siempre que vivan a expensas del titular del permiso y estos no están habilitados para realizar actividades remuneradas en el país. Una vez puesto fin a la relación contractual el extranjero podrá presentar una nueva solicitud de residencia.

En el caso de aquellos extranjeros que pretendan radicarse en el país, deberán solicitar una Permanencia definitiva. Aquellos que se encuentren en el país con una Visa temporaria deberán pasado el año en que se expide y renovada hasta cumplir los dos años solicitar la Permanencia definitiva, en caso contrario deberán abandonar el país. Para dicho cumplimiento es *“requisito que no hayan estado más de 180 días fuera de Chile durante la vigencia de la visa”*<sup>8</sup>.

Vemos que los extranjeros que pretenden realizar actividades en el país tienen un limitado acceso ejercer sus derechos como la libertad de tránsito y libre ejercicio para ejercer oficios y participar de actividades remuneradas. Para un ejercicio pleno de sus derechos y actividades los extranjeros residentes en el país deben pasar por múltiples instancias que contemplan prórrogas, solicitudes y cambios de condición migratoria para lograr acceder a estos derechos, que finalizan por medio de un conducto regular en la nacionalización de los solicitantes. Para llegar a dicha etapa los extranjeros interesados deben residir al menos 5 años en el país siendo estos titulares de permanencia definitiva, no habiéndose ausentado del país en este periodo.

El aparataje de las fronteras actúa a partir de mecanismos de discriminación y selección, filtrando individuos por medio de trabas institucionales, teniendo que pasar por estas hasta alcanzar sus derechos como cualquier otro ciudadano o al menos en parte. Pero habría que

---

7 <https://www.extranjeria.gob.cl/trabajar-en-chile/visa-sujeta-a-contrato/>

8 <https://www.extranjeria.gob.cl/vivir-en-chile/permanencia-definitiva/>



preguntarse si es así para todo extranjero, pues parece que para un rico proveniente de un país rico *“la frontera se ha vuelto la formalidad de un embarque”*. Las fronteras para un rico y un pobre se viven de formas completamente diferentes. Y es que pareciera que un rico tiene un sobreañadido de derechos.

Los Estados tienden a funcionar al servicio de una división internacional de clases. Es común escuchar la palabra extranjero para designar a un rico de otro país que aterriza en territorio nacional, pero por el contrario escuchamos la palabra migrante para designar a aquellas personas de condiciones socioeconómicas más precarias. Lo que actualmente se ha designado como crisis migratoria no es otra cosa que la designación simbólica de una guerra contra la pobreza, un intento desmesurado por frenar la circulación de colectivos de gente en las situaciones más precarias.

Como último aspecto del carácter inequívoco de las fronteras destaca la *heterogeneidad y ubicuidad de las fronteras*. Este aspecto de las fronteras hace referencia a la tendencia, “confusión” o cruce entre fronteras políticas, culturales, socioeconómicas, pero ya no en el sentido clásico o en el sentido geográfico.

*Así, bajo ningún concepto ciertas fronteras se hayan ya situadas en las fronteras, en el sentido geográfico-político-administrativo del término, sino que residen en otro sitio, donde quiera que se ejerzan controles selectivos, por ejemplo controles sanitarios (...) o de seguridad pública (Balibar, 2005; 84).*

Las antiguas fronteras parecen ser descolocadas, reasignadas en función del control y administración de la población<sup>9</sup>, y es que hoy nos parece más que evidente, al tener que desplazarnos por la ciudad con un permiso de circulación, al enfrentarnos a los controles policiales y militares, cordones sanitarios, horarios y espacios de circulación, situaciones de encierro (reposo, aislamiento) y toque de queda como medida para restringir y prohibir la libre circulación; contexto que recuerda con mayor fuerza la ciudad apestada descrita por Michel Foucault en *Vigilar y castigar* (aunque un poco más insípida).

Pero no es necesario estar pasando por una pandemia para percatarnos que las fronteras han dejado de coincidir con aquellas líneas que habían inundado desde pequeños nuestro imaginario, para hacerse presente al interior de aquellas líneas. Las fronteras ya no se presentarán como meros límites territoriales, las fronteras hoy en día impregnan los

---

<sup>9</sup> Nota: Recordar las nociones de población, gubernamentalidad y biopoder en Foucault.



territorios, estas se han depurado y densificado como sugiere Balibar confiriéndoles cierta opacidad, “*ante nuestros ojos, y desde hace ya largo tiempo, está en plena tarea de dar cabida a una nueva ubicuidad de la frontera*”. Esta nueva ubicuidad de las fronteras nos permite pensar las fronteras más allá o más adentro de los meros límites nacionales y es que las fronteras también se nos presentan como *fronteras internas*, pero también se nos pueden presentar como *fronteras temporales*.

Tanto la sobredeterminación, como la polisemia y la heterogeneidad como carácter inherente de las fronteras nos dan cuenta de que es posible pensar la frontera más allá del muro, y es que las fronteras cumplen un papel crucial en la producción del espacio y tiempo actual. Las fronteras lejos de desaparecer, han resurgido con más fuerza, han proliferado y se han diversificado. La frontera es múltiple y esta no parece hoy en día corresponder solo con las delimitaciones geográficas. Somos testigos de una proliferación de fronteras, de nuevas fronteras, tanto externas como internas, materiales y simbólicas, espaciales y temporales.

*Los límites simbólicos, lingüísticos, culturales y urbanos ya no son articulados de un modo estable por la frontera geopolítica. Por el contrario, se superponen, se conectan y se desconectan en modos, frecuentemente, impredecibles, contribuyendo a modelar nuevas formas de dominación* (Mezzadra & Neilson, 2017, 10-11).

## **Pensar más allá del muro**

### *II. I -Genealogía de las fronteras: Posibles categorizaciones contemporáneas de frontera*

*“De cuando en cuando, giran la cabeza hacia nosotros,  
Con un reclamo incomprensible, / absoluto, hermético.  
Figuras insistentes de nuestra genealogía olvidada,  
Abandonada, nadie sabe dónde y cuándo”.*

(Giannari en: Villalobos-Ruminott, 2019; 5).

Al posicionarnos de manera crítica respecto a la representación de la frontera en tanto que muro a su vez nos distanciamos teóricamente de la antinomia inclusión/exclusión, o sea no reducimos nuestro análisis de los conflictos a los cuales remite la constitución histórica



del concepto de frontera a una perspectiva unilateral de sus funciones (incluir/excluir). Sin embargo, esta mirada solo es posible si previamente comprendemos que la frontera ya no es más una simple superposición de límites geográficos, sino más bien un proceso continuamente construido a partir de las tensiones siempre fluctuantes entre Estado y capital. Para ello resulta menester rastrear las mutaciones simbólico-materiales que ha sufrido la frontera misma, pues los efectos y prácticas que hoy se encuentran asociadas a estas difieren enormemente de las que otrora aparecían como su razón de ser y emergencia histórica (representación de la frontera como muro). Así pues, al interrogamos respecto a la *frontera* y los componentes asociados a este concepto resulta insoslayable a su vez (re)pensar sus primeras modulaciones a lo largo de la historia, los efectos que esta posee en la manera en la que se relaciona un determinado grupo humano con su medio, los mecanismos a través de los cuales esta adquiere legitimidad y hasta las distancias y afinidades a partir de las cuales la propia frontera define y produce. En definitiva, deseamos acceder al conflicto que el propio concepto de frontera porta, el cual ha forjado sus sentidos y determinadas cristalizaciones históricas, los cuales nos alejan de la quimera de un adentro totalmente uniforme y de un afuera completamente inasimilable.

Como ya hemos desarrollado anteriormente el problema al que nos remite la pregunta por el concepto de frontera radica en la manera en la que esta se ha constituido como un elemento fundamental para la administración de los espacios territoriales a partir de la soberanía que los límites cartográficos implican, como así también la tensión que los propios Estados naciones padecen respecto de los flujos financieros de capital, pues estos últimos llevan de suyo la creación y mutación constante de mercados laborales, además de una infinidad de subjetivaciones aparejadas a diversas figuras del trabajo. A partir de lo cual reducir la potencia política y productiva de la frontera a una de sus funciones nos conduce al derrotero de anquilosar las delimitaciones cartográficas, como también invisibilizar las complejas articulaciones y desconexiones a las cuales estas se enfrentan (específicamente nos referimos a la producción de mercados mundiales que exceden los espacios soberanos estatales). Esta petrificación de una de las figuras y funciones de las fronteras posee como principal consecuencia la despoltización de los fines estratégicos que posee la producción espacial de la frontera en cuanto institución social-económica, ya sean, militares, científicos, económicos o jurídicos. Es decir, ocluye la posibilidad de rastrear las violencias discursivas y materiales



que ha desplegado el poder político-económico para crear un determinado modelo de mundo (norte/sur, centro/periferia, occidente/oriente) y los sujetos susceptibles de habitarlo (transitarlo). Aquello no solo implica una visión estática en relación con las cartografías de los flujos de capital, sino también una determinada manera en la cual cada persona estructura su propio imaginario respecto a la distribución espacial mundial y nacional. Por lo cual surge la necesidad de situar históricamente los acontecimientos que han propiciado un determinado imaginario de la frontera, ya que *“historizar el desarrollo de las fronteras lineales implica ser consciente de los riesgos ligados a una naturalización de una imagen específica de la frontera. Dicha naturalización no ayuda a comprender las transformaciones más relevantes que estamos enfrentando en el mundo”* (Mezzadra & Neilson, 2017; 22), lo cual nos permite mediante esta óptica caracterizar la frontera como una *heterogeneidad* de regímenes mutantes tanto de explotación, como de subjetivación política que a su vez marcan el compás de la producción espacial del mundo.

Dicho de otro modo, reflexionar en torno a la(s) Frontera(s) nos exige realizar una labor genealógica, pues de este modo visibilizaremos de qué manera el concepto de *frontera* se ha constituido como un elemento imprescindible para la constitución de los Estados-Naciones modernos y el mercado mundial, y por defecto constatar la relación existente entre la intensificación de ciertas prácticas, ya sean, económicas, soberanas, militares, científicas, agenciamientos políticos simbólico-materiales y la supresión de prácticas políticas perniciosas para el ejercicio de gobierno al interior de un Estado soberano. A partir de lo anterior, cabe la posibilidad de afirmar que *“las fronteras tienen, por cierto, una historia; la propia noción de frontera tiene una historia, que no es la misma en todas partes y en cada nivel”* (Balibar, 2005; 79), es decir, la frontera lejos de aparecer como un concepto unívoco y libre de opacidades históricas, aparece por el contrario como un conjunto *polisemántico*, nos afirmaría Balibar, de sentidos, prácticas, mecanismos, fuerzas e intensidades, que articulan y perfilan el perímetro de dicho concepto y la relación que este mantiene respecto a sus componentes. Si bien cabe la posibilidad de sostener a partir de Deleuze y Guattari que la frontera es un *todo conceptual* que traza cada uno de sus componentes, esta a su vez, la frontera, se erige a partir de un sinfín de conceptos asociados generando de esta manera su propio perímetro conceptual, intensificando o suprimiendo componentes a partir de determinadas pugnas históricas. Particularmente nos referimos a conflictos epistemológicos



que han decantado en lo que hoy comprendemos por frontera y la primacía discursiva que hoy poseen sus componentes económicos, militares, científicos y jurídicos.

Por ello realizar una genealogía entorno a las acepciones de la(s) frontera(s) se vuelve imperativa en el momento que una definición rígida y axiomática de esta se toma “*como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda; hasta ahora no se ha dudado ni vacilado lo más mínimo (...) en el sentido de ser favorable, útil, provechoso para el hombre como tal (incluido su futuro)*” (Nietzsche, 2013; 33), es decir, una genealogía al derredor de las fronteras implica un mapeo en la misma medida sobre las violencias hegemónicas que las expresiones, mecanismos y prácticas de poder (económico-político) han construido su definición y espacio político sobre una pútrida montaña de cadáveres, así como también de los efectos subjetivantes que han legitimado sus funciones productivas espaciales y cognitivas. De tal modo el futuro mismo de una sociedad, y el concepto de humanidad en cuanto tal, se encuentra así misma presa de las subjetivaciones simbólicas y cognitivas que la producción epistemológica de las cartografías (y su deriva política de la frontera lineal) llevan de suyo. Para ser más exactos nos referimos al significante político de sujeto-ciudadano, el cual otorgaría no solo un sentido de pertenencia, sino que porta a su vez la posibilidad de prolongar nuestras existencias, ya que antitéticamente el migrante ilegal (no ciudadano) se encuentra en un estado de excepción permanente que lo arroja a las exigencias de explotación que el capital impone a través de la producción de un mercado mundial, pues el despliegue del derecho se encuentra estrechamente vinculado a la figura soberana estatal. Por lo tanto, una genealogía de las fronteras, además de los compones que conforman su perímetro, no sería otra cosa que “*tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron*” (Nietzsche, 2013; 33), o sea, el camino por el cual debe transitar el análisis genealógico tiene que generar una distancia crítica respecto a toda pregunta por algún origen suprasensible que se aleje más allá de las alturas de este mundo y que actúe a su vez como condición de posibilidad del conocimiento y una definición lacónica de frontera, para entrar por el contrario, a una interrogación respecto al ¿cómo?, ¿cuándo? y ¿dónde? con el fin de evidenciar las discontinuidades existentes al interior mismo de aquella aparente continuidad histórica y univocidad discursiva. En síntesis, trazar una genealogía implica de manera tacita explorar aquellos continentes que aparentemente se encuentran sepultados y socavados por los discursos



científicos hegemónicos entorno a la frontera, con tal de otorgarle nuevos perímetros conceptuales que nos permitan rastrear la vorágine de mutaciones que las tensiones entre Estado y capital imprimen en el trazado lineal de los territorios. Lo cual equivale a sostener que la reconstrucción de la presente genealogía es ante todo un posicionamiento político, pues el método que persigue la frontera en cuanto estudio crítico, nos dirían Mezzadra y Neilson, es ante todo una fricción productiva entre la materialidad de la producción espacial y la abstracción de las subjetividades que el actual mercado mundial necesitan, o sea, que la frontera como método es una pugna epistémica que tiende a intervenir los procesos productivos y subjetivos de la constitución de un espacio cartográfico estático, puesto que *"la genealogía debe librar su combate, sin duda, contra los efectos de poder propios de un discurso considerado como científico"* (Foucault, 2001; 23).

Esta labor genealógica nos lo expresa de manera metódica y rigurosa Roxana Rodríguez en su libro *Epistemología de la frontera. Modelos de sociedad y políticas públicas*, ya que en ella nos manifiesta lucidamente que realizar una genealogía se convierte en una emergencia política para comprender la actual constitución y despliegue de diversos mecanismos fronterizos, puesto que no es hasta fines del siglo XIX que *"el concepto de frontera se emplea como una demarcación geopolítica y/o una zona de contacto entre dos (o más) países, mientras que el concepto de límite indica donde empieza y termina la jurisdicción de un Estado frente a otros"* (Rodríguez, 2014; 15). Lo cual se debe, y esto a modo de adelanto, que no es hasta el nacimiento del Estado nación en el siglo XIX que los límites territoriales adquieren un valor simbólico y subjetivante, particularmente bajo la égida del significante de ciudadanía, que permitían no solo la expresión de soberanía Estatal, sino que a su vez la legitimación política (simbólica en este caso) por parte de todos los componentes de un Estado (ciudadanos) respecto de la soberanía territorial de la cual gozan estas entidades políticas.

Por tales motivos Roxana Rodríguez nos remonta a las fronteras imperiales romanas en donde es posible situar una de las primeras formulaciones del *concepto frontera* a partir de su raíz etimológica latina, a saber: *frontis-frons* (frontera), además de la relación con el concepto *Limitis-limes* (límite). Cabe señalar que la traducción de dichos conceptos no solo nos permite comprender sus raíces etimológicas y lingüísticas, sino que el sentido mismo que estas otorgaban a las prácticas políticas territoriales del imperio romano. Así pues, frons-



frontis no indicaba otra cosa que “*el frente de una totalidad; es decir, la frontera indicaba un área exterior a esa totalidad*” (Rodríguez, 2014; 15), un exterior que no implicaba sino unos confines a partir de los cuales el propio imperio podía proyectar su expansión y conquista. Por otro lado, limes-limitis nos expresa lo alejado que esta manera de desplegar el aparato fronterizo se encuentra de lo que hoy comprendemos por frontera, puesto que *limite* no indica una delimitación jurisdiccional entre Estados. Por el contrario, solo posee un sentido y connotación militar en la medida en que esta visibiliza zonas fuertemente custodiadas por fortalezas, marcas y campamentos militares. Expresando de este modo el poder político-militar que ostentan ciertos territorios. A partir de aquello, resulta necesario manifestar que este trazado genealógico de las fronteras y límites para el imperio romano no posee otro sentido que la separación y confrontación respecto de los *romanos* contra los *barbaros*, traducido en la representación de puestos de vigilancia, trincheras y grandes muros. Cabe destacar que en este momento histórico el significante *romano* no expresa la pertenencia cultural, ni lingüística, respecto del imperio, por el contrario, solo manifiesta la conquista de ciertos territorios y pueblos, ya que el imperio romano se caracteriza por la hibridación de diversos mecanismos de ejercer el poder y mantener su dominio, o sea no expresa mecanismos del ejercicio del poder legitimado mediante la figura del ciudadano y centralizado bajo la figura del Estado.

Luego R. Rodríguez continúa con su genealogía situando otro momento fundamental a la hora de comprender las actuales modulaciones de frontera y el ejercicio de sus prácticas de control que exceden en gran medida la soberanía Estatal, específicamente nos referimos al surgimiento de los principados feudales en el siglo IX. Esto se debe a que es a partir de la proliferación de los principados feudales que la tierra y espacios territoriales, que aún no expresan la delimitación jurídica de territorios, adquieren un valor patrimonial, es decir una privatización, mejor dicho, hegemonía, del espacio productivo del trabajo de los campos. Pese a esta inédita manera de administrar los espacios territoriales que expresaban la supremacía de ciertas figuras políticas, ya sean reyes, emperadores o el papa, Rodríguez nos acotara que:

*El carácter patrimonial de la tierra de los principados es administrativa y local, por lo que todavía no se establecían delimitaciones entre entidades políticas, como se observará más adelante con la conformación del estado moderno. Es decir, los principados feudales no son*



*entidades soberanas, pero sentarán las bases de lo que actualmente conocemos como territorios políticos* (Rodríguez, 2014; 16).

Si bien el carácter patrimonial de la tierra nos posibilita pensar la administración política de ciertos territorios, estos aun no poseen una expresión centralizada bajo la representación de alguna entidad política como el Estado, pues bien expresa la autora que el ejercicio del poder en estos territorios eran *dispersos y poco claros*, ya que se constituían a partir de la figura del vasallaje. A partir de lo cual vale decir que la difusión del despliegue político del poder se debía a que la administración de los territorios se encontraba bajo el dominio de diversos reyes, que a su vez se hallaban supeditados bajo el mandato del papa o el emperador. Así también podemos destacar que el concepto de límite en la edad media representado bajo la figura de *enclaves y marcas* no se distanciaba en gran medida del imperio romano, pues estas maneras de representar la división territorial no tenían otros efectos que los económicos y militares estableciendo puntos estratégicos para contener la invasión de otros imperios y reyes.

De acuerdo con lo propuesto en la genealogía trazada por Rodríguez la tierra a partir del nacimiento de los principados feudales comenzaba a ser percibida como un espacio de administración estratégico respecto de fines económico-militares particulares, pero aun resultaban demasiado dispersos como para constituir el sentido que hoy adquieren las fronteras en cuanto trazado cartográfico lineal (científico) que delimita la jurisdicción política centralizada de la figura del Estado. De tal manera la autora nos remonta al siglo XV para destacar la figura incipiente del Estado absolutista, pese a ser estos aun figuras administrativas de carácter patrimonial ya presentaban la centralidad del poder a través de la representación del monarca que no poseía otro sentido más que encarnar el orden político (monopolio de la violencia) y la administración territorial de los pueblos. Cabe señalar que la emergencia histórica a partir de la cual dichas organizaciones políticas surgieron se deben, dentro de otras, al descubrimiento, y posterior conquista, de nuevas tierras y continentes más allá de los mares ya conocidos, el desarrollo e invención de métodos de riego y cultivo revolucionarios, que posee como principal consecuencia nuevos índices de producción y nuevos repartos territoriales, y por ultimo podemos nombrar, lo cual posee directa relación con lo anteriormente mencionado, el auge de nuevos mercados financieros internacionales. Si bien cabe la posibilidad de afirmar que a partir del descubrimiento y conquista de nuevos



continentes, que propiciaron la conformación de los Estados absolutistas, Europa se posicionaba como un centro comercial económico a nivel mundial, sin embargo, estos aun no poseen la consistencia política y administrativa de la cual gozan los Estados-Naciones. Pese a que los estados Europeos reconocían entre sí la integridad política de sus territorios en el tratado de Westfalia (1648), esto no quiere decir que el Estado absolutista se presentara como un espacio jurídico completamente centralizado, ya que la transición a dicha manera de ejercer el poder económico, militar y financiero no fue homogénea en todo el viejo continente, sino que se caracterizaba por poseer, nos afirmará Rodríguez en su libro, una *multiplicidad de regímenes de posesión*, debido a que no todos los territorios accedieron a la par a esta determinada manera de desplegar el control de sus territorios, es decir aun poseía un sustrato administrativo heredado del feudalismo que principalmente se continuaba perpetuando bajo la figuras del vasallaje en las colonias americanas, africanas y diversas zonas europeas.

La figura del Estado absolutista resulta fundamental para los efectos de nuestra investigación que posiciona la frontera como un método de producción epistemológica, pues *“las fronteras como actualmente la conocemos responden a la transición del Estado Absolutista al Estado Nación”* (Rodríguez, 2014; 18) en el siglo XIX, lo cual no resulto tampoco de manera homogénea y paralela entre Estados, sino que tomo el transcurso de largas décadas y complejos acontecimientos políticos a nivel internacional. Dentro de los aspectos fundamentales que podemos nombrar que propiciaron el paso del Estado Absolutista al Estado Nación encontramos el violento proceso de emancipación de las colonias americanas respecto del dominio occidental Europeo, que en consecuencia se expresa en un nuevo reordenamiento territorial a nivel internacional, además de procesos políticos sociales de gran importancia como la revolución francesa que permitieron redefinir los sentidos de diversos conceptos fundamentales para comprender las conformación de las sociedades al día de hoy, tales como territorio, Estado y soberanía, resultando de esta última, su directa relación con la administración de fronteras políticas. De esta manera *“las fronteras en la mayor parte del mundo occidental empiezan a ser consideradas líneas de delimitación estratégica, diplomática y política”* (Rodríguez, 2014; 18), y así es como el propio concepto de soberanía (territorial) adquiría un matiz totalmente centralizado que expresaba la jurisdicción absoluta de los Estados sobre sus territorios, y en consecuencia se constituían como delimitaciones



territoriales entre entidades soberanas (Estados Naciones), es decir adquirirían su *sobredeterminación* político-administrativa. Sin embargo, el principal aspecto que podemos nombrar dentro de las grandes transformaciones políticas experimentadas con la aparición de los Estados Naciones a nivel mundial es el surgimiento de diversos procesos de subjetivación política que posibilitaban la administración tanto territorial, como de las corporalidades que habitaban ciertos territorios, en este caso hacemos referencia al surgimiento de las entidades étnicas asociadas a la ciudadanía, puesto que “*es a partir de identidades, ya sean nacionales o étnicas que la frontera cobra diversos matices e importancia durante la conformación del Estado Nación*” (Rodríguez, 2014; 17). De tal manera la frontera adquiere para la conformación de las sociedades a nivel mundial una centralidad administrativa no tan solo respecto de los flujos del capital, sino que a su vez de las corporalidades mismas mediante la producción simbólica de un elemento que permita reunir y legitimar las delimitaciones territoriales expresadas en la cartografía, particularmente nos referimos al agenciamiento político de la ciudadanía. Este proceso histórico de subjetivación de carácter global no significó otra cosa que la propiedad política de los Estados naciones emergentes de todos los sujetos que habitasen sus fronteras, lo cual, vale decir, se expresa bajo la figura del Derecho. El significativo ciudadano a su vez irrumpe en la escena administrativa económica de los territorios como un elemento de identificación y referencia respecto del cual las personas se encuentran forzosamente obligadas a acatar, pues no solo implican obligaciones jurídicas al cual los individuos se ven atados, sino que paralelamente otorga específicas coordinadas culturales que permiten aunar todo un cuerpo social caracterizado por la multiplicidad de sus prácticas y creencias bajo la producción de costumbres nacionales, cultura y lengua compartida, o sea:

*Una apropiación de esa índole también es interiorizada por los individuos, pues se torna una condición, un punto de referencia esencial para su sentido colectivo, comunitario y por ende, una vez más, de su identidad, o bien del orden, de la jerarquía que establecen en sus identidades múltiples. Así, las fronteras dejan de ser realidades puramente exteriores, se tornan también, y acaso ante todo (...) fronteras internas (Balibar, 2005; 80).*

Aquella reorganización territorial y económica se replicaba en Europa del siglo XX, pero en otras escalas y bajo otros fines estratégicos, pues estuvo marcado a lo largo de todo el siglo por guerras y conflictos políticos de carácter mundial, que implicaron la repartición territorial



en función de Estados Naciones, que lejos de aparecer como una delimitación territorial en base a diferencias étnicas y culturales territoriales, aparecieron por el contrario como imposiciones tremendamente ficticias (ciencia cartográfica) y artificiales. Esta inédita manera de redistribuir los espacios territoriales y económicos, además de la revolución en las maquinarias y procesos de producción en las manufacturas que implicó un inusitado aumento en los índices de producción y la proliferación de nuevos mercados laborales a nivel mundial, produjo un nuevo trazado cartográfico que no solo dividía la jurisdicción territorial de las entidades estatales, sino que imponía la abstracta división de regiones, ya sean, norte/sur, centro/periferia, oriente/occidente, así como también alianzas políticas estratégicas entre Estados, como podemos visibilizar en la política de los bloques (en el contexto de las guerras mundiales), como también en los bloqueos económicos durante el periodo de la guerra fría, representado magistralmente bajo la figura del muro de Berlín en Alemania. Resultando de esta manera una producción de *metafronteras cognitivas*, afirmarían Mezzadra y Neilson, que no tan solo expresan específicos conflictos económicos entre estados, sino que por sobre todo imprimen en los propios sujetos estrictas maneras de actuar, pensar, sentir y hasta la posibilidad de atravesar las fronteras. En suma con la emergencia del Estado Nación, y particularmente durante el siglo XX, la frontera adquiere nuevos matices y fines estratégicos respecto de la administración político-económica de los territorios en donde se nos presenta de manera antitética respecto de la figura del muro que es posible rastrear a partir de las fronteras del imperio romano y el medioevo feudal, pues la frontera ya no expresa un mero exterior respecto de una totalidad política (no solo excluye), sino que se caracteriza por mecanismos de conexión y desconexión interestatal tremendamente móviles y fluctuantes, componiendo constantemente nuevas relaciones y trazando nuevas fronteras continuamente. Por lo tanto, resulta evidente la necesidad política de realizar una genealogía en torno a las maneras que se ha conceptualizado la frontera a lo largo de la historia, ya que:

*Estas historias nos hablan acerca del poder productivo de la frontera, es decir, del papel estratégico que ésta desempeña en la fabricación del mundo. También nos permiten vislumbrar la profunda heterogeneidad del campo semántico de la frontera, y sus complejas implicaciones simbólicas y materiales” (Mezzadra & Neilson, 2017; 11)*



Solo así podremos escapar de la égida del muro que oscurece el concepto y discusiones en torno a la frontera y comprender el complejo aparataje discursivo-material que moviliza las políticas estatales.

De tal suerte el concepto de frontera y los efectos asociados a estas adquieren un papel fundamental al momento de interrogarnos por los mecanismos a través de los cuales se administra el capital humano y financiero a nivel mundial. Sin embargo, la perspectiva a cambiado de sentido, pues ya no la comprendemos como un conjunto de relaciones multilaterales rígidas en función de demarcaciones territoriales excluyentes (figura del muro), sino como una institución impregnada por un conjunto de mecanismos en constante mutación de tensiones constitutivas entre las *fronteras del capital* y las *fronteras políticas*, deviniendo una producción espacial que desborda el trazado mundial osificado bajo *modelos de mundo* específicos. En vista de aquello, y a la luz de la genealogía recién trazada, resulta menester acercarnos teóricamente a los problemas que el propio concepto de frontera vehicula a partir de un nuevo entramado epistemológico que nos permitan dar cuenta tanto del carácter mutante de regímenes de explotación y desposesión desplegado en el espacio fronterizo, como también de las violencias que se ocultan tras la imposición de la figura de la frontera en tanto que muro. Por ello, en primera instancia vale recordar las características identificadas por Étienne Balibar respecto a la frontera, aquí nos referimos a la *sobredeterminación* (relación constitutiva a partir de la interrelación mundial política entre Estados) que posibilita el trazado duradero de las fronteras y su capacidad productiva de mundo, la *polisemia* (no existe definición axiomática de frontera válida a todo espacio-tiempo) y la *heterogeneidad* (multiplicidad de regímenes de demarcación, control y territorialización al interior de un mismo Estado).

Consciente de los debates acontecidos en torno a la figura de la frontera, además del gesto epistemológico (político) de generar nuevas conceptualizaciones que permitan dar cuenta las transformaciones históricas que ha experimentado la frontera tanto a nivel conceptual, como sus efectos materiales, Roxana Rodríguez nos propone diversas categorizaciones entorno al concepto de frontera, los cuales son, a saber: *Fronteras de la securitización*, *fronteras sociohistóricas*, *fronteras subjetivas* y *frontera glocal*. Comprendemos por fronteras de la securitización aquellas “*que se deducen de la necesidad de resguardar el territorio de los 'bárbaros', 'terroristas' o 'migrantes sin papeles'*”



(Rodríguez, 2014; 19) con tal de defender la soberanía nacional de todo agente externo (en el caso de los migrantes) o internos (según la figura del terrorista o delincuente). Bajo esta forma de conceptualizar la frontera vislumbramos el vínculo estratégico entre las *fronteras militares* que actúan como un dispositivo de *securitización* que agilizan el despliegue de aparatos fronterizos a lo largo de todo el territorio nacional (controles de identidad, aduanas, pasaportes o cualquier práctica que pretenda discriminar estratégicamente la movilidad de las corporalidades), y la estrecha relación que esta frontera mantiene respecto de las *fronteras científicas* (naturales y artificiales) que no indican otra cosa más que necesidad estratégica de producir un determinado espacio político (soberano) mediante la producción científica de cartografías y estudios regionales. Vale decir según lo planteado por Rodríguez la *frontera científica* es una optimización de las *fronteras militares*, que sin embargo permiten sustraer (despolitizar) la violencia explícita que moviliza todo el aparato de securitización militar. Dicho de otro modo, las fronteras de la securitización se vinculan estrechamente con la característica que identificamos anteriormente como *sobredeterminación*, pues posibilita generar una imagen y configuración del espacio que perdure a lo largo del tiempo.

Por otro lado, encontramos las *fronteras sociohistóricas* la cual “*se refiere aquellas que se han desarrollado a lo largo del tiempo en una geografía específica y en función de la transformación social y política de los Estados*” (Rodríguez, 2014; 20), lo cual nos recuerda al concepto de *polisemia* propuesto por Balibar que expresa la imposibilidad de producir definiciones lacónicas y simples en torno a la frontera, pues cada pueblo, nación y sujeto posee sus propias experiencias históricas de la frontera. En contacto que el carácter polisemántico de la frontera hallamos a su vez *las fronteras subjetivas*, pues estas “*se refiere aquellas que se desarrollan no solo a partir de la convivencia con otro, sino también con base en las transformaciones que experimentan los sujetos a nivel de agencia política*” (Rodríguez, 2014; 21), que a su vez incluye una diversidad de fronteras que fragmentan las propias experiencias de la frontera, ya sean, fronteras lingüísticas, culturales, religiosas y políticas. Esta manera de categorizar la frontera resulta fundamental para pensar las luchas y pugnas político-discursivas que producen las diversas experiencias fronterizas, debido a que las fronteras ya mencionadas son introyectadas de maneras complejamente diversas respecto a sujetos que habitan un espacio político, y aún más si pensamos en personas que habitan zonas enormemente distantes tanto a nivel geográfico, como cultural. Aquí nos encontramos



en el ámbito de procesos de subjetivación simbólicos que son expresados con la proliferación de ciertas fronteras, en donde los sujetos y la relación que estos sostienen evidencia *“los registros de cada uno y la forma en la que los representa -y lo representan- en la comunidad fronteriza. De ahí que podemos hablar de procesos particulares de formación identitaria o de relaciones de poder en las zonas fronterizas”* (Rodríguez, 2014; 21), y en este mismo plano (re)pensar las luchas cotidianas que los sujetos mantienen respecto de estos procesos de subjetivación, negociando, enfrentando o eludiendo los agenciamientos políticos a través de prácticas que le permitan habitar la violencia de las fronteras.

Por último, la autora nos expone *la frontera glocal* la cual *“engloba las fronteras económicas, del Derecho (internacional), geopolíticas y supranacionales”* (Rodríguez, 2014; 22), o sea se refiere al carácter *heterogéneo* que poseen las propias fronteras que no indica otra cosa que la(s) frontera(s) se halla en todo lugar que exista un control selectivo de corporalidades.

En conclusión, estos modos de categorizar las fronteras actúan como herramientas teóricas que posibilitan una perspectiva crítica de acuerdo a la emergencia política de generar una genealogía que no aparezca como una cronología univoca respecto a una figura petrificada y axiomática de la frontera, como también asentar una base epistemológica rebelde que nos permita pensar nuevas formas de proyectar y habitar lo común, en donde los procesos de subjetivación no se reduzcan a los requerimientos de los mercados laborales mundiales, sino que por el contrario se ejerzan mediante prácticas de traducción de experiencias, afectos y deseos que la propia multiplicidad de cuerpos requiere, pero ya no privatizados (capital humano) ni en base a formas de producir modelos de mundo rígidos que pretendan contener la movilidad humana. Es por ello por lo que *“liberar la imaginación política de la carga del ciudadano-trabajador y del Estado resulta particularmente urgente para poder abrir espacios dentro de los cuales la organización de nuevas formas de subjetividad política se vuelva posible”* (Mezzadra & Neilson, 2017; 15).

## **II. II - Del muro al método**

Buscar otro camino que nos permita acercarnos a una aproximación distinta de lo que hoy comúnmente se entiende por frontera, es la intención de este capítulo. Las definiciones lacónicas de frontera bajo la forma del muro alimentadas por la cartografía moderna, no



logran dar cuenta de las complejas relaciones que se dan bajo esta, entendida ya no como mero límite, sino como una institución o dispositivo complejo en el que se articulan bastas relaciones poder, que van más allá de las meras funciones de demarcación de los límites de los estados nacionales y los conflictos que implica una política de cierre de las fronteras, dicha discusión que aún en la actualidad algunos intelectuales debaten bajo la figura de la Europa fortaleza. Discusión o debate que se da en geografías completamente alejadas y distintas a las de esta parte del globo, pero que no dejan de resonar en estas latitudes. Y es que Europa ha sido por largo tiempo modelo para pensar el presente y el futuro de una región que la vio crecer a partir del vasallaje y explotación que la situó en algún momento de la historia como entidad hegemónica.

Pero Europa (fortaleza) no es, ni será siempre el modelo para pensar las intensidades que se perciben, experimentan y viven en diversas regiones del planeta. Y es que no todos son Europa, y no todos experimentan de forma idéntica los *efectos de las fronteras*. No son todos los países, que esperan con la puerta cerrada a esa otra parte del mundo despojada que mira deseosa el botín que se ha acumulado a partir del empobrecimiento de sus propios países. No todos esperan al migrante con la idea de tener que ponerle freno, de verse forzados a repartir la riqueza acumulada con los desposeídos (de saberse los ricos y ver al resto del mundo como los miserables, salvo contadas excepciones), de tener que aceptar y repartir dentro de sus *confines* a los pobres del mundo. O de querer salir incluso del espacio de la Unión Europea por la “estrepitosa” idea de aceptar las llamadas cuatro libertades fundamentales: *La libre circulación de trabajadores, mercancías, servicios y capitales*. Si la fortaleza pretende repartirse algunos pobres más del mundo, me voy a mi isla. Por mencionar el *Brexit* que tanto conmocionó a Europa.

Para los países ricos de fuerte tradición colonial, la figura del muro se acomoda bastante a sus preocupaciones y es que, más que sus preocupaciones, la figura del muro evoca unos problemas específicos. La figura del muro tan difundida quizás tenga que ver más en unos remotos orígenes con una tradición europea, aparejada a la figura de las fortalezas del medioevo y sus efectos militares. Esas enormes construcciones que servían ante todo para separar a los nobles de la plebe, lo digno de lo indigno, en su efecto, a los ricos de los pobre, en tanto carácter de los individuos, pero también para custodiar el botín que mantiene a



ciertos individuos en ese estatus. Un botín que se materializa como falso paraíso, intento de reconstrucción de un paraíso perdido, al cual solo tienen acceso algunos elegidos.

Pero la figura del muro seguirá evolucionando y no es difícil recordar algunos emblemáticos, como son los muros que separaron Berlín en 1961 (quizás hoy, la más famosa frontera interna de la historia), también conocido como *el muro de la vergüenza*; los muros que separan los límites territoriales de EE.UU. y México, los muros marroquí que intentan contener el regreso de los refugiados saharauis al Sahara occidental; los muros de la población de la Legua que intentaron separar a esta del resto de la ciudad, hoy derribados en pos de la intervención policial de ella; *la barrera israelí de Cisjordania*, aún en construcción por el Gobierno de Israel, son muestra de que los muros aún no han desaparecido del imaginario colectivo, pero estos muros responden a otras problemas, que no son precisamente los muros de una Europa fortaleza. Es quizás el muro de Berlín, la edificación que terminó por sellar el fin de la hegemonía Europea, acabada luego de dos guerras (planetarias) mundiales.

Aunque el centro de este trabajo es comprender las fronteras más allá de la figura y modulaciones de la frontera como muro, estas, no son menos reales e importantes, es menester recalcar esto, no asumimos una perspectiva que reniegue de aquellas funciones que tradicionalmente se le atribuyen a las fronteras, sino que ponemos especial énfasis en abrir perspectivas que nos permitan mirar y experimentar de otra forma el mundo. Es a partir de esto, que consideramos de real significancia aproximaciones tales como la de epistemología de la frontera, trabajado por Roxana Rodríguez Ortiz en la obra que lleva el mismo nombre. En esta obra, además de realizar un detallado trabajo genealógico de las fronteras, que nos permite dar cuenta de las diversas y múltiples formas en que se han concebido las fronteras y comprender el devenir de estas. Se preguntará si es posible pensar o concebir una teoría crítica social de las fronteras sin la “filosofía”. Y es que al tomar una perspectiva epistemológica de las fronteras nos permite cuestionar los discursos monoculturales y hegemónicos, a partir de la recuperación de las subjetividades. Una forma de “*cuestionamiento crítico del logocentrismo con la intención de darle espacio a otras formas de hacer conocimiento basados en realidades particulares (no eurocéntricas ni universales)*” (Rodríguez, 2014; 64).

Frente a esta nueva forma de concebir las fronteras, Mezzadra y Nielson piensan la frontera como método, que “*supone negociar los límites entre los distintos tipos de conocimiento que*



*se ven reflejados en la frontera y, al hacerlo, busca arrojar luz sobre las subjetividades que toman cuerpo a través de dichos conflictos”* (Mezzadra & Neilson, 2017; 37). Es decir las fronteras ya no son concebidas como meros objetos sino como un punto de vista epistemológico. Es más, las fronteras son concebidas como punto de encuentro, campo de tensión, espacios de conflictos, muchas veces de orden *necropolítico*<sup>10</sup>, securitario y de control; y por otro, entendidas como espacios de desafío y de lucha, de prácticas colectivas de libertad. Si entendemos las fronteras bajo estos dos polos: violencia y desafío, endurecimiento y traspaso, es decir como un campo de tensión, no podemos reducir la frontera a la mera figura del muro ni a su sentido geográfico o internacional como líneas divisorias que separan unos territorios y delimitan las soberanías.

La intención de Mezzadra y Nielson es rescatar el elemento de tensión y conflicto de la frontera como categoría que permite analizar las transformaciones de los dispositivos de dominación y explotación, al tiempo que permite una suerte de mapeo de las “sitios” claves para el desarrollo de luchas y movimientos sociales. Esta forma de caracterizar a las fronteras, nos permite el abordaje desde una perspectiva epistemológica crítica que permite levantar los saberes y experiencias de aquellas subjetividades que ponen en cuestión a estas instituciones. Tales perspectivas nos mueven a mirar la migración ya no solo como un fenómeno del cual nos limitamos solo a describir, sino entender la migración como un movimiento social. En este sentido podríamos afirmar que la frontera como un método no se limita a describir el estado actual de las cosas y de los seres, por el contrario, invita e incita al acontecimiento, lo perfila. Poner especial atención en el punto de tensión, en la posibilidad del desbordamiento de los límites y los márgenes de lo existente, una apertura a nuevos territorios en el sentido deleuziano (desterritorialización), es la propuesta de Mezzadra y Nielson.

*La revolución es autorreferencial o goza de una autoposición que se deja aprehender en un entusiasmo inmanente sin que nada en los estados de cosas o en la vivencia pueda debilitarla, ni las decepciones de la razón. La revolución es la desterritorialización absoluta en el punto mismo en el que ésta apela a la tierra nueva, al pueblo nuevo* (Deleuze & Guattari, 1993; 102).

Tomar la frontera como punto de referencia para identificar y discutir distintas luchas, es una apuesta por intentar producir un espacio de convergencia entre estas distintas luchas. Este

---

<sup>10</sup> Referencia al concepto de Necropolítica expuesto por Achille Mbembe.



espacio de convergencia, lo concebimos como la condición de posibilidad para imaginar, pensar y promover la solidaridad y complicidad frente la opresión y contra la explotación. Nos asumimos como distintos, pero que compartimos la experiencia de la opresión y la lucha contra esta como experiencia común.

La referencia a una convergencia es posible en basa a la homogeneidad de una experiencia de explotación, de dominación. Hablar en términos de lucha contra las fronteras, nos exige de una manera u otra, identificar las formas que nos permiten tratar la diferencia a partir de experiencias múltiples y diversas, dado que las fronteras producen diferencia, pero que a la vez tienen como experiencia común la explotación, la dominación y la experiencia de lucha y resistencia. En este sentido, mirar la multiplicidad de luchas en una ciudad desde la perspectiva de la frontera, obliga a tomar en serio la diferencia, obliga a forjar herramientas que permitan tratar la diferencia, obliga a pensar un proceso de constitución de un sujeto colectivo poderoso y capaz de valorizar y producir las diferencias. Pero dicha tarea no puede llevarse a cabo sin los debidos procesos de traducción que nos permitan encontrar los puntos en común de aquellas experiencias de dominación, explotación, resistencia y lucha.

### ***II. III -Filosofía, concepto y frontera***

¿Cuál sería la manera adecuada de abordar las fronteras desde una perspectiva filosófica? O más bien ¿Cómo se debería hacer cargo la filosofía de las fronteras? La disciplina filosófica no trabaja con cualquier elemento, dado que cada disciplina crea sus propios productos. El arte ligado a la sensibilidad produce experiencias, la ciencia producen leyes universales que explican los fenómenos y la filosofía crea conceptos. Es así como han descrito Deleuze y Guattari el quehacer del filósofo, al filósofo le corresponde el trabajo de crear conceptos, este los posee en potencia, es suyo el dominio de los conceptos, pero el filósofo no es quien solo se contenta con poseerlos, dominarlos, manejarlos. El filósofo es quien por sobre todo los crea. No existe concepto alguno que no haya sido creado, incluso aquellos que parecen ser los primeros, o aquellos con los que se inaugura la filosofía. Sería relevante preguntarnos a partir de qué se crean estos nuevos conceptos, como estos mutan y se inscriben en otros planos.

Deleuze y Guattari en su obra titulada *¿Qué es la filosofía?*, publicada por primera vez en 1991, última obra que realizarán en conjunto estos autores, nos entregan importantes pistas para pensar el concepto.



Estos autores describirán al concepto como algo complejo, es más, nos dirá que “*No hay conceptos simples. Todo concepto tiene componentes y se define por ellos*” (Deleuze & Guattari, 1993; 21). No existen conceptos de componente único. Es decir, los conceptos tratan de multiplicidades. Pero nos advierte que los conceptos no pueden poseer todos los componentes, porque de poseerlos sería imposible hacerlos salir del caos, o llanamente serían uno.

Los conceptos tratan de multiplicidades, tienen una cifra, dada por sus componentes, que les otorga perímetro irregular. Todo concepto es por lo menos doble o triple. Pero los conceptos forman un todo, un todo fragmentario. En un concepto encontramos generalmente trozos o componentes pertenecientes de otros conceptos, que remiten a problemas específicos que suponen otros planos, pero que se superponen en el mismo. Y es que todo concepto supone un problema, es más, cuando pensamos que un concepto es una multiplicidad, compuesta la más de las veces por trozos de otros conceptos, afirmamos que los conceptos no solo hacen referencia a un problema, sino a un entramado de problemas sin los cuales estos carecerían de sentido. “*Cada concepto lleva a cabo una nueva repartición, adquiere un perímetro nuevo, tiene que ser reactivado o recortado*”. (Deleuze & Guattari, 1993; 24). Y es que los conceptos no se mantienen estáticos, cambian en la medida que intentan dar respuesta a nuevos problemas.

A partir de estas primeras descripciones que intentan dar forma a una definición de concepto, intentaremos realizar un análisis del concepto particular de frontera atendiendo a lo sugerido por los autores:

Podemos en primer lugar decir que, el concepto de frontera no es simple (diríamos que es complejo), posee partes, y estas partes son sus componentes, pero estos componentes hacen referencia a distintos problemas, es decir el concepto y en este caso, el de frontera, responde a una serie de problemas que le dan sentido. Pero habría que preguntarse si el concepto de frontera siempre ha tenido el mismo sentido y a vistas de lo que hemos planteado en este trabajo, podemos afirmar que no, dada la multiplicación y heterogeneidad del término frontera, a saber cómo ha descrito Balibar la frontera a partir de su característica *polisémica*. Podemos dar cuenta que el concepto de frontera no siempre ha sido el mismo. Esta consideración nos lleva a pensar el problema por la historia del concepto de frontera, y a la vez, a remarcar una característica de todo concepto, y esta, es que los conceptos tienen



historia, por tanto el concepto de frontera tiene una historia y la historia de este concepto son sus múltiples sentidos. Quizás por esta razón Balibar atendiendo a la pregunta por la esencia de toda frontera, dé como respuesta que no existe una esencia válida para todos los tiempos y se limite a dar algunas características que logren describir funciones que cumplen continuamente a través del tiempo y se extienden a más de un espacio territorial.

Pero suponer que el concepto de frontera tiene una historia y que esta historia está dada por las distintas acepciones del concepto, también nos da pie a pensar que los conceptos además de tener una historia, tienen un *devenir*. Y es que las fronteras no han sido siempre las mismas y es menester que estas cobren sentidos totalmente distintos a los que hoy se les adjudica.

*Cada concepto remite a otros conceptos, no solo en su historia, sino en su devenir o en sus conexiones actuales. Cada concepto tiene unos componentes que pueden a su vez ser tomados como conceptos. (...) así los conceptos se extenderán hasta el infinito y, como están creados, nunca se crean a partir de nada* (Deleuze & Guattari, 1993; 25).

Los múltiples problemas a los que intenta el concepto de frontera dar respuesta están dados por los componentes que lo conforman, es decir los discursos sobre las fronteras nunca han sido puros y es que pensar el devenir de las fronteras supone pensar diversos problemas que se sitúan en un mismo plano.

*Un concepto tiene un devenir que atañe en este caso a unos conceptos que se sitúan en un mismo plano. (...) Aquí los conceptos se concatenan unos con otros, se solapan mutuamente, coordinando sus perímetros, componen sus problemas respectivos, pertenecen a la filosofía, incluso cuando tiene historias diferentes* (Deleuze & Guattari, 1993; 24).

Los diversos sentidos que han dado forma a las múltiples acepciones del concepto de frontera a lo largo de la historia, incluso hasta las más actuales, definen lo que por estas se entiende y han caracterizado y definido las funciones de las fronteras respecto a diversos problemas que se trata de dar respuesta, de estos problemas devienen variaciones del mismo concepto, que suponen una nueva rearticulación y actualización de sus componentes.

La frontera como concepto bifurca sobre otros conceptos o partes de estos, que van dando forma a un contorno irregular, si bien estos conceptos pueden ser trozos o partes de otros conceptos, son tratados como un concepto en cuanto tal; unas veces estos componentes o partes pertenecen de suyo a la filosofía, pero en otros casos, estos componentes provienen de disciplinas distintas a esta. Es así como podemos ver en algunos casos como los discursos



provenientes de otras disciplinas suponen problemas nuevos para la filosofía (entendida esta como práctica filosófica). Estos discursos aportan elementos que deben ser considerados como componentes que actualizan y dan nueva forma al concepto, es así como encontramos en el devenir del concepto de frontera, conceptos que provienen de disciplinas o discursos como los cartográficos, jurídicos, culturales, económicos, etc.

*En efecto, todo concepto, puesto que tiene un número finito de componentes, se bifurca sobre otros conceptos, compuestos de un modo muy diferente, pero que constituye otras regiones del mismo plano, que responde a problemas que se pueden relacionar, que son partícipes de una co-creación. Un problema no solo exige un problema bajo el cual modifica o sustituye sus conceptos anteriores, sino una encrucijada de problemas por donde se conecta con otros conceptos co-existentes (Deleuze & Guattari, 1993; 24).*

La Genealogía cumple un rol fundamental a la hora de poder dar cuenta de estos procesos de co-creación, visibilizando las transformaciones del régimen de fronteras, tanto en sus discursos, problemas, como en su materialidades. Esta da cuenta del proceso, de sus devenires, pero no para afirmar la validez de sus efectos materiales y discursivos, sino para ponerlas en cuestión, tomando una distancia crítica; a esta actitud crítica podemos vincularla aún más de cerca a la noción de *descripción arqueológica* que desarrolló Michel Foucault en *La arqueología del saber*. Dicha descripción se erige a modo de contrapoder, tomando distancia y rechazando tajantemente una “historia de las ideas”, con el fin de hacer una historia distinta de lo que “los hombres han dicho”. Es decir no trata de restituir lo pensado, no es una historia de lo idéntico, sino una práctica que no se desentiende de los efectos de saber, poder y como estos conforman diversos regímenes de verdad, efectos de los cuales hoy millones de personas viven en carne propia.

El mapeo genealógico que desarrolla Roxana Rodríguez, nos permite rastrear las variaciones de los perímetros irregulares que van dando forma al concepto de frontera. Nos permite percatarnos de los puentes que se establecen entre los conceptos que arrastran diversos problemas a un mismo plano, que van dando forma a la consistencia externa o exoconsistencia del concepto. Cuestiones como la relación de las fronteras imperiales romanas con el concepto de Otro; el concepto de propiedad de la tierra como carácter patrimonial en que establecieron los límites territoriales entre los principados feudales; la transición de los estados absolutistas que habían situado a Europa como el centro comercial



y económico a los estados nacionales dieron nacimiento a los estados nacionales y con esto las fronteras comienzan a ser consideradas como líneas de demarcación estratégica, diplomática y política. *“Es a partir de este momento que también se introducen nuevas acepciones a los conceptos de territorio, Estado y soberanía”* (Rodríguez, 2014; 8).

El recorrido genealógico que realiza Roxana Rodríguez da cuenta de los devenires y actual vigencia del concepto de frontera, aunque sus problemas y sentidos han cambiado a lo largo de su historia ha dado paso a la conformación de nuevos conceptos que en algunos casos no podrían ser comprendido ni haber visto la luz sin la presencia de las fronteras en el imaginario occidental, nacen y devienen en un constante proceso de co-creación.

En el capítulo Fabrica Mundi de La frontera como método, Mezzadra y Neilson emprenden un trabajo “genealógico” que trata de explicar el por qué y el cómo las fronteras geográficas y territoriales han dominado la visión de la frontera en general, siendo estas las primeras que vienen a nuestra mente.

*Al trabajar entre la historia de la cartografía y la historia del capital, rastreamos los cruces entre las fronteras geográficas y cognitivas y el rol de las divisiones civilizatorias en la producción del Estado moderno y del capitalismo, del imperialismo europeo, del surgimiento de los estudios regionales y de la emergencia de los regionalismos mundiales contemporáneos. Esta atención al «hacerse» del mundo, o aquello que denominamos fabrica mundi* (Mezzadra & Neilson, 2017; 43).

La idea generalizada de que los mapas representan fidedignamente la distribución de los espacios comienza a crearse cuando pensamos el carácter productivo y estratégico que cumplen las fronteras en la conformación del mundo. Y es que los mapas están más involucrados en *la función codificadora del mundo que en su decodificación*. Es decir la cartografía moderna más allá de describir un espacio ya dado a través de los mapas, representa un espacio al cual le va dando forma. Es a partir de esta idea de representación que podemos rastrear el entrecruce entre las fronteras geográficas y las cognitivas.

*“Los mapas son dispositivos poderosos para crear conocimiento y para atrapar personas en sus grillas y, de otra, la conciencia de que se trata de meras representaciones con una capacidad incierta para reflejar o controlar los procesos históricos, políticos o geográficos”* (Mezzadra & Neilson, 2017; 48).



La percepción de la frontera *ya no está en la frontera*, entendido este como un lugar institucional que se puede materializar en la tierra o en un mapa, sino que en sentido ontológico las fronteras se ven involucradas en el acto de hacer o de crear mundos. Esto es la *fabrica mundi*. Este concepto tiene que ver con la imagen del *homo faber fortunae suae*, es decir, el hombre como creador de su propio destino. Utilizado por autores como Giordano Bruno para señalar “*la liberación del hombre de su carácter subyugado con respecto a fuerzas naturales y trascendentes*” (Mezzadra & Neilson, 2017; 50).

Es Gerardus Mercator, el primer cartógrafo científico, quien también utilizó este concepto de *fabrica mundi* y esta dimensión de la fabricación del mundo en el título de su atlas de 1595: *Atlas sive cosmographicae meditationes de fabrica mundi et fabricati figura*. “*El termino fabrica mundi denota la proporción, el orden o la trama del mundo que el mapa se supone que representa*” (Mezzadra & Neilson, 2017; 51). El termino *fabrica* ya podía ser rastreado en la medicina, la astronomía y en la arquitectura de los siglos XVI y XVII, durante este periodo, el termino *fábrica* viene a describir la propia obra fabricada, más que al proceso de producción. El significado teológico original del *fabrica mundi* es traspuesto a la imagen de la perfección del objeto a investigar, como por ejemplo el cuerpo humano.

Pero como advierten Mezzadra y Neilson “*el nacimiento de la cartografía moderna debe ser situado dentro de un proceso más amplio de apropiación y de neutralización de los desafíos humanistas y materialistas del pensamiento del renacimiento*” (Mezzadra & Neilson, 2017; 51), que condujeron al surgimiento de las ciencias y las filosofías modernas, teniendo a Rene Descartes como una de las figuras principales de este periodo. Los autores recuerdan aquello que Michel Foucault afirmó en el *Don Quijote de Las palabras y las cosas*, y es que puede decirse que también en relación a la cartografía moderna, que es “*lo negativo del mundo renacentista*” (Foucault, 1997; 53, 54), junto con la escritura, tal y como sugiere Foucault, la “*cartografía ha dejado de ser la prosa del mundo, la semejanza y los signos se han roto y han roto su viejo compromiso*” (Foucault, 1997; 53, 54). La relación que establecen Mezzadra y Neilson entre lo propuesto por Foucault y la noción de *fabrica mundi*, denota que la expresión de esta misma, ya no hará referencia a un el mundo como un objeto perfecto que se intenta describir, como se hacía con el cuerpo humano, sino por lo contrario, el acto de trazar las líneas, el acto cartográfico, no es otra cosa que un acto de representación como producción. “*Se podría aventurar que el uso de la expresión fabrica mundi señala, en la*



*forma de un lapsus, la conciencia del cartógrafo del hecho de que representar al mundo en un mapa significa producirlo” (Mezzadra & Neilson, 2017; 52), idea que nos recuerda la noción de representación productiva de Heidegger, en resonancia con la obra de Foucault antes mencionada.*

Pero aquella conciencia del cartógrafo adopta la forma de un oscurecimiento o un desconocimiento, dado que la obra producida, a saber los mapas, oculta el proceso de producción real.

*Mientras que en Europa surgía la cartografía moderna, estaban siendo trazadas nuevas líneas, tanto en tierra europea (en la forma de los cercamientos de los comunes que caracterizaron lo que Karl Marx denominó «la llamada acumulación originaria» del capital) como en los nuevos mapas de las Américas, para organizar jurídicamente la conquista colonial y la expansión de las potencias europeas. (Mezzadra & Neilson, 2017; 52).*

Lo que es posible leer en los mapas, es el momento ontológico de la producción del mundo, pero que oculta que aquella producción y conformación de un espacio global que se hace bajo la forma de acumulación originaria.

*La apropiación del espacio que yace como principio en la cartografía moderna, establece la propiedad privada, a través del trazado de líneas fronterizas. No hay propiedad privada sin cercamiento recuerda Marx. Podemos afirmar que no hay conquista global sin líneas globales que constituyan jurídicamente los espacios no europeos como abiertos a la conquista. ‘No hay mapa moderno, agregamos, sin las fronteras geográficas y cognitivas que articulan la producción cartográfica, la fabricación del mundo’ (Mezzadra & Neilson, 2017; 52).*

A través de este recorrido genealógico, podemos dar cuenta de cómo la noción de *fabrica mundi*, cambia completamente de sentido, si bien para las disciplinas de la medicina, la astronomía y la arquitectura del siglo XVI y XVII, dicha noción daba cuenta de la perfección del objeto de estudio, como obra fabricada, al entrelazarse, al crear nuevas conexiones con la disciplina cartográfica, se transforma, esta deviene proceso de fabricación, la representación del mundo, no es fidedigna, oculta su proceso de producción, naturalizando, despolitizando e invisibilizando procesos de apropiación que se dan bajo la forma de acumulación originaria, que darán origen a la conformación de las potencias políticas,



económicas y hegemónicas del periodo moderno. El trazado fronterizo de la modernidad, en este sentido, puede leerse como la conquista de un espacio global, su distribución y constitución jurídica en espacios cerrados y abiertos a la conquista y desposesión. Y es aquí que podemos percatarnos de la importancia de los procesos de co-producción conceptuales y de la labor de la genealogía. Dado que estas no solo nos permiten sacar a la luz procesos y problemas que no habrían podido ser visibilizados de otra forma, sino que estos podrían ser pensados como herramientas nos permiten habilitar otra epistemes (“rebeldes”) que permitan poner en cuestión las funciones meramente representativas que aun hoy suelen atribuirse los mapas.

El gran motivo para que incita la nueva producción de epistemologías rebeldes se debe a que esta mirada naturalizada de los flujos de capital financiero (modelo de mundo/*fabrica mundi*) se traduce en una despolitización e invisibilización que la propia conformación de grandes potencias económicas ha implicado. Además, impediría rastrear las nuevas prácticas de subjetivación política que surgen a partir de la relación constitutivamente tensa entre Estado en cuanto frontera lineal y las fronteras del capital como elemento desbordante de Derecho al imponer nuevas figuras del trabajo y prácticas de explotación y desposesión mutantes.

### **Experiencia de las fronteras**

#### **III.I - Multiplicación del trabajo: Proliferación mutante de fronteras internas**

*“En esos pequeños pies llenos de barro,  
Carnalmente/ yace el deseo que sobrevive  
a cada naufragio/ un deseo que, nosotros,  
nosotros perdimos hace/ mucho  
tiempo un deseo político”.*

(Giannari en: Villalobos-Ruminott, 2019; 6).

En el capítulo anterior se desarrollaron ampliamente los diversos modos históricos a partir del cual la(s) frontera(s) hoy se ha posicionado como un elemento y dispositivo fundamental no tan solo para la administración territorial y temporal de los espacios soberanos, sino que a su vez se presenta como un pivote fundamental para la producción de *fronteras del capital* que poseen como principal efecto una creación permanentemente móvil



de subjetividades, en específico nos referimos a la proliferación de diversas figuras del trabajo, que denominamos a partir del trabajo realizado por Mezzadra y Neilson (2017): *multiplicación del trabajo*. En consecuencia, resulta inviable sostener la perspectiva unilateral que identifica la función y potencias políticas de la frontera mediante el binomio inclusión (dentro) y exclusión (fuera), sino que por el contrario aparecen como prácticas que actúan de forma paralela. Incluso en algunas ocasiones actuando de manera contradictoriamente constitutiva, pues en ocasiones la rigidez jurídica y policial con las que actúan las fronteras para frenar la movilidad migratoria se posiciona como un relato paradójico respecto de la elasticidad que representan las fronteras en relación de los flujos de capital, ya sea en su forma financiera o encarnada bajo la figura de la mercancía manufacturada.

En la actualidad la producción cartográfica científica hasta el día de hoy se nos presenta como un mecanismo esencial para comprender en gran parte las relaciones multilaterales entre Estados naciones (su *sobredeterminación*), ya que la cartografía en la misma medida que pretende realizar un estudio científico de los territorios lleva de suyo la apropiación de los mismos espacios que pretende estudiar, lo cual nos recuerda *el círculo vicioso* que acompaña la definición y producción de cada frontera expuesta por E. Balibar (2005), en donde el propio estudio de los territorios (cartografía) aparece como un proceso productivo de espacios y tiempos. Esto es lo que denominamos *Fabrica Mundi*. Dicha apropiación territorial la podemos identificar contemporáneamente como la nacionalización de los territorios, pues esta no solo implica la soberanía política de las entidades Estatales respecto de sus límites, sino que a su vez lleva de suyo una apropiación jurídica (a partir del estrecho vínculo con el Derecho y la nacionalidad) de todas las corporalidades que se hayan obligadas a sostener el agenciamiento político de lo nacional como una específica coordinada a partir de la cual resulta posible pensar tanto la propia constitución subjetiva como la del resto de los sujetos que componen una determinada sociedad.

A partir de aquello, vale decir que la producción de mundo (espacio-tiempo) que posibilita la *razón cartográfica* solo es posible en la medida en que existe un cruce epistémico entre la materialidad del objeto estudiado (territorio) y el valor simbólico que implica la división arbitraria de este, es decir afirmamos que las fronteras hoy se constituyen irreductiblemente a través de la relación recíproca entre *fronteras cartográficas* (producción de discursividad



científica) y *fronteras cognitivas* (efectos subjetivantes). Lo anterior nos propone que las fronteras lineales (cartográficas) no solo dividen material y jurídicamente los territorios, sino que actúa como un elemento imprescindible para la subjetivación de las corporalidades que los transitan, pues en la misma medida que subsume las corporalidades bajo la identidad de lo nacional estas (cartografías) a su vez actúan como *metafronteras cognitivas*, con ello nos referimos a que impone un cierto imaginario de una división del mundo naturalizada y completamente anacrónica. En donde resulta posible la proliferación de divisiones y visiones de un mundo aparentemente estable entre norte/sur, occidente/oriente, centro/periferia, etc., en definitiva, surge la idea de un *modelo de mundo*, actuando como el correlato subjetivo a partir del cual las corporalidades sitúan su propio lugar en el mundo. Así pues, este momento de conformación territorial, que podríamos denominar ontológico, que la razón cartográfica realiza a partir del trazado de los territorios nos posibilitaría afirmar que “*no hay mapa moderno, agregamos, sin las fronteras geográficas y cognitivas que articulan la producción cartográfica, la fabricación del mundo*” (Mezzadra & Neilson, 2017; 56), pues este cruce epistémico naturalizado y despolitizado por la ciencia cartográfica posee efectos subjetivos, ya sea la producción de un determinado imaginario del mundo (*metafrontera*), deseos y necesidad de movilidad (migración) y la idea de una sociedad homogénea y estable (identidad nacional), Dicho de otro modo:

*La cartografía moderna congeló también el momento ontológico de la fabricación del mundo, construyendo su epistemología sobre la idea de una medida y proporción natural del mundo, una abstracta fabrica mundi para ser proyectada en los mapas. La naturalización de las fronteras geográficas y cognitivas fue el resultado necesario de este movimiento epistemológico.* (Mezzadra & Neilson, 2017; 56).

Es por ello que tanto teórica como políticamente nos hemos visto en la necesidad de realizar a lo largo de los capítulos una constante labor genealógica, ya sea en torno a las acepciones de frontera como de sus diversas articulaciones históricas, pues de lo contrario caeríamos tácitamente en el gesto metafísico de naturalizar la univocidad de aquellas voces que presentan la frontera como un objeto naturalmente dado y fuera de toda pugna histórica (anacronismo), lo cual nos permitía a la vez identificar la potencia subyacente bajo las diversas formas de sostener luchas cotidianas y prácticas de fuga respecto de la



administración capitalista del espacio fronterizo, ejercitada no solo por migrantes, sino que también por la propia ciudadanía.

Si bien el momento ontológico que implica el trazado de los límites territoriales por parte de la cartografía moderna nos otorga una determinada manera de observar y posicionarnos en el mundo, además de las relaciones políticas que en el acaecen, estas discursividades ocuyen la posibilidad de reflexionar entorno a las nuevas relaciones y prácticas de gobierno que a lo largo del mundo han proliferado entre las tensiones constitutivas de las *fronteras estatales* y las *fronteras del capital*. Lo cual equivale a sostener que rechazamos cualquier tipo de definición axiomática y universalizantes entorno al funcionamiento de la frontera (binomio inclusión/exclusión). Entonces, si cabe la posibilidad de sostener que el estudio cartográfico aun nos otorga de coordenadas particularmente fructíferas al momento de comprender las relaciones internacionales estos, por el contrario, ya no actúan como mapas estables de las relaciones sociales y económicas producidas tanto al interior del Estado como en sus derivas internacionales. Esto se debe a que el Estado en gran medida se encuentra desbordado por la *financiarización* que los flujos de capital realizan sobre específicas regiones territoriales, resultando de este modo en una sistemática precarización y desposesión respecto de aquellas entidades políticas Estatales que no se supediten a la administración capitalista de sus fronteras, o sea que “*el comercio financiero no es simplemente un ejercicio racional sino una práctica social y espacial*” (Mezzadra & Neilson, 2017; 142). Como correlato de esta *inclusión diferencial* de diferentes regiones al presente global de los flujos financieros se produce una constante proliferación de fronteras internas al interior de los propios Estados, ya que estos procesos de financiarización crean y posibilitan la producción de mercados laborales, que a su vez imponen su propio tiempo (jornadas flexibles de trabajo) y posibilitan una desnacionalización de los territorios y del trabajo, pues las grandes potencias económicas ya no se encuentran atadas a la figura de la conquista territorial militar directa, sino que genera su apropiación del espacio-tiempo a partir de puntos de manufactura desplazados por todo el mundo y ofertas de servicios internacionales. Por lo tanto, el desbordamiento de los límites soberanos como la proliferación de fronteras internas que el capital impone al Estado mediante la (re)producción de mercados laborales “*también tiene como objetivo la reproducción social, pero en este caso aquello que es reproducido es directamente la relación social de capital*” (Mezzadra &



Neilson, 2017; 143). Sin embargo, por ningún motivo esto nos sugiere que el Estado y sus límites soberanos han desaparecido al interior de la vorágine capitalista de producción de fronteras internas, sino que por el contrario nos resulta viable manifestar que:

*Ha sido puesto en tensión, alterado y se ha visto obligado a coexistir con una variedad de otras formaciones espaciales que lo han transformado y recalibrado, mientras que las fronteras que lo atraviesan y lo exceden se han vuelto cruciales en la medida en que definen sus límites simbólicos y territoriales (Mezzadra & Neilson, 2017; 85).*

Así pues, a partir de la frontera en tanto que método de producción epistémica, ya sea a partir de la apropiación de los comunes mediante la razón cartográfica capitalista o antitéticamente a través de la producción de saberes rebeldes que actúen como contra-relato de las prácticas de dominación espacial del capital, nos insta a observar los métodos a través de los cuales la estratificación de la sociedad aparece como un axioma del capital, que sin embargo para prolongar su existencia debe reproducirse a sí misma mediante prácticas de sujeción, control y dominación. Por lo tanto, el capital no es solo un modo determinado de apropiación territorial espacial, sino que su vez es un proceso continuo en donde las relaciones interpersonales entre individuos integrantes de una sociedad se deben prolongar en el tiempo. Dicho de otro modo es ante todo una práctica subjetivante y economía de la presencia, en donde aparecer como un sujeto social implica introyectar un conjunto de deseos, afectos, actitudes y saberes necesarios, lo cual genera una despolitización que este propio proceso implica, ya que nuestras identidades, en este caso nacionales, llevan consigo un sinfín de vejámenes, tropelías e imposiciones políticas de todo tipo que el capital ha efectuado para erigirse a sí mismo como una sutura social entre la multiplicidad de corporalidades. Para ello en primera instancia resulta menester indicar que toda relación social que pretenda perdurar en el tiempo no solo debe reproducir sus propios sistemas de producción, sino que a la vez las relaciones sociales mismas a partir de las cuales estas resultan posibles.

De tal modo el vínculo a partir del cual podemos analizar la relación social inaugurada por el capital, y la tensión constitutiva que este mantiene respecto del Estado, no es otra cosa que la proliferación continua de mercados laborales a largo del planeta y la desbordante creación de figuras del trabajo que estos producen, dentro de los cuales podemos nombrar las trabajadoras de cuidado, la flexibilización de jornadas laborales (full-time/part-time), el



autoempleo, traders financieros y trabajadores migrantes (legales e ilegales). En síntesis, hacemos hincapié en la importancia de los métodos a través de los cuales el trabajo mismo es (re)producido socialmente al interior de las sociedades y como este (el trabajo) implica tácitamente un proceso de subjetivación permanente, pues no toda actividad requiere las mismas facultades y habilidades. Esta incesante producción de figuras del trabajo que se fraguan al interior de las fronteras y confines del capital es lo que anteriormente identificamos como *multiplicación del trabajo*, y lo que pretende evidenciar no es otra cosa que la *proliferación de fronteras internas* que componen la sociedad, es decir el capital no solo impone el espacio a partir del cual ejecutar sus prácticas de dominación, sino que inaugura su propia temporalidad al son de las jornadas laborales que los propios mercados ofrecen. Por ello el análisis crítico de la(s) frontera(s) que proponemos en la presente investigación no se detiene en el momento ontológico de la constitución del espacio, sino que ante todo pretende dilucidar los diversos modos de subjetivación que el trabajo permite, pues esta introyección de identidades no es más que la producción de una determinada experiencia de lo social. Es decir que las fronteras lineales y su tensión respecto de los confines del capital traza no solo los límites territoriales soberanos, sino que permea la propia constitución de nuestras subjetividades. Asignando no solo la delimitación de un espacio (nacional), sino que de suyo marcando las pautas mismas de la temporalidad de nuestras experiencias (al ritmo de los mercados laborales), pues el tiempo no transcurre de la misma manera para un grupo familiar acomodado o derechamente rico que posee todas las necesidades básicas cubiertas, que para una familia que tiene que contar las horas para que acabe el día y así no sufrir los embates de la precarización y desposesión del capital, como el hambre, las enfermedades y hasta la propia infraestructura habitacional. Esto es lo que denominamos *fronteras internas*, pues segmentan la pretendida unidad y homogeneidad de las organizaciones sociales.

Esta mutación de los procesos de la constitución fronteriza y del trabajo, según Mezzadra y Neilson (2017), ocurre a partir de tres prácticas que actúan de manera paralela, posibilitando la proliferación de nuevos mercados y figuras laborales. En primera instancia podemos nombrar que el trabajo a la luz de las tensiones entre Estado y Capital se ha *heterogeneizado*, lo cual se refiere a la multiplicación constante de mecanismos que posibilitan la administración tanto jurídica como material de los estatutos laborales, ya sea la flexibilización y extensión de las jornadas laborales, el Derecho laboral o toda práctica que



pretenda organizar tanto los procesos productivos como la prestación de servicios, en suma “*conciérne a los regímenes legales y sociales de su organización*” (Mezzadra & Neilson, 2017; 112). Lo anterior se encuentra en estrecha consonancia con el creciente aumento de productividad y ganancias que ha experimentado el capital contemporáneo. Como resultado el trabajo se ve así mismo asediado por exigencias de mayor productividad por parte de los mercados laborales, horarios flexibles de trabajo y salarios aún más precarios. Esta precarización del estatus legal y material del trabajo vuelca nuestra mirada a otro de los procesos de mutación que este experimenta, el cual es identificado por los autores en cuestión, y que denominaremos *intensificación* del trabajo, pues este concepto teórico intenta traducir críticamente los modos a través de los cuales el trabajo ha colonizado cada vez más las cotidianidades de los sujetos, viéndose a sí mismos en la obligación de ejercer prácticas propias del ámbito laboral al área doméstica, como el manejo de las finanzas, el manejo de la deuda, el control del tiempo y aun así sostener una subjetividad afectiva y anímicamente sana, es decir:

*Lo que se encuentra en juego no es simplemente una extensión de la jornada de trabajo, sino la tendencia del trabajo mismo a ocupar una mayor parte del tiempo y de las formas de vida. Ya implique una invasión del trabajo en la esfera doméstica o, la más generalizada, puesta a trabajar de las facultades de comunicación y socialidad del individuo* (Mezzadra & Neilson, 2017; 113).

Esto es lo que podemos identificar a partir de Foucault bajo la figura del *capital humano*, pues es bajo estas condiciones en donde resulta necesario devenir la *persona justa*, afirmarán Mezzadra y Neilson (2017), o sea las corporalidades trabajadoras se ven en la obligación de extrapolar las facultades laborales al espacio doméstico, ya que hoy la privacidad del hogar y las relaciones que logramos sostener con el resto devino parte de nuestro Curriculum. En resumen, devenir *la persona justa* es adaptarse de manera silente y muchas veces voluntaria a las políticas y valores de la empresa. A la par de la *heterogeneidad e intensificación* que acompañan la mutación del espacio laboral podemos agregar que el trabajo a su vez se ha *diversificado internamente*, lo cual es resultado de las crecientes fronteras del capital financiero, ya que la proliferación de nuevos mercados laborales asociadas a esta expansión lleva de suyo la multiplicación de las figuras del trabajo arrojadas a la sincopa de las exigencias de la producción capitalista. Esta multiplicación de figuras del trabajo que ordenan



a las corporalidades devenir la persona justa no sería otra cosa que el aspecto subjetivante que posee el trabajo en la administración capitalista de los límites territoriales. De modo tal, que “*las posiciones subjetivas se han multiplicado tanto desde el punto de vista de las tareas y de las competencias como desde el punto de vista de las condiciones y los estatus legales*” (Mezzadra & Neilson, 2017; 115), que a su vez implica la constante expansión, fortalecimiento y creación de necesidades ficticias para cada identidad al interior de una sociedad. En resumen, reflexionar entorno a las condiciones de producción y reproducción de los mercados laborales, y la multiplicación de las figuras del trabajo asociada a ellos nos permite observar de qué manera el capitalismo se erige así mismo como la sutura que permite la cohesión social no solo a través de una abstracta fabrica mundi (producción de espacio-tiempo), sino que actúa a la par de la reproducción de las relaciones sociales a través de la multiplicación del trabajo, en vista que:

*Los procesos de intensificación, diversificación y heterogeneización están transformando las vidas y las condiciones laborales a lo largo de los diversos espacios y escalas de las operaciones globales del capital, pero producen ensamblajes concretos muy diferentes de empleo y desempleo, miseria, subsistencia y explotación, conflicto, rechazo y luchas* (Mezzadra & Neilson, 2017; 116).

A la luz del concepto *multiplicación del trabajo* ha resultado posible evidenciar de que maneras las fronteras soberanas Estatales se encuentran internamente *fragmentadas y estratificadas* a partir de la *proliferación interna de fronteras* (simbólico-materiales) que aparecen con el surgimiento de nuevos mercados laborales al ritmo de la financiarización del capital. Esta idea que identificamos bajo el nombre de *frontera(s) interna(s)* en la misma medida en que nos evidencian los procesos mediante los cuales el capitalismo actúa como un gobierno, productor y administrador de la diferencia, a la vez desplaza el binomio conceptual de la inclusión/exclusión, ya que “*la exclusión siempre opera en conjunto con una inclusión, que nunca es completa, fracturando y dividiendo identidades de formas no necesariamente compatibles y desperdigando diferencias a lo largo de los espacios políticos y sociales*” (Mezzadra & Neilson, 2017; 190). Esta producción estratégica de diferencias no poseen otro sentido más que el gobierno de las corporalidades, puesto que resultan asimiladas al interior de la sociedad pero bajo la egida del signo de los agenciamientos políticos mediante los cuales se les define, ya sea la raza, el sexo y la clase, lo cual se traduce en sus defectos



prácticos en mecanismos y dispositivos de *inclusión diferencial* que implican que “*la inclusión en una esfera, una sociedad o ámbito puede estar sujeta a diferentes grados de subordinación, mando, discriminación y segmentación*” (Mezzadra & Neilson, 2017; 188).

Dicha proliferación de *fronteras internas* en constante mutación, fortalecimiento, conexión y desconexión al interior de los propios Estados nos visibilizan que la sociedad misma se encuentra trazada por complejos mecanismos de *inclusión diferencial* que estratifican y segmentan las corporalidades al interior de un territorio determinado a través de diversos agenciamientos políticos producidos por el sinfín de figuras laborales que componen el mercado laboral. Esto no solo irrumpe en la idea de la frontera en tanto que muro (unilateralidad analítica), sino que irrumpe en la noción misma de clase, pues los trabajadores precarizados del mundo ya no pueden subsumirse bajo al significante político de clase obrera, ya que el universo de corporalidades se encuentra internamente diferenciada por las practicas subjetivantes del capital.

Entonces, ¿Cómo podemos pensar la unidad de las luchas contra las prácticas de desposesión y dominación del capital?, ¿De qué modos podemos articular políticas colectivas entorno a la producción de lo común?, ¿A través de qué caminos resulta posible generar lazos de complicidad contra las fronteras epistémicas del capital? Estas interrogantes nos movilizan a reflexionar al derredor del concepto de *traducción*, pero no solamente en un sentido lingüístico, sino que a su vez como una práctica política a través de la cual generar lazos de complicidad y ejercicios de fuga respecto de la axiomática diferenciadora (subjetivante) del capital. Para ello Mezzadra y Neilson rememoran la figura de Gramsci, pues es el quien nos expresa la importancia de traducir los lenguajes científicos y conceptos filosóficos a las situaciones particulares y materiales de cada experiencia fronteriza, pues de lo contrario dichos conceptos no serían más que una abstracción vacía y fútil para la vida y las luchas contra los modos de proceder del capitalismo. Para ello la traducción en primer lugar “*requiere un conocimiento de la interacción entre las fuerzas económicas, culturales y políticas que subyacen a la producción de sentido en cualquier sociedad, y no sólo al momento de contacto entre dos lenguajes*” (Mezzadra & Neilson, 2017; 308), lo que significa que traducir es evidenciar la particularidad de cada experiencia de lo colectivo, ya que solo comprendiendo críticamente el marco hermenéutico a partir de la cual las corporalidades otorgan sentido, conciben y organizan las relaciones sociales podremos comprender el



alcance, sentido y potencialidades que las luchas cotidianas de migrantes y toda corporalidad ejerce contra la axiomática capitalista. A raíz de lo anterior, cabe la posibilidad de afirmar que “*la traducción es fundamentalmente una praxis social*” (Mezzadra & Neilson, 2017; 308) que posibilita la comunicación y unidad no solo de las luchas fronterizas en contra de las políticas de migración, la deportación, las prácticas de precarización y las lógicas laborales, sino que a su vez asienta las bases para la producción de saberes rebeldes situados históricamente que permitan generar una producción epistémica que rechace explícitamente la administración capitalista de las fronteras y sus efectos subjetivos. Y solo a partir de aquello resulta posible reflexionar en torno a la constitución, creación y producción de *lo común*, en donde no aparezca como un elemento natural y metafísicamente fundado, sino como una articulación socio-históricamente organizada. En donde la administración estratificada y la apropiación privada de los comunes no resulte la base de la cohesión social. Así las *luchas de las fronteras* cobran un sentido de complicidad y permiten adoptar identidades al margen de lo nacional. Es por ello por lo que:

*consideramos las luchas en torno a la migración, la frontera y el trabajo como formas del conflicto que desafían los modos de ser del capitalismo, precisamente al impugnar el «modelo del mundo» que establece las condiciones para el fortalecimiento y para las crisis regulares del capital* (Mezzadra & Neilson, 2017; 81).

### **III.II- Las fronteras internas**

Uno de los tópicos más recurrentes a lo largo de este trabajo, es la afirmación de que hoy en día, las fronteras lejos de desaparecer en un mundo globalizado, se han multiplicado, han proliferado. Y es que las fronteras han devenido un dispositivo esencial de gobierno, sin estas el mundo no podría ser comprendido como hoy lo hacemos. Al apartándonos de las definiciones lacanónicas de frontera entendida como un muro, hemos podido observar la forma en que estas producen material y simbólicamente un mundo, como también diversas y diferenciadas experiencias como maneras de habitarlo.

Débora Ávila en la presentación del libro *La frontera como método* el 2018, organizada por la editorial *Traficantes de sueños* en España, recuerda respecto de la obra de Mezzadra y Neilson, la frase de Amador Fernando Savater “*existe una diferencia entre pensar al pie de la calle y pensar al pie de la letra*”, señalando que, cuando pensamos al pie



de la letra, los libros refieren a otros libros, pero cuando pensamos al pie de la calle, los libros refieren a otros problemas, a nuestra realidad, resuenan con los problemas de la vida personal y colectiva. Los problemas que intentamos abordar en este trabajo no solo pretenden ser una contribución teórica respecto a la discusión de lo que hoy en día pueden significar las fronteras, no son solo como material académico o teórico, en otro sentido, la obra de Mezzadra Y Neilson se torna una potente contribución para pensar las fronteras al pie de la calle. Este pensar al pie de la calle como bien señala Débora Ávila nos invita a pensar las fronteras desde la experiencia de miles de migrantes que experimentan sobre sus cuerpos, tanto los efectos materiales como simbólicos de las fronteras, como así las múltiples formas y experiencias de lucha de las que forman parte diversos colectivos de gente, para los cuales estos efectos no pasan desapercibidos, no tan solo por experimentar tales efectos, sino como agentes activos en diversas experiencias de colaboración y ayuda mutua para luchar juntas por la libertad de movimiento.

Este encuentro al pie de la calle, al pie con las fronteras, supone un encuentro doble, por una parte de los relatos de migrantes y sus experiencias de cruce y desafío de las fronteras internacionales, experiencia que se lleva muchas vidas, pero que no puede frenar al impulso migrante, y por otro, la emergencia y proliferación de fronteras que exceden las fronteras internacionales, estamos hablando de una proliferación de fronteras internas, situadas dentro del espacio de las ciudades, del espacio urbano. Este encuentro nos permite establecer que las fronteras no separan de forma total solo un adentro y un afuera, hoy podemos apreciar fronteras dentro de los países, un conjunto de fronteras internas que tratan aún después de la experiencia de cruce internacional controlar su desafío. Fronteras de todo tipo: fronteras lingüísticas, culturales, inmobiliarias que segmentan el espacio urbano, fronteras económicas y jurídicas. “Los límites simbólicos, lingüísticos, culturales y urbanos ya no son articulados de un modo estable por la frontera geopolítica. Por el contrario, se superponen, se conectan y se desconectan en modos, frecuentemente, impredecibles, contribuyendo a modelar nuevas formas de dominación y explotación” (Mezzadra & Neilson, 2017; 11). Esta proliferación de fronteras implica el funcionamiento de nuevos dispositivos de explotación y desposesión; control y jerarquización, que hoy es posible dar cuenta desde el punto de vista de la lucha de las fronteras. La propuesta de la frontera como método supone una episteme, o un punto de



vista epistémico, que abre perspectivas nuevas y productivas sobre las nuevas transformaciones que se dan entre poder y capital; las transformaciones de la soberanía y los procesos globales. Pero a la vez supone el desafío de pensar y traducir las múltiples y heterogéneas experiencias a partir de una política de lo común, *“las condiciones de esta unidad deben ser imaginadas completamente de nuevo sobre el fondo de una multiplicidad y heterogeneidad que deben ser transformadas de un elemento de debilidad en un elemento de fortaleza”* (Mezzadra & Neilson, 2017; 15). Pensar una política de lo común exige prácticas de traducción que permitan convertir aquel elemento de debilidad en un elemento de fortaleza, en este sentido la complicidad con la lucha de las y los migrantes toma un lugar central como parte de un proyecto de liberación global del presente.

Las luchas de los migrantes, las redes de apoyo mutuo han ido tejiendo nuevas experiencias y lazos de complicidad, que dan cuenta de las dificultades que viven las personas migrantes dentro de los territorios nacionales, una realidad invisibilizada, pero que hoy a través de la unión y la complicidad da cuenta de la proliferación de nuevas fronteras internas. El peligro de la deportación, en la brecha lingüística, las detenciones, el racismo institucional, los centros de internamiento, los vuelos y los espectáculos televisivos de deportación, como formas o modulaciones de un nuevo modo de gobernar, una manera de gobernar que no logra dar cuenta la vieja figura de la frontera entendida como muro.

Cuando pensamos el alcance de estas nuevas fronteras, nos percatamos que las fronteras más allá de bloquear o contener el flujo de personas y de capitales, regulan o gestionan el paso de las personas, en este sentido las fronteras devienen dispositivos de poder en función del mercado, de manera que a partir de las necesidades del mercado estas regulaciones se tornan más rígidas o laxas. La vieja figura del muro no logra dar cuenta de estas nuevas modulaciones de poder, las fronteras en la actualidad proliferan dentro de los Estados, se desdibujan y vuelven a dibujar, se difuminan en los espacios, a través de diversas prácticas que gestionan y gobiernan la diferencia que van constituyendo. Lo que caracteriza a estas fronteras internas es como bien menciona Balibar su capacidad de *estratificación*, antes que excluir, las fronteras internas sirven para regular. Estas fronteras internas permean a todo el conjunto social, los controles policiales, los torniquetes en el transporte, las visas (trámites de regulación), los contratos de trabajo, centros de internamiento, las persecuciones,



entre otras prácticas institucionales son parte de estos dispositivos, asegurando un acceso desigual al tránsito y al acceso a los derechos, restricciones que hacen referencia a un cómo, cuándo quién y dónde, característicos de la vida en capitalismo actual. Estos dispositivos institucionales garantizan una posición múltiple y móvil de los sujetos, perfectamente representada en las diversas visas a la que pueden acceder los migrantes, para alcanzar después de un largo recorrido por estas instituciones derechos similares a las personas “autóctonas”.

Bajo esta perspectiva se nos hace imposible representar nuestras sociedades a partir del binomio *incluidos y excluidos*, bajo la lógica de la inclusión y la exclusión, de una segmentación dura, dado que los sujetos son relegados a categorías múltiples y móviles. La sociedad ya no está dividida en dos, de lo que somos testigos hoy, es de un “*continuo hipersegmentado con distintas franjas de población, diferentemente incluidas*”, caracterizada por una segmentación múltiple y “suave” (Dávila & Malo, 2008).

Esta inclusión diferenciada caracteriza el proceder de los dispositivos fronterizos, procuran producir y multiplicar la diferencia que debe ser gestionada, “*se trata de un gobierno ‘de’ la diferencia, pero también ‘por’ la diferencia. Y es que los mecanismos de gestión buscan, también, optimizar las diferencias, hacer que resulten productivas en sí mismas: que generen capital simbólico, dinero, votos*” (Dávila & Malo, 2008). Esta producción de diferencia, no se hace de otra forma que bajo el signo de la desigualdad. Las fronteras internas, entendidas como dispositivos, aseguran el gobierno de la diferencia, esta deviene la forma de gobierno en las sociedades neoliberales. Producir diferencia, producir desigualdad para asegurar el acceso diferenciado. No se trata ya de universalizar, dicha dinámica va en contra de la lógica social bajo la que nos gobiernan, la diferencia en la forma de desigualdad, es la experiencia central de las sociedades actuales.

Pero nos damos cuenta que esta lógica de gobierno no solo afecta o es emprendida hacia los migrantes, la desigualdad social funciona como eje central en las políticas sociales. La privatización de los servicios básicos e indispensables como la salud, la vivienda, educación dignas son muchas veces imposible para ciertos grupos de gente y es que incluso para el



neoliberalismo esa producción de diferencia como desigualdad es fundamental para generar competencia. Dicha competencia sumada a la inestabilidad que asegura la inclusión diferencial deviene rivalidad en nuestra sociedad, la sociedad basada en la competencia, en la rivalidad no genera más que miedo, miedo a perder los privilegios ganados u otorgados, privilegios que para algunos pueden desplomarse con mediana facilidad, o miedo a ser controlado, perseguido, tener que sortear la ciudad con extremo cuidado para no ser fiscalizado, detenido, conseguir o conservar el empleo, no saber si podré subsistir el día de mañana, no enfermar, no llegar a ser demasiado viejo. La sociedad de la desconfianza, basada en la incertidumbre reclama también mayor seguridad.

*La rivalidad y la competencia, junto con la inestabilidad de todas las posiciones, generan un 'miedo' que recorre todo el continuo social, dentro de esa segmentación social suave y múltiple que hemos descrito. Directamente podemos hablar de un 'miedo- ambiente' como líquido amniótico en el que vivimos en nuestras ciudades, donde la promesa de seguridad, esgrimida por los poderes públicos, pero también por todas las organizaciones que aspiran a representar a la población, aparece como único pegamento social posible (Dávila & Malo, 2008).*

Las fronteras internas van instalando un lazo social especial, nos van dividiendo, fragmentando, en esas múltiples gradaciones que introduce la inclusión diferenciada, generan una suerte de mundo intransitivo (como lo describe Ávila), encerrados, sin cruce, ni contacto con el resto. El miedo hace proliferar las fronteras en nuestro interior, exige mayor control, extendiendo otro dispositivo, a saber el securitario. A mayor miedo, mayor inseguridad, mayor la oferta de seguridad.

Versus este panorama de inestabilidad, de desigualdad, de miedo, la experiencia de las luchas de las fronteras tiene mucho que enseñarnos, historias de luchas y de resistencias, colaboración, complicidad, organización de la vida a través de las fronteras y la mayor de las veces a pesar de estas. Implican un trabajo de traducción “*El resultado al que apuntamos es una forma de producción de conocimiento diferente, que necesariamente involucra prácticas de traducción, aunque en un sentido más conceptual que lingüístico*” (Mezzadra & Neilson,



2017; 28). Una traducción de las experiencias, de la heterogeneidad que nos comprende, que “*proveen las bases rebeldes para la construcción de una política de lo común*” (Mezzadra & Neilson, 2017; 44).

Dicho trabajo de traducción como producción de lo común, nos obliga a pensar la diferencia como punto de fuerza más allá de la lógica de la desigualdad. Traducir las distintas luchas o prácticas de lucha en pos de una nueva concepción de lo común, que restituya el lazo social, a contra pelo de la lógica neoliberal.

## **Conclusión**

Espectros fronterizos

*“Con un deseo que/ nada puede vencer,  
ni el exilio, ni el encierro, ni la muerte.  
Huérfanos, agotados, / con hambre, con sed,  
Desobedientes y obstinados, / seculares y sagrados,  
Llegaron deshaciendo naciones y burocracias”.*  
(Giannari en: Villalobos-Ruminott, 2019; 4).

Niki Giannari en su poema-carta titulada *Unos espectros recorren Europa* (2016) dirigida a refugiados de guerra, exiliados y migrantes encarcelados en el campo de detención ubicado en Indomeni (Grecia) al unísono del gesto que vuelca nuestra mirada a los procesos de migración forzosos, ya sea por conflictos bélicos, persecución política o por el sinfín de prácticas de desposesión y precarización del capital sobre los trabajadores, nos expone a su vez el cuerpo lacerado de “*esta Europa necrosada*” (Giannari en: Villalobos-Ruminott, 2019; 5) que desconcertada por el conjunto de corporalidades que no logra asimilar, reconocer ni recordar se erige como un gran aparato de control fronterizo (*espectáculo del muro*), que a la par de defender su soberanía territorial, de manera tácita crea una comunidad (nacional) de subjetividades cerradas sobre sí misma que no reconocen y reniegan el lenguaje, rostros, gestos y costumbres ignotas de aquellos cuerpos que intentan pasar las fronteras griegas en busca de auxilio, dignidad y hospitalidad. Así pues, la propia corporalidad de migrantes se encuentra ocluida del propio imaginario social y agenda política



de los Estados naciones no solo en Europa, sino que el presente global capitalista en toda su extensión espaciotemporal. Lo cual posee como correlato directo la transmutación de la materialidad de sus corporalidades a la figura del *espectro*, pues solo de tal modo la violencia ejercida sobre sus corporalidades resulta reducida y despolitizada bajo reductos institucionales que burocratizan la violencia en forma de leyes migratorias, ya que solo así no perturban la unidad del significante nacional, que no será otra cosa que la sutura y reducción social de la multiplicidad al código del valor capital de corporalidades componentes de cada organización política. Sin embargo, la sola presencia de migrantes y su permanente llegada se erige así misma como insistencia genealógica que punza e irrumpe en el relato reduccionista de la pretendida homogeneidad nacional, y paralelamente interviene en las propias practicas epistemológicas de la *razón cartográfica*, pues nos interrogan respecto no solo de los limites soberanos Estatales y la violencia que históricamente ha conllevado, sino que ante todo derrumba la unicidad de nuestras propias identidades a través de aquellas “*figuras insistentes de nuestra genealogía olvidada*” (Giannari en: Villalobos-Ruminott, 2019; 5) encarnadas bajo la figura del extranjero.

Estos *espectros* que no solo recorren Europa, sino que rondan la propia constitución de nuestras identidades saturadas bajo el agenciamiento de lo nacional, soportan sobre sus hombros un *deseo* que ha resultado socavado a lo largo del anacronismo subjetivante de la conformación fronteriza (cartográfica) contemporánea. Tal deseo al que hacemos referencia no es otro que “*el deseo político*” (Giannari en: Villalobos-Ruminott, 2019; 6), comprendiendo este como una *lucha de las fronteras*, en donde su propia necesidad históricamente particular de traspasar las fronteras conllevan un sinfín de prácticas de fuga, ejercicios de boicot y desobediencia que aparecen como formas de intervenir tanto en las discursividades científicas como en los propios procesos de subjetivación, ya que la lucha que sostienen los extranjeros en los límites fronterizos y al interior de ellos “*implica siempre una transformación de la subjetividad*” (Mezzadra & Neilson, 2017; 349).

Aquellas *luchas de las fronteras*, ya sea contra las políticas de migración, los estatutos laborales o contra la apropiación de los comunes, a lo largo de todo el trabajo crítico realizado en la presente investigación ha resultado evidenciar los modos a través de los cuales la composición contemporánea de la frontera no se reduce a su vertiente científica (cartográfica), sino que a su vez esta (la frontera) se define a partir de las tensiones existentes



entre Estado y las Fronteras del capital, lo cual se expresa a través de la proliferación de un sinfín de mercados laborales que exceden los límites geográficos. Esta segmentación interna de los territorios se manifiesta en forma de *frontera interna*, resultando de tal modo en una estratificación de la propia sociedad bajo un sinfín de figuras del trabajo. Así pues, todo sujeto que no sea asimilado bajo el significante de la mercancía (capital humano) experimenta una metamorfosis que convierte su presencia en un espectro que invisibiliza las heridas, yagas y violencia que sobre sus hombros recae. Entonces, ¿Mediante que maneras resulta posible establecer lazos de complicidad que no conviertan al extranjero en un espectro invisible para la sociedad? Aquí nos expresa Mezzadra y Neilson (2017) la necesidad política y urgencia histórica de generar políticas de escucha y prácticas de traducción que no constriñan la figura del *Otro* bajo el valor incondicionado de la administración capitalista del mundo. Es por ello que concebimos la traducción como un elemento constitutivo de toda lucha contra la violencia del capital que pretenda presentar el espacio fronterizo como un lugar de indistinción entre las políticas soberanas y la violencia del capital, es decir consideramos la traducción como una praxis social que permite articular de manera contingente, situada y múltiple la producción de lo común, en donde resulte posible habitar la frontera al margen del significante nación, la egida del Estado y la tensión constitutiva que este sostiene respecto del capital. Dicho de otro modo, *“Lejos de apelar a una máquina soberana de mediación o a un esquema trascendental, el funcionamiento de este tipo de traducción permanece inmanente a la constitución y la proliferación de las luchas”* (Mezzadra & Neilson, 2017; 349), lo cual nos posibilitaría de armarnos no solo de nuevas epistemología rebeldes que asienten las bases para conocer, imaginar y construir un mundo más allá de la figura de las fronteras en tanto que muro y los modelos de mundo que nos ofrecen, sino que a su vez traducir las particularidades de las luchas que cada corporalidad sostiene respecto de la administración capitalista de la violencia. De tal suerte que el Otro no devenga espectro, sino una subjetividad rebelde que practique la producción tanto de su propia identidad como de lo común en tanto practica socialmente múltiple y situada, o sea que a través de la traducción *“Lo que está en juego es una creación del mundo, fabrica mundi, que trabaje contra el impulso trascendental del Estado y del capital y las diversas configuraciones de sus fronteras y confines”* (Mezzadra & Neilson, 2017; 350).



Cabe destacar que esta espectralidad no solo es constitutiva de las subjetividades y corporalidades migrantes, la lucha de las fronteras, las experiencias de solidaridad y complicidad nos han enseñado que aquellos espectros se han diluido en todo el conjunto social, en este sentido nuestras propias identidades devienen espectrales.

Si bien las experiencias, los relatos de las y los migrantes comprueban que estas subjetividades resultan ocluidas del espacio social, no resultan tan claro que los dispositivos fronterizos que nos gobiernan trazan a todos los sujetos, pero no con la misma intensidad y bajo distintas modulaciones. Pensar la frontera a partir muro produce a la figura del extranjero como relato co-constitutivo del ciudadano, que vuelve la diferencia hacia un Otro, instituyendo aparentemente un adentro y un afuera radical. Sin embargo hemos sostenido que el paradigma bajo el binomio inclusión/exclusión no aplica para las sociedades actuales, no logra dar cuenta de las posiciones múltiples y cambiantes que ocupan los sujetos.

Es en el encuentro con la experiencia espectral, de sus relatos, de sus experiencias de lucha, podemos dar cuenta y visibilizar la violencia que los dispositivos fronterizos ejercen sobre los sujetos dispuestos en posiciones múltiples y que nos recuerdan a nosotros mismo, como aquellos espectros que habitan las ciudades desde mucho tiempo antes. Las fronteras se han diluido dentro del espacio nacional, se han relativizado y multiplicado. No podemos reducir las fronteras a su deriva material o cartográfica que dibuja los límites de un adentro y un afuera claro, las fronteras han devenido un espacio y tiempo heterogéneo como forma de gobierno neoliberal, devuelve la diferencia dentro del espacio nacional. La urbe ya no responde a un espacio homogéneo, sino aun espacio fragmentado, segmentado, más bien hipersegmentado. Las fronteras internas, recuerdan un mundo necrosado, la experiencia de la espectralidad toma la forma de una experiencia compartida. Es por esta razón que afirmamos bajo el título de este trabajo que las fronteras devienen una experiencia espectral de la violencia.

Las fronteras como forma de gobierno, despliegan, produce y multiplica la diferencia, que nos constituye como los viejos espectros olvidados por nosotros mismos, que en la figura del migrante, del extranjero recuerdan una genealogía olvidada, la violencia de las fronteras deviene experiencia común y las luchas de las fronteras el espacio de encuentro, de convergencia de la diferencia. Los espectros hoy reclaman su lugar, incomprensibles, desobedientes y rebeldes contra una forma de gobierno que sustituye el lazo social por la



competencia, por el miedo. Y es que las sociedades capitalistas se sostienen bajo una axiomática de la diferencia y discriminación subjetivas, de posiciones múltiples, suaves e inestables.

La propuesta de la *frontera como método* hoy nos permite advertir que “nuestras diferencias” si bien nos hacen vulnerables, también nos vuelven poderosos, nos instan a pensar prácticas de traducción y puntos de encuentro que transmuten esas diferencias en una potencia afirmativa, nos pone el desafío de aceptar la diferencia en nuestras vidas, no como elemento disgregativo, sino como elemento de fuerza, como la posibilidad de pensar un espacio de lo común, de la constitución de un ser-en-común, que sustituya aquellas fronteras puestas en nuestras corazones, que miran con recelo a un otro, por los deseos que movilicen una nueva comunidad, que restituya el lazo social, que aprehenda las diferencias como puentes y no como barreras, que piensen y movilicen el deseo de un como proyecto político, contra los dinámicas de gobierno del capital.

### Referencias bibliográficas

- Ávila, D., & Malo, M. (25 de abril del 2021). *Diferencias gobernadas, nuevos racismos*. Diagonal. <https://www.diagonalperiodico.net/la-plaza/diferencias-gobernadas-nuevos-racismos.html>
- Balibar, É. (2005). Violencias, Identidades y civilidad. In L. Padilla (Ed.), *Violencias, Identidades y civilidad* (1st ed., pp. 77–86). Gedisa.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1993). ¿Qué es la filosofía? In T. Kauf (Ed.), *¿Qué es la filosofía?* (1st ed., pp. 21–38). Editorial Anagrama.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad* (1st ed.). Fondo de cultura económica.
- Mezzadra, S., & Neilson, B. (2017). *La frontera como método o la multiplicación del trabajo*. (V. Hendel (ed.); 1st ed.). Traficantes de Sueños.
- Nietzsche, F. (2013). *Genealogía de la moral* (A. Sánchez (ed.); 3rd ed.). Alianza.
- Rodríguez, R. (2014). Epistemología de la frontera. Modelos de sociedad y políticas públicas. In *Epistemología de la frontera. Modelos de sociedad y políticas públicas* (1st ed., pp. 15–37). Eón.
- Villalobos-Ruminott, S. (2019). *El poema de la ex-istencia*. 34.



### III. Necropolítica y su potencia de borradura histórica - José Zúñiga

#### Introducción

Primeramente, con el concepto de necropolítica, Achilles Mbembe se separa conscientemente del concepto de biopolítica, dado que, según él, este concepto ya no sirve para poder explicar las relaciones de poder que ocurren en otras partes del mundo que no sean Europa. Foucault es el que plantea la biopolítica, el poder sobre la vida que busca gestionar y controlar a la población en tanto especie y, Mbembe pone acento en la muerte con el concepto de necropolítica en relación a la administración y regulación de esta misma. Bio y necro como diferencias en la política.

Creo, en parte, que no es azaroso esta diferencia entre estos dos autores, se podría llegar a decir que Foucault analizó los sistemas de poder que ejerce Francia para el control de su población como territorio soberano, pero Achilles Mbembe analizó las estructuras y los sistemas de poder que ejecutaban los países invasores a su territorio (como Francia). No alcanza con el concepto de biopolítica para poder definir lo que sucede en los territorios postcoloniales, no alcanza con el concepto de soberanía tradicional para argumentar sobre estos territorios.

Bajo el esquema de “hacer morir y dejar vivir” del necro-poder existe un potencial de silenciamiento del cuerpo, ya que estos cuerpos entran en la lógica de mercado del uso y desuso como una mercancía más; el cuerpo, la vida y la singularidad misma de la persona quedan silenciadas y olvidadas, obviando plenamente su condición humana.

La colonia por su parte constituyó un periodo con lógicas que hasta el día de hoy nos llegan, aquí encontramos la división humana con argumento biológico en el cual fue parte del paradigma colonial: la raza. La colonia constituyó una borradura y tapadura de los pueblos invadidos, hasta el día de hoy existen pocos pueblos sobrevivientes a estos silenciamientos, pero con los estados modernos en lo actual y con la condición postcolonial estos mismos pueblos sobrevivientes se enfrentan a las mismas lógicas raciales pero con diferentes mecanismos de borradura, una borradura histórica, ejercidos bajo el necropoder.



Como cuerpo desechable y reemplazable, según las lógicas del necro-poder, estos mismo se estampan bajo la lógica del mercado y la muerte, formando subjetividades modernas en las cuales su epistemología ya olvidó y desechó toda memoria del territorio mismo.

En el primer capítulo, se trabajará la relación y diferencia que existe entre biopoder y necropoder, teniendo como enlace directo el cuerpo: lugar en el que se inscribe la ley. Importante recalcar las diferencias debido al contexto en el cual se quiere investigar, como lo son territorios postcoloniales/capitalistas. Todo este diálogo entre los escritos de Mbembe y Foucault.

En el segundo capítulo ahondare sobre la problemática de la raza y su potencialidad de olvido y borradura, dándole énfasis a la relación racismo y odio. Todo esto para dar cuenta sobre las lógicas raciales y su relación con la necropolítica, que de alguna manera evidenciara su potencial de aniquilación cuerpo-historia.

En el tercer capítulo se pensará la relación entre cuerpo y memoria, con respecto a la potencialidad que tiene el cuerpo para hacer resurgir la memoria, para esto se pensara y reflexionara sobre las consecuencias y atrocidades del necropoder. Sayak Valencia en su texto *Capitalismo gore* trabaja y reflexiona sobre cómo el capitalismo contemporáneo sumado a un necro-poder conlleva a un capitalismo gore en función a un narco estado, escenario perfecto para poder reflexionar sobre las atrocidades actuales del necropoder. Desde sus consecuencias, por ende, reflexionaré su potencia de borradura histórica.

### **Bio y Necro. Diferencias y construcción del concepto Necropolítica**

En este capítulo cabe recalcar las diferencias y similitudes entre los conceptos de biopolítica y necropolítica, con el objetivo de señalar el por qué he preferido ocupar el concepto de Mbembe a diferencia del concepto que trabaja Foucault.

Si bien en el título de este trabajo puse el concepto de necropolítica, es menester diferenciar ambos conceptos para dar un mayor entendimiento en las problemáticas presentes, dado que se reflexiona sobre la necropolítica y esta misma no se aleja por completo



de la biopolítica, además, las similitudes y diferencias de ambas pueden dar a origen a una mejor reflexión sobre la potencia de la necropolítica. Mbembe, al principio de su texto *Necropolítica* señala:

Este ensayo plantea la hipótesis de que la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vi-vir y quién debe morir. Hacer morir o dejar vivir constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos. La soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder. (Mbembe, 2011, 19-20)

Encontramos en esta cita la aparición del concepto de soberanía y la fórmula de la modalidad de este ejercicio de poder. La soberanía en Mbembe radica en el control y regulación sobre la mortalidad, con la fórmula: Hacer morir o dejar vivir, al igual que Foucault cuando describe sobre el poder soberano(derecho soberano de matar), sólo que Michel, después, para poder explicar la formulación de la biopolítica, declara: “El derecho de soberanía es, entonces, el de hacer morir o dejar vivir. Y luego se instala el nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir”.(Foucault, 2000, 218)

Este nuevo derecho, a lo que Foucault se refiere a la biopolítica, conlleva la formulación de “Hacer vivir y dejar morir” que consta de controlar la vida de la población para garantizar un buen estilo de vivir, con tecnologías y dispositivos que organizan la vida misma, no comprendida como vida de cada individuo, sino vida en tanto a hombre-especie y organizada como población; la biopolítica se ejerce haciendo vivir a esta población regulando los ámbitos que se encuentran en este transcurso de vida con un sustento biológico, tales como la higiene, control proporcional entre nacimiento y defunciones, tasa de reproducción, salud, etc.

(...)habría que hablar de "biopolítica" para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar.(Foucault, 2007, 173)



Todo esto, y a la vez en las zonas marginadas existe un abandono en políticas públicas y se ejerce un mayor control de la población trayendo consigo represión y categorización bajo un orden biológico, por lo que la vida en este sentido se entiende como una vida desprovista de toda protección. Recalco el término de categorización dado que la biopolítica se refiere a un control de hacer vivir a la población, este concepto de población es ambiguo, por lo que el estado o el gobierno categoriza los que son parte de la población y los que no (ciudadano o no), resultando que en mayor parte no se les considere población como tal a las zonas marginadas. Categorizar como sujeto que aún no es parte de la población, o como veremos en el segundo capítulo, como un otro.

Volviendo con la formulación de Mbembe: “Hacer morir o dejar vivir” tal cual como lo nombra Foucault cuando describe el poder soberano, ambos dos lo explican como un poder asimétrico en el cual el soberano ejerce su poder sobre la vida de dar muerte, el derecho de la “espada”, el derecho de matar. En principio, no se puede pensar la necropolítica sin la biopolítica, su base consta del poder soberano de matar; si bien antes mencionaba que la biopolítica conlleva otra fórmula y modalidad, esta misma no desecha la anterior (poder soberano) sino más bien lo engloba y lo modifica, por ende, dentro de la bio/necro-política está el derecho soberano de matar. Mbembe menciona que: “(...) la soberanía es la capacidad de definir quién tiene importancia y quién no la tiene, quién está desprovisto de valor y puede ser fácilmente sustituible y quién no” (Mbembe, 2011, 46)

Poder soberano ejercido mediante el control y disposición de dar muerte a cierta parte de la población, todo esto legislado como un derecho de estado, Mbembe en su argumentación, enlaza entre la noción foucaultiana de biopoder con los conceptos de estado de excepción y estado de sitio (inspirados en Agamben y Schmitt), escenarios perfectos para la disposición y creación de cuerpos desechados, mutilados y entregados a la muerte.

Mbembe explica:

Examino las trayectorias a través de las cuales el estado de excepción y la relación de enemistad se han convenido en la base normativa del derecho de matar. En estas situaciones, el poder (que no es necesariamente un poder estatal) hace referencia continua e invoca la excepción, la urgencia y una



noción «ficcionalizada» del enemigo. Trabaja también para producir esta misma excepción, urgencia y enemigos ficcionalizados. En otras palabras, ¿cuál es la relación entre lo político y la muerte en esos sistemas que no pueden funcionar más que en estado de emergencia?(Mbembe, 2011, 21)

Este poder soberano de matar, que se encuentra tanto en la biopolítica como en la necropolítica, hace su aparición en esta última dentro de la esfera de la excepción. Esta misma hace que las matanzas, masacres y muertes estén dentro de la norma legal, dado que el derecho crea y garantiza estas mismas situaciones para su propia vigencia.

La excepción es una especie de exclusión. Es un caso individual que es excluido de la norma general. Pero lo que caracteriza propiamente a la excepción es que lo excluido no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma; por el contrario, se mantiene en relación con ella en la forma de la suspensión. La norma se aplica a la excepción des-aplicándose, retirándose de ella. El estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste. En este sentido la excepción es, verdaderamente, según su etimología, sacada fuera (ex-cape-re) y no simplemente excluida. (Agamben, 1998, 30)

Ahora bien, y adelantando el próximo capítulo, estos enemigos ficcionalizados conllevan a una matriz de división tanto biológica como político, que termina dando una especie de Otro (como la gente negra, o terroristas), en este sentido el racismo es la matriz misma de esta división en lo político. Este enemigo, que forma parte de la ficción del estado, más el estado de emergencia que conlleva a una eterna excepción, es el escenario perfecto para la mutilación de la población, o mejor dicho, se transforma en legal y como un derecho legítimo del estado el asesinar y hacer desaparecer partes de la población; de esta manera, este enemigo llega a ser un simple cuerpo desechable para la soberanía.

La espacialidad que invoca Mbembe es en contextos contemporáneos, en un mundo moderno, en el cual hay territorios que siguen ocupando lógicas coloniales, un mundo post-colonial; Foucault en su parte no fijó su mirada en lo colonial, sino en los dispositivos y



tecnologías que ocupaban para gobernar los territorios occidentales y metropolitanos. Para Mbembe la “forma más redonda” del necropoder es la ocupación colonial actual de Palestina.

En contextos de colonias, la invasión es lo que prevalece, el hecho de constituirse como colonia es justamente la toma de poder con respecto a un territorio usurpado; para poder llegar a estos objetivos, la violencia y la guerra son las excusas perfectas. El hecho de llegar a invadir un territorio y poner norma a este, sería una forma de establecer una soberanía, la guerra tal como lo dice Mbembe sería un medio para establecer la soberanía, y en la guerra prolifera el derecho de dar muerte al enemigo; por ende, la necropolítica se refiere a la política como forma de guerra... Una política como un trabajo de muerte.

Foucault en *Defender la sociedad* habla sobre la guerra en relación a su inversión de la tesis de Clausewitz, sostiene que:

Las guerras, las prácticas de guerra, las instituciones de guerra, tienden cada vez más, en cierto modo, a existir únicamente en las fronteras, en los límites exteriores de las grandes unidades estatales, como una relación de violencia efectiva o amenazante entre Estados.(Foucault, 2000, 53)

Interesante que en esta cita aparezca el concepto de frontera, la guerra para Foucault está exclusivamente en las fronteras, afuera del centro metropolitano, en los límites de la metrópolis colindando con las zonas marginales, ahí justamente donde no camina la figura privilegiada de estos estados soberanos. Si pensamos la política como forma de guerra, esta se ubicaría en las fronteras, pero no hay mucha concordancia que la política en sí se ubique en las fronteras, más bien la política y sus edificios institucionales suelen estar al centro, rodeados de muros para salvaguardar la soberanía, por ende, este no es el caso; aunque bien, si la política se torna como forma de guerra y esta se sitúa en las fronteras, habrá que recalcar en donde o como están esas fronteras, o más bien que el territorio en general se torne frontera, dejando la guerra en el espacio completo de la soberanía. Para esta explicación, y con respecto a lo anterior sobre las colonias Mbembe escribe:

(...)las colonias son pare-cidas a las fronteras. Son habitadas por «salvajes». Las colonias no se organizan bajo forma estatal; no han generado un mundo



humano. Sus ejércitos no forman una entidad distintiva y sus guerras no se dan entre ejércitos regulares. No implican la movilización de los sujetos soberanos (ciudadanos) que se respetan mutuamente en tanto que enemigos. No establecen distinción entre combatientes y no combatientes o bien entre «enemigos» y «criminales». Es, por tanto, imposible acordar la paz con ellos. En resumen, las colonias son zonas en las que la guerra y el desorden, las figuras internas y externas de lo político, se tocan o se alternan unas con otras. Como tales, las colonias son el lugar por excelencia en el que los controles y las garantías del orden judicial pueden ser suspendidos, donde la violencia del estado de excepción supuestamente opera al servicio de la «civilización». (Mbembe, 2011, 39)

La colonia entendida como frontera más la guerra en las fronteras da entender que la colonia misma es la guerra, la colonia necesita y emana la excepción para su soberanía. Ahora pues, algo que necesariamente hay que volver con una cita anterior de Mbembe, es que justamente el poder no necesariamente tiene que ser estatal; pensando en el imaginario de las colonias y la situación capitalista actual en este mundo moderno, las colonias ya no cumplen con el imaginario antiguo imperial, sino más bien, se añade el hecho de que cualquier corporación transnacional pueda ejercer su derecho soberano en la extracción de recursos en un territorio invadido para dicha extracción. Por ende, aquí se recalca otra diferencia con Foucault, mientras la biopolítica lo ejercen los estados o gobiernos, en la necropolítica no necesariamente es estatal, ¿cómo sucede esto? lo explicare desde un contexto en el cual se respiraba muerte y se mantenía la desesperanza: las plantaciones de EE.UU en tiempos de esclavitud. Una plantación en primera parte funciona como una empresa y/o industria; probablemente se produce algodón, la mano de obra en esta empresa son esclavos y esclavas donde no existe la relación empresa-empleado si no una relación asimétrica de sumisión al trabajo (misma relación asimétrica con el poder soberano), el estado facilita la compra y venta de cuerpos para poder producir en las empresas; aquí el cuerpo termina dentro de la lógica del mercado del uso y des-uso, del cuerpo desechable, del cuerpo como mero recurso; también en estos campos prolifera el terror y la violencia excesiva, para poder controlar esta masa de mano de obra se ocupa el derecho de dar muerte al rebelde o la tortura para una mejor obediencia.



De tanto en tanto, la plantación estalla en levantamientos, insurrecciones y complotos serviles. Institución paranoica, vive constantemente bajo el régimen del miedo. En varios aspectos, posee todas las características de un campo, de un parque y de una sociedad paramilitar (...) La plantación se transforma gradualmente en una institución económica, disciplinaria y penal. En consecuencia, los negros y sus descendientes pueden de ahora en adelante ser comprados por siempre y para siempre. (Mbembe, 2016, 50-51)

Estas personas esclavas son siempre resultado de alguna guerra o invasión, guerra armada cuyo objetivo sería la colonización de algún territorio, aquí el concepto de capital y el concepto de guerra se enlazan para poder crear estos campos de muerte, pero estos conceptos se enlazan más aún cuando hablamos de empresas que cumplen la función de colonizar, ya no se puede hablar de empresa sino de corporaciones transnacionales, en donde estas mismas están a cargo de la extracción de algún recurso específico y que esto no sucede en territorio metropolitano sino en territorio invadido-colonizado; con el poder del dinero y la disposición de las armas con su uso excesivo se puede invadir y controlar un territorio específico, volviendo entonces a la lógica de la plantación, extrayendo tanto recursos naturales como cuerpos vistos como recursos o como fuerza de producción desechable. Por ende este necro-poder no necesariamente tiene que ser estatal, basta con disponer de una gran cantidad de dinero y armas para poder ejercer el derecho soberano de matar, ya no es necesariamente el estado o el gobierno quien ejerce el poder de dar muerte, también podría hacerlo una corporación que busque producir y vender alguna mercancía mientras invade otros territorios para poder conseguirla; entonces se podría decir que las lógicas de las empresas transnacionales que están a cargo de la extracción de recursos siguen con las lógicas coloniales. He aquí uno de los puntos de los cuales prefiero ocupar para esta tesis el concepto de necropolítica que el de biopolítica: el poder soberano no necesariamente viene del estado, también lo puede ejercer cualquier grupo armamentista.

Terminando un poco con este encuentro fructífero entre la biopolítica y la necropolítica, en virtud de la elección del concepto para esta investigación, es menester citar un párrafo cuya descripción deja en claro lo que les separa a cada uno o más bien dicho, en cómo se pueden complementar:



Insistamos en el contraste entre biopolítica y necropolítica. La biopolítica (poder de hacer vivir y dejar morir) se ha ejercido progresivamente en el seno metropolitano de los Estados modernos desde el siglo XVIII: gestión (biológica, demográfica, estadística) de la población como recurso –junto al territorio y sus recursos naturales. Se trata, pues, de la sumisión económico-política de los cuerpos y las poblaciones mediante dispositivos cada vez más sofisticados de disciplinamiento de individuos y regulación de poblaciones. La necropolítica (poder de hacer morir o dejar vivir), en cambio, ha sido ejercida por un poder difuso –entre el Estado y el Capital–, en cualquier caso por parte de poderes fácticos que ejercen la autoridad excepcionalista 1) mediante el poder del dinero y violencia de las armas; 2) en función de la cosificación capitalista del cuerpo y las poblaciones –es decir, su reducción a mero recurso, mercancía, vida útil o desechable, fuerza de producción sustituible. Más que en el seno de los Estados occidentales del “primer mundo”, esto ha tenido lugar en el “tercer mundo” –es decir, en los países no civilizados en el sentido occidental. (Diaz Letelier, 2014)

Dado todo lo anterior mencionado, tanto como la necropolítica como la biopolítica, forman parte y están dentro de los paradigmas de poder contemporáneos, si bien no hay un estado moderno que escape del enfoque y ejercicio del biopoder, pero sí, no en todas partes se ejerce un necropoder, por ende se podría decir que son complementarios; lo que conlleva a que en los territorios en que se ejerce un necropoder también hay un sistema biopolítico operando en esos territorios, la diferencia está en a quién y cómo se ejerce el poder. ¿se ejerce de la misma manera el poder a una persona blanca que a una persona negra? Esta cuestión conlleva a una raíz que une estos dos conceptos, pues lo veremos más adelante, el racismo está inscrito en estas dos formas de poder.

Para concluir el capítulo, es menester volver hacia el camino de esta investigación, en donde el objetivo es ver hacia dónde puede llegar este ejercicio de poder; si bien este capítulo ha sido para esclarecer un poco lo que separa ambos conceptos hay que recalcar que en la necropolítica la masacre y desaparición de una parte o hasta una población, por lo que en tanto a una borrada histórica, la necropolítica tiene de por sí dentro de su ejercicio un tipo



de borradura, una en la cual hace desaparecer cuerpos y con ello toda historia y saber detrás de este mismo. Una de las potencias de la necropolítica es justamente la desaparición misma de cuerpos y saberes, historias y culturas.

### **Racismo y olvido del otro.**

Esencialmente este capítulo consta sobre el racismo, más que nada por que el racismo o la raza está intrínseco tanto como en la biopolítica como en la necropolítica, a primera vista, se toca este tema dado que se reflexiona sobre la potencia de la necropolítica en la desaparición y borradura de pueblos, cuerpos y memorias; dado esto, el racismo cumple con la ignorancia, el odio y las motivaciones del cual se emplea la muerte, en suma, el racismo está en la matriz de las masacres y las desapariciones. Por ahora, y de alguna forma un poco acelerada, la mirada que el colono le da al negro es en parte la misma mirada que le da el militar o policía al protestante, la misma mirada que de alguna u otra forma se olvida de lo que mira, de ese otro que esta ahí mismo.

Para esto Foucault escribe sobre el racismo en el ámbito del biopoder donde se evidencia la relación entre racismo, muerte y biopoder:

En otras palabras, la muerte, el imperativo de muerte, sólo es admisible en el sistema de biopoder si no tiende a la victoria sobre los adversarios políticos sino a la eliminación del peligro biológico y al fortalecimiento, directamente ligado a esa eliminación, de la especie misma o la raza. La raza, el racismo, son la condición que hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización. Donde hay una sociedad de normalización, donde existe un poder que es, al menos en toda su superficie y en primera instancia, en primera línea, un biopoder, pues bien, el racismo es indispensable como condición para poder dar muerte a alguien, para poder dar muerte a los otros. En la medida en que el Estado funciona en la modalidad del biopoder, su función mortífera sólo puede ser asegurada por el racismo. (Foucault, 2000, 231-232)

En lo que concierne a la muerte, la política de dar muerte, es sin duda bajo una matriz racista, en el cual esta misma hace funcionar la normalización y aceptabilidad de las



masacres, de justamente la satisfacción y el resguardo que significa matar al otro o matar para gobernar. El racismo, por ahora, sería entonces un lente óptico fallido que con ello se mira a los otros como un cuerpo asesnable cuyas mismas lógicas de este lente lo hacen aceptable a la vista, y a la vez sería un motor de odio para esta misma aceptabilidad, el racismo sería tanto como motor de dar muerte como también una forma de la mirada. Ahora bien, dejare de lado a Foucault para reflexionar desde lo negro, lo que mata la raza.

Que la raza (o aquí, el *racismo*) tenga un lugar tan importante en la racionalidad propia al bio-poder es fácil de entender. Después de todo, más que el pensamiento en términos de clases sociales (la ideología que define la historia como una lu-cha económica de clases), la raza ha constituido la sombra siempre presente sobre el pensamiento y la práctica de las políticas occidentales, sobre todo cuando se trata de imaginar la inhumanidad de los pueblos extranjeros y la dominación que debe ejercerse sobre ellos (Mbembe, 2011, 22)

Tal como se evidencia, esta imaginación de inhumanidad de los pueblos extranjeros u otros, como tal lente óptico, es también el motor de la dominación hacia ellos, dado que este cuerpo u otro no es semejante, no es reconocible, es un otro que nunca va a hacer igual al blanco o al europeo. En términos de necropoder, el otro es lo que se coloniza, es justamente lo que se debe dominar y disponer hacia la muerte; la lógica de la raza occidental es el juego del experimento del orden de los cuerpos, es la división misma de quien debe morir, es justamente la mirada y categorización hacia el enemigo ficcionalizado de la necropolítica, es la creación imaginaria de este supuesto enemigo. Mbembe agrega:

La noción de raza permite que las humanidades no europeas se representen a través de la impronta de un ser inferior. Serían el reflejo empobrecido del hombre ideal del cual estarían separadas por una distancia temporal insalvable, por una diferencia casi infranqueable. (Mbembe, 2016, 49)

Por ahora, este cuerpo, un cuerpo racializado, de por sí está categorizado tanto como enemigo y como ser inferior; un otro y como un cuerpo manejable, desechable, como mero



recurso; como un cuerpo objeto de transacciones, un cuerpo empobrecido bajo las marginalidades de las sociedades, un cuerpo que un supuesto distanciamiento temporal se le mire asemejándolo a un animal. Pues en lo que queda, esta mirada es más bien una mirada ignorante que en el cual solo emerge del odio por una supuesta amenaza de lo no reconocido, de lo que se puede y debe dominar.

En la manera de pensar, clasificar e imaginar mundos lejanos, tanto el discurso europeo erudito como el popular apelaron a procesos de fabulación. Al presentar como reales, ciertos y exactos hechos a menudo inventados, el discurso europeo esquivó «la cosa» que pretendía comprender y mantuvo con ésta un vínculo fundamentalmente imaginario, al tiempo que pretendía desarrollar conocimientos destinados a dar cuenta de ella de forma objetiva. (Mbembe, 2016, 40)

Dado esto, y en lo que llevamos, el racismo como parte de la necropolítica es también el motor de una borradora tanto como de los cuerpos como también de las singularidades otras; no solo se masacra, sino que se confabula este otro como un no-humano, un nada, algo que simplemente puede estorbar, algo que se le desnuda de toda simpleza y maravilla enmascarándola como algo anterior al tiempo, algo no civilizado, algo animal. Se borra la identidad dando paso a una fábula de identidades ficticias blanqueadas - hoy ya no te llamas Achilles, te diremos el Foucault negro- por lo que concierne a la borradora, esta misma sería doble dentro del necropoder, se borra el cuerpo y se borra lo que es en sí, se borra tanto cuerpo como historia, memorias y conocimientos, identidad y singularidad. El lenguaje entonces, forma parte del método colonizador y blanqueamiento de los colonizados o de los racializados. Franz Fanon, escribe con respecto al lenguaje y el blanqueamiento:

Todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado habrá escapado de su sábana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli. Será



más blanco en la medida en que haya re-chazado su negrura, su sábana.  
(Fanon, 2009, 50)

Todo colonizado pasa por el blanqueamiento de sus actitudes, valores e identidad, por lo que el necropoder conlleva una fuerza de olvido de lo que es uno mismo, el lenguaje y las costumbres van blanqueándose cada vez más, alejándose de toda singularidad presente en cada cuerpo de cada pueblo... Si es que este quede vivo.

Lo colonizado entonces, el cuerpo colonizado, el cuerpo blanqueado, se lo mistifica dentro de simulacros sobre lo negro o el negro, el racismo por ende lleva a su vez una lejanía de la realidad cuya contradicción entre lo que se imaginó con lo que es conlleva a confusiones en el pensar; un tipo de representación con bases de un simulacro orquestado en fabulas. Mbembe, también escribe sobre el lenguaje

De la raza o del racismo sólo se puede hablar a través de un lenguaje fatalmente imperfecto, gris, inadecuado. Basta con decir, por el momento, que se trata de una forma de representación primaria. Y que al ignorar la distinción entre el fuera y el dentro, entre el envoltorio y su contenido, remite ante todo a los simulacros de la superficie (...) En su dimensión fantasmagórica, la raza es una figura de la neurosis fóbica, obsesiva y, en ocasiones, histérica. Por lo demás, es eso lo que se garantiza a través del odio, la manipulación del pavor y la práctica del altruicidio. Es decir, es lo que se logra al constituir al otro no en semejante-a-sí-mismo, sino en un objeto amenazador del que mejor protegerse, deshacerse o al que simplemente habría que destruir para asegurar su dominación total (Mbembe, 2016, 37)

Dentro de esta neurosis fóbica y obsesiva es lo que hemos señalado anteriormente, dado que de aquí en adelante, solo hay simulacro que lo define. Pareciera ser entonces, que la necropolítica en sí, dentro de las formas en que se pueden ejercer este poder, se hace de manera fóbica y obsesiva, mediante un miedo al otro y obsesión por su eliminación; el necropoder en su afán de definir el enemigo ficticio, define más bien su agonía de la



percepción, describe su ignorancia y lo entiende como un agente amenazante. En términos de potencia, aquí radica su peligro, en el infinito campo de insuficiencia que no recae y no retoma lo real, en la facilidad de la imaginación histérica colectiva que recubre con una piel negra todo aquel que no se parece de alguna u otra manera a lo común; peligrosa potencia que tiene la facultad de definir qué es lo que está ahí dándole carácter de peligro, como si cualquier cosa externa fuese peligroso, como si existiese un arraigo a la vida en el cual el miedo a perderla hace traducir lo que se ve en una mancha negra, dejándola sin pasado, sin futuro e historia. En lo que conlleva a la necropolítica este otro es justamente el ser más violento e imperdonable que amenaza con la pureza de lo real, es tan peligroso que se debe disponer a estos la muerte misma, es tan abrupta su existencia que solo llega a comprenderse como animal o recurso.

La percepción de la existencia del Otro como un atentado a mi propia vida, como una amenaza mortal o un peligro absoluto cuya eliminación biofísica reforzará mi potencial de vida y de seguridad; he ahí, creo yo, uno de los numerosos imaginarios de la soberanía propios tanto de la primera como de la última modernidad. El reconocimiento de esta percepción funda en gran medida la mayoría de críticas tradicionales de la modernidad, ya se dirijan al nihilismo y a su proclamación de la voluntad de poder como esencia del ser, a la codificación entendida como el devenir-objeto del ser humano o a la subordinación de cada cosa a una lógica impersonal y al reino del cálculo y de la racionalidad instrumental. Lo que estas críticas discuten implícitamente, desde una perspectiva antropológica, es una definición de lo político como resolución guerrera por excelencia. También ponen en tela de juicio la idea de que la racionalidad propia a la vida pase necesariamente por la muerte del Otro, o que la soberanía consista en la voluntad y capacidad de matar para vivir. (Mbembe, 2011, 24-25)

Lo que se borra es lo otro, lo otro como ese pueblo que estaba antes de las colonias, ese otro que va directamente a los campos de concentración, ese otro que pareciera ser que necesariamente se tiene que eliminar para erigir el falo del imperio. Con herramientas y



tecnologías como los medios de comunicación, armas sofisticadas para una eliminación del enemigo, armas masiva para eliminar parte de la población, se generan parte de un olvido del cual es difícil volver; tanto en el caso Mexicano como de Colombia, tanto como el gobierno y los carteles de droga son los principales actores de esta desaparición e intento de olvido. Si no fuera por la astucia de la gente negra en las plantaciones para contar sus relatos quizás nunca hubiésemos sabido lo que paso en las colonias, si no fuera por las luchas internas en el Apartheid hubiese sido una masacre y eliminación total de la población negra, si no fuese por el alza de información o contra-informacion que se maneja por el caso palestino este mismo caería en un olvido masivo. Las redes sociales como los medios de comunicación más las prácticas mortíferas pueden llegar a tapan las múltiples masacres y desapariciones de pueblos y cuerpos, dejando solo un respiro y sin rastro de todo conocimiento y vivencias de estos pueblos. Dentro de este atentado a mi propia vida, solo por el hecho de que es otra existencia, está el odio incontrolado de la raza.

Lo hemos dicho ya, existen los negrófobos. No les anima, por otra parte, el odio al negro; no han tenido el valor o ya no lo tienen. El odio no se regala, tiene que conquistarse en cada momento, llegar a ser, en conflicto con los complejos de culpabilidad más o menos confesados. El odio pide existir y el que odia debe manifestar ese odio mediante actos, mediante un comportamiento adecuado; en un sentido, debe hacerse *odio*. Por eso los estadounidenses han sustituido el linchamiento por la discriminación. (Fanon, 2009, 72)

Este odio, justificado desde la ignorancia, es la base de cualquier fábula fóbica que interprete cualquier cuerpo, y resaltó aún, está peligrosidad. Dado que se juntan simplemente los conceptos de odio y racismo, es que me da a reflexionar que en los estados actuales en los cuales se ejerce un necropoder, se persigue/masacra justamente a ese otro imaginario que de por si no puede definirse ni catalogarse por sus mismos medios; pareciera que estos cuerpos están tensados en una suerte de pruebas en el cual deben demostrar siempre ser igual que el normal. Aquel que solamente esté dentro del manto del poder y el capital que no quiera ser parte del bando colono o que justamente este blanco representa lo que está al lado como un otro, se le fábula y categoriza de manera agónica y fóbica. Pareciera no ser azaroso, que



dentro del manto que recubre la totalidad de muertes en el que ha sido obra y gracia del necropoder, no conlleva su tes blanca; al indígena, al pobre, al no hetero, al campesino, al protestante, al estudiante, al defensor del medio ambiente, se les enmarca de un manto negro tildándolo de no ciudadano, como un otro, como si este personaje interfiriera en el capital de extracción y su respectiva perdida. La potencia de la necropolítica es la de enmarcar con un cuadro negro todo lo que no es lo igual o común.

Hay que dejar en claro que el racismo es un calificador a lo que no se reconoce como uno similar, ver al otro conlleva un ejercicio descriptivo cuyas fuente son ficticias, por lo que ese otro, eso mismo que pareciera un recurso, es también objeto de odio y de persecución, como si este otro fuese un peligro para la existencia del blanco. Espada y lenguaje, forman parte entonces, del motor del olvido, olvidarse que hay otras cosas fuera de nuestro entendimiento y que no necesitan una traducción para nuestro entendimiento; se “blanquea lo pre-humano”, “se le libera de su prisión primitiva”, se le civiliza con ninguna fe a una igualdad. El necropoder por ende, tiene esta tilde, la de enmascarar lo colonizado, de olvidar lo masacrado, y la de una violencia cada vez más sanguinaria... gore.

No hay que dejar de lado el nivel de violencia que ejerce el necropoder, un poder racista fóbico, en el cual exagera de todas formas el exterminio y la guerra de eliminación, dado su argumento racial, la potencia de borradura histórica queda cada vez más plasmada en los vientos de la guerra; se elimina al cuerpo, se le elimina toda identidad y conocimiento por medio del lenguaje, se dispone a cierta cantidad de la población a la muerte. Todo esto ejercido por un poder entre el estado y el capital, lo que hace que el cuerpo, desde muchas aristas, se le olvide su total humanidad; se borra el cuerpo transformándolo en recurso, se traduce todo entendimiento externo como mera inferioridad, y se borra toda memoria existente borrando esta misma población; muchos pueblos africanos quedaron en el olvido con sus saberes y solo se recuerda como mera posibilidad de origen de esclavos y recursos. El negro, en este sentido, es un personaje olvidado, en el cual se le borro y separo de toda memoria pertinente a su identidad.

Acercándonos a la conclusión, creo que la siguiente cita queda en parte un global entendimiento sobre la raza y el racismo.



Por otra parte, la raza no depende únicamente de un efecto óptico ni se abre paso solamente a través de un mundo de sensaciones. Es un modo de asentar y de afirmar el poder y, sobre todo, una realidad especular y una fuerza pulsional. Para que pueda operar como afecto, pulsión y speculum, la raza debe hacerse imagen, forma, superficie, figura y, fundamentalmente, estructura imaginaria. Y es precisamente entendida como estructura imaginaria como escapa a las limitaciones de lo concreto, de lo sensible, inclusive de lo finito, al mismo tiempo que participa de y se manifiesta inmediatamente en lo sensible. (Mbembe, 2016, 70-71)

Si bien, en su momento escribí que la raza es en parte un lente óptico, es justamente con esta cita que hace que este lente óptico no fuese lo único y fundamental de esta, esa metáfora va exclusivamente en la escena sensible de la cara del blanco apuntando al negro. Y como conclusión de este capítulo, el racismo como modo de asentar y afirmar el poder termina congeniándose como la matriz de dar muerte tanto como en la biopolítica como en la necropolítica, es el motor de persecución a lo no común, es la entretención de la ignorancia; el racismo configura un odio y ganas de dar muerte que articula cada dispositivo político dentro de la necropolítica, el racismo en este entonces es la muerte misma dentro del sistema político. Y que no obstante con recurrir a la muerte, se blanquea todo lo que se quiere dar muerte, se normaliza la muerte y al sobreviviente se lo deja con manchas blancas (por que nunca dejara de ser negro); el racismo en este sentido es una maquina transformadora de la carne a ceniza y de un otro a un otro valorizado pero que no se le puede sacar su color ni sabor. Quizás se especule que este texto debiera tener de título: potencias del racismo, y más que nada, la potencia del racismo es también en parte potencia de la necropolítica, pues esta última no pudiese ejercerse sin la lógica racial, y por tanto también colonial. También el cuerpo visto como mero recurso finaliza con una categorización como un otro en el cual su eliminación y sustitución termina siendo algo tan normal como la desaparición misma de estos, por lo que el único rescate para no caer en una borradura es la memoria de estos mismos cuerpos.



## **Necropolítica y borradura histórica**

La necropolítica dispone de cierta parte de la población hacia la muerte, mientras que también se deja en desprovisto al resto de la población, tal y como dice el nombre del concepto, la muerte es la fijación de la política.

Si bien, habrá que explicar un poco a lo que me refiero con borradura histórica, no es un concepto muy trabajado y con mucha profundidad de pensamiento, más bien se intenta aclarar que borradura histórica es el olvido eterno de los pueblos, dicho de otra manera, la extinción y desaparición en todas sus dimensiones del pueblo atacado, en el cual no quede rastro alguno de la existencia de dicho pueblo, se borra de la historia, o más bien se borra de los relatos históricos, dejando un vacío de olvido en el cual nadie podrá recordarlos, por lo que no existe ningún trabajo de memoria de estos pueblos.

Habrà que pensar el concepto de necropolítica en lo actual, si pensamos en sus potencias no podemos ir a ejemplos antiguos como los de las colonias, por lo que los ejemplos deben ser actuales, de lo actual pensaré en sus potencias. En lo que corresponde, Sayak Valencia trabaja el concepto de necropolítica en lo actual, o más bien, con ejemplos concretos y tangibles, como son los casos de un narcoestado en México.

Sayak escribe:

Sin embargo, en esta investigación deseamos retomar el término de necropolítica y proponerlo, además, como un contravalor que se inscribe en el mismo registro de la biopolítica pero la radicaliza, ya que desacraliza y mercantiliza los procesos del morir: si la biopolítica se entiende como el arte de gestionar el vivir de las poblaciones, las exigencias capitalistas han hecho que el vivir y todos sus procesos asociados se conviertan en mercancías lo cual se puede parangonar con lo que entendemos como necropoder, puesto que este representa la gestión del último y más radical de los procesos del vivir: la muerte. (Valencia, 2010, 142-143)

Tal como lo escribe Valencia, las exigencias capitalistas han llevado a la población a negociar con la muerte: se contratan sicarios para dar muerte al enemigo, aún existe el



negocio de esclavos solo que en formato ilegal, en EE.UU. existe hace mucho tiempo la venta de armas a cualquier civil tanto en tiendas como en eventos masivos como subastas y convenciones anuales; y se agrega que el negocio de la droga combina muy bien con el sistema capitalista y el necropoder, dado que se inventa un enemigo ficcionalizado que sería el narco, se le declara la guerra para perseguir a este enemigo que puede ser cualquier persona y una disposición de los cuerpos a entregarse a la muerte por defender el negocio como también el terror que invocan los carteles de droga. Siguiendo con la definición de la necropolítica Sayak escribe:

Entendemos por necropoder la apropiación y aplicación de las tecnologías gubernamentales de la biopolítica para subyugar los cuerpos y las poblaciones que integra como elemento fundamental la superespecialización de la violencia y tiene como fin comerciar con el proceso de la muerte. (Valencia, 2010, 147)

Insistiendo con la definición de Sayak, las tecnologías gubernamentales actuales atacan con una violencia excesiva a las poblaciones, la problemática va en que no necesariamente es el gobierno el que las implanta, al menos en los casos que nombra Sayak, sino también los carteles de droga que causan terror en la población, en el cual no existe mucha diferencia entre los cárteles y el gobierno dado que ambos ejercen su soberanía con violencia excesiva y terror, con armas de alto calibre y torturando/mutilando a los cuerpos. Mbembe también escribe sobre esta problemática:

Las innovaciones en tecnologías del asesinato no solo aspiran a «Civilizar» las formas de matar; también tienen como objetivo identificar a un gran número de víctimas en un período de tiempo relativamente breve. Además, surge una nueva sensibilidad cultural en la que matar al enemigo del Estado se convierte en la prolongación de un juego. Aparecen formas de crueldad más íntimas, horribles y lentas(...) El Estado no reconoce ninguna autoridad que le sea superior en el interior de sus fronteras. Por otro lado, el Estado emprende la tarea de «civilizar» las formas de asesinar y de atribuir objetivos racionales al acto mismo de matar (Mbembe, 2011, 27 y 38)”



Casualidad que en la cita anterior de Mbembe la palabra sensibilidad está relacionada con el juego, como la recreación misma de los videojuegos actuales en el cual Sayak le presta atención. En las tecnologías actuales de muerte, la pérdida de la sensibilidad al dolor ajeno o a la violencia excesiva para lograr el cometido de supervivencia va en relación a los medios de comunicación, Sayak habla sobre los medios de comunicación como normalización e insensibilización de la violencia, como un efecto de anestesia en la sensibilidad del sufrimiento ajeno, para esto Sayak escribe:

Debemos considerar que son los medios de comunicación, la televisión, el cine y en mayor o menor medida, los videojuegos, quienes representan estas prácticas como fenómenos desrealizados (que no ficticios) y quienes las legitiman al hacer de ellas su tema central y bombardearnos incesantemente, hasta la insensibilización, con información sobre ellas. (...) Con esto no estamos afirmando que por sí misma la creación de series como esta construyan el marco propicio para que lo gore salte de las pantallas a la realidad y se instale en ella en forma de capitalismo, sin que nadie se inmute o sienta necesidad de quejarse. Sin embargo, lo que sí proponemos es que es una forma de legitimar, visibilizar y entrenar mentalmente a la audiencia para leer de forma pasiva la realidad que le circunda.(Valencia, 2010, 160-161)

Por lo tanto, en esta potencia de borradura histórica, existe en primera parte, una normalización e insensibilización de la violencia, como si fuera normal encontrar cuerpos colgados y mutilados; está en parte, cumple con la función de olvido, dado que los crímenes y atrocidades terminan siendo un acontecimiento más en el diario vivir de las personas. Justamente es que esas personas o partes de la población ya ni siquiera se le piensa como parte de una masa animada, sino más bien como mero recurso económico, o mejor dicho el mismo hecho de que exista un otro en el imaginario político del cual a ese otro se le deja morir o se lo manda a morir, fomenta el uso de la violencia para extinguir o hacerlo desaparecer. Pensando bien en como se insensibiliza tal violencia, también entonces se podría pensar que se insensibiliza aún más el racismo o la raza, total, dentro de los medios de comunicación, el lenguaje que aparece catalogando a ese muerto lo cataloga como un otro, dentro de esa logica ya esta mas que categorizado como un ente inferior o no blanco; el



discurso imperante dentro de los medios de comunicación conlleva raíces racistas, un sustento normalizador de dar muerte de alguna manera al personaje modelado, se hace normal la muerte del pobre y la del negro.

Los medios de comunicación más los videojuegos, podría ser una próxima reflexión importante sobre la anestesia de la sensibilidad hacia la muerte, esta reflexión misma, creo, conllevaría temas teóricos fuertes y palpables en el cual se evidenciaría, quizás, ciertas satisfacciones de los genocidas para luego así poder identificar a otros posibles genocidas antes de cometer tal acto, si bien, esto es una aproximación; se ha normalizado la muerte y el asesinato y se ha dejado de lado el sufrimiento de aquella persona. Cada vez más, los noticieros afirman un contexto de violencia excesiva delictual culpando a parte de la población, argumentando mejor seguridad en las calles lo que da de resultado un monopolio de la violencia estatal, todo esto con imágenes explícitas de lo que te puede pasar si te encuentras con un narco, terrorista o delincuente pero no de lo que te puede pasar si te encuentras con un policía o un militar.

A ojos del conquistador, la vida salvaje no es más que otra forma de vida animal, una experiencia horripilante, algo radicalmente «Otro» (alien), más allá de la imaginación o de la comprensión. De hecho, según Arendt, aquello que hacía diferentes a los salvajes no era tanto el color de su piel como el hecho de que «se comportan como parte integrante de la naturaleza; la naturaleza era considerada como el amor incontestable». Así, la naturaleza es, «en toda su majestuosidad, la única y todopoderosa realidad -en comparación, [ellos mismos] parecían ser espectros, irreales, fantasmales. [Los salvajes son] por así decirlo, seres humanos «naturales» que carecían del específico carácter humano, de la realidad específicamente humana, de forma tal que cuando los hombres europeos mataban, en cierto modo no eran conscientes de haber cometido un crimen». (Mbembe, 2011, 40)

En lo actual, este “alien” o “salvaje”, este no-humano, algo negro, se le puede llegar a decir terrorista o delincuente, que paradójicamente no se refiere al mismo que ejerce el poder soberano; cuando un militar mata al supuesto terrorista no se es consciente de haber cometido un crimen, o también, el mismísimo militar bombardeando ciudades; no se mira lo que se



mata, se mira lo que se quiere matar, se le mira ya olvidando lo que está mirando. En tanto a la potencia de la necropolítica, esta también va relacionada con la sed de sangre del soberano, o el mismo hecho de sentirse satisfactorio de bombardear escuelas u hospitales, si el soberano quisiera en parte, la población misma sería masacrada, con respecto a esto último Mbembe escribe:

Poblaciones enteras son el blan-co del soberano. Los pueblos y ciudades sitiados se ven cercados y amputados del mundo. Se militariza la vida cotidiana. Se otorga a los comandantes militares locales libertad de matar a quien les pa-rezca y donde les parezca. Los desplazamientos en-tre distintas células territoriales requieren permisos oficiales. Las instituciones civiles locales son sistemáticamente destruidas. La población sitiada se ve privada de sus fuentes de ingresos. A las ejecuciones a cielo abierto se añaden las matanzas invisibles (...) Si el poder depende siempre de un estrecho control sobre los cuerpos (o sobre su concentración en campos), las nuevas tecnologías de destrucción no se ven tan afectadas por el hecho de inscribir los cuerpos en el interior de aparatos disciplinarios como por inscribirlos, llegado el momento, en el orden de la economía máxima, representado hoy por la «masacre». (Mbembe, 2011, 53 y 63)

Dado la anterior cita, es menester preguntarse: ¿cómo es que masacran a estas poblaciones? ¿Qué tan exacerbadas son estas técnicas de eliminación del enemigo? ¿Qué tan eliminado queda el enemigo? para esto, Mbembe tiene unas palabras:

Los elementos determinantes en estas tecnicas para dejar fuera de combate al enemigo son: utilizar el *bulldozer*, destruir casas y ciuda-des, arrancar los olivos, acribillar las cisternas a tiros, bombardear e interferir en las comunicacio-nes electrónicas, destrozar las carreteras, destruir los transformadores electricos, asolar las pistas de aeropuertos, dejar inutilizables las emisoras de te-levision y radio, destruir los ordenadores, saquear los simbolos culturales y politico-burocraticos del proto-Estado palestino, saquear el equipo medi-co. En otras palabras, llevar a cabo una guerra de infraestructuras” (Mbembe, 2011, 51-52)



Con todo los párrafos anteriores, cabe reflexionar que el jugueteo de matar por matar, esta categorización llamado otro, la supuesta necesidad de invadir otros territorios por un supuesto “auge” económico, las masacres de poblaciones enteras, la anestesia de la sensibilidad a la muerte, la mutilación de cuerpos, el terror y la violencia generada en las poblaciones, todo esto da a entender lo fácil que es hacer desaparecer una población; es más, la satisfacción al momento de halar el gatillo o de apretar el botón que da inicio al bombardeo más la satisfacción de la avaricia de las riquezas generadas por las invasiones pareciera que motivan a cada personaje malévolo a seguir y criar personas aptas para crear genocidios.

De modo de conclusión, y en su totalidad, la necropolítica forma parte de un núcleo desesperanzador en lo actual, dado que con las lógicas y sensibilidades presentes en las sobre estimulaciones en el sistema capitalista y su forma de gobernar se recalca el horror y muerte, gritos de llantos con tintes de venganza; con todo el armamento argumental presentado por Mbembe y Valencia, facilita la sospecha de las posibles próximas jugadas de los gobiernos y sus empresas, la muerte en todo esto termina siendo desvinculado de algún sentido honorario o fúnebre, la muerte queda como el camino más corto y eficaz para gobernar cualquier territorio. Si se escucha o se identifica que en algún territorio se ejerce necropoder, pareciera que solo queda rezar por las familias y personas para que no sufran las penurias de sentir la política como una forma de guerra. Con el concepto de estado de excepción es más fácil disuadir y sospechar sobre las intenciones reales del soberano-grupo armamentista-corporación transnacional, en el cual se puede estar más alerta para poder erigir una resistencia a este poder.

La potencia de borradura histórica cada vez puede llegar a ser mayor, mientras más masiva y sofisticada sea la tecnología de la masacre y la guerra, más posibilidades hay de hacer desaparecer a pueblos enteros. Por lo que, las tecnologías de masacres más la anestesia de la sensibilidad de esta conlleva a una mayor facilidad para el exterminio de estos pueblos, dado que el cuerpo se le normaliza como un objeto desarmable y desechable sin ninguna condición humana. El terror, horror, violencia excesiva, y anestesia hacia la muerte, son sensibilidades presentes en contextos necro políticos, aunque se pudieran agregar más, gracias a estas sensibilidades más las armas excesivas dan el escenario perfecto de la



satisfacción del soberano cuyas visiones del resto de la población no es más que mero recurso.

Los cuerpos en la necropolítica terminan siendo el enclave para el rescate de la memoria de los pueblos, memoria para que nunca más suceda, como ejemplo de lo macabro que se puede llegar y que se prospere un futuro sin esos paradigmas. También, los cuerpos y la población pueden llegar a una desaparición absoluta, dejando sin rastro toda vivencia y conocimiento que se adquirió en su historia, los ejemplos de estos sobran, y si intriga mucho, cabe preguntarse qué ha sido de los pueblos del continente africano después de la época imperial europea.

Por ahora, lo que se me viene a la mente, es justamente el rescate del cuerpo para el rescate de la memoria que la necropolítica se adecúa en borrar, el cuerpo mismo con sus cicatrices e historias, con sus conocimientos y entendimientos, puede prevalecer su información quizás como archivo o quizás como relato de su mera existencia, si bien no todo se puede rescatar de una masacre, el lenguaje y los discursos a veces levantan a los muertos para traerlos al presente; por lo visto y redactado, la necropolítica la muerte en varios sentidos, pero el que ahora invoco es el sentido de la desaparición, de la borradura, de lo que alguna vez quizás nos hubiese gustado saber. Esta potencia, que es un si una potencia de borradura con base racial y con argumento político, se eleva cada vez más como la ciencia y la tecnología avancen; si bien la bomba atómica no pudo borrar las memorias de Hiroshima, es por que siempre está el impulso humano de traer al presente ese pasado que no quiere que se repita, y ese pasado que no debiese haber pasado; la no sombra proyectada en un muro en Hiroshima nos hace recordar al muerto en cenizas. Y en tanto a cuerpo, pareciera que todos y todas las negras tienen una cicatriz en su espalda, marca de una historia que no debiera repetirse, dolor y sufrimiento que avanza por las regiones del mundo. Lo peligroso en todo, es la relación entre droga, raza y muerte; como que combinan o riman con el estado de excepción que hacen proliferar un necropoder.

### **Bibliografía**

Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I* (A. Gimeno Cuspinera, Trans.). Pre-textos.



Díaz Letelier, G. (2014). *El corazón negro de la hacienda Occidental: Achille Mbembe y la necropolítica*.

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.

Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France, 1975-1976* (H. Pons, Trans.). F.C.E.

Foucault, M. (2007). *Historia de la Sexualidad Volumen I. Siglo XXI*.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica / Sobre el gobierno privado indirecto* (E. Falomir, Trans.). Melusina.

Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Futuro Anterior.

Valencia, S. (2010). *Capitalismo Gore*. Melusina.



#### IV. Concepto de autoridad en Hannah Arendt – Javiera Orellana

##### Introducción

Innumerables son los malentendidos con la palabra *autoridad*, regularmente se piensa este concepto como un atributo del poder o peor aún como equivalente de autoritarismo. La autoridad parece presentarse como un concepto claro - incluso obvio - que no exige una mayor problematización. El gesto arendtiano consistirá en rastrear la historia de este concepto y exhumar su contenido original, con el objeto de recuperar para el presente su interés político y filosófico.

Hannah Arendt es una pensadora y teórica política, por lo tanto, este trabajo procederá en la búsqueda de huellas políticas y para dicho cometido primero nos dirigiremos a la búsqueda del sentido de las palabras, un recorrido etimológico que nos llevará a afirmar que la autora no discutirá de la “autoridad en general” (Arendt, 1996, pág. 102), sino más bien de la experiencia romana de autoridad, este es nuestro punto de partida. Con este término Arendt pretende recuperar el valor de la autoridad prepolítica que rige las relaciones entre adulta/os y niña/os, profesoras/es y estudiantes. Es fundamental que la autoridad no se entienda como la propiedad que una persona dispone a su voluntad, la autoridad no se posee, ni la posee una institución o persona en concreto: sean la Iglesia, el Estado, un partido político o cualquier figura individual. Nadie puede arrogarse o adueñarse de la autoridad, nadie puede apropiarse de ella, porque entonces, automática e indefectiblemente, deja de serlo. La autoridad se establece en una relación (asimétrica) mantenida y renovada entre dos o más partes. Toda autoridad es un tipo de relación que se establece con alguien que no somos nosotras/os y nos vincula con la exterioridad, en tanto que relación, la autoridad favorece que una/o salga del aislamiento o del encierro de una/o misma/o. Se debe pensar la autoridad solo en relación, y esta relacionalidad otorga un grado de reconocimiento a esa/e otra/o. Reconocimiento que está combinado con otros factores como la confianza, el respeto, la sabiduría, el prestigio, entre otros. Pero tampoco se debe pensar que la autoridad es otorgada a quien se especializa en alguna materia, porque no es la erudición la que otorga autoridad, sino que deriva de una relación que se da entre dos o más personas (ya sean históricas o coetáneas) donde una le otorga el reconocimiento a la otra y por tanto le da autoridad, esta relación lejos de negar la libertad, la conserva.



Arendt en su libro *Entre el pasado y el futuro* propone ocho ejercicios sobre la reflexión política, en el capítulo III se dedica en primera instancia a interrogar qué ha sido y no que no es la autoridad, en sintonía Arendtiana autoridad no refiere a autoritarismo o concepciones encarnadas en la soberanía, ella intenta sacar a la superficie el valor del concepto de autoridad, un concepto que se confunde con cierta forma de poder o de violencia cuando, en realidad, la autoridad se desvanece si hay fuerza o coerción. La autora remontándose a la *auctoritas* romana, identifica que esta es una especie de consenso basado en el reconocimiento, donde la presencia de disparidad es fundamental en esta relación de autoridad. Este reconocimiento “gravitacional” se centra y equilibra en el hecho de que en la relación de autoridad se obedezca, pero manteniendo la libertad. Autoridad viene del latín *auctoritas*, que a su vez deriva del verbo *augere* que significa incremento, capacidad de hacer crecer, aumentar, pero ¿Qué aumenta la autoridad? Lo que aumenta la *auctoritas* romana es el origen, el inicio, el principio, que para los romanos era el momento de la fundación, el nacimiento de la ciudad, el acto mismo de fundación ofrece escenificar las grandes hazañas y así no caer en el olvido. En este sentido, autoridad significa estar en el inicio, manteniendo vivo su principio e incrementándolo, haciendo posible que se expanda lo ya establecido.

La autora plantea que el declive del concepto autoridad se debe principalmente al desconocimiento de su origen, y por tanto la incapacidad de alcanzar el conocimiento o una experiencia genuina al respecto, es más, este concepto se presenta como obsoleto y lejano. Desde la lectura arendtiana se puede plantear una crisis de autoridad, pero no qué es lo que a nivel concreto significa o qué se ha perdido de ello. En consecuencia, en este recorrido por el concepto, no debemos equivocarnos al pensar que la autora da una solución para entender a cabalidad el término, ni mucho menos ubicar este concepto sin su contexto particular, pues la pregunta en cuestión “¿Qué es la autoridad?” resulta paradójica porque está pensada desde las experiencias pasadas, cabe mencionar que sitúa el concepto en su contexto histórico, no es universal, es decir está pensado en un tiempo y espacio concreto. Con este gesto inicial Arendt reivindica la perspectiva de la antigua Roma en tanto *auctoritas* y data de la fundación de Roma hasta la caída imperial, quienes estaban investidos/as de autoridad tenían en común el deber de *aumentar* y transmitir su herencia.



Esto nos lleva a la triada romana de *autoridad, tradición y religión*. Religión “significaba literalmente re-ligare, estar vinculado a aquel deber grandioso, casi sobrehumano y por tanto legendario, de echar los fundamentos, poner la piedra angular, fundar para la eternidad” (Arendt, 1996, pág. 137) Lo que la autoridad aumenta es la fundación, en ese sentido *re-ligare* refería a reconocer el pasado y constantemente recordar el nacimiento de la ciudad. Es importante señalar que la *auctoritas* no debe confundirse con la fe, sino que debe ser entendida siempre como un concepto político. Arendt en su ensayo “*religión y política*” comenta que la religión romana desde el prisma de *religare*, religa a la ciudad del presente con la del pasado y por extensión la asocia a la experiencia de la fundación, pero aclarar que:

La larga alianza entre religión y autoridad no prueba necesariamente que el concepto de autoridad sea en sí mismo de naturaleza religiosa. Yo considero mucho más probable, por el contrario, que la autoridad, en la medida en que está basada en la tradición, tenga un origen político romano y que fuese monopolizada por la Iglesia sólo cuando ésta se convirtió en la heredera, tanto política como espiritual, del Imperio romano (Arendt, 2003, pág. 196)

La trinidad- *autoridad, tradición y religión*- confluía en constante diálogo con otras formas de estar en el mundo, lo anterior explica que la *auctoritas* romana sólo perduraría en la medida que fuera transmitida a las sucesivas generaciones para así religar a la comunidad, es fundamental comprender el carácter generacional asociado a la autoridad en la cultura romana, esta transmisión, se puede entender también como tradición. La autoridad mantenía unido el cuerpo político vinculando mutuamente a los ciudadanos con la comunidad, sin incurrir en la ley o en cualquier tipo de coacción externa, es por esto, como veremos más adelante, que el concepto autoridad en sentido Arendtiano es fundamental para la teoría política.

### **Autoridad, tradición y religión**

La política en la antigua Roma estaba revestida por el carácter sacro de la fundación, sin ir más lejos las divinidades más dotadas del espíritu romano eran Jano, dios del comienzo, y Minerva, diosa de la memoria. La fundación de Roma es de carácter religioso porque la misma ciudad ofrecía un lugar estable para los dioses. En este contexto apareció en su origen, la palabra y concepto autoridad del latín “Augere” que significa aumentar, aumentar



constantemente la fundación. Al contrario de nuestro moderno concepto de crecimiento que se enfoca en el futuro, para los romanos el crecimiento se dirigía al pasado. Esta idea romana de autoridad política, en la que la fuente está exclusivamente en el pasado, en la fundación y en la grandeza de lo/as antepasado/as para la generación posterior, tanto la autoridad como la tradición desempeñaron un papel decisivo en la república romana. Así como los *maiores* - quienes están más cerca de los antepasados- también los/as dioses/as tienen autoridad sobre los/as humanos/as porque “aumentan” las acciones humanas, pero no las guían. Es importante señalar en este punto que la autora no trata de exponer un acontecimiento originario que da una clave para toda la historia, sino más bien un inicio que da pie a la acción, esto no se evidencia en su “éxito” histórico, sino en su gesto de inicio, de innovación, de fundación.

Como este es un recorrido de la auctoritas, nos debemos remontar a algunas ideas griegas que introdujeron modificaciones significativas a la noción romana de autoridad. En *las leyes*, Platón ocupa variadas metáforas y relaciones existentes como el pastor y su rebaño; el médico y su paciente; el timonel de barco y sus pasajeros, entre otras, para referirse al conocimiento de un experto que inspira confianza, por tanto, concebirle un “reconocimiento” que surge de la esfera del *hacer*, refiriéndose a la superioridad del experto, en ese sentido la *praxis* reducida a la *póiesis*, la *praxis* comprendida en términos de *póiesis* se vio arrastrada por la fuerza de la tradición que heredó. En el *Fedro*, Platón establece una dicotomía entre pensamiento y acción, separando un modo de vida teórico y otro destinado a los asuntos humanos. De ahí la idea de que la filosofía privilegia la vida contemplativa, es decir, pone la teoría sobre la acción. En el *Gorgias*, filosofía y política están separados sólo para subordinar el segundo al primero y asimilar así la *praxis* a la *póiesis* imponiéndole los criterios de la *theoria*. Pensar en la política como un inmanente proceso de fabricación es lo que le liga sólidamente a Platón y a Hobbes, quienes, anexionando el actuar político a la racionalidad teleológica de la *techne*, esto potencialmente introdujo el elemento de la violencia en los asuntos humanos. Ya desde Platón se ofrecen variados ejemplos de dominio de unos sobre otros, y dominio y autoridad son incompatibles. Antes de la caída del imperio romano, el emperador Cicerón consiguió que lo llamaran *dominus*, esto implicaba un despotismo desconocido en el campo político en Roma, -aunque familiar en el ámbito privado- como sabemos el déspota reprime y está inscrito en la relación de amo-esclavo, y esta “relación” es



incompatible con la autoridad, porque el déspota se impone, y como abordaremos más adelante, la autoridad implica necesariamente libertad.

La *auctoritas* es un concepto político, pero no debe entenderse aisladamente, porque lo político en la antigua Roma constantemente se mezclaba *tradio* y religio, erigiendo así la trinidad - *autoridad, religión y tradición* – que Arendt describe como los tres pilares sobre los que se ha sostenido la cultura occidental. Cabe recordar la flexibilidad de la tradición romana para reconocer autores de la antigua Grecia como sus propias autoridades y antepasados en materias como la teoría, filosofía, poesía, entre otras, deja notar la gran paradoja romana, al introducir otros legados a su cultura, termina por subsumirse a categorías griegas. Este mismo dinamismo terminó por dejar en el olvido aquellas experiencias “obsoletas” o no tan valiosas como para ser recordadas o preservadas.

Siguiendo con el declive y tergiversación del concepto autoridad, luego de la caída del imperio romano, la iglesia cristiana se convirtió en romana y adoptó la muerte y resurrección de Cristo como la piedra fundamental de una nueva fundación, al igual que la fundación de Roma, pero con un contenido completamente distinto, la era cristiana se apoderó de la antes nombrada trinidad romana *religión, autoridad, y tradición*. El advenimiento del cristianismo desde su fundación es antipolítico, desde el punto de vista teológico lo que se busca es prescindir de la política - *mi reino no es de este mundo*<sup>11</sup> - no aspira a un mundo común. En consecuencia, siempre se presentó como un fenómeno reivindicativo de valores contrarios a los de la cultura romana, incluso en aquel escenario no es extraño que con la instauración del cristianismo y la decadencia del imperio romano la *auctoritas* siga prevaleciendo en la experiencia romana, sin embargo, esta nueva forma de entender la autoridad adoptó una estructura piramidal ajena a la política en Roma, ahora en el centro o cúspide se encuentra la figura de Dios “La única experiencia política que había introducido en nuestra historia la palabra, el concepto y la realidad de la autoridad parece haberse perdido y olvidado completamente” (Arendt, 1996, pág. 136). De cierto modo el cristianismo conduce a una transformación de numerosos elementos. Lo que hizo la iglesia católica fue terminar por diluir el concepto de autoridad romano, ya que adaptó espiritualmente el concepto, y a la vez introdujo un elemento de *violencia* en el pensamiento religioso – y como veremos en todo Occidente- a través del enorme poder de coacción por

---

<sup>11</sup> Reina Valera, 1960, Juan 16:36



el miedo al infierno eterno. Con la llegada de la modernidad, y ya diluido el concepto romano de autoridad, y a propósito de la separación de iglesia y Estado. Se cambia la fe dogmática del “Dios vengador” por la desconfianza de la naturaleza humana. Sin embargo, en la modernidad se descubrió la utilidad de la religión para la autoridad secular. En palabras de Heine citadas por Hannah “El que se aparte de Dios terminará por alejarse también de las autoridades terrenas” (Arendt, 1996, pág. 146) En virtud de la dialéctica de la obediencia, la sumisión ahora también sirve para impedir la muerte, es decir, la vida eterna. De este modo aleja a la tradición del recuerdo de temporalidad y pluralidad en los asuntos humanos.

Volviendo a Platón ¿Quiénes deberían gobernar? En *La república*<sup>12</sup>, aparece la idea del *rey filósofo*, que es quien exige para sí mismo el control de los quehaceres humanos. Arendt crítica esto, porque para ella la filosofía es opuesta a la política, podríamos pensarlo desde la *vita contemplativa*, que analiza y fundamenta el mundo desde la filosofía, y la *vita activa*, que es la acción, lo mundano, es la supervivencia misma de la especie.

Aristóteles establece una distinción entre *zoe*<sup>13</sup> y *bios*<sup>14</sup>, la *vita activa* es el *bios politikos*, Arendt escribe:

Ni la labor ni el trabajo se consideraba que poseyera suficiente dignidad para constituir un bios, una autónoma y auténticamente humana forma de vida; puesto que servían y producían lo necesario y útil, no podían ser libres, independientes de las necesidades y exigencias humanas. (Arendt, 2003, pág. 26)

Aristóteles considera que solo pueden acceder al bios politikos *hombres*<sup>15</sup> libres, estos son quienes ya superaron la necesidad, no pueden por esta razón acceder esclavos -quienes están sometidos por la labor- ni comerciantes ni artesanos. El *bios politikos* está relacionado con lo bello, el consumo de lo bello, es decir, el disfrute de los placeres del cuerpo, además de la creación de cosas bellas - las hazañas, la vida política, los discursos, la poesía- y, por último, la contemplación de cosas bellas. Así es como entiende Aristóteles el *bios politikos*, por tanto, no hay una distinción entre *contemplación*<sup>16</sup> y *acción*<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> Diálogo platónico

<sup>13</sup> *Zoe* es la vida dedicada a la subsistencia, es decir, la satisfacción de necesidades primarias. Esfera privada. (Esclavos y mujeres)

<sup>14</sup> *Zoon politikon*

<sup>15</sup> Sólo los hombres accedían al espacio público

<sup>16</sup> *Bios theoretikos*

<sup>17</sup> *Bios politikos*



Esto cambia con san Agustín<sup>18</sup> en el medioevo, para el pensador la *vita contemplativa* es la contemplación de lo bello y lo eterno, contemplación como una revelación, no es producto de una actividad del pensamiento, es algo dado, y a la vez es el único espacio donde el ser humano puede acceder a la libertad, dejando a la *vita activa* en segundo plano porque para el pensamiento de su época- de todas sus particularidades se desprendía la necesidad. La distinción entre la filosofía de San Agustín y el *bios politikos*, es que éste último refiere a los asuntos humanos acentuando la importancia de la acción como el medio para establecer y mantener todo. Cuando desaparece el ideal de la ciudad-estado, desaparece el mismo trato de la expresión *bios politikos*, por tanto, aparece la filosofía medieval y la *vita activa* pierde su significado exclusivamente político. La acción se traslada a un compromiso con las cosas del mundo, con la mundanidad, y se presenta la *vita contemplativa* como la única fuente de la libertad. Esto Arendt lo describe en términos de quietud e inquietud, es decir, la actividad contemplativa, en tanto que es el único modo de llegar a lo eterno precisa del absoluto descanso de todo lo que supone la *vita activa*, esto es, que la *vita activa* deja de ser lo que en Aristóteles era el *bios politikos*, y reciba su dignidad en la medida de *vita contemplativa*. En este punto Arendt sostiene que la *vita activa* y la *vita contemplativa* pertenecen a un ámbito distinto, pero no es que uno sea superior a otro, simplemente son diferentes.

En la modernidad se invierte la jerarquía entre *vita activa* y *vita contemplativa* “El enorme peso de la contemplación en la jerarquía tradicional ha borrado las distinciones y articulaciones dentro de la *vita activa* y que, a pesar de las apariencias, esta condición no ha sufrido cambio esencial por la moderna ruptura con la tradición y la inversión final de su orden jerárquico en Marx y Nietzsche” (Arendt, 2003, pág. 29) Esta inversión, sitúa a la mantención de la vida - *Labor*- y – trabajo- los artefactos que la sustentan, como la cúspide de la *vita activa*. Hannah Arendt critica esto, para ella todas estas son actividades relacionadas con la vida, y, por tanto, no es necesario que exista esta jerarquía. Este nuevo orden jerárquico cambió el modo de comprender la *vita activa*, -en la antigüedad la acción era la política, y lo que buscaba era transformar principalmente contemplando para descubrir los fenómenos de la naturaleza- En la edad moderna, la contemplación dejó de tener significado y la *vita activa* estaba compuesta por la labor y el trabajo que hacen las manos, ahora la acción estaba a la cúspide de la *vita activa*, pero acción en sentido de fabricación. Desde este momento la ciencia

---

<sup>18</sup> *Vita actiosa*, hace referencia a todo aquello que envuelve los asuntos públicos y políticos.



alcanza un predominio notable sobre los campos de descubrimiento y búsqueda de instrumentos que faciliten la labor humana, después de las *verdades engañosas*<sup>19</sup> que ofrecía la contemplación, el ser humano perdió la certeza de mundo y la cambió por la duda que le ofrecía desconfiar hasta de su propia realidad, alejándose del mundo<sup>20</sup> para volcarse sobre sí mismo.

Arendt en *La condición humana* cuando habla de *vita activa* se refiere a la *labor*, el *trabajo* y la *acción*. La *labor*, sirve de mecanismo y herramienta para garantizar la subsistencia, se encuentra en el crecimiento, el organismo, el metabolismo y provee la satisfacción de necesidades vitales. El *trabajo* o fabricación tiene relación con dar vida objetos, con la tierra, con lo material, con el aprecio por las cosas, por los objetos producidos, genera artificios, y aunque esté vinculado a la creación, no tiene ningún tipo de referencia hacia otro/as, sino sólo a si mismo/a y está sostenida por la lógica teleológica de medio-fin. Por último, la *acción* es lo que se hace sin la mediación de las cosas, su condición es la pluralidad, la acción sirve para la formación de cuerpos políticos. Hannah Arendt recupera la etimológica de la palabra “actuar”, con el propósito de probar el vínculo perdido entre acción e inicio o dicho de otra forma entre acción y novedad. Para ella “actuar en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, comenzar, ‘conducir’ y, finalmente, también gobernar), poner en movimiento cualquier cosa (significado originario del latín *agere*)” (Arendt, 2003, pág. 205). La acción en tanto fuerza innovadora se opone a la repetición sin sentido que acaece en el transcurrir del tiempo, tiene la capacidad de dar vida a lo nuevo, de innovar, se deslinda de las otras -labor y trabajo- por su libertad constitutiva, por su pluralidad y su carácter de impresivilidad. Este espacio político está centrado en el discurso y la acción desde la pluralidad.

El modo de concebir la acción, y la acción como discurso, está implicada mucho más que la mera investigación de una pragmática lingüística capaz de fundar una convivencia política sobre el consenso y sobre la exclusión de todo recurso al uso de la fuerza (Forti, 2001, pág. 329)

El discurso también es una forma de acción en tanto aparición y lo que define su vínculo con la vida política es la palabra, Hannah Arendt ligará la acción con el discurso, y

---

<sup>19</sup> El Método cartesiano de René Descartes, se duda de cada idea que puede ser dudada.

<sup>20</sup> Comunidad.



ese discurso quedará para el recuerdo<sup>21</sup>. La vida en su sentido no-biológico se manifiesta en la acción y el discurso, en la exposición y visibilidad del ser humano en el lapsus entre a vida y la muerte. Lo que queremos rescatar de esto, es que es indispensable pensar la vida en relación con otro/a, no existen palabras si no hay quien las escuche, y tampoco hay acción en soledad. Hannah Arendt habla del *poder revelador de la palabra*, y cómo comprende la relación entre Lexis y praxis. “El poder solo es realidad donde palabra y acto no se han separado (...) donde las palabras, no se emplean para ver las intenciones, sino para descubrir realidad, y los actos no se usan para violar y destruir, sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades” (Arendt, 2003, pág. 223) Con este gesto la autora está concediendo a la acción humana la libertad política, libertad política entendida como la facultad de llevar a cabo transformaciones en un mundo común, siempre y cuando *Lexis* y *Praxis* se mantengan unidas sin un interés particular detrás de ellas, sino que esta unión constituya el paso para la transformación o el inicio a un nuevo curso de acontecimientos de un mundo en común.

La natalidad es por esto la matriz de todas las acciones, es el acto por excelencia de la ruptura con el pasado mediante la irrupción de algo nuevo. En el ensayo *¿Qué es la libertad?* Hannah Arendt afirma que “ser libres y actuar son misma cosa” (Arendt, 1996, pág. 153). Es decir, tener un nuevo comienzo lleva consigo la capacidad “milagrosa” de abrir nuevos horizontes de posibilidad. Retomando, esta acción libre se presenta conceptualmente hablando como respuesta a la natalidad, y al argumentar articuladamente la conexión que existe entre nacimiento, libertad y acción o identificar la libertad con la capacidad de actuar, y el actuar como la posibilidad de iniciar algo nuevo, nos lleva a pensar en el acontecimiento originario que es la natalidad. “En la medida en que es libre, la acción no está sometida a la guía del intelecto ni a los dictámenes de la voluntad” (Arendt, 1996, pág. 164). Arendt no relaciona acción con voluntad, porque puede ser confundida con la conciencia moral que dicta una conducta a seguir, es decir, de nuevo la lógica medio-fin donde la acción quedaría reducida a un instrumento. Esta es una crítica a la modernidad que reemplaza la acción por la conducta, la conducta trae consigo la burocracia *-el gobierno de nadie<sup>22</sup>-* una sociedad de ciudadanos/as normalizados/as por una serie de normas a seguir. Esta es una respuesta de la autora a quienes piensan la acción como comportamiento, pero por sobre todo lo que le

---

<sup>21</sup> La política es el lugar de los grandes actos y de las grandes palabras que deben dejar huellas en el mundo.

<sup>22</sup> “El gobierno personal por el de nadie” (Arendt, 2003, pág. 55)



interesa es situar la libertad junto a la acción. La acción porta características de la libertad, ya que no está determinada por otra cosa distinta a sí misma y depende exclusivamente de su capacidad de ponerse en acto, su finalidad no es un buen o mal resultado, sino más bien la apertura a nuevas configuraciones cuyos resultados no se pueden determinar y tienen un carácter imprevisible. La acción tiene un arraigo muy fuerte con la pluralidad, es decir, no se puede pensar la acción de un/a individuo/a en soledad.

Hannah Arendt nos presenta la natalidad como una paradoja de la pluralidad para afirmar que cada individuo/a porta en sí mismo/a algo que le es único, pero que a su vez forma parte de una misma especie, es decir, siendo una misma especie cada uno/a porta algo que es original y ese es el concepto de natalidad, cada individuo nace y trae una novedad al mundo. La natalidad es “libertad de dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado, ni quiera como objeto de conocimiento o de imaginación, y que, por tanto, en términos estrictos no se podía conocer” (Arendt, 1996, pág. 163) Esa novedad hace posible que la acción política se mantenga abierta, siempre en devenir, lugar de ejercicio de la libertad que se conecta con la natalidad. “La diferencia entre (...) Política y Filosofía equivale a la diferencia entre o la oposición de Nacimiento o Muerte o, en términos conceptuales, a la oposición de Natalidad y Mortalidad.” (Arendt, 1997, pág. 151) La filosofía- obsesionada con la muerte- olvidó el primer rasgo de la *condición humana* que es la natalidad. Esta que es la facultad de nacer, ser inicio en tanto acción que es libertad, y al mismo tiempo, la libertad es también acción. Esto mismo custodia la posibilidad de que en el mundo pueda siempre haber algo nuevo, que existan recién llegados/as que puedan dar posibles nuevos inicios, y esto es fundamental, porque hace por imprevisible la convivencia política.

Podríamos inferir, que para la libertad para la autora es compatible con la autoridad, porque enlaza la preservación del mundo y no descansa en la violencia, ni coerción, ni tampoco en la persuasión. No dejaremos de insistir que no se debe confundir autoridad con autoritarismo, también como hemos dicho anteriormente, la autoridad es un concepto que designa un complejísimo fenómeno histórico que ha asumido varias vestiduras en el pasado. Esto adquiere gran relevancia en el presente, si pensamos en el reto de repensar la autoridad sin los prejuicios de la tradición, sino desde el hilo que une el presente con el pasado, pero desde una pluralidad que se mezcla con la temporalidad de las distintas generaciones. La autoridad no es un concepto monologal, sino uno dialogante, relacional, también es de



respeto, y al mismo tiempo se construye sobre la base del consenso, del intercambio. Para que exista autoridad tiene que existir reconocimiento de otro/a, y si bien el prejuicio más común de la modernidad es relacionar la autoridad con quien ejerce el poder, Hannah Arendt en diversos textos desmontará estos supuestos. En esa misma línea la autora reconceptualizará la idea de poder, para ella el poder o la potencia no está en el Estado o en los gobernadores, distinguiéndola así de violencia y dominio.

### **Autoridad, poder y violencia**

Arendt en el ensayo “*Qué es la autoridad*” dice que Maquiavelo es el padre de las revoluciones modernas, él que era un tipo bastante instruido estudió la experiencia Romana, pero articuló nociones teóricas que los romanos aún no habían problematizado, en ese fallido intento, manifestó la necesidad de la violencia para fundar nuevas comunidades políticas y también para reformar las corruptas. Esta misma reinterpretación de la fundación justifica el uso de medios violentos para la conquista de un fin supremo, es decir, interpretó el *actuar* a la luz del *hacer*. Arendt toma como ejemplo a Maquiavelo quien conecta dictadura y fundación, para pensar esta conexión como el fin supremo, por tanto, todos los medios y en especial los violentos eran justificables: *No se puede hacer una mesa sin destruir un árbol, así como tampoco se puede hacer una república sin matar a gente*<sup>23</sup>. Se evidencia la importancia de hacer distinciones, porque no todo lo que cumple la misma función equivale lo mismo. Este argumento se usa con frecuencia respecto a la autoridad, si la violencia cumple la misma función que la autoridad- hacer que la gente obedezca- entonces la violencia es autoridad, este es un claro ejemplo de la falacia de la falsa equivalencia.

Cuando Arendt escribe *sobre la violencia*, está atravesada por el contexto de la guerra fría, la revolución estudiantil y los disturbios raciales en EEUU, por tanto, toda la teoría política de Arendt tiene como trasfondo la violencia, es un tema que está presente en toda su obra. Ella ve una generación completamente opacada por el temor a las guerras nucleares, está asistiendo a un momento de la historia en que el progreso bélico ha llegado a un nivel increíble, es inimaginable la capacidad de destrucción que pueden llegar las armas, la guerra atómica es una realidad para su generación, y gracias a este avance técnico bélico se está dando vuelta la propia actividad de la guerra- La supremacía bélica- por la destrucción

---

<sup>23</sup> Referencia Maquiavélica.



propia, es decir, el fin de esta carrera armamentista no es la supremacía técnica fundada en tener un avance en la guerra, sino que es la destrucción absoluta, el exterminio del enemigo. La violencia entonces como un fin en sí mismo, Arendt estudia que el avance técnico del establishment militar había reemplazado seres humanos por robots, la crueldad en la guerra de Vietnam o cualquier campo de batalla en la actualidad. Para Arendt, la tradición conectó el poder político con el Estado o la soberanía. Es decir, el poder entendido como algo que se posee y se manifiesta a través del uso de la violencia.

Para evitar confusiones, Arendt establece una relación de oposición conceptual entre violencia y poder “La violencia puede siempre destruir al poder; del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia. Lo que nunca podrá brotar de ahí es el poder” (Arendt, 2006, pág. 73). Para Arendt, el poder/power corresponde a la capacidad humana no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente, el poder no es nunca un individuo, pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras el grupo se mantenga unido, esta concepción de poder saca a este de la esfera individual de la voluntad para situarlo en el espacio de las relaciones, *inter hominis esse*, el poder es lo que surge cuando las personas se juntan, Arendt advierte que el poder, lejos de constituir los medios para un fin, es realmente la verdadera condición que permite a un grupo de personas pensar y actuar. La idea de Arendt es que el poder tiene que ver con actuar concertadamente, la violencia en cambio, puede ser obra de un sujeto aislado - la violencia no es posible sin instrumentos de violencia y los medios para la violencia no sirven para aumentar el poder, sino para aumentar la violencia- y descansa más en los instrumentos que en la acción de personas que viven juntas, esta concepción del poder tiene implicancias, Arendt acepta que la violencia puede tener justificación, pero no legitimidad, la legitimidad del poder depende de un momento de reunión, de fundación y desde ahí el poder obtiene su legitimidad, la violencia se proyecta más bien a una clase de justificación que tiene que ver con un fin, el futuro que se espera obtener. La legitimidad del poder tiene que ver con una revisión hacia el pasado, esto no significa que allí donde estén enfrentados poder y violencia triunfe necesariamente el poder, porque no es que *el pueblo unido jamás será vencido*<sup>24</sup> para Arendt el uno sustituye al otro, de modo que la violencia en general revela la ausencia de poder, y el poder la ausencia de violencia.

---

<sup>24</sup> Referencia a una canción de Quilapayún, emblemático himno de protesta en Chile.



“El dominio por medio de la violencia pura entra en juego cuando se está perdiendo el poder” (Arendt, 2006, pág. 73) La despolitización de los individuo/as tendría como consecuencia la instauración de la violencia como lógica de sus relaciones, la violencia puede siempre destruir al poder, recordemos la cita de la autora *del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces*<sup>25</sup>, ella reconoce en la violencia cierta utilidad, podría servir para llamar la atención sobre una injusticia, pero Arendt está lejos de hacer una apología de la violencia, pues sabe que su peligro fundamental es que los medios de la violencia sobrepasen a su fin -como en una guerra atómica- el peligro fundamental de la violencia es que aunque el fin sea a corto plazo los medios acaben sobrepasando al fin y todo acabe en destrucción. Hannah Arendt dice que la violencia se utiliza para imponer algo en contra la libertad de otros/as, como un medio para obtener poder, pero - como la autora ya nos dio luces- mientras más despliegue de violencia exista, menos poder se tiene. La violencia aparece en estado puro allí donde se ha perdido el poder. Se puede ejercer el poder por medio de la violencia y que ello conduzca a una victoria, pero el precio de esa victoria es muy alto, porque no solo cuenta con los/as vencidos/as, sino también con la pérdida del propio poder. Aunque la autora advierte que poder y violencia a menudo van juntos, es absolutamente falso concluir a partir de esto que poder y violencia son lo mismo.

La tradición ha entendido el poder como dominio, recordemos la célebre afirmación Aristotélica “Toda comunidad política está compuesta por aquellos que gobiernan y por aquellos que son gobernados” (Arendt, 1996, pág. 116) y es la violencia la manifestación flagrante del poder, desde esta perspectiva el poder es entendido como instrumento de mando, el poder como diría Voltaire que “*actúen como yo decida*”, para Arendt el poder no es un instrumento para un determinado fin, si así fuera Hobbes tendría razón y el poder sólo remitiría a la capacidad de matar. Para ella, por el contrario “El poder es aquello que mantiene viva la esfera pública, el espacio potencial del aparecer entre hombres que actúan y hablan” (Arendt, 2003, pág. 200) La autora con este gesto desmonta el sentido de los conceptos políticos tradicionales, donde la tradición desde Platón- hasta el día de hoy- sitúa la política como un lugar común donde existe la relación asimétrica entre quien manda y el que obedece. Es necesario recordar, que cuando Arendt habla de poder/power, se refiere exclusivamente al poder político, y como ya hemos dicho antes, hablar de política para

---

<sup>25</sup> (Arendt, 2006, pág. 73)



Hannah Arendt no es hablar de Estado porque la política es aquella que se sustrae del dominio, por tanto, no habla de un poder de gobierno, todo lo contrario, hablar de poder político como un fenómeno completamente relacional. Donde está la política es en la acción y el discurso que se manifiesta en el espacio público, actuar implica siempre una relación con otro/as, y que otros/as te escuchen. La concepción no instrumental de poder que nos ofrece Arendt considera el “estar junto/as” como una experiencia para generar junto/as desde la pluralidad, identidad y diferencia.

La autoridad a diferencia del poder tiene sus raíces en el pasado. Es necesario explicitar que la relación existente entre *auctor* y *artifex* no es una relación platónica entre amo y esclavo porque la característica más destacada que quienes están investidos de autoridad es que no tienen poder. El análisis de autoridad como lo conocemos suele identificarse como los elementos que contribuyen a la obtención de obediencia de las personas. Ciertamente, la autoridad se relaciona de manera intrínseca con la obtención de obediencia, pero es preciso hacer hincapié en que su complejo significado no se agota en este único punto. Lo anterior genera confusión entre tres términos que pareciera se refieren a lo mismo: poder, autoridad y violencia. Como la autora escribe “La autoridad siempre demanda obediencia y por este motivo es corriente que se le confunda con cierta forma de poder o de violencia. No obstante, excluye el uso de medios externos de coacción: se usa la fuerza cuando la autoridad fracasa” (Arendt, 1996, pág. 102). La autoridad no se identifica con cualquier modo de asegurar obediencia y cada forma violenta de conseguir obediencia demuestra la falta de autoridad. La autoridad no requiere de un compromiso previo y tampoco precisa una garantía externa, es decir, a quien se le otorga autoridad no puede forzar a otras/os al reconocimiento u obediencia. La autoridad, por tanto, no solo se diferencia del poder a nivel teórico, sino en la vida práctica, en la experiencia, en los hechos el concepto de poder es distinto al concepto de autoridad, pensemos en un poder sustentado exclusivamente en medios violentos, indudablemente está condenado a ser desafiado. El poder, si aspira a presentarse como legítimo no puede encerrarse en sí mismo y requiere estar avalado por la autoridad que se encuentre fuera de estos márgenes, como dice Arendt (1996):

La fuente de la autoridad siempre es una fuerza externa y superior a su propio poder; de esta fuente, de esta fuerza externa que trasciende el campo político, siempre



derivan las autoridades su «autoridad», es decir, su legitimidad, y con respecto a ella miden su poder (pág. 107)

Se presenta la autoridad más allá del poder, es decir que trasciende a éste y que opera en una instancia externa de legitimación. Arendt agrega que los gobernantes, con el objeto de justificar su poder, pueden apelar a una variedad de fuentes, como la ley de la naturaleza, los mandamientos de Dios, las ideas platónicas, las ancestrales costumbres canonizadas por la tradición o algún gran acontecimiento del pasado, como es la fundación del cuerpo político. En todos estos casos, la autora precisa que la legitimidad se deriva de algo que se encuentra fuera del alcance de las hazañas humanas.

Como ya hemos repetido, el concepto *autoridad/auctoritas/augere* ha perdido su sentido original, y en la actualidad se aproxima más a autoritarismo y sí es compatible con la coacción, la amenaza o la violencia. Bajo esta comprensión, la autoridad preserva su asimetría, pero ya no se sustenta fundamentalmente en el reconocimiento - como lo hacían en la Antigua Roma- sino en el miedo, la coerción y la violencia. Estrictamente hablando, desde la modernidad el Estado se convierte en el rostro paradigmático de la autoridad y en sintonía se establece la separación entre libertad y política. Por otro lado, este desplazamiento semántico provocó que el término poder soberano ganara mayor visibilidad en el lenguaje político. El ocaso de la autoridad romana se afirma en la política moderna marcada por las ideas de soberanía y de gobierno, Arendt ve desaparecer la autoridad de la política, con excepcionales momentos *revolucionarios* en que se manifiesta la capacidad de *iniciar*.

En el libro *Sobre la revolución*, Arendt aborda la pervivencia de la política y para eso se dirige a fenómenos disruptivos político-históricos. En primera instancia, se preguntará cómo se construye una revolución, afirmará entonces que la revolución no se decide, ella decide por sí misma en una irrupción completamente espontánea, una especie de efervescencia que intenta generar ruptura. Es verdad que participan personas en ella, pero sólo como actores y no como autores de la revolución. Hannah diferenciará la guerra de la revolución, porque la última conecta con el origen y la fundación. Aunque la revolución -al igual que la guerra- remite a un cambio político llevado a cabo mediante la violencia, no alcanza para caracterizarla por completo, puesto que en la Antigüedad también encontramos cambios políticos violentos. La revolución a diferencia de la guerra es un fenómeno político específicamente moderno. Si bien es cierto que el propio Platón en la *República* habla de



una revolución, y Aristóteles al final de su obra habla de revoluciones, se hace sólo en el sentido de restauración de una realidad pasada, un significado completamente diferente al que entendemos por revolución. ¿Qué elemento introduce la revolución moderna que la distancia de la griega? Que se encuentra presente el *phatos* de la novedad para la construcción de un nuevo cuerpo político, es en este punto donde la revolución está íntimamente vinculada con la fundación. Las revoluciones “Son aquellas cosas que llegan de imprevisto e interrumpen los procesos y los procedimientos de rutina” (Arendt, 2006, pág. 292).

La novedad aparece asociada a la idea de libertad en tanto acción, como veremos, esto significa también que no podemos llamar a cualquier golpe de Estado revolución, ni tampoco identificar a ésta con una guerra civil. Continúa diciendo

ni la violencia ni el cambio pueden servir para describir el fenómeno de la revolución, sólo cuando el cambio se produce en el sentido de nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para construir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce al menos a la constitución de la libertad, sólo entonces podemos hablar de revolución (Arendt, 1988, pág. 36)

En la revolución tiene que existir este *phatos* de novedad y libertad entorno a la fundación, al origen, la reestructura de un nuevo comienzo.

Ideología, en palabras de Arendt es *la lógica de una idea*, es una trampa, si bien es cierto que tanto la guerra como la revolución requieren de instrumentos para su configuración concreta, cuando éstas están atravesadas por la ideología dejan de apuntar a la teoría política y pasan a una práctica antipolítica, deformando y haciendo imposible el retorno de la política- recordemos la autora está pensando en la década de los 60's, plena guerra fría- si toda revolución tiene una contrarrevolución, como dice la autora, entonces toda acción una reacción, por tanto el cometido es poder restaurar la política, pero no a través de los discursos ideológicos, sino de la capacidad de instaurar la libertad y la pluralidad política.

Arendt confrontará dos revoluciones: La norteamericana y la francesa, ambas derivadas por la experiencia de la constitución del orden político moderno. Cabe recalcar que a estas alturas se evidencia el claro hundimiento del concepto de autoridad en sentido original, pero la autora, ve en la revolución una posibilidad de una auténtica política en la modernidad.



Podemos pensar que parte en la revolución francesa, pero Arendt ve que aquella revolución está proyectada por intelectuales enfocados en desarrollar ideas más que de emprender una auténtica acción política, ella lo interpreta así debido a la pobreza en la que está sumergida Francia, esto lleva a los intelectuales a identificar la libertad con la liberación de las necesidades, y una revolución que solamente reconoce derechos en base a una naturaleza biológica, reduce la condición de ser humano a cuerpo, aquí descansa la confusión moderna entre naturaleza y política. Ella lo advierte así “había cambiado la dirección: no pretendía más la libertad fin de ella se había hecho el bienestar del pueblo” (Arendt, 1988, pág. 61) En esa misma línea la *cuestión social*, más adelante, cambiará definitivamente el cómo se entiende la política, ya no será la libertad el objetivo de las revoluciones, sino más bien la abundancia, no en tener derechos, garantías o libertades, sino en la posibilidad de acceder, desde una lógica capitalista, a la propia abundancia. progresivamente hay un cierre de la revolución francesa al *espacio público*, es decir, ésta no pudo asegurar el establecimiento de espacios donde se preservara la libertad y la participación pública que había dado origen a la propia revolución, para Arendt- recordando- la libertad sólo se da en el espacio público.

A diferencia de la revolución francesa, la revolución norteamericana pudo conjugar poder político y libertad, por tanto, para Arendt, sería una política auténtica, porque a pesar de la existencia de doctrinas contractualistas no se influenciaron por ellas, más bien encontraron que su realidad concreta estaba entretejida de relaciones horizontales y promesas recíprocas donde descansaba un nuevo *principio de poder*. Si ese nuevo *principio de poder* político se vivió como la potencialidad humana que nada difiere de la libertad, en consecuencia, la noción de contrato social no solo no encontró espacio en el vocabulario norteamericano, sino que en él se redefinieron también términos como el de constitución, consenso y, sobre todo, pueblo. El concepto norteamericano de pueblo no se transformó nunca en una abstracción, en un singular colectivo, en el universal político dentro del cual se pierde toda articulación concreta de la pluralidad. Gracias a esta experiencia del poder “la palabra *people* conservó para ellos el significado de multiplicidad (*manyness*), de la infinita variedad de una multitud (*multitude*) de personas cuya majestad estaba en la misma pluralidad” (Arendt, 1988, pág. 93) los norteamericanos vislumbran el peligro que significa que el consenso sea unánime, general o total. Hannah continúa diciendo



Ellos sabían que la vida pública (...) estaba constituida por un cambio de opiniones entre iguales y que esta vida pública habría desaparecido simplemente en el momento en el que el cambio entre opiniones diversas resultara superfluo, en el supuesto caso de que todos hubiesen tenido la misma opinión (Arendt, 1988, pág. 93)

Sin embargo, el ocaso de la revolución norteamericana se debió a que pensaron que una constitución federal era el fin último de la revolución. Se sacraliza la constitución, este dato no es menor, porque es darle una especie de plusvalencia, un valor por encima que la cosa tiene en sí, este tipo de valor no es monetario, sino simbólico, y se termina transformando en un tipo de religión. Creer en la constitución y sus promesas permite a que ya no recaiga la responsabilidad política en la experiencia humana, sino que recaiga en algo que ya fue escrito y constituido. Una especie de pacto que se constituye como algo totémico. Se da para terminar de lapidar procesos pasados, es decir- trasladando conceptos de *La condición humana*- no seguir generando reacción, porque genera estabilidad. Arendt dirá que la fuente del derecho es discursiva, porque parte de nuevos conceptos y se da a través de las promesas. El confundir la fuente del poder con la fuente del derecho, lo va a conceptualizar bajo el problema del absoluto, para Arendt el problema de las sociedades modernas reside en el *tesoro perdido* después de la revolución, que es actuar en la vida pública, la participación del espacio público.

La autora diferencia ambas experiencias revolucionarias. “La revolución francesa habría combinado la declaración de los derechos del hombre con la soberanía nacional” (Arendt, 2016, pág. 391) La revolución francesa tiene una concepción absoluta de soberanía popular y cuando lo absoluto entra en juego en sintonía con las ideas platónicas, la pluralidad ve en peligro porque un absoluto, lo Uno, obliga. En cambio, la revolución norteamericana tenía la fuerte convicción de que la *potestas in populo*. Sin embargo, en última instancia, la constitución de los norteamericanos no logró encarnar libertades, más bien reafirmó la inviolabilidad de la libertad esencialmente privada, que es la única libertad que verdaderamente sí logró tutelar. Finalmente, tanto los franceses como los norteamericanos tomaron la libertad con nuevos tintes- casi sin precedente en la esfera pública- inclinada más bien a una libertad individual no-relacional. La autora nos dice que en cada acto individual está comprometida una trama de relaciones humanas que solamente pueden estar mediadas



por la esfera pública, pero con el decurso de la historia se desplaza la libertad a la esfera privada, que aparece solamente el espacio de las necesidades, libertad como autoconciencia o *libre albedrío*.

La libertad de la revolución no radica al interior de la esfera de la interioridad, sino que libertad entendida como un cuerpo político, una realidad tangible y *mundana* donde en el espacio público, todo se manifiesta. La revolución se da cuando se inicia y funda algo nuevo, no es cualquier cosa la fundada, sino la posibilidad de crear un espacio político auténtico, una vez fundado se mantiene vivo mientras las prácticas participativas y discursivas remitan a contenidos políticos, es decir, donde la apertura de la acción plural pueda manifestarse. La modernidad apela a una secuencia temporal, la revolución lo que hace es interrumpir la temporalidad, y requiere de una fuente u origen que haga posible esa suspensión y que, a la vez de cuenta de la emergencia de la novedad, la innovación, la acción, la libertad.

### **Autoridad y crisis en la Educación**

Es indudable la actualidad del análisis político de Arendt, y esto también se evidencia en la educación. *La crisis de la educación*<sup>26</sup> tiene que ver con una crisis general de la cultura moderno-accidental. Como afirmamos en el principio de este recorrido, autoridad en sentido arendtiano, no refiere o equivale al autoritarismo o las concepciones de poder encarnadas en la soberanía, sino que autoridad viene del latín *auctoritas*, que a su vez deriva del verbo *augere* que significa “aumentar”. Es importante señalar que con el término Arendt pretende recuperar el valor de la autoridad pre política que rige las relaciones entre adultos/os y niña/os, profesoras/es y alumnas/os. ¿Qué quieres decir con prepolítica? En el ensayo “*La crisis en la educación*” denuncia que esta crisis se haya en íntima relación con la devaluación de la autoridad<sup>27</sup> toma como paradigma la construcción de la vida política y la organización social de Norteamérica<sup>28</sup>. Es fundamental aclarar que se hablará específicamente de las escuelas y no en las universidades donde las/os estudiantes son adultos/os. Partiremos afirmando que Arendt no cree que la educación sirva de modelo para la política ni tampoco lo contrario, puesto que cada aspecto debe ser entendido de una manera diferente y autónoma.

---

<sup>26</sup> Arendt, 1996, Pag.185

<sup>27</sup> En el sentido de *augere*.

<sup>28</sup> Ella escribe “América”, pero utilizaremos Norteamérica para referirnos a Estados Unidos.



Para la autora la educación no puede tomar parte en la política, porque la política es el espacio de la *bios* donde actúan y dialogan iguales.

La educación no debe tener un papel en la política, porque en la política siempre tratamos con personas que ya están educadas. Quien quiera educar a los adultos en realidad quiere obrar como su guardián y apartarlos de la actividad política. Ya que no se puede educar a los adultos, la palabra “educación” tiene un sonido perverso en política; se habla de educación, pero la meta verdadera es la coacción sin el uso de la fuerza (Arendt, 1996, pág. 188)

La politización de la educación o dicho de otro modo el traslado de los principios políticos a la educación genera que la última quede absorbida y regida por la primera, según Arendt, esto representaría efectos negativos y despolitizantes en las/os niñas/os, de este modo se ahonda en la pérdida del mundo. La educación debe ser un espacio libre de prejuicios y poder político, cuando Arendt dice que la educación debe estar separada de la política se refiere al ejercicio del poder político no a la política como actividad de filosofar o desdeñar prejuicios.

Siguiendo a la autora, la escuela en el puente que media entre el campo privado de la casa y el mundo<sup>29</sup> para que la transición entre ambos se pueda lograr de la mejor manera. La escuela representa al mundo, y por eso puede funcionar como un espacio de transición para los/as niños/as, pero no es el mundo. Hannah Arendt es muy fina a la hora de exponer su planteamiento acerca de la educación por varios motivos, primero porque da la respuesta- que puede ser discutible- de qué es un/a niño/a, para ella es quien trae la novedad al mundo, más bien dicho una especie de recién llegado/a a la vida. La vida es previa al mundo, esta distinción es muy importante para lo que ella entenderá por educación. El niño o la niña -no es que venga con su novedad- viene con la única novedad posible, porque él o la adulta no trae novedad, todo lo contrario, no puede alcanzarla de ninguna manera<sup>30</sup>. Ese/a recién llegado/a a la vida, trae sólo vida consigo, y, por tanto, para la autora tiene que ser educado/a. Si se entiende educación de la raíz latina *educatio* se refiere a conducir, llevar, lleva fuera ¿Hacia dónde? Hacia el mundo, por eso para Arendt, al/la adulto/a no se le educa, porque éste/a ya está en el mundo, y educarlo/a por tanto es coaccionarlo/a. Claro que las personas

---

<sup>29</sup> Mundo como comunidad política, no como trabajo.

<sup>30</sup> Lo que sí puede hacer es actuar políticamente, pero este no es un acto individual, sino es relacional.



adultas pueden aprender, pero no tiene nada que ver con la educación, educar es llevar hacia el mundo, y él/la único/a que puede ser conducido/a -porque no pertenece al mundo- es el/la niño/a. El problema reside en que una politización en la educación o un intento de forzar a lo/as niño/as a tener que ser tal y como pretenden lo/as adulto/as, hace previsible una tarea que se debe caracterizar por su imprevisibilidad, lo anterior conduce un vaciamiento o negación de la política en sentido arendtiano, porque le quita al mundo común la posibilidad de cambio. Arendt plantea con mucha claridad que el mayor defecto de una *nueva educación* es que anula las posibilidades de vida que tiene el/la niño/a, porque imagina un mundo de los/as niños/as- y en ese mundo serían sujetos/as- pero a imagen de los/as adulto/as. Para Arendt esto no le produce ningún beneficio a los/as niños/as, todo lo contrario, pierden su vitalidad porque pierden aquello que traían con consigo, la novedad que los/as caracteriza y que, perderán -paradójicamente- por integrarse en el mundo. Después de hacer esta distinción entre mundo y vida, la autora dice que los tiempos<sup>31</sup> están confusos, y eso le pasa al mundo cuando está conducido por mortales “Para preservar al mundo del carácter mortal de sus creadores y habitantes hay que volver a ponerlo, una y otra vez, en el punto justo” (Arendt, 1996, pág. 204) Este es el trabajo del o la niña que curiosamente sin formar parte del mundo ajusta el mundo, ajusta los tiempos que sin ellos/as sería decadente. Precisamente por este motivo la autora quiere preservar la infancia, pensando en dos conceptos claves como la autoridad y la tradición. Algunas afirmaciones de Hannah Arendt pueden resultar paradójicas o a lo menos cuestionables, pero lo que comenta se debe entender en el marco de su propia teoría política, sobre todo en la crítica a la modernidad.

La autora acude a la cultura helena y recuerda que los griegos se referían a los/as niños/as como oi néoi. Ciertamente se les puede llamar así porque el mundo que preexiste a ellos/a se les aparece como algo viejo y anticuado. Para Arendt, la esencia de la educación se cifra en la natalidad y por lo tanto en su carácter inaugural o transformativo.

La educación es el punto en el que decidimos si amamos el mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable (Arendt, 1996, pág. 208)

---

<sup>31</sup> Referencia de la autora a Hamlet.



Ese *amor*<sup>32</sup> debe tener la doble función de cuidar y preservar el mundo común, y a la vez la responsabilidad sobre la natalidad. Para ese cometido, los/as adultos/as deben aceptar su condición y no tomar la iniciativa por los/as niños/as o en nombre de ellos/as, porque en el momento en que quisiera anticiparse a los/as nuevos/as y determinar los cambios por hacer se les estaría denegando su cometido político y su rol para el futuro. El/la educador/a es quien se encarga de presentar el mundo con una invitación a formar parte de él. El problema que acá se enfrenta es qué se enseña y por qué se enseña, y no tanto cómo se enseña, en términos arendtianos se debe expresar en cómo se enfrenta el mundo que se renueva con cada generación.

En el ámbito educativo, la propia autoridad emana del hecho de asumir la responsabilidad respecto al mundo. En opinión de Arendt las personas responsables de la educación ejercen un trabajo de mediación respecto al pasado, esto es sumamente complejo, porque se está tratando con niños y niñas que no están familiarizados/as aún con el mundo al que se les debe introducir. La autoridad ha sido reivindicada de muy diversos modos, uno de los cuales dista de su sentido originario, si algo distingue a una autoridad en sentido propio, es el reconocimiento indiscutible de aquellas personas llamadas a obedecer en ello sin que juegue papel alguno la coerción o persuasión, porque la condición para que la autoridad se mantenga pasa por el auge que da esa persona, pero muchos quienes aconsejan el retorno de la autoridad -principalmente conservadores- encuentran en el orden establecido mediante el uso de la violencia la condición un restablecimiento de la autoridad. En sentido Arendtiano esto no solo es falso, sino que representa el planteamiento contrario a todo fundamento posible para una autoridad en sentido estricto, en palabras de Arendt “una verdadera autoridad excluye el uso de medios externos de coacción, se usa la fuerza cuando la autoridad fracasa” (Arendt, 1996, pág. 102) Es preciso distinguir claramente la propuesta arendtiana en educación de un conservadurismo tradicionalista al uso, si bien es cierto que educar en opinión de Arendt consiste en legar una herencia a otras personas para que se la apropien y hagan suya volviendo novedoso lo ya “sido”, este significado del término tradición se encuentra netamente alejado del concepto habitual de tradicionalismo, no obstante, para Arendt, el sentido de la conservación es la esencia de la actividad educativa, en la medida en que esta siempre protege algo- La responsabilidad del mundo de las nuevas generaciones-

---

<sup>32</sup> La idea de *amor mundi* de San Agustín.



implica una actitud conservadora, pero esto únicamente tiene sentido en el campo de la educación y no en el ámbito político donde actuamos entre personas adultas e iguales, en la política el conservadurismo no tendría cabida porque ese es precisamente el lugar la irrupción de la novedad.

El carácter temporal de la autoridad da cuenta de su sentido etimológico a partir del término *Augere* que significa aumentar a la luz de los mejores ejemplos del pasado, las personas crecen y aumentan para hacerse cargo de un mundo heredado en el que forzosamente han intervenido para modificarlo, la autoridad no hace más que asegurar la continuidad de las generaciones la transmisión hace posible la educación. La educación reposa en la articulación del hoy y del mañana, esa articulación que ella llama comienzo o inicio, natalidad. La tarea última de la educación consistirá en la conservación de la novedad de cada persona recién llegada, así mismo la protección de las posibilidades del mundo. Arendt va a poner de manifiesto la pérdida del sentido originario de la autoridad durante la época moderna, en ese sentido la educación ha perdido la dimensión humana que había tenido en el medio de transmisión del mundo común. El reflejo de esto en el mundo educativo es la difuminación de las personas en la mera funcionalidad, donde objetos y personas son reemplazables. Su fin entonces es fabricar profesionales o especialistas, pero no educar personas.

### **Consideraciones finales**

En este recorrido manifestamos que la tradición se devela como el hilo que une el pasado con el presente, en la fundación de roma actuaron diversas singularidades que además se sitúan en distintos contextos históricos, es decir, esta fundación no depende de la obra de un único autor, sino de la fabricación de la Politeia se presenta como una obra colectiva siempre en tránsito atravesada por su historicidad, en ese sentido, Hannah Arendt piensa que la fundación es el resultado de diferentes coyunturas que logran conectar el pasado y el presente. Para los romanos la memoria colectiva era muy importante, ya que no sólo refería a los hechos pasados, sino también una fuente cuya autoridad ayuda para entender el presente, es preciso hacer hincapié que la pretensión de los romanos era deshacer la distancia temporal de las hazañas del pasado, un pensar en el pasado y el presente unidos en un mismo hilo. Hannah escribe “La memoria deshace el pasado. El triunfo de la memoria consiste en que, presentando el pasado y privándolo en cierto sentido del carácter de algo definitivamente ido,



transforma el pasado en una posibilidad de futuro” (Arendt, 2001, pág. 74) En la misma línea, para los romanos cultivar la memoria consistía en relatar hazañas del pasado para así conservar y aportar una historia para las futuras generaciones. Lo que se transmite de una generación a otra, las posibilidades de hacer mundo dentro del mundo como un pacto generacional, lo que ya estaba dado en forma de cuerpo, lengua, lugar, comporten las posibilidades que alumbrarán todo nuevo comienzo, la expresión misma de una libertad.

Arendt conecta natalidad y pluralidad con la intención de pensar la política de modo que se sustrajera del paradigma griego de mandato/obediencia que ha dominado la tradición. La libertad se manifiesta en la esfera política y es la capacidad de incluir nuevos comienzos a la acción concertada, mediante el dialogo y el predominio de la palabra. En cualquier momento puede existir una expresión política, porque basta con romper con una rutina, con una conducta que es la antítesis de la acción. Para romper con la conducta se debe operar a través de la acción, como hemos dicho la acción tiene un anclaje político que se construye a través de las palabras, a través del discurso, también es la posibilidad de incomodar. La acción no en términos individuales, sino colectivos. Podemos inferir que hay acción política cuando la conducta se desnormativiza, claramente la acción va a traer reacción de otro lado. Es por lo mismo que se hace indispensable evidenciar las diferencias entre poder, violencia y autoridad en sentido arendtiano, es aquí donde quedaría plenamente descubierto la peligrosidad del proyecto político moderno: fundar la política sobre la facultad del querer, o bien, en otros términos, identificar el poder con la soberanía. La acción individual motivada por amenaza constante transforma la voluntad en dominio sobre otros/as, y el dominio como vimos, aniquila la pluralidad. En este contexto surge la revolución- el pathos de la novedad - fundación que nace espontáneamente desde un principio de acción y libertad, la libertad es algo que se expresa en el espacio público, en ese sentido pensar no es lo que hace libre, sino actuar, *arkhein*, poner algo en movimiento. La revolución no sólo funda un cuerpo político, sino que tiene que garantizar un espacio donde pueda desplegarse la libertad.

Arendt invita a recuperar y recuperar el sentido original de la palabra autoridad cuyo significado ha caído en el olvido y ha sido tergiversado por los prejuicios modernos, en este sentido evidenciar que las causas del declive del concepto de autoridad se deben a la estrecha relación del devenir histórico-político de la modernidad que asegura el funcionamiento de leyes y creencias. Es indudable la vigencia del análisis de Arendt en la crisis de la educación



invitándonos a repensar el concepto de autoridad. La autora dice todo nuevo origen se basa y resulta posible por la capacidad inherente de los seres humanos de empezar algo nuevo que viene dado con el nacimiento. Nacimiento que es novedad, innovación, fundación, acción que quiere preservar/cuidar Arendt, es lo nuevo que viene con cada niño/a.

Tendríamos que problematizar en este punto la definición que tiene Arendt de niño/a “seres humanos en vías de serlo pero que aún no lo son por completo” (P.198) El/la niño/a como un/a adulto/a en potencia, en ese sentido lo que interesaría es construir un/a adulto/a o sea pensar en el/la adulto/a como un fin. Continúa diciendo “todo lo vivo, y no sólo la vida vegetativa, nace de la oscuridad, y por muy fuerte que sea su tendencia natural hacia la luz, a pesar de todo, para crecer necesita de la seguridad que le da la sombra” (Arendt, 1996, pág. 198) Para ella la vida necesita oscuridad, recogimiento, sombra, y los/as niños/as necesitan cuidados para que puedan crecer en una atmósfera adecuada, pero incluso esta misma idea de velamiento<sup>33</sup> situaría a los y las niñas en una especie de caverna donde sólo verían sombras, porque no están preparados/as para ver la luz, la verdad- *aletheia* - o salir de la caverna. Si sólo el/a niño/a trae la novedad y tiene que ser adulto/a para actuar en la vida política y en lo viejo no hay posibilidad de cambio ¿Quién hace el cambio?

Resulta que esta misma incomodidad que emana del o la niña respecto de la escuela como representante del mundo provocaría en él o ella el impulso para emprender la acción política<sup>34</sup>. Es precisamente lo nuevo revolucionario que se haya potencialmente en cada recién llegado/a lo que debe ser protegido, el mundo que las nuevas generaciones heredan resulta para ella, en tanto mundo recibido, un mundo viejo y anticuado, por ello el aprendizaje se vuelve necesariamente hacia el pasado. La educación preserva el pasado, no para anular las posibilidades de acción del o la niña, sino para promover lo imprevisto mientras se renueva un mundo común. La educación no como un saber instrumental, sino la promoción de un pensamiento propio, un pensamiento responsable arraigado a la existencia del mundo, asegurando el método más propicio de descubrimiento de cada una de las potencialidades específicas, potencialidades que caracterizan la novedad de ese/a recién llegado/a. La cuestión estribaría entonces en educar de tal modo que sea siempre posible una irrupción, un cambio que remita a la acción novedosa emprendida por las/os nuevos/as sobre lo recibido

---

<sup>33</sup> Acción de velar.

<sup>34</sup> Nunca es individual, sino colectiva.



como transmisión/tradición. Finalmente, habría que manifestar que esta herencia se encuentra incompleta en tanto que no se observa la pluralidad de voces en el decurso de la historia, teniendo en cuenta el valor de la educación otorgado por Arendt -que es la posibilidad de cambio- se hace inevitable una crítica a dicha tradición para desenmascarar sus presupuestos de universalidad.<sup>35</sup>

### Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1988). *Sobre la revolución*. Madrid: Editorial Alianza.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*. Barcelona: Ediciones Península.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es política?* Barcelona: Ediciones Paidós.
- Arendt, H. (2001). *El concepto de amor según San Agustín*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós Ibérica.
- Arendt, H. (2003). Religión y Política. *ISEGORÍA*, 191-209.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2016). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza editorial.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Ediciones Cátedra.

---

<sup>35</sup> Esto supone un cambio en la forma en que se entiende la historia, ya no se trataría de un archivo o compilación de hechos relevantes, información cerrada y estática, sino como una construcción dinámica de una memoria que se hace y rehace mediante el diálogo. Esto ayudaría a "iluminar" tanto los pasados posibles como las potencialidades que en ellos encontramos para la comprensión las identidades del presente.



**V. La concepción ranciereana de la enseñanza como propuesta de  
desarticulación del postulado de división de las inteligencias - Benjamín  
Leslye Rossi**

**Introducción**

A la hora de hablar sobre la enseñanza existe un supuesto dominante que determina la manera que tenemos de pensarla: enseñar tiene que ver necesariamente con explicar. Sobre este supuesto dominante se fundan nuestras maneras habituales de entenderla y practicarla y de él se desprenden una serie de creencias, tales como que requerimos de maestros explicadores para aprender o que el conocimiento de las causas es una condición necesaria para la enseñanza de un saber determinado. A su vez esta lógica de la explicación se funda sobre lo que podríamos llamar como postulado de división de las inteligencias y su principio de desigualdad intelectual: los sabios conducen mediante sus explicaciones a quienes ignoran para que estos alcancen el saber sobre su pretendida incapacidad de instruirse por sí mismos. ¿Qué sucedería con nuestra manera de concebir la enseñanza si cuestionamos dicho supuesto dominante, así como el postulado de división de las inteligencias y su principio de desigualdad intelectual? A partir de esta problematización central la presente investigación se plantea la tarea de alterar aquella idea dominante de enseñanza y explorar algunas reflexiones que nos inviten a pensarla de otro modo, no tanto como camino de conocimiento, sino como camino de emancipación sobre el presupuesto de igualdad intelectual. Para ello, primeramente, analizaremos la presencia del postulado de división de las inteligencias y su principio de desigualdad en algunas zonas de la filosofía de Platón y Aristóteles, y luego en el corazón del proyecto de ilustración de Kant, con la finalidad de constatar cómo dichos discursos fueron conformando un orden divisorio entre intelectos de distinta categoría. Posteriormente, revisaremos algunas ideas planteadas por Walter Kohan acerca de la infancia platónica y moderna, estableciendo un paralelo entre el ignorante y el infante. En tercer lugar, realizaremos una contraposición entre algunas ideas de Pierre Bourdieu y Jacques Rancière para mostrar cómo ambos pensadores combaten, en distintos planos, un mismo problema: la



creencia en una desigualdad intelectual natural. Por último, examinaremos con mayor detenimiento los elementos que constituyen la concepción ranciereana de la enseñanza, revisando la influencia que tuvo Joseph Jacotot en su formulación. De ese modo, observaremos por qué se constituye como una propuesta de desarticulación del orden divisorio de las inteligencias y su presupuesto de desigualdad a partir de la creencia de una misma y común inteligencia que nos vincula como seres pensantes.

### **El postulado de división de las inteligencias y el presupuesto de desigualdad:**

**Platón, Aristóteles, Kant.**

### **El mito de las clases, la idea de justicia y el postulado de división de las inteligencias**

En *República*, considerada como uno de los Diálogos más relevantes de Platón, podemos encontrar el planteamiento más definido de su proyecto político, que es desarrollado a la par de su concepción de la sociedad y de cierta teoría de la educación que jugaría un rol decisivo en su organización. Casi al final del libro III de esta obra, Sócrates se encuentra dialogando con Glaucón a propósito de las cualidades que deberían reunir los futuros gobernadores y guardianes de la polis. Recordemos que uno de los objetivos principales de la obra platónica es revertir la degradación que sufría la Atenas de su tiempo, donde la educación juega un rol decisivo. Precisamente, en estos pasajes Sócrates se encuentra exponiendo las maneras de educar a los futuros guardianes, los desafíos a los que deberían ser sometidos para asegurar su adecuado desarrollo y las condiciones que deberían reunir aquellos hombres encargados de gobernar y conducir al Estado hacia un mejor porvenir. En medio de su exposición, Sócrates (1988) menciona un relato fenicio (p.196) que al parecer es ampliamente conocido en la poesía griega de la época. Además de exponer una representación materna de la tierra, que en un origen estuvo encargada de formar y dar a luz al hombre (Platón, 1988, p.197), Sócrates declara:

“vosotros, todos cuantos habitáis en el Estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en las de los labradores y demás artesanos.” (Platón, 1988, p.197).



Para el mismo Sócrates, hacer que los ciudadanos de la polis acepten este mito es difícil. Pero sin duda, es un ejercicio esencial en función de justificar la estructura de la polis normada. Este relato fenicio, también llamado *mito de las clases* (Platón, 1988, p.23), nos permite comprender desde una perspectiva cosmológica parte del marco que configura la organización de la sociedad platónica, que estaría compuesta a muy grandes rasgos por una estructura tripartita de clases claramente delimitadas, a las cuales se les atribuye un valor determinado según su función. No obstante, para comprender este ordenamiento platónico es vital referir, aunque sea brevemente, a la idea de justicia. Para Platón, la justicia es la excelencia del alma y esa excelencia consiste en la realización de aquella función que cada cosa cumple de manera exclusiva o que ella cumple mejor, en acuerdo con su propia naturaleza (Platón, 1988, p. 100). O sea, por naturaleza hay cosas que cumplirían determinadas tareas mejor que otras, o que tan sólo ellas podrían cumplir. La justicia consistiría entonces en que cada cosa realice aquello para lo cual se encuentra mejor dotada por naturaleza, “hacer lo que es propio de uno” (Platón, 1988, p.223), “hacer lo que corresponde a cada uno, del modo adecuado” (Platón, 1988, p.223). Si llevamos esta idea de justicia al plano de fundación del Estado, veremos que es fundamental para su organización, pues en el Estado bien fundado cada uno debe hacer lo suyo sin mezclarse con los asuntos de los demás ni dispersarse en tareas para las cuales no tiene dotes naturales (Platón, 1988, p.225). De ese modo, en el contexto de la obra platónica, podríamos decir que es determinante conocer cuál es la composición de los metales que nos constituyen, para descubrir si acaso prima en nosotros el oro, la plata, el hierro o el bronce y así, en virtud de ese saber, obrar de acuerdo a nuestra naturaleza, haciendo lo que es propio de cada uno. O dicho de otro modo, buscar la excelencia del alma por medio de una vida justa. Es tal la importancia de este nexo entre estructura tripartita y la idea de justicia descrita que, en palabras de Sócrates, la mayor injuria contra el Estado sería la “dispersión de las tres clases en múltiples tareas y el intercambio de una por la otra” (Platón, 1988, p.225). Es que, por el contrario, el Estado sólo “es justo por el hecho de que las tres clases que existen en él hacen cada una lo suyo” (Platón, 1988, p.237). De esta forma, queda enunciada de manera general la relación entre el mito de las clases y la idea de justicia planteada por Platón, comprensiones que juntas sirven al filósofo griego para justificar y establecer la forma del orden social ideal.



Ahora bien, lo que más nos interesa de estos pasajes tiene que ver con la relación que tanto el mito de las clases como la idea de justicia guardan con el postulado de división de las inteligencias. No estamos en condiciones de afirmar que hay un origen preciso y unívoco para este postulado en el mito de las clases y/o en la idea de justicia trabajada por Platón. Pero sí de decir que estos elementos sirven a Platón para establecer un orden divisorio dentro de su proyecto político, el cual distribuye posiciones, funciones y valores predeterminados dentro de la polis, cuya transgresión es, en general, considerada como blasfemia -contra los Dioses- o injuria -contra el Estado-. En ese sentido observamos cómo el mito de las clases y la idea de justicia fundamentan la organización de la ciudad, segmentando en grupos jerarquizados a los individuos que la componen, algunos de los cuales son aptos por naturaleza para usar su inteligencia en el gobierno y la conducción de los restantes, y otros que deberían limitarse a usar su inteligencia en lo que es propio de ellos; hacer mesas, construir barcos, forjar armas, dedicarse al cultivo y sobre todo obedecer a sus gobernantes. El relato fenicio nos dice que cada quien debería obrar y vivir de acuerdo a la composición de los metales con que fue creado, inscribiendo el uso de su cuerpo y su inteligencia en el marco específico que cada metal determina. Por su parte, la idea de justicia nos dice que cada quien debería abocarse a *lo suyo*, sin dispersarse en tareas que *no son propias de sí*, en acuerdo con las *disposiciones naturales* que constituyen nuestro ser. Ambos elementos conforman un orden divisorio en el uso de la inteligencia humana, que se ve condicionada y fuertemente subordinada a concepciones preestablecidas que establecen sus límites y valores. Para esa época, y quizá aún para la nuestra, habría sido totalmente impensado sostener que la inteligencia con que los gobernantes dirimían sobre el porvenir de la polis era la misma inteligencia con que los constructores de navíos realizaban los barcos y los agricultores cosechaban sus siembras. En cada uno de estos esquemas, los gobernantes, seres de oro, capaces y competentes serían los encargados de conducir al resto, guardianes y artesanos, seres de bronce y hierro, incapaces e incompetentes, hacia los porvenires que ellos estimen como los mejores y más convenientes. Se establece así, en esta división, una especie de tiranía estructural: los sabios intelectos de alto orden que conducen a aquellos intelectos inferiores, las inteligencias superiores que orientan la vida de aquellos que son incapaces de conducirse y pensar por sí mismos.



## El mito pedagógico: sabios e ignorantes

El primer capítulo del libro primero de *Metafísica* de Aristóteles (1994) comienza con una de las afirmaciones más divulgadas de su obra, “todos los hombres por naturaleza desean saber” (p.69). Lo que se desarrolla a lo largo de este primer capítulo, y también del segundo, se vincula con este axioma fundamental, en ellos se plantea la concepción aristotélica de la sabiduría: “la sabiduría es ciencia acerca de ciertas causas y principios” (Aristóteles, 1994, p.74), o “ciencia que se ocupa de las causas primeras o principios” (Aristóteles, 1994, p.69). Para llevar a cabo su definición de sabiduría Aristóteles necesita establecer una gradación del conocimiento, el hombre por naturaleza desea saber pero existen distintos niveles del conocimiento; sensaciones, experiencia y arte (*techné*) y ciencia (*episteme*)<sup>36</sup>. Para Aristóteles son más sabios los que poseen experiencia que los que poseen sólo sensación, y más sabios los que poseen arte y ciencia que los que sólo poseen experiencia (Aristóteles, 1994, p.74). Es así que la sabiduría acompañará a cada uno según el nivel de conocimiento en que se encuentre y consideraremos más sabios a los hombres de ciencia que a los hombres de experiencia, y mucho más sabios a los primeros si los comparásemos con aquellos que sólo tienen sensación de las cosas. Ahora bien, la diferencia primordial entre hombres de experiencia y hombres de ciencia es que aunque los primeros conozcan el hecho de las cosas, no conocen el por qué, en cambio los hombres de ciencia conocen el hecho y al mismo tiempo su causa. Los hombres de ciencia saben el porqué de las cosas y por ello son considerados los más sabios entre los hombres en relación con el saber. Al respecto Aristóteles declara:

“en cada caso, consideramos que los que dirigen la obra son más dignos de estima, y saben más, y son más sabios que los obreros manuales: porque saben las causas de lo que se está haciendo, a los otros, por su parte, los consideramos como a algunos seres inanimados que también hacen, pero que hacen lo que hacen sin conocimiento como, por ejemplo, quema el fuego. Conque no se considera que aquéllos son más sabios por su capacidad práctica, sino porque conocen la teoría y conocen las causas.” (Aristóteles, 1994, p.74).

---

<sup>36</sup> Importante mencionar que en este capítulo Aristóteles no distingue exhaustivamente entre *techné* y *episteme*, pues lo que le interesa es señalar lo que tienen de común frente a la experiencia.



De ese modo, el filósofo griego plantea no sólo una gradación del conocimiento, sino un postulado de división intelectual entre sabios e ignorantes, entre una inteligencia superior y otra inferior (Rancière, 2003, p.9). En relación con esta idea de sabiduría hay 3 afirmaciones de Aristóteles (1994) que resultan muy importantes:

1. “El ser capaz de enseñar es una señal distintiva del que sabe frente al que no sabe, por lo cual pensamos que el arte es más ciencia que la experiencia: los que poseen aquel, son capaces, mientras que los otros no son capaces de enseñar.” (p.73).
2. “El que enseña es quien muestra las causas en cada caso.” (p.74).
3. “Desde luego, no corresponde al sabio recibir órdenes, sino darlas, ni obedecer a otro, sino a él quien es menos sabio.” (p.75)

Por un lado, Aristóteles refiere a la relación entre sabiduría y enseñanza, afirmando que la capacidad de enseñar es una cualidad que distingue a quienes saben de quienes no. Como los hombres de experiencia ignoran la causa de las cosas serían incapaces de enseñar a otros. Para Aristóteles la enseñanza consiste en mostrar las causas en cada caso, por ello sólo los sabios, hombres de ciencia, se encontrarían en condiciones de enseñar, pues conocen el porqué de las cosas y manejan la teoría. Más sabio es quien es más exacto en el conocimiento de las causas y mientras más exactos más capaces somos de enseñar (Aristóteles, 1994, p.75). Por otro lado, el pensador griego refiere a la relación entre sabiduría y obediencia, sosteniendo que a los sabios corresponde ordenar y a los no sabios obedecer, y no al revés. La sabiduría, estimada a partir del esquema aristotélico, concede el don de mando, mientras que la ignorancia obliga a la obediencia. Es así como la sabiduría consume un poder de conducción sobre aquellos que ignoran y la ignorancia un deber de sometimiento ante aquellos que saben. En este contexto, el acto de enseñanza se comprende a partir de la necesidad irrestricta de la explicación de los sabios que muestran la causa de determinados hechos a quienes ignoran. Esta comprensión de la enseñanza, fundada sobre el postulado de división de las inteligencias, ha perdurado por siglos en el quehacer educativo, y aún en numerosos espacios educacionales no-hegemónicos de la actualidad, que tendrían como principal objetivo generar una crítica frente a determinados sistemas de opresión – patriarcado, heteronorma, neoliberalismo, especismo, etc- se parte desde estos mismos supuestos que deberían ser, cuando menos, problematizados por implicar otra forma



silenciosa de opresión: la subordinación de la inteligencia de unos llamados *ignorantes* a la inteligencia de otros llamados *sabios*. Precisamente, la figura del maestro ignorante tensiona esta comprensión, en la medida que demuestra que se puede enseñar lo que se ignora y que, por lo mismo, el conocimiento de las causas no es una condición irrecusable para enseñar. Es posible ser causa de saber para otro, sin tener conocimiento exacto de las causas y sin explicar o transmitir ningún saber. Por otra parte, lo que Rancière denomina como el mito pedagógico y que describe como “la parábola de un mundo dividido en espíritus sabios y espíritus ignorantes; espíritus maduros e inmaduros, capaces e incapaces, inteligentes y estúpidos” (Rancière, 2003, p.8) se vincula claramente con el postulado aristotélico de división de las inteligencias. De hecho, podríamos considerar desde ya que uno de los sentidos de la obra de Rancière es un intento explícito por desarticular la hegemonía que este postulado ha tenido y sigue teniendo en la historia del pensamiento. Para Aristóteles es el ignorante quien necesita del sabio para, gracias a sus explicaciones, llegar a saber y remediar su “incapacidad de comprensión” (Rancière, 2003, p.8). Sin embargo, siguiendo a Rancière (2003), en realidad sería todo lo contrario, es el sabio explicador quien necesita del ignorante para estructurar la concepción explicadora de la enseñanza sobre su supuesta incapacidad (p.8). De ese modo, el poder de mando del sabio no descansa, tan decisivamente, sobre su propio saber, sino, antes bien, sobre la incapacidad que el ignorante acepta que posee y que lo limita a saber y a valerse intelectualmente por su propia cuenta. En este punto resulta fundamental enfatizar que la escisión del mundo entre sabios e ignorantes no refiere, únicamente, a posiciones de saber o ignorancia en el marco de un campo disciplinar determinado, sino a que:

“existen aquellos que son capaces de avanzar por sí mismos sobre el camino del saber y aquellos que son incapaces de ello, que necesitan ser guiados, que solamente aprenden con la ayuda de un guía que sabe algo más, algo de otra naturaleza y que conserva el secreto de su superioridad: sólo él sabe la manera en que *es preciso* aprender.” (Rancière, 2003, p.8)

Incluso antes de someterse a la *inteligencia superior* del sabio, el ignorante se somete, inadvertidamente, a la creencia de su propia impotencia y a la posesión de una *inteligencia inferior*. Justamente, a partir de esta relación se fundamenta la lógica explicadora



de la enseñanza. En la medida que el supuesto impotente se emancipa de la creencia de su ineptitud se libera del poder del sabio y sus explicaciones para reencontrarse con el poder insospechado de su propia inteligencia. Si queremos pensar la enseñanza de otra manera, en contra de la comprensión explicadora del enseñar y del postulado de división de las inteligencias, es preciso “reconocer que no hay dos inteligencias, y que toda obra del arte humano se realiza por la puesta en práctica de las mismas virtualidades intelectuales” (Rancière, 2003, p.24), pues es la misma y común inteligencia la que *-quizá-* nos vincula como género humano.

### **La división ilustrada de la inteligencia: minoría y mayoría de edad**

En su breve texto *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?* Kant (2003) afirma “si ahora pues, se pregunta si vivimos en una época ilustrada, entonces la respuesta es no. Pero vivimos en una época de la ilustración.” (p.11). Esta afirmación que nos indica que el proceso de ilustración es para su época un proyecto en ciernes forma parte de un diagnóstico mayor: el hombre se encuentra atrapado en su minoría de edad, entendiendo por minoría de edad la incapacidad general de los hombres para servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Las causas de esta minoría de edad del hombre radican, según Kant (2003), no en una carencia intelectual, “sino en una falta de decisión y arrojo para servirse del propio entendimiento.” (p.1). La ilustración se constituye entonces como una “salida” (Foucault, 2006, p.75) a este estado de minoría y por ello la frase *Sapere aude*, traducible como “ten el coraje, la audacia de saber” (Foucault, 2006, p.75), resulta ser la consigna fundamental del proyecto ilustrado. Para Kant, las causas fundamentales de la minoría de edad son la pereza y la cobardía. Existen de hecho hombres a los que les resulta muy cómodo mantenerse en su estado de minoría y otros a los que les resulta muy fácil convertirse en sus tutores (Kant, 2003, p.2). La comodidad de permanecer gustosamente en el estado de minoría se entiende por el sencillo hecho de que si tengo a otros que piensen y decidan por mí no tendré que destinar mis propias fuerzas al ejercicio de mi pensamiento ni de mi voluntad. Así, con toda naturalidad, mi capacidad de razonar será de cierta manera suspendida y conferida a otros para que razonen y decidan en mí lugar; un guía espiritual que tenga fe por mí o un médico que juzgue por mí la dieta, por señalar los ejemplos que da el propio Kant. Son estos mismos tutores quienes querrán instalar la idea de que alcanzar el ejercicio pleno de la propia



inteligencia es un camino demasiado fatigoso a la vez que muy peligroso como para ser realizado sin su auxilio, presuponiendo la incapacidad de sus tutelados para pensar y decidir por sí mismos. Sin embargo, aunque efectivamente esta salida de la minoría de edad requiere un arduo esfuerzo y la valentía de atreverse, el filósofo alemán en realidad la describe como “un salto tan inseguro sobre una zanja estrecha, por cuanto no (se) está acostumbrado al movimiento libre” (Kant, 2003, p.3). Los obstáculos de dicho tránsito residen más en nuestra falta de costumbre para ejercitar nuestra propia razón y libertad que en las dificultades que se desprenden del uso de dicha razón, y es que el estado de minoría de edad llega a convertirse casi en una segunda naturaleza (Kant, 2003, p.3). Para Kant desprenderse de esta segunda naturaleza es tan crucial como liberarse de aquellos tutores que nos mantienen temerosos de atrevernos a usar nuestro propio entendimiento.

Es esta necesidad de ilustración la que, entre otras cosas, llevará a Kant a elaborar una serie de consideraciones sobre el sentido de la educación cuando se encontraba a cargo de la cátedra de pedagogía en la Universidad de Königsberg. La obra *Sobre pedagogía* agrupa sus intervenciones dadas entre los años 1776 y 1787 y es importante comprender estas propuestas educativas en el marco del proyecto ilustrado. Así como Platón, Kant encuentra en la educación una vía de resolución al problema de su tiempo, la incapacidad general de los hombres para servirse de su propio entendimiento y pensar por sí mismos. Ve en ella la vía que permitirá al hombre salir, individual y colectivamente, de su minoría de edad y hacer uso de su razón. Ahora bien, el valor de la educación para Kant es aún mayor, pues desde su perspectiva “el hombre es la única criatura que tiene que ser educada” (Kant, 2009, p.27) y “el hombre sólo por la educación puede llegar a ser hombre” (Kant, 2009, p.31). A diferencia del animal que es cuidado por una *razón extraña*, el hombre debe hacerse el plan de su conducta, pero debido a que no nace en condiciones de hacerlo por sí mismo, otros deben hacerlo por él. Sólo mediante la educación podrá desarrollarse la humanidad del hombre, la que si bien se encuentra en él como aptitud natural debe ser desplegada trabajosamente. De allí proviene la importancia de una educación planificada, cuya disciplina impedirá que el hombre, por sus impulsos animales, se aleje de su humanidad. En este sentido la humanidad se opone a la animalidad en cuanto la primera consiste en actuar de acuerdo con los principios de la razón, siendo la mayoría de edad una de sus condiciones fundamentales. El animal humano debe desarrollar plenamente la humanidad en sí mismo para llegar a considerarse



realmente hombre y sin la educación esto sería imposible. Como hemos dicho, en este esquema educativo la disciplina tiene un papel fundamental para Kant, quien afirmará que “disciplinar quiere decir procurar que la animalidad no perjudique a la humanidad, ni en el individuo ni en el hombre social. Disciplina es por lo tanto sólo amansar el salvajismo.” (Kant, 2009, p.41). En efecto, el hombre debe ser sometido a la disciplina y a las leyes de la humanidad desde temprana edad, de ese modo se irá acostumbrando a sentir su coacción. Parafraseando a Foucault<sup>37</sup> podríamos decir que, desde una perspectiva kantiana, es preciso expulsar al animal o al salvaje para darle aires de humano. En ese sentido la educación también garantizará el tránsito de un estado de salvajismo, que puede entenderse como independencia de leyes, hacia un estado de humanidad basado en el uso de razón. Para Kant una de las dos artes más difíciles para la humanidad es la de educar a los hombres, pues la naturaleza no nos ha dotado de instinto alguno con el cual orientarnos, lo que nos obliga a hacernos un plan de nuestra conducta. Esta necesidad de plan se suma a que el sentido de la educación no puede orientarse sólo de acuerdo a lo que el género humano es, sino que sobre todo de acuerdo a lo que puede llegar a ser. Por lo tanto, la educación debe preguntarse por el futuro y encargarse de generar el progreso de la humanidad en su conjunto, lo que depende a su vez del desarrollo progresivo de nuestra capacidad de razonar. Es por ello que la salida de la minoría y el paso a la mayoría de edad son tan importantes para Kant, pues la condición fundamental del progreso histórico es la autonomía del pensamiento. Ahora bien, como ya dijimos, para Kant es importante liberarse de aquellos tutores que nos mantienen temerosos de abandonar nuestra minoría de edad, los cuales:

“Después de haber entontecido a su ganado particular y de haberse asegurado con cuidado que esas criaturas no se atrevan a dar paso alguno más allá de las andaderas que los retienen, les muestran entonces los peligros que les amenazan cuando intentan caminar por sí solos” (Kant, 2003, p.3).

---

<sup>37</sup> En el comienzo de su análisis acerca del poder disciplinar Michel Foucault describe la manera en que, por lo menos desde la segunda mitad del siglo XVIII, el soldado comienza a ser fabricado a través de una serie de métodos y procedimientos cada vez más minuciosos. Aquí dirá que se ha “expulsado al campesino” y se le ha dado el “aire del soldado” (Foucault, 2012, p.158) con el propósito de expresar la idea de tránsito de un “estado” a otro, propiciado por el poder de la disciplina. Cabe mencionar que la disciplina kantiana posee la función de impedir los errores del hombre y es fundamentalmente negativa, lo cual la diferencia de la concepción dada por Foucault quien enfatiza en su dimensión positiva.



Sin embargo, resulta paradójico que buscando prescindir de unos tutores, y para alcanzar la emancipación intelectual, se establezcan otros quienes desde su condición de ilustrados conduzcan al pueblo ignorante y a los *intelectos infantiles* hacia su mayoría de edad. Kant (2003) los llama “pensadores autónomos” (p.4) y reconoce en ellos la función de extender un espíritu de aprecio racional hacia el valor propio y la vocación de cada hombre para pensar por sí mismo. Una función que sólo podrían cumplir después de haberse sacudido ellos mismos el yugo de la minoría de edad. En *Sobre pedagogía* Kant lo señala de la siguiente manera: “la instalación de las escuelas debería depender sólo de los juicios de los más ilustrados conocedores.” (Kant, 2009, p.40).

A pesar del interés kantiano por liberar al hombre de su minoría de edad, vocación que expresa el espíritu de la modernidad ilustrada, observamos en el corazón de su proyecto la reproducción del postulado de división de las inteligencias y su presupuesto de desigualdad. Ya no son los antiguos sabios descritos por Platón o Aristóteles, sino los ilustrados quienes tienen la tarea de conducir y emancipar al resto mediante sus explicaciones. Desde una perspectiva ranciereana resulta problemático que sólo este selecto grupo de pensadores ilustrados se encargue de establecer las mejores maneras de instruir al pueblo *infantilizado* en nombre de su supuesta emancipación, pues con ello se reproduce el presupuesto de desigualdad de las inteligencias y se extiende la distancia artificial entre capaces e incapaces, sabios en condición de comandar e ignorantes en obligación de obedecer, esta vez en aras del supuesto progreso de la humanidad. Aunque el proyecto de ilustración descrito por Kant tenga como finalidad la emancipación intelectual, el hecho de que esta emancipación sea dirigida por una vanguardia ilustrada que explica a la masa irreflexiva las razones de su ignorancia y la instruye para alcanzar progresivamente su liberación, sólo esconde una forma más sofisticada de atontamiento. Una emancipación vigilada que mantiene aún la impotencia intelectual de sus tutelados no puede considerarse una verdadera emancipación. Respecto a esta idea ilustrada de emancipación Jacotot dirá:

“Se ordena a los padres de familia permanecer, ellos y sus hijos, dentro de las explicaciones perfeccionadas que la sociedad les ha recomendado y les recomendará seguidamente, hasta el momento en que la sociedad les permita emanciparse, conforme a los reglamentos que hará para la susodicha emancipación.” (Jacotot, p.300)



Y es que, como dice Rancière (2003), “Jacotot no veía qué libertad podía resultar para el pueblo de los deberes de sus instructores.” (p.14). Desde esta perspectiva la búsqueda de progreso que moviliza el proyecto ilustrado será un camino progresivo hacia el atontamiento antes que un camino hacia la libertad. El espíritu de ilustración interpela a la humanidad a transitar hacia su adultez, pero esto sólo podría realizarse progresivamente, paso a paso, bajo la actitud vigilante de los ilustrados ya emancipados encargados de tutelar la emancipación de “el pueblo ignorante -el pueblo niño-”<sup>38</sup> (Jacotot, 2009, p.12) siempre atrasado respecto del progreso general. La igualdad intelectual de la humanidad es para el proyecto ilustrado una promesa a realizar. Más allá de las buenas intenciones que podamos reconocer en este esquema, éste supone para Rancière un gran problema, ya que este objetivo de igualar los intelectos parte de un orden desigual de las inteligencias, o sea, de la creencia de que hay intelectos inferiores atrapados en su supuesta impotencia y falta de razón y otros superiores, plenamente capaces y racionales, quienes se autoadjudican la tutela de aquellos menores de edad y se proponen su emancipación como tarea. Con ello aquella vieja división que separa la inteligencia en dos se actualiza en el proyecto de modernidad ilustrada, bajo nuevas formas y argumentos. Ya no son los sabios concededores de las causas que explican a los ignorantes la razón de las cosas ni las clases gobernantes quienes conducen a las partes inferiores en el espacio de la polis, sino los pensadores ilustrados quienes tras declamar públicamente a favor de la emancipación del género humano elaborarán en privado los contenidos y los caminos a seguir para que el pueblo ignorante, el pueblo niño, alcanzase dicha emancipación gracias a sus explicaciones. Rancière es muy claro al señalar esta contradicción ilustrada:

“Así la victoria en marcha de los ilustrados sobre los oscurantistas trabajaba para renovar la más vieja causa defendida por los oscurantistas: la desigualdad de las inteligencias. (...) Un explicador progresista es, en primer lugar, un explicador, es decir un defensor de la desigualdad.” (Rancière, 2003, p.70).

De ese modo, la instrucción pública defendida por los ilustrados aleccionaba al pueblo ignorante antes que todo acerca de su propia incapacidad intelectual. En efecto, la instrucción del pueblo termina convirtiéndose en una “recuperación interminable de su retraso” (Rancière, 2003, p.72), donde la distancia que separa a los explicadores de los sujetos que

---

<sup>38</sup> La expresión es de Rancière en el Prólogo de *Lengua Materna. Enseñanza universal*.



requieren de instrucción pospone hasta el infinito su real emancipación. Como dice Rancière (2003), la idea ilustrada de progreso y su afán de instrucción se juega siempre sobre un único principio, la desigualdad de las inteligencias (p.72). Aunque el proyecto ilustrado se muestre en favor de la igualdad, en el fondo no hace más que reforzar el presupuesto desigualitario al afirmar la igualdad como una condición que no se halla en el presente general de la humanidad y que por ende debe ser alcanzada en el futuro mediante la instrucción. Es así que la apariencia igualitaria del proyecto ilustrado posee una raíz eminentemente desigualitaria. En síntesis, si bien podemos entender el proyecto de ilustración definido por Kant como una invitación a valernos de nuestro propio entendimiento y abandonar nuestra minoría de edad, es importante reconocer que a la base de esa invitación sigue operando un orden divisorio que tiene como principio la desigualdad intelectual.

### **Una concepción platónica de infancia, disciplina moderna e infantilización del ignorante**

#### **La concepción platónica de la infancia**

Por lo general, cuando pensamos en Platón, no podemos evitar que aparezcan espontáneamente en nuestra mente una serie de conceptos que se activan con su nombre. Sin embargo, es muy difícil que tanto para especialistas como para lectores ocasionales y fortuitos una de estas palabras sea la de infancia. Y es que el término infancia no forma parte de los conceptos tradicionales con que hemos estudiado e interpretado a Platón. Ahora, cuando leemos *Infancia. Entre educación y filosofía*, nos percatamos que Walter Kohan se aventura a tomar ese camino: a propósito de la elaboración de una “historia de las ideas filosóficas sobre la infancia” (Kohan, 2004, p.31), Kohan analiza, entre varios otros autores y obras, cómo la infancia fue pensada en algunos Diálogos de Platón.

Para Walter Kohan (2004), “El problema de Platón es un problema concreto y situado: entender, enfrentar y revertir la degradación de la Atenas de su tiempo.” (p.39). A ojos de Platón, la corrupción de los jóvenes gobernadores estaba teniendo consecuencias desastrosas para la cultura ateniense y podríamos considerar buena parte de su filosofía como un intento por revertir esta degradación. Así como la causa de esta corrupción es educativa, también lo es la vía platónica de resolverla: los jóvenes no han recibido el cuidado ni la atención



adecuada para vivir y gobernar en ajuste a la virtud, por ende es preciso formular otra manera de cuidarlos, en definitiva otra educación para ellos, que los conduzca hacia una vida virtuosa y orientada al bien común de la polis. De manera discreta pero fundamental, la idea de infancia comienza a tomar forma en el pensamiento platónico, pues es preciso conducirla, imprimir una forma en ella para consolidar el orden ideal que salve a la Atenas de su deterioro moral y político. Es así como el concepto de infancia se vuelve filosóficamente relevante para Platón en la medida que se conecta con el problema de la educación y el nuevo orden político. Siguiendo a Kohan (2004), entonces podríamos afirmar que Platón se interesa por la infancia sólo en tanto que “habrá que educarla de una manera específica para posibilitar que la polis que habitamos se acerque lo más posible a la polis normada” (p.45). A pesar de que en la obra platónica no encontremos una formulación sistemática para referir a la infancia, no significa que Platón no haya terminado por retratar una cierta imagen de la infancia como parte indisoluble de su filosofía política. Es precisamente este concepto de infancia retratado por Platón el que termina siendo “prolíficamente reproducido y muy poco problematizado en el posterior desarrollo de la filosofía de la educación occidental” (Kohan, 2004, p.45), comprensión que sigue permeando la manera de entender y practicar la enseñanza hoy. En las siguientes reflexiones, revisaremos brevemente algunas de las consideraciones hechas por Kohan acerca de la infancia platónica y moderna, con la finalidad de observar una cierta continuidad discursiva entre estas concepciones.

Platón no es ajeno a entender la infancia como la primera etapa de la vida humana. Pero en realidad la valora en función de sus efectos en la vida adulta (Kohan, 2004, p.46). Para él, la infancia es filosóficamente relevante porque de ella pueden advenir a futuro, en la adultez, disposiciones de verdadero valor. Siguiendo un popular refrán griego, “el comienzo es la mitad de toda la obra” (Kohan, 2004, p.47), Platón nos sugiere que lo que ocurre en la infancia tiende a permanecer con gran fuerza y es de hecho fundamental en la naturaleza del individuo (Kohan, 2004, p.51). Es por ello que la educación de la infancia cobra tanta estima, a fin de constituir ciudadanos en conformidad con la idea de virtud, cuyas acciones estén orientadas hacia la organización de la polis justa. En este escenario, Kohan propone algunos rasgos característicos presentes en la concepción platónica de la infancia. El primero de ellos define la infancia como pura posibilidad (Kohan, 2004, p.46). Esta cualidad de la infancia que la describe como un horizonte pleno de posibilidades implica en el fondo un grave



problema. Que la infancia pueda ser cualquier cosa en el futuro esconde el hecho de que no es nada en el presente. Platón piensa que los infantes son “completamente sin forma, maleables y, en cuanto tales, podemos hacer de ellos lo que queramos” (Kohan, 2004, p.53). Es claro además que aquello que la infancia puede llegar a ser deberá limitarse al marco adulto que los hacedores de la polis juzguen más conveniente (Kohan, 2004, p.50). Desde esta perspectiva, la infancia, sustraída de valor propio en su presente, sólo podría ostentarlo en un tiempo futuro en la medida que materialice los ideales políticos y morales de la época que se ha encargado de educarla. El problema principal entonces consistirá en determinar cuáles son las mejores posibilidades entre todas para su educación. En efecto, para Platón se trata de

“pensar en los jóvenes en función del bien de la pólis, porque de ellos puede devenir otra pólis que la presente, porque ellos son el material de un sueño que podemos forjar a nuestro antojo y que ellos nos ayudarán, mansamente, a realizar” (Kohan, 2004, p.53).

Por otra parte, la infancia es considerada en relación de permanente inferioridad con respecto a la adultez, tanto en términos físicos como espirituales. En “Las Leyes” por ejemplo, Platón afirma que “que los niños son seres fogosos, incapaces de quedarse quietos con el cuerpo y con la voz, siempre saltando y gritando en desorden, sin el ritmo y la armonía propias del varón adulto” (como se citó en Kohan, 2004, p.46). Del mismo modo la infancia es considerada como el tiempo de la incapacidad, de la falta de experiencia y de la ausencia de saber (Kohan, 2004, p.56). Esta manera de entender la infancia sólo es una consecuencia de la inadecuación infantil respecto de determinados modelos empleados para discernir la capacidad, la experiencia o el saber de un cuerpo; el prejuicio adulto no deja ver lo que hay de capaz, de experiencia y de saber en la infancia. Como consecuencia, ella es subordinada irrevocablemente al mandato adulto de aquellos que capaces, dotados de experiencia y por supuesto, verdaderos sabios, se encuentran en condición de salvarla de su ignorancia y encaminarla hacia sus destinos pre-escritos. Es así como “en los diferentes sentidos que constituyen a una persona, en sus diversas capacidades físicas e intelectuales, Platón



considera al niño inferior respecto del varón adulto” (Kohan, 2004, p.61); este constituye un segundo rasgo de la infancia.

Por último, Kohan (2004) afirma que la infancia es comprendida como material de la política (p.68): “La educación de La República... no resiste la tentación de apropiarse de la novedad de los nuevos... Se educa para politizar a los nuevos, para hacerlos partícipes de una polis que se define, previamente, para ellos” (Kohan, 2004, p.72). Los educadores de la infancia velarán porque el orden establecido por los fundadores de la polis se mantenga por medio de una enseñanza estricta, subordinada a los marcos normativos de estos sabios hacedores. La exclusión de los niños que nacían o crecían con deformidades físicas aplicada en las escuelas donde se educaba a los futuros gobernadores de la polis (Kohan, 2004, p.70), debería tomarse en más de un sentido: no sólo se excluye la deformidad física, sino que antes bien cualquier *deformidad* con respecto a los modelos preconcebidos que articulan la educación ideal del infante. En esta manera de entender lo educativo vemos una pedagogía formadora de la infancia (Kohan, 2004, p.70), pues, por un lado, “se educa para desarrollar ciertas disposiciones que, se considera, existen en bruto, en potencia, en el sujeto a educar” (Kohan, 2004, p.71) y por otro, “se educa para con-formar, para dar forma, en ese sujeto, a un modelo prescriptivo, que ha sido establecido previamente” (Kohan, 2004, p.71). Desde esta perspectiva, la educación es entendida como una tarea moral y normativa, “como el ajustar lo que es a un deber ser” (Kohan, 2004, p.71). De ese modo, en Platón, quien educa da forma a la infancia a partir de determinados modelos previos con el propósito de tender hacia la organización de lo que sería una vida justa, buena, virtuosa. Particularmente, esta forma específica de la infancia debería ser ajustada a la forma de las Formas (Kohan, 2004, p.71). Es decir, se educa a la infancia para que participe de la realidad inteligible de las Ideas, y en función de esa participación, para que posibilite la organización de una polis gobernada por las Ideas de Bien, Belleza y Justicia que los sabios señalan a los ignorantes. Esto explica que la educación sea tan decisiva para Platón, puesto que es ella su mejor herramienta para alcanzar la polis ideal (Kohan, 2004, p.71). En síntesis, la concepción platónica de la infancia estudiada por Walter Kohan nos permite describirla como *posibilidad pura, inferioridad y material de la política*<sup>39</sup>. Posibilidad subordinada a las determinaciones de los sabios;

---

<sup>39</sup> La figura de “la infancia como otro despreciado” presente en el mismo libro de Kohan no será considerada, pues basta con las otras tres figuras para subrayar lo que interesa para esta investigación.



inferioridad que justifica la tutela adulta y la somete a sus mandatos; materia dispuesta para ser labrada de acuerdo a los modelos normativos de una política determinada.

### **Escuela y disciplina: la intensificación moderna del concepto de infancia**

Una de las preocupaciones intelectuales más importantes durante la Ilustración europea fue sin duda el problema educativo, al punto de que en la segunda mitad del siglo XVIII aparecen en Alemania más escritos y artículos sobre educación y enseñanza, que en los tres siglos anteriores<sup>40</sup>. Afirmaciones como “de todos los hombres con que tropezamos, las nueve décimas partes son lo que son, buenos o malos, útiles o inútiles, por la educación que han recibido” (Locke, 1982, p.4); “todo cuanto nos falta al nacer, y cuanto necesitamos siendo adultos, se nos da por la educación” (Rousseau, 1977, p.18); “el hombre es la única criatura que tiene que ser educada” (Kant, 2009, p.27), son expresiones del profundo interés filosófico de la época por reflexionar en torno a la educación. Este interés fue suscitado, entre otras cosas, por las radicales transformaciones políticas que comenzaron a sufrir las sociedades europeas, acontecimientos que forzaron al pensamiento a plantearse la pregunta por una educación en consonancia con los ideales políticos del proyecto Ilustrado. Al reflexionar sobre lo educativo, se reflexionó inevitablemente sobre la infancia y la manera de educarla. A propósito de una exploración de la idea moderna de infancia Walter Kohan revisa una parte del trabajo del historiador francés Philippe Ariès, la cual puede resumirse a grandes rasgos en dos tesis fundamentales. Primero, que “en las sociedades europeas durante la época medieval no existían sentimiento o conciencia de infancia” (Kohan, 2004, p.76) y segundo, que “a partir de un largo período, y de un modo definitivo a partir del siglo XVII, se produce un cambio considerable: se va desarrollando un sentimiento nuevo respecto de la infancia” (Kohan, 2004, p.78). Las tesis de Ariès produjeron muchas críticas en el campo académico ya que no hubo acuerdo con que la infancia fuera una invención moderna. Al respecto Kohan sugiere moderar las tesis de Ariès, llegando a proponer que “en la modernidad europea, si no la invención, sucede por lo menos una fuerte intensificación de sentimientos, prácticas e ideas en torno de la infancia, como en ningún otro período anterior de la historia humana.” (Kohan, 2004, p.79). Antes de la modernidad por supuesto que existieron ideas o sentimientos de infancia. Sin embargo, durante la época moderna la familia

---

<sup>40</sup> Afirmación consignada por Arsenio Ginzo en un estudio preliminar a *Escritos pedagógicos* de Hegel.



comienza a organizarse en torno a la crianza del niño y se torna una matriz más específica y regulada de desarrollo del futuro adulto. Por otro lado, los incipientes Estados modernos manifiestan un interés cada vez mayor por formar el carácter de los niños, lo que da paso al surgimiento de la escuela moderna como institución especializada encargada de “producir un tipo específico de niño, una forma particular de subjetividad” (Kohan, 2004, p.107). Es así como las reflexiones pedagógicas del pasado comienzan a sistematizarse durante la época moderna en la forma de una ciencia, dando lugar a la pedagogía como campo discursivo interesado en “estudiar y conocer a los niños, su cuerpo, sus deseos, sus juguetes y sus juegos, su pensamiento, sus capacidades intelectuales” (Kohan, 2004, p.107). El contexto histórico de la creación de la pedagogía y la escuela modernas coinciden con el auge del poder disciplinar estudiado por Michel Foucault, quien propone (2012) que las disciplinas llegan a ser, en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, “fórmulas generales de dominación” (p.159). Foucault afirma que podemos llamar disciplinas a los “métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad” (Foucault, 2012, p.159). Recordemos que para Foucault la disciplina puede ser entendida como “una anatomía política del detalle” (Foucault, 2012, p.161). De ese modo, la escuela moderna actúa minuciosamente hasta sobre los aspectos más capilares de la vida del infante, donde la docilidad, entendida como la capacidad de un cuerpo para ser sometido, utilizado, transformado y perfeccionado (Foucault, 2012, p.159) se vuelve central para su funcionamiento. Para Kohan,

“En la escuela moderna no se da espacio a un sujeto cualquiera. Lo que un individuo es y no es, lo que sabe y no sabe de sí, es objeto de intervenciones pedagógicas, tendientes a la constitución de un tipo específico de subjetividad.” (Kohan, 2004, p.93).

Anteriormente, analizamos cómo en ciertos diálogos de la filosofía de Platón la educación de la infancia era conducida por los sabios de su época, sobre la base de ciertos ideales políticos y metafísicos. En este punto de la historia, encontramos una sofisticación tremenda de los medios empleados para llevar a cabo dicha educación. Un elemento fundamental para comprender el funcionamiento de la escuela moderna tiene que ver con entender que el poder disciplinar que en ella se expresa posee una finalidad eminentemente



positiva<sup>41</sup>, es decir, más que corregir o negar determinadas conductas busca producir una determinada forma de subjetividad. La experiencia del niño en la escuela moderna se encontrará demarcada por una serie de reglas y procedimientos que promueven su docilidad, disciplinamiento y obediencia. La distribución de los individuos en el espacio, el control de las actividades, el uso del tiempo, la vigilancia jerárquica, el disciplinamiento del cuerpo, entre muchos otros mecanismos, se establecen como métodos para la educación de la infancia en conformidad con los ideales modernos de lo humano.

De esta manera, la creación de este conjunto heterogéneo de prácticas pedagógicas en el contexto escolar y disciplinar moderno jugarán un papel fundamental en la intensificación moderna del concepto de infancia. Sin embargo, es importante notar que “la pedagogía moderna contribuye a la construcción de la infancia tanto cuanto la infancia contribuye a la construcción de la pedagogía.” (Kohan, 2004, 108). Es decir que, así como el nuevo *sentimiento* de infancia de la época forzaba a pensar nuevas teorías y prácticas para educarla, fue el nacimiento de dichas propuestas, agrupadas bajo la incipiente ciencia pedagógica, las que terminan por intensificar y establecer las vías modernas de pensarla.

Como vimos anteriormente en *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?*, para la modernidad ilustrada, de la cual Kant es uno de sus mayores representantes, “la infancia es una metáfora para una vida sin razón, oscura, sin conocimiento.” (Kohan, 2004, p.266). El acto de emanciparse propuesto por Kant consistiría en el abandono, la superación de la infancia, identificada como un tiempo de incapacidad, de falta de resolución y pereza en el uso de las propias capacidades intelectuales (Kohan, 2004, p.266). La minoridad se presenta como una condición de impotencia de la cual es urgente emanciparse y “el iluminismo sería aquel movimiento histórico que permitiría a la humanidad en su conjunto salir de su minoridad, de su infancia, y valerse de la fuerza inscripta en su propia razón.” (Kohan, 2004, p.266). Podemos ver que la concepción platónica de la infancia como materia susceptible de

---

<sup>41</sup> Foucault plantea que los dispositivos disciplinares primero se ejercieron en instituciones cerradas, donde cumplían una función principalmente negativa. Después, con el surgimiento del panoptismo, dichos dispositivos sufren un desplazamiento y adquieren una función mucho más positiva y productora. “Por ejemplo, mientras en el siglo XVII se justifica el desarrollo de las escuelas para evitar los males de la ignorancia en los pobres que no podían instruir a sus hijos, en la segunda mitad del siglo XVIII, en cambio, se las justifica para fortalecer y desarrollar los cuerpos, para disponer al niño a hacer trabajos mecánicos, darle un carácter firme” (Kohan, 2004, p.87). En este caso, cuando hablamos de la escuela moderna nos referimos a ella en el contexto de dicho desplazamiento, que las convierte en instituciones eminentemente positivas y formadoras.



ser moldeada según las formas previamente establecidas por la política adulta se mantiene en gran medida en estas concepciones modernas. Eso sí, es importante notar que como resultado de aquel contexto disciplinar las técnicas mediante las cuales se trabaja sobre y con esa materialidad infantil alcanzaron su desarrollo más sofisticado y minucioso, al menos hasta ese punto de la historia humana.

### **La infancia y el ignorante como creencias de una misma impotencia**

En el libro *Rancièrè. Una introducción*, Federico Galende se plantea el objetivo de poner sobre un mismo eje una serie de relaciones estudiadas por Rancièrè. Nosotros dejaremos la tercera de ellas fuera para concentrarnos en las dos primeras que guardan un nexo más directo con los fines de esta investigación. Estas son “la que une la lección del orden explicador a la recepción pasiva de los no instruidos” (Galende, 2012, p.5), perteneciente al campo de la ciencia y “la que une al intelecto superior de las vanguardias partidarias a los procesos de autodeterminación de los oprimidos” (Galende, 2012, p.5), perteneciente al campo de la política. En ambas relaciones podemos observar una separación entre intelectos superiores, que proceden siguiendo las reglas del método, “de lo simple a lo complejo, de la parte al todo, del principio al fin” (Galende, 2012, p.15) e intelectos inferiores, que “proceden por asociaciones, semejanzas o correspondencias sin método” (Galende, 2012, p.15). Es así como los ignorantes en el campo de la ciencia o los oprimidos alienados en el campo de la política pertenecerían a lo que Galende denomina como una “edad infantil de la historia”. En el esquema divisorio de las inteligencias la parte superior no sólo es mejor estimada por supuestamente agrupar intelectos más capaces en comparación con la parte inferior, sino que además posee un poder de mando sobre lo que esta última parte obedientemente ha de obrar, pensar o ser. Ignorantes y oprimidos, a quienes se les atribuye la incapacidad de saber o emanciparse sin la tutela de los sabios explicadores, son estimados como *seres infantiles* o aún atrapados en una edad infantil de la historia.

Precisamente, en esta manera en que se *infantiliza* a los intelectos inferiores podemos observar ciertos rasgos que se corresponden con las marcas del concepto platónico de infancia señalado por Kohan. Los ignorantes son considerados, en cuanto a lo que pueden, siempre en relación de inferioridad respecto de quienes componen la parte superior del orden divisorio de las inteligencias. A su vez, esta parte inferior, debido a su supuesta incapacidad



para saber y pensar por sí misma, ya sea en el campo del saber o la política, se ve sometida a la parte superior, cuya posición privilegiada en el reparto desigual de las inteligencias le confieren un poder de moldearla, formarla o dirigirla. Como señala Galende (2012), se trata de “un poder de maleabilidad conferido a la actividad de los capaces por sobre la pasividad del resto” (p.6). De ese modo, los intelectos inferiores son considerados por la lógica de la explicación como una materia moldeable sobre la cual es posible y también urgente imprimir una forma, para conducirlos hacia el saber o para que sean capaces de emanciparse a sí mismos, sometiendo su inteligencia *incapaz* a la inteligencia superior de los sabios explicadores para superar, paradójicamente, su condición de ignorancia u opresión.

En consideración de lo expuesto, me parece posible afirmar que entre la relación del adulto y el infante y la relación del sabio y el ignorante encontramos un prejuicio común, que pone al niño y al ignorante en condiciones de similar impotencia y subordinación ante la superior capacidad y poder del adulto y el sabio. Justamente, el postulado de división de las inteligencias se trata de un doble movimiento: la exaltación de una inteligencia que sería superior y la devaluación de otra que sería inferior. En el contexto de ese orden divisorio el llamado ignorante es considerado como un *sujeto infantil* subordinado a la tutela adulta del sabio. De ese modo, observamos que la *infantilización del ignorante* aparece como una clave posible de lectura para comprender el funcionamiento del postulado de división de las inteligencias. Parafraseando a Gilles Deleuze<sup>42</sup> podríamos decir: no sólo los niños son tratados como ignorantes, sino que los ignorantes son tratados como niños.

Por consiguiente, es posible observar un estrecho vínculo entre ignorancia e infancia a partir de las reflexiones planteadas. Reconocemos una proximidad en la manera en que cierta tradición filosófica se ha retratado la ignorancia y la infancia como formas empobrecidas e impotentes de ser en el mundo. Ignorantes e infantes han sido inferiorizados con la misma intensidad, constantemente tutelados por los sabios y adultos de su época por ser supuestamente incapaces de obrar y pensar por sí mismos. A pesar de las consecuencias de este prejuicio común, ignorantes e infantes consiguen encontrar muchas y distintas formas de verificar el poder de su propia inteligencia y liberarse a sí mismos y entre sí de la creencia de su propia impotencia.

---

<sup>42</sup> “No sólo los prisioneros son tratados como niños, sino los niños son tratados como prisioneros” (tal como se citó en Kohan, 2004, p.88)



## ¿Una falsa dicotomía?

### **Bourdieu con Rancière. Antídotos contra el desprecio intelectual**

En un artículo titulado “*Sociología de la dominación vs. filosofía de la emancipación ¿la crisis de los nuevos pensamientos críticos?*”, el sociólogo y filósofo francés Manuel Cervera-Marzal postula que los pensamientos críticos están en crisis. Dicha crisis es posible entenderla a partir de una contraposición entre lo que denomina crítica de la dominación, cuyo arquetipo podríamos hallarlo en la sociología de la dominación de Bourdieu y lo que llama pensamiento de la emancipación, cuyo arquetipo sería la filosofía de Rancière. Uno de los planos de dicha oposición, y que más se vincula con los fines de esta investigación, se encuentra definido por el hecho de que el trabajo de Bourdieu gira en torno a la constatación de la desigualdad (y su denuncia), mientras que el de Rancière en torno al postulado de la igualdad. Cervera-Marzal incorpora una cita de la filósofa Charlotte Nordmann proveniente de una obra titulada *Bourdieu/Rancière* con el propósito de remarcar esta contraposición:

“Dos concepciones de la política se encuentran así opuestas: la primera [Bourdieu] insiste sobre los mecanismos de la monopolización y la desposesión intelectual y política, y parece a primera vista limitar drásticamente las posibilidades concretas de emancipación; la segunda [Rancière], dentro de un gesto que podríamos llamar pragmatista, propone que una política de la emancipación auténtica debe partir del postulado de la igualdad y de sus efectos, y que la consideración de los determinismos sociales no puede más que encerrarnos en el círculo de la dominación y de la impotencia. ¿La teoría sociológica de la política es condenada por ignorar lo que irrumpe en el espacio de la reproducción de la dominación indefinida? ¿No está marcada la posición de Rancière por el sello del idealismo?” (tal como se citó en Cervera-Marzal, 2016, p.9).

El primer polo de la contraposición mencionada es denominado *crítica de la dominación*, el cual “tiende al catastrofismo, pues observa a la dominación como un destino al que nadie sabría escapar. El punto de anclaje de este catastrofismo es la desafortunada identificación entre política y dominación.” (Cervera-Marzal, 2016, p.10). Polo que cuando evita el catastrofismo cae en el *sustitucionismo*, es decir, en la idea de que “los oprimidos ignoran las injusticias que padecen, y que no pueden salir de su situación sino es mediante la



intervención liberadora de un sociólogo todopoderoso.” (Cervera-Marzal, 2016, p.10). Por su parte, tenemos el segundo polo del *pensamiento de la emancipación*, que evitaría el catastrofismo de la teoría crítica pensando la política separada de la dominación, designándola como la capacidad del pueblo para romper con las cadenas de su servidumbre. Este segundo polo evitaría también el *sustitucionismo*, pero tendería “al *irenismo*, es decir, a dejar de lado las desigualdades para pensar un espacio político alisado, sin asperezas, concebido sobre el modelo de una interacción entre participantes iguales.” (Cervera-Marzal, 2016, p.10). La consecuencia práctica del catastrofismo sería “la adopción de una postura sustitutista según la cual los dominados sólo pueden encontrar su salida gracias a la intervención exterior de un salvador (político social-demócrata, profesional leninista, sociólogo de la revelación, etc.) Los dominados están demasiado alienados para liberarse ellos mismos, y por lo tanto es necesario que alguien actúe en su lugar.” (Cervera-Marzal, 2016, p.11). A la inversa, la consecuencia política del irenismo sería “la adopción de una postura espontaneísta-expectante según la cual la experiencia de los dominados (humillación, relegación, enclaustramiento, explotación) se basta a sí misma y les permite emanciparse sin ninguna mediación política. La dominación es tan frágil que quienes la padecen pueden deshacerla sin estar primero organizados, ni solicitar ningún apoyo.” (Cervera-Marzal, 2016, p.11). Como ya dijimos, este sociólogo y filósofo considera que los dos polos, crítica de la dominación y pensamiento de la emancipación, se ven expresados en la sociología de Bourdieu y en la filosofía de Rancière, respectivamente. El propio autor de este artículo expresa que abandonar a Rancière en favor de Bourdieu sería tan nefasto como su contrario y que en realidad su principal objetivo es salir de la encrucijada entre la crítica de la dominación y el pensamiento de la emancipación. Propone de hecho pasar de una *disyuntiva* hacia una *articulación* de estos polos. Independiente del análisis y los contrapuntos que sería posible realizar ante algunas de las citas y afirmaciones anteriormente expuestas, resulta interesante para la presente investigación hacer una serie de observaciones. Estas observaciones son realizadas con la finalidad de tomar parte, aunque sea de manera acotada, en aquella discusión que opone la constatación de la desigualdad bourdieuana al postulado de la igualdad de Rancière y que nos obliga a tomar partido por sólo una de estas perspectivas como si fueran del todo excluyentes. Esta encrucijada que parece resumirse en o partimos de la desigualdad con Bourdieu o partimos de la igualdad con Rancière, parece ser en realidad



una “falsa dicotomía”, dado que cada pensador está considerando el problema de la igualdad y la desigualdad en niveles distintos y no hay una necesaria exclusión entre sus postulados centrales. A continuación, revisaremos algunas ideas con el propósito de ahondar en estas afirmaciones.

En el año 1964, Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron publican la obra *Los herederos: los estudiantes y la cultura*, un libro que recoge los resultados de una extensa investigación sociológica construida a partir de datos socio-económicos de la población francesa del siglo pasado -desde 1900 hasta 1963-. Una de las propuestas centrales de esta obra es que el desigual acceso a la universidad de las distintas clases sociales, así como el desigual rendimiento intelectual de los individuos en el transcurso de sus estudios, sean escolares o universitarios, serían una consecuencia de la desigual herencia cultural que el origen social determina. Así, estudiantes de clase alta, a diferencia de los estratos medios y bajos, tenderán a verse más favorecidos por la herencia cultural de su medio social de origen en el acceso y rendimiento en instituciones educativas. Resulta fundamental señalar que en el marco de esta obra el problema de la desigualdad cultural no sólo se vincula con la posesión o desposesión de conocimientos asociados a una disciplina o campo del conocimiento determinado (la pintura, la música, un idioma, etc), sino que sobre todo con “hábitos, entrenamientos y actitudes que les sirven (o no) directamente en sus tareas académicas; (...) saberes y un saber-hacer, gustos y un *buen gusto* cuya rentabilidad académica, aun siendo indirecta, no por eso resulta menos evidente” (Bourdieu y Passeron, 2009, p.32).

Bourdieu y Passeron plantean que si observamos las posibilidades que tiene un estudiante de acceder a la universidad según la profesión del padre, podemos constatar que los hijos de un obrero tienen alrededor de 2 posibilidades entre 100 de hacerlo, a diferencia de un integrante de clase alta que posee más de 1 posibilidad entre 2 de hacerlo. Además, notaremos que el rendimiento en general, sea escolar o universitario, de estudiantes pertenecientes a las clases más desfavorecidas presenta en casi todos los niveles notables casos de retraso y estancamiento de su *cursus*<sup>43</sup> (Bourdieu y Passeron, 2009, p.22). El problema se redobla, pues además de los efectos adversos de esta desigual herencia cultural hay que enfrentar los efectos de su omisión prácticamente generalizada, la que “condena y

---

<sup>43</sup> “Los autores utilizan a menudo la expresión latina *cursus* para referirse, no al curso escolar, sino al historial o trayectoria escolar de los estudiantes.” (N.d.T. en Bourdieu, P. y Passeron, J. (1996), *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, p.11).



autoriza a explicar todas las desigualdades -particularmente en materia de éxito educativo- como desigualdades naturales, desigualdades de talentos.” (Bourdieu y Passeron, 2009, p.103). A partir de esa omisión se conforma una *ideología del don* que transforma el privilegio social en mérito individual y que define la posesión o ausencia de *dones intelectuales*. Contra dicha ideología, Bourdieu y Passeron remarcarán que este rendimiento intelectual desigual no es más que el efecto de una socialización determinada y no el testimonio de una desigualdad intelectual natural. De ese modo, para los autores, “el niño proveniente de un medio pequeño burgués (y *a fortiori* campesino u obrero) no puede adquirir sino laboriosamente lo que le está dado al hijo de la clase cultivada, el estilo, el gusto, el espíritu.” (Bourdieu y Passeron, 2009, p.41). A fin de cuentas, esta ideología del don funciona como un ocultamiento de la desigual herencia cultural que viven las distintas clases sociales y refuerza la creencia de que existe, por naturaleza, una desigualdad intelectual entre los seres humanos. Los individuos con mayor herencia cultural, por lo general pertenecientes a las clases altas, son las que más se ven favorecidos por esta ideología, ya que su mejor rendimiento escolar o universitario es presentado como consecuencia de su esfuerzo individual o como prueba de sus dones intelectuales superiores, encubriendo el privilegio social que los sitúa en una situación culturalmente más ventajosa que el resto. A esta ideología del don también adhieren las clases medias y bajas, precisamente las mismas que se encuentran en una posición cultural desventajosa y quienes sufren y aceptan, con mayor frecuencia, la aplastante creencia de su inferioridad intelectual, como si ella fuera síntoma de la existencia de un orden natural de desigualdad de las inteligencias y no el resultado de una herencia y socialización desigual de la cultura, que impacta sobre su rendimiento intelectual. Esta creencia se encuentra tan instalada que de hecho:

“Los obreros pueden ignorar por completo la estadística que establece que un hijo de obrero tiene dos posibilidades sobre cien de acceder a la enseñanza superior, pero su comportamiento parece regirse objetivamente sobre una estimación empírica de esas expectativas objetivas, comunes a todos los individuos de su categoría” (Bourdieu y Passeron, 2009, p.39).



De ese modo, las clases privilegiadas encontrarán en esta ideología carismática<sup>44</sup> (llamada así en tanto que valoriza la “gracia” o el “talento”, el “carisma intelectual”) una legitimación de sus privilegios culturales que son transmutados de herencia social en talento individual o mérito personal, mientras que las clases no privilegiadas encontrarán un reforzamiento del destino social que las condena a la desposesión cultural y sobre todo a la creencia de su propia impotencia como indicio de una desigualdad intelectual natural y no como el efecto de una desigual distribución de la cultura en la sociedad. En consecuencia, la ideología carismática refuerza la “relación con la cultura a la cual están prometidos unos y otros por nacimiento.” (Bourdieu y Passeron, 2009, p.40). Uno de los puntos fundamentales del análisis de los autores en *Los herederos* es que la gracia, virtud central de esta ideología carismática, “no es más que una adquisición laboriosa o una herencia social” (Bourdieu y Passeron, 2009, p.40). Esta sencilla idea tiene varios efectos: por un lado, desnaturaliza la creencia de la supuesta superioridad intelectual de las clases altas al exponer la herencia cultural que les aventaja; rompe con la perspectiva que explica el éxito o fracaso educativo meramente como consecuencia de una desigualdad natural de talentos; y ofrece una salida posible al destino social que la desigual distribución de capital cultural<sup>45</sup> asigna a los individuos culturalmente desfavorecidos. Por todo ello, es que la constatación de la desigualdad se convierte en un punto de análisis tan importante para los autores. Al respecto dirán:

“El develamiento del privilegio cultural anula la ideología apologética que permite a las clases privilegiadas, principales usuarias del sistema de enseñanza, ver en su éxito la confirmación de talentos naturales y personales: al descansar la ideología del don más que nada en la ceguera ante las desigualdades sociales frente a la educación y la cultura, la simple descripción de la relación entre el éxito universitario y el origen social tiene una virtud crítica.” (Bourdieu y Passeron, 2009, p.108).

Para Bourdieu y Passeron una manera de remediar esta desventaja cultural en el contexto de enseñanza, escolar o universitario, se lograría mediante una “organización

---

<sup>44</sup> Otra manera ocupada por Bourdieu y Passeron para hablar de la ideología del don.

<sup>45</sup> En una obra posterior, *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Bourdieu y Passeron pasarán a identificar la desigual herencia cultural como una “desigual distribución del capital lingüístico y cultural entre las clases sociales.” (Bourdieu y Passeron, 1996, p.122).



continua del ejercicio como actividad orientada a la adquisición tan completa y rápida como sea posible de las técnicas materiales e intelectuales del trabajo intelectual.” (Bourdieu y Passeron, 2009, p.112). Es decir, propiciar por medio del ejercicio organizado la adquisición de la gracia, del don que no fue transmitido por el medio social de origen y que tendrá que ser obtenido con laboriosidad por las clases culturalmente desfavorecidas. Así sería posible redistribuir el capital cultural que se encuentra desigualmente repartido en la sociedad y, aunque no suprimir, por lo menos disminuir sus efectos perjudiciales.

A partir de *Los herederos* parece del todo razonable sostener que la afirmación de la igualdad como punto de partida carecería de sentido, pues si analizamos las condiciones sociales que determinan el acceso a la cultura y por ende el rendimiento intelectual de los individuos, constataremos la existencia de una desigualdad estructural que aventaja a unos y perjudica a otros de acuerdo a su origen y clase social. Así las cosas, ¿cómo podríamos partir de la igualdad? ¿Postular la igualdad como punto de partida no sería una omisión de la desigual herencia cultural que impera en la sociedad y no cumpliría un rol funcional a la ideología del don que transmuta el privilegio social en gracia y que explica el desigual rendimiento intelectual de las clases sociales como una diferencia natural de talentos? Bourdieu resalta la importancia de atender a esta desigualdad cultural, pues si estamos interesados en combatir sus efectos, especialmente en los contextos de enseñanza, deberíamos tratar de remediar la desventaja cultural y propiciar la adquisición de la gracia no heredada. En ese sentido la igualdad es una especie de meta a alcanzar, hacia la cual podemos tender mediante un trabajo organizado y sistemático que tenga como principal objetivo la redistribución del capital cultural desigualmente repartido, entendiéndolo no sólo como el conjunto de conocimientos específicos sobre una disciplina dada, sino también como un conjunto de técnicas que favorecen el trabajo intelectual en general.

Por su parte, en *El maestro ignorante*, Rancière cuestiona el postulado de división de las inteligencias que separa el mundo en espíritus sabios e ignorantes, capaces e incapaces, así como la insistencia de los primeros por conducir a los segundos, cualquiera sea la época o el contexto histórico, sobre la base de su supuesta impotencia. Afirmará que todas las inteligencias son iguales y que todo intento por aleccionar a los oprimidos acerca de su opresión con la supuesta finalidad de emanciparlos perpetúa en realidad la silenciosa tiranía que los separa de la potencia de pensar por sí mismos. Por ello, el punto de partida para la



emancipación debería comenzar por este reconocimiento igualitario de la capacidad intelectual de cualquiera. Según Rancière, todo proyecto que plantee la igualdad como fin a alcanzar, por ejemplo al estilo del proyecto ilustrado, reproducirá la antigua división de las inteligencias que separa la humanidad en intelectos superiores e inferiores, y todo progreso generado a partir de dicho proyecto no sería más que un progreso encaminado hacia el atontamiento, es decir, hacia la subordinación de la inteligencia de unos, impotentes, a la inteligencia de otros, potentes, para que piensen y decidan en su lugar. Visto así, ¿por qué deseáramos partir desde un lugar que no fuera este reconocimiento igualitario? ¿Postular la desigualdad como punto de partida no constituiría una reproducción del mito que divide el mundo en intelectos superiores e inferiores, el mismo que establece lugares y funciones como si fueran destinos sociales ineludibles? El problema que observamos en esta oposición entre la constatación de la desigualdad y el postulado de igualdad es que no distingue de manera clara que cada pensador está considerando el problema de la igualdad y la desigualdad en niveles distintos y que no hay una necesaria exclusión entre sus postulados centrales, a pesar que existan ciertas tensiones entre algunas de sus propuestas.

Por ejemplificar una de las zonas de tensión más significativas podríamos considerar la relación que cada autor tiene con la idea de autonomía en el contexto de aprendizaje. Si Rancière considera que la autonomía es una actitud fundamental para el ejercicio del propio pensamiento además de una condición necesaria para aprender sin explicaciones, por el contrario, Bourdieu observa con sospecha cualquier enseñanza que descansa demasiado sobre la autonomía de sus estudiantes, puesto que:

“Toda reivindicación que tienda a autonomizar un aspecto del sistema de enseñanza(...) sirve objetivamente al sistema y a todo lo que sirve al sistema porque alcanza con dejar actuar a los factores, desde el jardín maternal a la enseñanza superior, para asegurar la perpetuación del privilegio social.” (Bourdieu y Passeron, 2009, p.45).

Cuando a un estudiante se le deja aprender únicamente mediante sus propios recursos lo que sucede en realidad es que se deja actuar a los factores de la desigualdad cultural de manera totalmente descontrolada, pues si no hay un maestro que se encargue de distribuir e igualar equitativamente las herramientas culturales necesarias para el aprendizaje o el trabajo intelectual, nuevamente serán perjudicados aquellos individuos culturalmente



desfavorecidos que no heredaron ni los conocimientos ni el saber-hacer necesario para desarrollar de manera exitosa las tareas escolares y universitarias.

Sin embargo, no parecen haber razones suficientes para considerar que la constatación de la desigualdad y el postulado de igualdad sean propuestas mutuamente excluyentes, ya que cada análisis se encarga de dimensiones diferentes. Bourdieu centra su atención en el problema de la desigualdad cultural, discutiendo contra la ideología del don y el ocultamiento del privilegio social, analizando cómo algunos individuos se ven favorecidos y otros perjudicados por la desigual herencia de la cultura, lo que termina incidiendo tanto en las posibilidades de acceder a la universidad como en la continuidad escolar o universitaria y en el rendimiento intelectual en general. Mientras que Rancière centra su atención en el problema de la emancipación intelectual y en la idea de igualdad intelectual, discutiendo contra el postulado de división de las inteligencias y el axioma de desigualdad intelectual, discursos de larga data en la filosofía occidental que siguen funcionando a la base de numerosas ideas sobre la enseñanza y la política. En ese sentido podríamos decir que una dimensión de la igualdad anhelada por Bourdieu consiste en igualar la distribución de la herencia cultural. Mientras que la igualdad propuesta por Rancière pasa por la afirmación del principio de igualdad de las inteligencias, que devuelve la condición de seres intelectuales a los individuos despreciados por el presupuesto de desigualdad intelectual; como si aquellos sujetos que se ubican en una posición de ignorancia respecto de un saber determinado, no ocuparan constantemente su propia inteligencia, la misma que la de cualquier otro, para hacer y pensar eso que hacen y piensan; como si estuviesen condenados a subordinarse al intelecto superior de los sabios cuando se trata de razonar, saber o emanciparse.

Que Bourdieu plantee la igualdad como una meta a alcanzar no se opone a la afirmación ranciereana de que todas las inteligencias son iguales, pues cada propuesta se mueve en un plano distinto. De hecho, podríamos decir que a pesar de su diferencia de registros ambos planteamientos están combatiendo un mismo problema: la creencia en una desigualdad intelectual natural que divide el mundo en intelectos superiores e inferiores, como si el rendimiento intelectual de los individuos dependiera de la presencia o ausencia de talentos naturales y no de procesos de socialización que determinan tanto los recursos culturales con que cada quien cuenta para hacer uso de su propia inteligencia, como la estima o el desprecio de la propia capacidad intelectual. La afirmación radical de que todas las



inteligencias son iguales no implica necesariamente un desconocimiento de la herencia desigual de la cultura y su influencia en el desempeño intelectual. Sino que, por el contrario, situándose en ese entendido se presentará como una vía de escape a los destinos sociales que la desigual herencia cultural determina. Es así como el postulado de igualdad intelectual de Rancière en realidad contribuye a desmitificar la existencia de dones naturales, y supone una ofensiva contra la naturalización de la ideología del don denunciada por Bourdieu y Passeron.

En ese sentido, Bourdieu y Rancière estarían de acuerdo en que el rendimiento desigual de los individuos en cuanto al acceso y continuidad de sus estudios, así como respecto al uso que se da a la propia inteligencia, responde a factores sociales y culturales y no a una desigualdad de talentos que sería inherente a la especie humana. De ese modo, ambos pensadores ofrecen un antídoto contra el desprecio intelectual que podemos resumir en dos sencillas fórmulas: todas las inteligencias son iguales y la gracia que no fue heredada bien puede ser adquirida.

### **Enseñanza y emancipación intelectual**

#### **La aventura intelectual de Joseph Jacotot**

A comienzos del siglo XIX en 1815, el consagrado profesor de literatura francesa Joseph Jacotot, quien también se dedicara a la enseñanza de lenguas antiguas, matemáticas puras y derecho, fue exiliado de su patria debido al regreso de los Borbones y su monarquía absolutista. Acogido hospitalariamente por el rey de los Países Bajos tomó un puesto de profesor en la Universidad de Lovaina. Sin saberlo, su exilio patrio le conduciría a un exilio de otro orden; experiencia filosófica o abandono del campo de certezas desde el cual había entendido y practicado la enseñanza durante toda su vida hasta ese entonces. Básicamente podemos resumir su experiencia de este modo: debido a que sus alumnos holandeses no sabían francés y a que él no manejaba el holandés, se vio imposibilitado de instruirles en el aprendizaje de la lengua francesa tal como siempre había hecho durante sus 30 años de profesión. Por ello, se limitó a ordenarles mediante un traductor que, trabajando con una edición bilingüe del Telémaco de Fenelón, aprendieran el texto francés ayudándose de la traducción en holandés. Jacotot esperaba lo peor, pero para su sorpresa los estudiantes no sólo lograron comprender el texto en francés y manejar aspectos gramaticales de esa lengua, sino que terminaron escribiendo, cómo cualquier francés haría, lo que pensaban acerca de



dicha obra de manera notable. De ese modo, Jacotot vio cómo sus estudiantes aprendieron solos, sin necesidad de explicaciones -aunque no sin maestro-, aquello que él mismo ignoraba. Esta experiencia destruyó la concepción que Jacotot tenía sobre la enseñanza, puesto que la necesidad de explicaciones en la cual siempre había creído se presentaba como algo de lo cual era posible prescindir. ¿Eran necesarias las explicaciones del maestro? Este hecho indicaba que no, o al menos no para sus alumnos. Así las cosas, Jacotot llegó a pensar que esta situación podría explicarse por la igualdad de las inteligencias. De allí en adelante se dedicará a divulgar su experiencia a fin de que pueda obtenerse algún provecho de ella, buscando nuevas situaciones que alienten a su verificación. “El alumno aprende sin explicaciones, porque las inteligencias son iguales” (Jacotot, 2008, p.287). Para el propio Jacotot no hay un interés en demostrar su afirmación, él dice: “piensen como yo si quieren; yo quiero brindarles un servicio anunciando hechos que jamás han sido vistos por nadie” (Jacotot, 2008, p.289). Jacotot *cree* que todo hombre puede aprender por sí solo sin necesidad de explicaciones, pero su problema, al igual que el de Rancière, no consiste en probar que todas las inteligencias son iguales, sino en ver lo que se puede hacer bajo esta suposición (Rancière, 2003, p.28). Es así como la idea de que “la inteligencia es igual en todos los hombres; es el lazo común del género humano” (Jacotot, 2008, p.54) se convierte en el pilar de su nueva manera de concebir la enseñanza.

Las ideas de Jacotot fueron tanto elogiadas como detestadas por sus contemporáneos. Una de las críticas más recurrentes consistía en cuestionar el que la inteligencia de un intelectual y célebre escritor, como Jacques-Benigne Bossuet<sup>46</sup> por ejemplo, fuese la misma que la de un campesino analfabeto. ¿Cómo se atrevía Jacotot a afirmar semejante desvarío?, preguntaban sus detractores. La respuesta entregada por él era muy sencilla: la idea de que “todos los hombres tienen una inteligencia igual” (Jacotot, 2008, p.25) no significa que todos los hombres entrenen y hagan uso de su inteligencia de la misma forma, pues debemos considerar que “esta igualdad natural mantiene aún la desigualdad adquirida por las circunstancias, la desigualdad de las posesiones” (Jacotot, 2008, p.91). ¿Mis alumnos han devenido escritores como Bossuet?, -pregunta Jacotot-, y responde: hace falta trabajar mucho tiempo para devenir Bossuet, sin embargo, “digo que él es yo, y que yo soy él por la inteligencia; que él está por encima de mí efectivamente, pero que yo podría igualarlo.”

---

<sup>46</sup> Destacado intelectual francés.



(Jacotot, 2008, p.89). En tanto seres humanos gozamos de una igual y común capacidad intelectual, sin embargo, ella se expresa desigualmente de acuerdo a las circunstancias y a la voluntad de cada quien. “La superioridad existe; la reconozco, la siento; pero esta superioridad es adquirida como la de Corneille y la de Newton.” (Jacotot, 2008, p.180). Jacotot no niega que hay hombres superiores a otros en cuanto a lo que han hecho y pensado en un determinado campo del saber: Bossuet, Corneille, Newton, etcétera; pero sí niega que esta superioridad sea una supuesta evidencia de la existencia de un orden natural de desigualdad de las inteligencias. “La diferencia está en la voluntad, no en la naturaleza, ni en el clima, ni en el gobierno: *Hombre soy, nada de lo humano me es ajeno.*” (Jacotot, 2008, p.118). De ese modo, la superioridad o inferioridad intelectual nunca obedecerá a un orden natural, sino a las circunstancias de la voluntad y a lo que dicha voluntad haga con esas circunstancias, en la tarea de servirse de la potencia común que es la inteligencia. Al respecto Jacotot declara:

“Yo comparo a mis alumnos con los que, entre aquellos, poseen más talento, no con la intención de rebajar su inteligencia, sino para sentir que, a pesar de su modestia que se niega torpemente a mis elogios, como les concedo tanta inteligencia como a Massillon<sup>47</sup>, igualo a Massillon con todos mis alumnos, puesto que para mí todos son cualquiera.”

De ese modo es posible hallar la inteligencia de uno en la de cualquiera y la de cualquiera en la de uno, toda obra humana es producto de una misma y común inteligencia. Lo que se alaba en un genio de renombre no es su inteligencia naturalmente superior, sino el trabajo, la paciencia, la docilidad; se alaban sus virtudes; aquello que nos falta a todos, y que podemos adquirir mediante nuestra voluntad (Jacotot, 2008, p.96). A partir de este reconocimiento igualitario de la capacidad intelectual de cualquiera Jacotot es *exiliado* de sí mismo, su campo de certezas se ve desarticulado y nunca podrá pensar ni ser lo que era antes de su notable experiencia.

A partir de esta reflexión Jacotot advierte el problema de lo que denomina el *Viejo método*, que no es sino la comprensión de la enseñanza como sistema de explicaciones, cuya extensión e institucionalización cumplía en tiempos de ilustración posiblemente su más nítido desarrollo hasta ese momento de la historia. En el *Viejo método* la instrucción se encuentra basada en la inteligencia del sabio, la que viene a sustituir el ejercicio de la propia

---

<sup>47</sup> Reconocido obispo, predicador y profesor francés del siglo XVII.



inteligencia de quien ha de ser instruido, separándolo de su capacidad intelectual -que remarquemos, es la misma que la del sabio- y sometiéndolo a un extenuante camino de progreso hacia el saber con el objeto de superar su estado de ignorancia. Antes que un camino de superación de la ignorancia, Jacotot observa en esta lógica de progreso un camino hacia el atontamiento. Si la inteligencia del ignorante es igual que la de cualquier otro, ¿por qué necesitaría de las explicaciones de su instructor para entender lo que ya puede entender por sí mismo? “Pienso que todo hombre es un animal razonable, capaz por consiguiente de captar relaciones. Cuando el hombre quiere instruirse, es preciso que compare las cosas que conoce entre sí y las compare con las que aún no conoce.” (Jacotot, 2008, p.25). Las explicaciones atontan porque presuponen la incapacidad de quien ha de ser instruido para comprender lo que tiene frente a sí; la explicación niega la condición de ser pensante de quien es instruido, como si la ignorancia específica en relación con un saber determinado fuera sintomática de una inteligencia inferior, disminuida en comparación con la de su sabio instructor. Así considerado, es claro que las explicaciones del *Viejo método* se fundamentan, sabiéndolo o no, en el presupuesto de desigualdad intelectual. Si las explicaciones son necesarias justamente lo son para sostener al *Viejo método* y a sus representantes. Los ignorantes creen, desafortunadamente, que estas explicaciones son la única vía de acceso al saber; el único camino hacia la comprensión de las elevadas materias que sólo las inteligencias superiores pueden llegar a comprender y enseñar. Por el contrario, para Jacotot cualquier ignorante podría instruirse a sí mismo de la manera en que ya lo ha hecho antes cuando lo ha necesitado y querido.

A este *Viejo método*, Jacotot opondrá lo que llama la *Enseñanza universal*. El *Viejo método* olvida que el niño ya ha hecho el más difícil de los aprendizajes: el aprendizaje de la lengua materna. El niño fue capaz de comprender los signos intercambiados por los seres humanos alrededor suyo y apropiárselos para hacerse comprender a su vez. “Él se ha hecho un lugar en el tejido común, observando, escuchando, comparando, repitiendo, improvisando.”<sup>48</sup> (Jacotot, 2008, p.15). A Jacotot le llama la atención que este aprendizaje suceda precisamente sin la ayuda de maestros explicadores, como si este proceso nos diera pistas de la potencia intelectual común a todos los hombres que no requiere de explicaciones

---

<sup>48</sup> La formulación es de Rancière, presente en la introducción de *Lengua materna. Enseñanza universal* de Ed. Cactus.



para manifestarse. Por eso, el aprendizaje de la lengua materna resulta fundamental para comprender la idea de Enseñanza universal señalada por Jacotot. La Enseñanza universal no es un nuevo método que reemplazará al antiguo; no consiste en un sistema pedagógico de procedimientos cuya implementación metodológica asegurarían el aprendizaje,

“La Enseñanza universal está basada en aquello que todo el mundo hace, en lo que hacemos todos los días; yo digo a mi alumno *Age quod agis* -has lo que haces-, hagan hoy, mañana, siempre, eso que hicieron ayer: ustedes estaban en el camino, no se aparten de él; continúen vuestra educación como la han comenzado.” (Jacotot, 2008, p.95).

En cierto sentido, no hay que hacer nada nuevo para aprender mediante la Enseñanza universal. Sólo es preciso reconocer que ya se aprendía mediante ella desde que comenzamos a comprender nuestra lengua materna haciendo uso de nuestra potencia intelectual. El problema es que las explicaciones nos han apartado de ese camino; “nosotros no creemos en los tontos, ¿pero no es una desgracia que se atonte hasta ese punto a la infancia?” (Jacotot, 2008, p.312). Sabios e instructores han limitado el uso de nuestras capacidades desde temprana edad, sepultando en el olvido ese aprendizaje fundamental que demostraba nuestra posibilidad de pensar y saber sin sus explicaciones. Por esta misma razón Jacotot plantea que “veo esta palabra, axioma de los antiguos, como el fundamento de la Enseñanza Universal: *Conócete a ti mismo.*” (Jacotot, 2008, p.55). Este lema, muy divulgado a partir de la obra platónica, refiere a algo distinto en este contexto. Para Jacotot *Conócete a ti mismo* significa reconoce tu capacidad; no te separes de ti; no olvides tu potencia; recuerda el poder de tu propia inteligencia, la misma que la de cualquiera. Conoce -o reconoce- aquello que eres, un ser pensante. El axioma del oráculo funciona como un bálsamo contra el olvido en que nos ha sumido el orden explicador y sus maestros explicadores. En ese sentido, para Jacotot la Enseñanza universal no es una novedad, “es el viejo método el que es una novedad, un verdadero descubrimiento, cuyos sucesivos perfeccionamientos son otros tantos lugares de reposo que alargan el camino cada vez más.” (Jacotot, 2008, p.96).

Todos los hombres tienen la inteligencia necesaria, pero es preciso que tengamos la voluntad para hacer uso de ella. El niño que aprende su lengua materna, tiene la necesidad y por ende la continua voluntad de aprender el lenguaje por su propia cuenta. En su necesidad y sobre todo en su voluntad reside su éxito. Cuando ya no hay necesidad y tampoco voluntad,



cuando se le empieza a someter a las explicaciones, sucumbe ante la pereza y esta termina por convertirse en la verdadera raíz de su pretendida falta de inteligencia. *No puedo* es sólo otra manera de decir me he olvidado de mí mismo, ya no me reconozco como ser pensante, no tengo la voluntad para usar mi inteligencia porque he olvidado que la tengo y por eso otro debe pensar en mí lugar. En este punto, Jacotot se acerca a Kant al establecer la pereza como una de las causas para el desaprovechamiento de la propia inteligencia; hace falta un importante esfuerzo para atreverse a hacer uso del propio entendimiento sin la guía de otro, pero “se pueden superar las dificultades más grandes por un trabajo tenaz.” (Jacotot, 2008, p.180). Tanto que, según el propio Jacotot, siguiendo la Enseñanza universal sería posible aprender en 1 año lo que el Viejo método se propone aprender en 7.

“La Enseñanza universal existe realmente desde el comienzo del mundo al lado de todos los métodos explicadores. Esta enseñanza, por sí misma, ha formado ciertamente a todos los grandes hombres. El artesano en su taller, desde que quiere reflexionar, se perfecciona completamente solo. Todo hombre ha hecho esta experiencia mil veces en su vida.” (Jacotot, 2008, p.289).

La Enseñanza universal no es un método, una pedagogía, sino el ritmo con que marcha el espíritu humano cuando se *conoce a sí mismo* y decide entrenar y hacer uso de su poder intelectual mediante su voluntad. “En la Enseñanza universal el maestro no posee método, él dice: “hagan”; y el alumno obedece a través de su propio método.” (Jacotot, 2008, p.290). El alumno o quien sea que eleve su inteligencia a la dignidad de cualquiera encontrará su propio método, construirá su vía singular de conocimiento y con ello su camino de emancipación intelectual: ya no requiere de ninguna otra inteligencia que le dicte cómo proceder, porque reconoce que la suya es capaz de instruirle completamente en lo que se proponga. Debido a esta singularidad del método de cada quien es que sería imposible establecer la Enseñanza universal como un método reglamentado al estilo de una pedagogía escolar. “Esa marcha del espíritu humano, esa serie de procedimientos intelectuales no es asible, no se lo puede escribir y depositar en el despacho de la sociedad.” (Jacotot, 2008, p.292).

En efecto, Jacotot contrapone dos concepciones de la enseñanza: la del Viejo método, que la concibe como una vía de conocimiento que se transita, progresivamente, mediante las



explicaciones de los instructores y que se funda sobre el presupuesto de desigualdad intelectual; lo que también la constituye como vía de atontamiento; y la de la Enseñanza universal, que la concibe como una vía de emancipación intelectual, que se realiza mediante el método singular del alumno a partir del reconocimiento de su propia inteligencia -la misma que la de cualquiera-, es decir, del presupuesto de igualdad de las inteligencias; siendo simultáneamente un camino de conocimiento, cuyo ritmo viene dado por su propia voluntad. En el fondo esta contraposición es una guerra entre dos principios, el de igualdad y el de desigualdad intelectual, en la cual Jacotot adopta el bando de la igualdad.

### **Rancière y la emancipación intelectual**

Rancière recibe la experiencia de Jacotot y lo relevará en la defensa del igualitarismo intelectual. Precisamente, *El maestro ignorante* puede ser considerado como un libro dedicado a continuar e insistir en la labor iniciada por Jacotot en pensar acerca de la igualdad de las inteligencias y la emancipación intelectual. “¿Eran pues todos los hombres capaces de comprender lo que otros habían hecho y comprendido?” (Rancière, 2003, p.6). ¿Son todos los hombres capaces no sólo de comprender, sino también de hacer lo que otros habían hecho, sin necesidad de explicaciones? Sí, dirá Rancière en compañía de su maestro Jacotot; siempre y cuando quieran o lo requieran y tengan voluntad. Pero, ¿de qué se trata esta virtud, central para ambos pensadores? “Por voluntad entendemos esta vuelta sobre sí del ser racional que se conoce actuando.” (Rancière, 2003, p.34). La voluntad entendida en estos términos refiere a la conducción de sí mismo a la acción en conciencia de nuestra potencia como seres racionales, partícipes de una igual y común inteligencia que nos vincula como especie. Por esta razón, la relectura de la máxima oracular, *Conócete a ti mismo*, es tan importante para Rancière. Pues sin ese (re)conocimiento de nuestra condición de seres pensantes, capaces de instruirnos en cualquier cosa mediante el uso de nuestra propia inteligencia, que es como la inteligencia de cualquiera, nuestra verdadera potencia se verá constantemente cercada y nuestra propia emancipación intelectual se convertirá en un proyecto irrealizable. Es preciso querer para aprender sin explicaciones; es preciso querer para emanciparse; querer, tener voluntad, es decir, reconocer el poder de nuestra propia inteligencia.



En este sentido, Rancière realiza un contrapunto al principio de desigualdad intelectual. Este principio y sus representantes afirman que las inteligencias no pueden ser iguales, ya que observamos en todo orden de cosas que dos inteligencias no hacen lo mismo, que unas consiguen hacer cosas más grandiosas que otras; he ahí la evidencia de la desigualdad. Sin embargo, para Rancière esto no es evidencia suficiente que demuestre esa pretendida desigualdad natural:

“No hay inteligencias inferiores, sólo falta de atención, falta de voluntad. Constataré que estas dos inteligencias ya no hacen las mismas cosas, que no obtienen los mismos resultados... No diré que la facultad del uno es inferior a la del otro. Supondré solamente que una no fue ejercitada igual que la otra.” (Rancière, 2003, p.30).

Rancière ve, como Jacotot, que la igualdad natural conserva la desigualdad de las circunstancias. Todas las inteligencias son iguales, pero ellas no consiguen las mismas cosas, no porque sean naturalmente superiores e inferiores, sino porque no todas se estiman a sí mismas del mismo modo; no todas superan su pereza de la misma forma; no todas se desarrollan bajo las mismas necesidades o voluntades; no todas se *conocen a sí mismas*. No es una diferencia natural, es una diferencia de atención, de trabajo, de voluntad. “No diré que tiene menos éxito porque es menos inteligente. Diré que quizá obtuvo un trabajo menos bueno porque trabajó menos bien, que no vio bien porque no observó bien. Diré que prestó a su trabajo una atención menor.” (Rancière, 2003, p.31). Por ende, la desigualdad de rendimiento intelectual, observable a partir de la comparación de las distintas obras elaboradas por la inteligencia humana, no es síntoma de un orden natural de desigualdad intelectual. Es síntoma de que la inteligencia se expresa de acuerdo a las necesidades y dificultades que la rodean y/o de acuerdo al ímpetu de la voluntad que la obliga a ejercitarse no sólo reactivamente ante sus circunstancias, sino que también activamente según sus deseos. En ese sentido, “es el defecto de la voluntad lo que hace errar a la inteligencia” (Rancière, 2003, p.33). Visto así, el que las voluntades se expresen con desigual determinación bastaría para explicar esta desigualdad de los resultados intelectuales.

Rancière, en su intento por repensar la cuestión de la emancipación ilustrada, acoge la denuncia de Jacotot contra la instrucción progresiva de los ignorantes propuesta por el proyecto de ilustración, pues “lo que atonta al pueblo no es la falta de la instrucción sino la



creencia en la inferioridad de su inteligencia.” (Rancière, 2003, p.25). Como ya hemos visto, el proyecto de ilustración, en su deriva kantiana, se propone el abandono de la minoría de edad del hombre, es decir, de la pereza y la falta de atrevimiento para servirse del propio entendimiento sin la tutela de otro. Aunque su plan sea el de llevar al hombre a su más elevada condición como ser racional, reconociéndolo capaz de pensar por sí mismo, la instrucción ilustrada se fundamenta inadvertidamente sobre el principio de desigualdad intelectual al presuponer que aquellos menores de edad necesitan de tutela para alcanzar susodicha emancipación. De ese modo, para Rancière la promesa de ilustración propuesta por la instrucción progresiva de los ignorantes se convierte en “el medio de igualar progresivamente la desigualdad” (Rancière, 2003, p.72), replicando el mentado postulado de división de las inteligencias y teniendo como consecuencia el gobierno de la multitud impotente por la pretendida casta inteligente. Por eso dice Rancière (2003), “Jacotot fue el único que pensó esta desaparición de la igualdad bajo el progreso, esta desaparición de la emancipación bajo la instrucción.” (p.73). La institucionalización de esta idea progresiva de emancipación significó la renuncia a gran escala del principio de igualdad intelectual y la reproducción del orden divisorio que separa el mundo en intelectos superiores e inferiores, sobre el presupuesto de desigualdad de las inteligencias. La vocación emancipatoria del proyecto ilustrado termina extendiendo, paradójicamente, una “visión atontadora del mundo” (Rancière, 2003, p.60); así es como los ignorantes infantilizados terminan por creer en su inferioridad y abrazan con gratitud el auxilio ofrecido por sus sabios instructores, quienes gracias a su inteligencia superior podrán sacarlos de su ignorancia y, quizá algún día, emanciparlos de su *estupidez*.

En esta idea de atontamiento, Rancière observará un eco socrático: “existe un Sócrates adormecido en cada explicador.” (Rancière, 2003, p.20). En la mayéutica socrática el maestro se plantea como un asistente del parto de la verdad. Con sus interrogaciones lleva al alumno al reconocimiento del saber que ya se hallaba en él. Esto para Rancière podría constituir un camino de conocimiento, pero en ningún caso el de una emancipación” (Rancière, 2003, p.20). A pesar de la demostración del saber que el alumno verifica dentro de sí, sigue siendo el maestro quien dicta el método y quien ordena progresivamente las lecciones para conducirlo hacia aquello que se busca que comprenda. La lección y el método para acceder a ella se encuentran trazados de antemano por la inteligencia del maestro, el



alumno sólo debe seguirlas minuciosamente; él quedará tan sorprendido por el descubrimiento de su saber, como admirado de su maestro que hace parir el saber en todos a quienes instruye. El problema es que esta tutela le oculta la posibilidad de establecer su propio método para aprender la lección, o sencillamente buscar sus propias lecciones más allá de los márgenes pedagógicos que su maestro le presenta. “La demostración de su saber es al mismo tiempo la de su impotencia: no caminará nunca solo, y por otra parte nadie le pedirá que camine sino para ejemplificar la lección del maestro.” (Rancière, 2003, p.20). Es por eso que, para Rancière, el método socrático, aparentemente tan cerca de la enseñanza universal, representa la forma más temible del atontamiento; su forma perfeccionada (Rancière, 2003, p.20) y lo considera como el método de un “domador de caballos” (Rancière, 2003, p.35). No puede haber emancipación en una lección de este tipo, pues la inteligencia del alumno sigue sometida en todo momento a la inteligencia del maestro que la conduce; es él quien marca los ritmos, las maneras de preguntarse y acceder al saber; el alumno renuncia a la creación de su método, al uso de su propia inteligencia; pues entre su inteligencia y la de su maestro hay una brecha insubsanable, una separación irreconciliable. Por eso el *método* Jacotot -es decir, el método del alumno- difiere radicalmente del método socrático. En el método socrático “el alumno siente que, solo y abandonado a sí mismo, no hubiera hecho ese camino.” (Rancière, 2003, p.35). Por el contrario, para Jacotot *en rigor* sus alumnos no tenían necesidad de él para aprender lo que ignoraban (Jacotot, 2008, p.95), ya que su inteligencia les permitía instruirse a sí mismos sin tutela; no es el conocimiento del maestro lo que les instruye, sino en el fondo su propia inteligencia.

El concepto de emancipación que Rancière opondrá al atontamiento ilustrado o socrático, se funda en la opinión jacototiana de que todas las inteligencias son iguales, o sea en el principio de igualdad intelectual. Este antagonismo “no es una oposición entre método de instrucción (...) La oposición es propiamente filosófica. Conciernen a la idea de inteligencia que preside a la concepción misma del aprendizaje.” (Rancière, 2012, p.7). Para Rancière la emancipación puede ser entendida como una “exploración de los poderes de todo hombre cuando se juzga igual que todos los otros y juzga a todos los otros como iguales a él.” (Rancière, 2003, p.34). Es por ello que, en este esquema, la igualdad no es un fin a alcanzar, sino un punto de partida, “una *suposición* que hay que mantener en toda circunstancia.” (Rancière, 2003, p.75). Ahora bien, el asunto se complejiza puesto que esta



igualdad no es únicamente un axioma abstracto, susceptible de ser declarado como una las cualidades que constituyen la naturaleza de lo humano o de ser traducido por un estado de derecho en un conjunto de reglas que le otorguen estatuto jurídico. “La igualdad no se da ni se reivindica, se practica, se *verifica*.” (Rancière, 2003, p.75). La igualdad no es algo completamente dado; no es algo que podamos darle a otro por medio de un discurso público o mediante una ley; ella debe ser tomada, verificada en el reconocimiento igualitario de la propia inteligencia, en su uso y puesta en marcha por medio de la voluntad. En ese sentido, la emancipación intelectual ranciereana -y jacototiana- es una tarea infinita; la labor de una infinita verificación de nuestra potencia igual y común como individuos de la misma especie. Así como no hay revolución que pueda asegurar la emancipación de los oprimidos de una vez y para siempre, la revolución intelectual de los emancipados es un proyecto que no puede cesar de realizarse. Por ese motivo, Rancière considera que “la pasión por la desigualdad es el vértigo de la igualdad, la pereza ante la tarea infinita que ésta exige, el miedo ante lo que un ser razonable se debe a sí mismo.” (Rancière, 2003, p.46).

La pregunta entonces será ¿cómo emanciparse? “Bastaría con aprender a ser hombres iguales en una sociedad desigual. Esto quiere decir *emanciparse*.” (Rancière, 2003, p.73). Bastaría con encontrar, en la desigualdad de las circunstancias, la potencia igualitaria que nos constituye como seres pensantes. O como dice Rancière, partir por hacer el inventario de nuestras competencias intelectuales. Sabemos nuestra lengua materna. Sabemos un sinnúmero de otras cosas que no nos fueron dadas por maestros explicadores, sino por la potencia de nuestra propia inteligencia, que fue capaz de instruirse sin explicaciones cuando quiso y actuó con firme voluntad. Quien busque emanciparse “debe comenzar por reflexionar sobre esas capacidades y sobre el modo cómo las ha adquirido.” (Rancière, 2003, p.23). Es preciso partir del reconocimiento de la propia inteligencia y luego usarla, entrenarla; ordenarse a sí mismo por medio de la voluntad, suponiéndose un sujeto capaz de todo. “Observando y reteniendo, repitiendo y comprobando, relacionando lo que pretendían conocer con lo que ya conocían, haciendo y reflexionando en lo que habían hecho.” (Rancière, 2003, p.10). Proceder como niños dice Rancière, “ir a ciegas, *adivinando*.” (Rancière, 2003, p.10). Hay, por tanto, en la emancipación considerada a partir de la idea de Enseñanza universal, algo de *adivinación*, de *tanteo*, algo de *infantil*. “¿No será este método vergonzoso de la adivinanza el verdadero movimiento de la inteligencia humana que toma



posesión de su propio poder?” (Rancière, 2003, p.10), pregunta de manera sugestiva y traviesa. Resulta sumamente interesante notar que, en contraposición a la metáfora de la minoridad como estado impotente del ser propia del proyecto de ilustración, Rancière refiera al modo de proceder del infante para hablar acerca de la emancipación intelectual. Para emanciparse hay que hacer como el niño que fuimos y que se hizo espacio en el tejido común de las cosas; recuperar la seriedad de su juego, el entusiasmo de su voluntad.

En consideración de lo expuesto, va apareciendo una concepción de la enseñanza antagónica a la concepción atontadora del Viejo método y sus maestros explicadores. Rancière piensa el rol del maestro a partir de la idea de Enseñanza universal señalada por Jacotot. Aunque dijimos que en la Enseñanza universal el maestro no tenía método, pues en dicho esquema el único método es el del alumno, sí podemos hablar de dos actos fundamentales del maestro emancipador. “Interroga, pide una palabra, es decir, la manifestación de una inteligencia que se ignoraba o que se descuidaba. Comprueba que el trabajo de esta inteligencia se realiza con atención, que esta palabra no dice cualquier cosa para escapar de la coerción.” (Rancière, 2003, p.20). Para Rancière, la enseñanza emancipadora consiste en ser para otro causa del saber, sin necesidad de transmitir ningún saber, puesto que “la actividad del maestro, que obliga a otra inteligencia a ejercitarse, es independiente de la posesión del saber.” (Rancière, 2012, p.2). Rancière analiza la experiencia narrada por Jacotot: sus alumnos holandeses consiguieron entender el francés sin explicaciones, pero no sin maestro. El maestro emancipador establece una relación de voluntad a voluntad con su alumno, le ordena poner en marcha su propia inteligencia. Pregunta, inquiere, corrobora; ordena a su alumno a ensayar su propio camino. En ningún caso le propone un método, pues eso terminaría por sustituir la inteligencia del alumno por la suya; replicando las formas del *Viejo método*: la división entre dos tipos de inteligencia, la inferior empírica de los seres que adivinan y la superior sistemática de los seres que razonan (Rancière, 2012, p.5); además de la suposición de la incapacidad del alumno para saber por su propia cuenta basada en la creencia de la desigualdad intelectual, en la impotencia del ignorante. Por ello, según Rancière, para emancipar a otros hay que estar uno mismo emancipado, es decir, es preciso primero haberse conocido a uno mismo como sujeto intelectual, partícipe, como cualquier otro, de la potencia común de los seres pensantes. El reconocimiento de esta potencia común viene a oponerse a la definición platónica de hacer



únicamente lo que es propio de sí. La máxima oracular leída platónicamente nos dice conoce tu bien, aquello que te es propio y obra en consecuencia. “No hagas otra cosa que *lo que te es propio*, que no es pensar lo que sea sino simplemente *hacer* eso que agota la definición de tu ser.” (Rancière, 2003, p.22). Sin embargo, la dimensión emancipatoria de esta enseñanza implica una “superación de sí que extiende lo *propio* de cada uno hasta el punto de que sea el ejercicio pleno de la razón común”. (Rancière, 2003, p.25). De ese modo, emanciparse implica extender el límite de lo propio, hasta donde el poder de la inteligencia y nuestra voluntad consiga llevarnos. En ese sentido, el rol del maestro emancipador consistiría en mantener “al que busca en *su* rumbo, ese rumbo en el que cada uno está solo en su búsqueda y en el que no deja de buscar.” (Rancière, 2003, p.22) Paradójico: si el maestro emancipador ha de enseñar algo es que no tiene nada para enseñarnos. Tan sólo viene a recordarnos que dejemos de olvidar lo que somos. Esa es su principal lección, la que nos eleva a sentir la dignidad de la especie y a dejar de ver como imposible lo que otro ha hecho.

### **Conclusiones**

A partir de los distintos subcapítulos de la presente investigación, cuyo objetivo principal consistía en concebir otra forma de enseñanza, distinta a la explicadora, a partir del cuestionamiento del postulado de división de las inteligencias y su principio de desigualdad intelectual, hemos llegado a una serie de conclusiones que serán expuestas a continuación. En primer lugar, pudimos observar que es posible afirmar una concepción no explicadora o emancipadora de la enseñanza basándonos en las propuestas de Joseph Jacotot y Jacques Rancière. Dicha concepción se contrapone a la enseñanza explicadora en varios planos. La enseñanza emancipadora se funda sobre el principio de igualdad intelectual, es decir, en la creencia de que todas las inteligencias son iguales, a diferencia de la enseñanza explicadora que se funda en el principio de desigualdad intelectual, o sea, en la creencia de una desigual naturaleza de las inteligencias humanas. La enseñanza emancipadora no propone un orden divisorio de las inteligencias, sino más bien, considera que todo ser humano es un ser pensante y, por lo tanto, que nos hallamos vinculados como especie por la existencia de una igual y común potencia intelectual, a diferencia de la enseñanza explicadora que presupone la existencia de dos tipos de inteligencia, una inferior empírica y otra superior sistemática, subordinando la primera a la segunda sobre su pretendida impotencia e incapacidad. En la enseñanza emancipadora el único método de aprendizaje es el del alumno, por cuanto se le



supone absolutamente capaz de saber e instruirse a sí mismo haciendo uso de su propia inteligencia, a diferencia de la enseñanza explicadora que somete al alumno al método y a la inteligencia del maestro, separándolo de su potencia intelectual. La principal relevancia que pudimos observar a partir del estudio de esta concepción emancipadora de la enseñanza, radica sobre todo en la idea de inteligencia que ella implica. Esta idea de una potencia intelectual igual y común a todos los seres humanos ofrece la posibilidad de resignificar la relación que cada quien es capaz de establecer con un campo determinado del saber, cualquiera sea este, al mostrar la común capacidad de instruirnos por medio de nuestra propia inteligencia, sin maestros explicadores. Esta idea igualitaria de la inteligencia nos ofrece la posibilidad de emanciparnos de la tutela intelectual que se nos impone y que también nos imponemos bajo la creencia de nuestra propia incapacidad, siempre y cuando estemos dispuestos a obrar voluntariosamente para realizar la tarea infinita que ella significa. Pues, aunque este principio de igualdad es parte de una potencia común a todos los humanos en tanto seres pensantes, la igualdad no se encuentra dada, sino que es preciso tomársela, verificándola cada vez mediante la puesta en marcha de la voluntad que se sirve de la inteligencia. De ese modo, resulta fundamental constatar que la oposición entre ambas formas de enseñanza no se trata de una distinción entre métodos de instrucción, sino más bien de una oposición propiamente filosófica, que remite a dos distintas maneras de concebir la inteligencia humana, su potencia y naturaleza.

Pudimos reconocer que ciertas ideas filosóficas de Platón, Aristóteles y Kant sirven de fundamento para el postulado de división de las inteligencias y su principio de desigualdad intelectual. Notamos que la definición aristotélica de enseñanza sirve de fundamento a los elementos centrales de la concepción explicadora del enseñar. Precisamente, esta concepción es puesta en duda a partir de la experiencia de Jacotot y la figura del maestro ignorante, quien demuestra que no es el saber del maestro el que instruye a sus alumnos, sino la orden que pone en marcha su propia inteligencia. La idea platónica de *lo propio de sí*, fundada sobre la existencia de supuestas esencias naturales de los hombres, determina el lugar y la función que cada individuo deberá desempeñar en el espacio de la polis. Es esta misma lógica la que se ve replicada en la enseñanza explicadora al suponer que existen seres con inteligencias de distinto tipo, unos capaces de avanzar por sí mismos sobre el camino del saber y otros incapaces de ello y que necesitan ser guiados, definiendo de antemano lo que cada intelecto



puede en relación con el saber sobre la supuesta capacidad que sería *propia* de cada inteligencia. Por su parte, el proyecto kantiano de ilustración viene a reproducir, inadvertidamente, el presupuesto de desigualdad intelectual y el orden divisorio de las inteligencias, ya que, a pesar de proponerse la emancipación intelectual del hombre mediante el abandono de su minoría de edad, sustituye la figura del sabio conductor por la del intelectual ilustrado, quien posee la función de instruir y conducir al pueblo ignorante hacia su propia emancipación. A pesar de este aspecto problemático del proyecto ilustrado, nos hallamos parcialmente de acuerdo con Kant en cuanto a identificar la pereza y la cobardía como causas de la renuncia a servirse del propio entendimiento. Sin embargo, siguiendo las reflexiones de Jacotot y Rancière, nos parece importante matizar dicha afirmación: si bien es el individuo quien debe tomar la decisión de emanciparse intelectualmente, es necesario situar dicha decisión, o su omisión, en el contexto de lo que Rancière denominaba la sociedad pedagogizada. Si bien el aprendizaje fundamental de la lengua materna le demuestra a cada quien su capacidad intelectual, no podemos perder de vista que somos formados desde temprana edad bajo las directrices del orden explicador. En la familia, en las escuelas, en el experto que acude al matinal televisivo o en el catedrático universitario resuena la misma voz del sabio explicador que nos ayudaría a remediar nuestra supuesta incapacidad de comprensión. Como bien señala Rancière, “las explicaciones no sirven para enseñar al alumno *lo que* no podría aprender sin ellas; sirven para enseñarle *que* no podría aprender sin ellas, sirven para enseñarle su propia incapacidad.” (Ranciere, 2003, p.13). De ese modo, se trata de pereza y cobardía, pero también de una separación sistemática de nuestra potencia intelectual a causa de la pedagogización generalizada de la sociedad.

Por su parte, en cuanto a la relación entre Bourdieu y Rancière, pudimos observar que, a pesar de su diferencia de registros, ambos pensadores enfrentan un mismo problema: la creencia en una desigualdad natural de talentos; la creencia en una desigualdad natural de las inteligencias. Para Bourdieu el rendimiento intelectual desigual se explica, en primera instancia, por la herencia cultural del medio social de origen. Traduciendo esa idea en palabras de Jacotot: es la desigualdad de las circunstancias la que genera expresiones desiguales de la inteligencia. Consideramos que la relación establecida entre *Los herederos* y *El maestro ignorante* permite despejar lo que hemos llamado como una “falsa dicotomía”. La pregunta fundamental de esta falsa dicotomía era ¿es la igualdad un punto de llegada



(Bourdieu) o un punto de partida (Rancière)? Al reflexionar en el cruce de ambas propuestas y considerando su diferencia de registros, se abrió esta otra pregunta, ¿el postulado de la igualdad ranciereana puede articularse con la constatación de la desigualdad bourdieuana? En consideración de lo expuesto, creemos que dicha conjunción parece constituir una vía de desarticulación aún más potente -que cada perspectiva por sí sola- del postulado de división de las inteligencias y su principio de desigualdad y del desprecio intelectual de sí o del otro.

A partir de lo señalado por Kohan, pudimos observar que la concepción platónica de la infancia resulta ser una comprensión bastante extendida y que se mantiene altamente presente en las maneras habituales de entender y practicar la educación del infante. Especialmente el elemento central de dicha concepción, que describe a la infancia como material de la política, parece haberse mantenido durante la época moderna, donde el auge de la pedagogía y la institución escolar dinamizaron y especificaron las maneras de moldearla. Debido a que Platón piensa la infancia en relación de inferioridad respecto a la adultez, nos parece posible observar una continuidad discursiva, a pesar de la discontinuidad temporal e histórica, de dicha concepción en la metáfora ilustrada de la minoridad: el proyecto ilustrado consiste en superar la condición infantil en que se halla atrapada la humanidad en general, pues ésta representa un tiempo de incapacidad, de impotencia y ausencia de razón. Por ese motivo, es posible establecer un vínculo entre el infante y el ignorante como formas empobrecidas de ser en el mundo; observando que entre la relación del sabio y el ignorante y el adulto y el infante existe una similar manera de relacionarse, sobre el prejuicio común de la impotencia. En ese contexto resulta interesante notar que rebelándose ante la manera en que cierta tradición filosófica ha delineado la relación entre el sabio y el ignorante, al mismo tiempo Rancière parece oponerse al desprecio filosófico de lo infantil. La inteligencia empírica, aquella que se ubica en la posición inferior en el orden divisorio de las inteligencias, que procede a ciegas, como *adivinando*, y que es la manera habitual en que proceden los niños, parece coincidir con la vía hacia la emancipación intelectual, sugiere Rancière. En ese sentido, sería interesante preguntarse si acaso es posible comprender la emancipación como una marcha *infantil* de la inteligencia y, más profundamente, si acaso es posible concebir un concepto ranciereano de infancia que nos permita explorar desconocidas líneas de interpretación de su obra.



Por último, cabe destacar que la reflexión ranciereana de la enseñanza conecta, por reflexionar en torno a la figura del maestro y el alumno, con múltiples discusiones educacionales y pedagógicas que se interrogan por los mejores modos de enseñar y de propiciar el aprendizaje en quienes son enseñados. Sin embargo, como muchas de dichas discusiones se encuentran ya situadas en el presupuesto de desigualdad intelectual, la concepción emancipadora de la enseñanza es, ante ellas, un disenso. Por ello, aunque esta concepción se vincule en cierto sentido con lo educativo, engloba una cuestión que es para Rancière más fundamental y que consiste en cómo combatir la existencia de una tiranía mucho más radical que aquella que censura a los individuos y les impide la expresión de sus pensamientos, más bien, aquella que “les impide concebirse enteramente como seres pensantes”<sup>49</sup> (Jacotot, 2008, p.13).

## Referencias

- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Cervera-Marzal, M. (2016). Sociología de la dominación vs. filosofía de la emancipación. *Prometeica - Revista De Filosofía Y Ciencias*, (12), 5 - 16. <https://doi.org/10.24316/prometeica.v0i12.146>
- Bourdieu, P. y Passeron, J. (2009), *Los herederos: los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. (1996), *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Editorial Laia.
- Foucault, M. (2006). *Sobre la Ilustración*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Foucault, M. (2012). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Galende, F. (2012). *Rancière. Una introducción*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- Hegel, W. (1991). *Escritos pedagógicos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Jacotot, J. (2008). *Lengua materna. Enseñanza Universal*. Buenos Aires: Cactus.
- Kant, I (2003). *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*
- Kant, I. (2009). *Sobre pedagogía*. Argentina: Editorial Universidad Nacional de Córdoba.
- Kohan, W. (2004). *Infancia. Entre educación y filosofía*. Río de Janeiro: Laertes.

---

<sup>49</sup> Esta idea es de Rancière y se encuentra en el Prólogo de *Enseñanza Universal. Lengua Materna* (Editorial Cactus) de Jacotot.



- Platón. (1988). Diálogos IV, República. Madrid: Editorial Gredos.
- Rancière, J. (2003). El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual. Barcelona: Laertes
- Rancière, J. (2012). Sobre el maestro ignorante. *La Cañada*, 3, 323–338.



## **Aborto: un problema ético de género- Francisca Mesa**

*A las mujeres que han acompañado este viaje por el feminismo*

*A mi Abuela, por acompañarme, permitirme decidir*

*En memoria de Haydee Flores Villacura*

### **Introducción**

La despenalización del aborto en 3 causales en el 2017, marca un hito en materia de derechos humanos, sexuales y reproductivos para las mujeres y niñas en Chile. Luego de casi 30 años de penalización absoluta, la nueva norma intenta brindar una protección parcial para la vida e integridad física, psíquica y sexual de las mujeres que pueden acceder a esta permisión. Sin embargo, no exenta de contradicciones, ha dejado fuera a un número no menor de situaciones en las que se requiere la interrupción del embarazo, participando con esto de la condena social y penal a las mujeres que terminan por abortar en la clandestinidad.

Entre 1990 y 2013 se presentaron decena de proyectos de ley en materia de aborto que fueron ignorados o desechados por el parlamento. La política de los consensos de la vuelta a la democracia no ha hecho más que dilatar las respuestas y someter los tiempos a un “todavía no” para el avance de los derechos sexuales y reproductivos.

El año 2013 a partir del caso de Belén, una niña de 11 años que quedó embarazada tras ser violada por su padrastro y a la que la ley obligó a parir, diferentes organizaciones feministas convocaron a la movilización demandando la despenalización total del aborto y su legalización en favor de cada mujer que así lo requiera. Desde entonces el debate no ha cesado. Conmocionados con el caso de Belén, el sentido común social en Chile giro para sensibilizarse con quienes enfrentan embarazos complejos o riesgosos y la ley de aborto en tres causales fue aprobada con un amplio apoyo ciudadano el año 2017. Esta ley, impulsada en el último gobierno de Bachelet, otorga la posibilidad de interrumpir un embarazo en caso de inviabilidad fetal, riesgo de muerte de la madre o en caso de ser producto de una violación, logrando abarcar solo a un 3% de las mujeres que requieren interrumpir su embarazo. Aún insuficiente, la posibilidad de la interrupción parcial del embarazo fue celebrada como un avance por algunos sectores del feminismo y por el movimiento de mujeres en general, como



una puerta a la despenalización social y total del aborto, que no habría sido entreabierta sin la puesta en movimiento de un debate que no es nuevo para el feminismo.

A pesar de la voluntad social para restituir el aborto terapéutico, que desde 1931 hasta 1989 fue legal en Chile, la voluntad de las mujeres sobre la interrupción del embarazo es aun cuestionada. Parece ser que precisamente, la voluntad de las mujeres, es lo problemático de la interrupción voluntaria del embarazo, ya que hasta ahora solo se nos permite interrumpir un embarazo siempre que esa voluntad no se vea comprometida; inviabilidad fetal, riesgo de muerte o violación. Incluso, la voluntad de algunos médicos y centros de salud tiene mayor relevancia; amparados bajo la “objeción de conciencia” pueden negarse a practicar un aborto en cualquiera de sus causales, retrasando los procesos y siendo límites concretos para la atención temprana de mujeres en situaciones de riesgo. Esta política, impulsada por el gobierno de Piñera, además ha contrapuesto la vida valórica a la ética médica, configurando, por contraposición, una imagen devaluada sobre aquellos profesionales que bajo su ética médica deciden hacer cumplir la ley, sometiéndolos al acoso laboral y al escarnio público.

En este contexto surge mi investigación, a partir de la inquietud propia de una mujer, atravesada por los debates que marcan su época. Mi intención es abordar el tema explorando el tratamiento teórico que se le ha dado a la problemática, a partir del examen de los ejes ideológicos que sustentan los discursos sobre cómo resolverlo, y la propia reflexión. Mi hipótesis es que estos ejes ideológicos justifican, total o parcialmente, la exclusión de la subjetividad de las mujeres como agentes de la problemática. En otras palabras, pretendo ofrecer una mirada al problema en clave feminista, para comprobar hasta qué punto los discursos articulados entorno al debate moral del aborto contribuyen a que el debate se desarrolle a partir de un sesgo de género.

Mi investigación será llevada a cabo por medio del método de análisis e interpretación de textos y discursos filosóficos y éticos. Para ello utilizare principalmente literatura filosófica y feminista recolectada y explorada por medio de internet, tanto a lo largo de mi carrera, como en el confinamiento preventivo activado por la crisis inmunitaria del covid-19.

La primera parte de esta investigación está destinada a presentar el Aborto, sus cualidades y los ejes ideológicos que se articulan respecto a su impacto ético-cultural. Junto con ello describo el eje teórico a partir del cual abordare el desarrollo del análisis; la ética de género y la ética feminista. Al final de este primer capítulo apporto algunos antecedentes que



sirven para contextualizar el desarrollo histórico de la problemática, y su impacto en Chile y en el mundo.

El aborto es definido como la pérdida del embarazo antes de que el embrión pueda vivir fuera del vientre de forma autónoma. Hay dos tipos de aborto; natural y voluntario. Esta primera cuestión ya nos deja algo de manifiesto; la voluntad de la persona gestante es determinante a la hora de calificar el aborto. El aborto natural no parece generar mayor cuestionamiento porque no responde a la voluntad humana. El aborto inducido o voluntario, es decir, el término del embarazo por medio de la intervención humana, es el que genera mayor polémica y es precisamente en el que está comprometida la voluntad de la mujer.

“Para las mujeres que quieren abortar siempre es el momento” (Glavic, 2019. p.14). Se estima que anualmente se realizan 73 millones de abortos, de los cuales aproximadamente el 50% se llevó a cabo bajo condiciones inseguras (OMS, 2020). El aborto es un problema de salud pública que afecta la calidad de vida de las mujeres. Hay antecedentes de sobra que corroboran esta afirmación -algunos que revisaremos en esta investigación-, pero aun así hay Estados que se niegan a legislar en favor de la vida de las mujeres que requieren de un aborto. Parece que el derecho a la vida, que tanto defienden, esconde en su núcleo una doble moral; solo algunos tienen el privilegio de proteger sus vidas. ¿Qué vida tiene derecho a desarrollarse y bajo qué criterios? Si el derecho debe velar por la vida de todos los miembros de la sociedad de igual forma ¿por qué las mujeres siguen muriendo por abortos clandestinos? Por otro lado, si es la vida y voluntad de la mujer la que se opone al desarrollo del feto debiéramos tomar en cuenta cuales son las razones por las que las mujeres abortan y llegan a considerar que su vida tiene mayor relevancia que la vida del que está por nacer, es decir, cuál es su experiencia frente al embarazo y al aborto.

Sobre el aborto podemos afirmar que existe y que es una práctica milenaria estudiada y documentada. Las mujeres siempre han abortado, sin embargo la valoración de este hecho no ha sido siempre la misma. Podemos suponer dos posturas al respecto confrontadas una con otra; quienes plantean que el aborto es un crimen que debiera ser restringido y penalizado, y quienes creen que es un problema social que debe ser resuelto por medio de la permisibilidad de su práctica.

Quienes niegan la posibilidad de despenalizar el aborto suponen que la vida comienza en el momento de la concepción; todo ser humano tiene derecho a la vida, por ende el feto,



dotado de vida al momento de la concepción, es un ser humano y tiene derecho a conservarse y desarrollarse, a que su vida no se vea amenazada. Por otro lado quienes plantean la liberación del aborto dicen que es una práctica recurrente que pone en riesgo la vida de las mujeres si no es aplicada a derecho y supervisada por profesionales cualificados. No obstante existe una tercera posición; la permisibilidad parcial o causal del aborto, que sostiene que el aborto es justificado en situaciones de extremo riesgo o vulneración; riesgo vital de la madre, inviabilidad fetal, violación sexual etc. Pero que sin embargo, cuando las razones parecen no ser tan importantes, como el riesgo vital o la amenaza para la integridad de la madre, creen que el embarazo debe llevarse a cabo y que su interrupción debe ser penalizada.

Hasta el siglo XVI lo relativo al cuerpo de las mujeres solo era menester de las mujeres. Entonces, los antiguos filósofos y teólogos no se oponían al aborto, pues no otorgaban “alma” al no nacido y a su vez éste no era considerado sujeto de derecho en ninguna categoría jurídica (Castillo, 2019). La criminalización del aborto aparece con mayor sistematicidad junto al Cristianismo, que otorga valor a la vida desde el momento de la concepción, y del que se sigue que cualquier intervención que pretenda interrumpir el embarazo es el asesinato de una vida inocente. Esta tendencia se normativiza con el advenimiento del estado moderno, que sobre otros valores tales como la autoconciencia, la autonomía y la libertad, mantiene la rigidez antropocéntrica y la pretensión universalizante de un solo sujeto; el masculino.

La segunda parte de esta investigación se centrara en las “consideraciones morales entorno al aborto” para luego abordar la relación de la problemática con los conceptos de persona, derecho, y vida. Estos, serán abordados principalmente a partir de los textos “El dispositivo de la persona” de Roberto Esposito, y “Género y teoría del Derecho” de Robin West, para señalar que “Toda nuestra teoría actual del derecho –con lo que me refiero tanto a la ‘teoría liberal del derecho’ como a ‘la teoría crítica del derecho’- es esencial e irreparablemente masculina” (West, 2000, p. 71) y el rol que cumple la categoría de la persona en tanto dispositivo al interior del “derecho patriarcal”.

En el mismo texto West señala que “la idea básica de toda filosofía política o moral aceptable es que hay individuos con vidas separadas” (p.70). Sin embargo, las mujeres no estamos esencialmente separadas; durante la experiencia del embarazo estamos conectadas a otra vida humana (West, 2000) por ende, los valores que describen a la sociedad moderna no



describen a las mujeres a partir de su condición humana existencial. Para West esta cuestión es central para que las mujeres nos situemos en nuestra experiencia con lo humano; ¿Cómo se sitúan las mujeres frente a la experiencia de la conexión? ¿Puede desprenderse de ello una nueva relación con el debate del Aborto que permita resolver el problema de su criminalización?

Me parece relevante este análisis en instancias en que el espacio público se ha visto tensionado por la exigencia democrática de abrirse paso a otras perspectivas, que a su vez han puesto en entredicho los valores y principios que rigen la vida en sociedad, sobre todo de aquello vinculado a la igualdad. Durante la revuelta de octubre estas voces subterráneas se han reunido en la exigencia y la articulación de una asamblea constituyente como un espacio de apertura de lo ciudadano. La esperable preocupación y desesperación de la política oficial por reestablecer el orden no tardó, y la disputa sobre que voces serán escuchadas sigue en el terreno institucional. A pesar de ello, la convención constitucional encargada de redactar la nueva constitución para Chile, cuenta en su interior con voces disidentes provenientes del movimiento feminista. Tendremos que preguntarnos ¿Cómo se desarrollara el debate en torno al aborto y al derecho a decidir? ¿Qué tiene para decir el feminismo sobre la experiencia de las mujeres con la maternidad y el aborto, y que tienen para decir las mujeres?. La disputa también está abierta en el terreno feminista, ¿qué feminismo?.

#### Objetivos generales

Comprobar la hipótesis que dice relación con que el aborto es un problema ético de género  
Ofrecer una lectura del problema ético del aborto en clave feminista

#### Objetivo específico

Analizar los discursos y corroborar si los ejes ideológicos entorno al debate del aborto se dan a partir de un sesgo de género.



## I. ABORTO Y ÉTICA DE GÉNERO

### Aborto

#### **Aborto natural y aborto voluntario.**

Entenderemos por Aborto a la interrupción del proceso de gestación que da muerte al producto o embrión, y por consiguiente el fin del embarazo en términos generales. Nos referiremos exclusivamente al aborto en la especie humana. En este sentido la interrupción se presenta en dos formas; aborto natural y aborto voluntario. Su diferencia yace en la voluntad y la naturaleza de los medios por los cuales el embarazo llega a su fin. El primero corresponde al fin del embarazo de forma involuntaria, ya sea por razones de la naturaleza del cuerpo gestante o del embrión, o por razones que la ciencia no logre determinar. El cuerpo de la mujer expulsa el embrión dándole muerte, sin necesidad de intervención externa<sup>50</sup> y sin la intención de esta. Por su parte el aborto voluntario, inducido o provocado, ha de entenderse como la interrupción voluntaria del embarazo, por medios artificiales, ya sea por acción de la persona gestante u otorgando su consentimiento para que otro realice la acción<sup>51</sup>.

Esta distinción parece contener todo lo necesario para comprender la problemática del aborto, sin embargo su ejecución acarrea diversos problemas sociales, políticos, de salud y morales entorno a la vida y la muerte. La dimensión moral parece primar sobre las otras, en ella la cuestión del aborto es bastante controversial y surge a partir de diferentes concepciones filosóficas y jurídicas acerca de su aceptación o rechazo.

Sobre el aborto espontáneo (o natural) hay consensos morales más o menos definidos y generales (Rentería 2002). Este acontece por fuera de la voluntad humana y corresponde, por decirlo de alguna forma, a la voluntad natural que se impone de forma espontánea. El

---

<sup>50</sup> Puede ocurrir la muerte espontánea del embrión sin que este sea expulsado. Con fines exclusivamente médicos se contempla entonces la intervención de profesionales cualificados.

<sup>51</sup> Me refiero exclusivamente al consentimiento que se le otorga a la medicina oficial, es decir los abortos practicados por personal médico, en los países cuyas leyes lo permiten total o parcialmente. No vamos a negar la existencia de abortos en la clandestinidad, en los que seguramente hay mujeres que también entregan su consentimiento para interrumpir su embarazo, sin embargo, es un hecho que en esta zona opaca también hay interrupciones forzadas por terceros, por lo que la naturaleza del consentimiento puede ser puesta en tensión.



que genera mayor polémica, y en el que centraremos nuestra reflexión, es en el aborto voluntario. Al respecto versan distintos discursos sobre si es moralmente aceptable la acción de inducir el aborto y también la voluntad de hacerlo, configurando sentidos para un problema con repercusiones concretas que afectan la calidad de vida de la sociedad y en especial de las mujeres.

### ***Abortistas y antiabortistas.***

Existen dos posturas generales entorno al aborto. Estas parecen obvias; por un lado los anti abortistas y por otro los abortistas.

Los anti aborto o comúnmente llamados “próvida” son quienes aseveran que el aborto constituye un error moral y por ende el estado debiese prohibir su práctica. Esta postura está vinculada al catolicismo y la tradición cristiana, quienes afirman que la vida humana comienza en el momento de la concepción y que toda persona tiene derecho a la vida. Los más extremistas niegan cualquier tipo de intervención del embarazo incluso con fines terapéuticos. La regla que intentan imponer pretende hacer extensiva su moral, contribuyendo con ello a configurar una imagen del grupo abortista por contraposición ideológica (Rentería; 2002).

En el sector abortista, en cambio, no necesariamente se encuentra un compromiso con el juicio moral positivo sobre el aborto que pretenda hacerlo extensivo (Rentería, 2002). En otras palabras, quienes quieren legislar a favor del aborto no pretenden con esto extender el acto como una obligación para el conjunto de la sociedad, e incluso pueden no pretenderlo para sí mismos. Gran parte de este discurso ha puesto mayor atención en los problemas de salud pública que acarrea para la vida de las mujeres la prohibición del aborto, que se desentiende de la voluntad de ellas sobre sí mismas, dejando un terreno gris en el que la coacción no evita la acción, provocando abortos inseguros, sin que las instituciones puedan velar por el derecho y la vida de las mujeres en esos casos. Así, en contraposición a la prohibición, han propuesto una legislación permisiva que no imponga un juicio moral único que coarte la voluntad individual y que ponga en riesgo la vida de las mujeres.

Otra de las reflexiones que surgen por oposición ideológica son las referentes al inicio y valor de la vida humana. Quienes se oponen al aborto aseguran que la vida humana comienza en el momento de la concepción por ende toda interrupción, temprana o tardía, podría considerarse un asesinato, el homicidio de un inocente. Lógicamente el avance en las



tecnologías de control reproductivo y reproducción planificada abren algunas contradicciones al respecto. Rentería (2002) nos advierte:

“Si se concede, no sin alguna perplejidad, que la vida humana comienza en el momento de la concepción, se debe pedir cuentas entonces de todo aquello que sucede antes de que el óvulo fecundado se “anide” en el útero. No se entiende, en efecto, la indulgencia de muchas personas que abiertamente se declaran contrarias al aborto al considerar algunos medios anticonceptivos (el dispositivo intrauterino o DIU, por ejemplo) [también la píldora del día después] que tienen como finalidad impedir la fijación del óvulo fecundado en el útero. El examen atento de estas diferencias debería conducir a generar una mayor sensibilidad en la opinión pública respecto de la idea que se tiene del aborto, y a buscar una mayor coherencia entre quienes se declaran contrarios a él, pues es a todas luces evidente que la discusión generalmente no se concentra en el aspecto apenas señalado, favoreciendo así la polémica centrada en el aspecto que en mayor medida impacta en el grande público, o sea el aborto voluntario que se realiza una vez que el óvulo se ha “anidado” en el útero. Una mayor atención a la diferencia subrayada podría determinar, de algún modo, al menos la eliminación de una doble moralidad, del abismo que hoy parece infranqueable entre lo que se declara y lo que se hace, entre la teoría y la praxis.” (p. 92)

Basándose en investigaciones científicas y en nociones filosóficas los abortistas han articulado (contra) argumentos para el mismo asunto; determinar si el aborto es moral o inmoralmamente aceptable según se desarrolle la vida humana en el embrión y a su vez según se considere persona. A partir de estas reflexiones se justifica el sentido común que le da un mayor valor moral negativo al aborto en una etapa avanzada del desarrollo del feto y un valor moral más atenuado en la etapa temprana de la gestación. Sin embargo, también hay quienes consideran atenuada la inmoralidad del aborto en caso de violación o en caso de riesgo vital de la madre, sin que ello provoque un juicio categórico en contra de la vida como veremos más adelante. Esta cuestión ha desdeñado lo que para este trabajo es algo crucial; la voluntad de la mujer.

La voluntad de la madre es determinante en la definición de qué es un aborto involuntario y uno voluntario. Hemos dicho con anterioridad que el aborto espontáneo es por voluntad de la naturaleza (ya sea del cuerpo gestante o del embrión o indeterminado) y que ésta es sólo en ausencia de la voluntad del sujeto gestante; me referí a voluntad natural sólo



en este sentido<sup>52</sup>. Empero, es necesario ahondar en esto pues hay quienes recurren a la “voluntad natural” para, en caso contrario, justificar una visión inmoral absoluta del aborto. En contra de la iglesia, el sector laico suele oponer la voluntad de la naturaleza a la voluntad divina del Dios religioso (Rentería 2002), ya que al parecer Dios no tiene incidencia moral sobre la naturaleza, y tampoco la tiene el hombre. En este sentido enaltecen la voluntad natural por sobre la voluntad humana, ascendiéndola al carácter divino; sustituyen a Dios por la Naturaleza. De esto sigue la lógica de que si una mujer queda embarazada, sin desearlo y sin uso anticonceptivo para evitarlo, asume como voluntad natural la fecundación y su desarrollo final. Sin embargo, supone que la voluntad de la madre solo es explícita mediante el uso de métodos artificiales como la anticoncepción, es decir, la voluntad natural puede ser limitada por la voluntad humana por medio de métodos artificiales, considerando sobre todo el avance tecnológico. Así mismo, por ejemplo, a la voluntad natural de la infertilidad en algunos sujetos se le puede oponer la reproducción artificial.<sup>53</sup> ¿Cómo determinar cuándo se puede intervenir y cuando no?

La voluntad humana está constantemente desafiando a la voluntad natural, tensionando, limitando y determinando su desarrollo, para poner a prueba su veracidad. Es esta tensión la potencia de la voluntad del sujeto; la voluntad natural es por ausencia de la voluntad humana, porque esta no se ha articulado. Hemos de subrayar que la voluntad solo es posible si existe conciencia sobre una acción y por ende la intención de ella. Podríamos argumentar que el embrión carece de voluntad y por lo tanto de la intención de desarrollarse y nacer, de lo que se sigue que el aborto no constituye un acto inmoral o que por sí solo no parece ser un acto del que se pueda emitir un juicio moral.

---

<sup>52</sup>Díaz Rentería, Adrián. (2016) “el vocablo ‘natural’ era, sin lugar a dudas, la ausencia de voluntad por parte del sujeto cuyo cuerpo “hospeda” el ser en ciernes: la mujer. (...) Es ciertamente arduo hablar de una “voluntad” de la naturaleza, y sin embargo con ello solamente quiero destacar las no infrecuentes situaciones en que se producen aquellos abortos que se suelen llamar espontáneos, cuyas causas no pueden ser adscritas ni a la mujer embarazada ni a la acción de otra persona. En algunos casos, en efecto, se produce la unión de los gametos femenino y masculino, pero el óvulo fecundado no logra “anidarse” en el útero de la mujer y es expulsado del cuerpo de ésta, casi sin que ella haya percibido nada de lo que sucedió en su organismo. También, como es sabido, aun cuando el óvulo se anide en el útero, dando inicio al proceso gestativo vero y propio, durante el desarrollo sucesivo —por razones y modalidades no del todo claras a la ciencia médica— el proceso se interrumpe y se produce un aborto espontáneo sin que haya intervenido una acción voluntaria de la mujer o de otra persona. ¿A quién pedirle cuentas en circunstancias de este tipo?”

<sup>53</sup> Comúnmente llamada “reproducción asistida” como la inseminación artificial y la fecundación in vitro.



“La noción de aborto que constituye el objeto de debate entre abortistas y antiabortistas, por decirlo con una fórmula sintética, es la interrupción voluntaria del embarazo; lo que está en juego es la voluntad de la mujer embarazada, tanto si ella misma se induce el aborto como si quien lo realiza es una persona diferente. Además, en esta noción de aborto se suele excluir el tipo particular de aborto voluntario que se realiza mediante instrumentos normalmente caracterizados como anticonceptivos, si bien, como hemos visto, quizá se los podría calificar más bien como abortivos. Por otro lado (...) existe aún un campo que se debe investigar: el relativo al tiempo, al desarrollo gradual del óvulo fecundado en el vientre materno y a las diversas valoraciones que en general suscita un aborto según que se verifique en un estadio o en otro. En efecto, así como el resultado abortivo que deriva del uso de medios “anticonceptivos” como la espiral no genera demasiadas preocupaciones teórico-morales, tal vez porque sucede en un estadio inicial, y en ocasiones sin que la mujer tenga conciencia plena de lo que sucede, de igual modo esta conceptualización del embarazo en etapas sucesivas ha conducido a muchas personas a calificar de modo diferenciado el aborto” (Rentería, 2002).

Al interior de lo que hemos descrito como el sector “antiabortista” podemos identificar dos tendencias más o menos definidas. La primera la hemos descrito y es el discurso de la iglesia, los partidos políticos conservadores y quienes en general concuerdan con que la vida comienza en el momento de la concepción y que cualquier interrupción de esta es un crimen de asesinato, extendiendo este discurso como el oficial de quienes se autodenominan “Provida”. Esta lectura ha sido la responsable de la criminalización jurídica y social del aborto, de su prohibición, su penalización, y de presionar a los estados y a las instituciones para limitar el avance de los derechos sexuales y reproductivos para las mujeres. Así el Papa Pio XI declara en 1930:

“Por mucho que compadezcamos a la madre, cuya salud e incluso vida peligran gravemente al llevar a cabo el deber que le ha conferido la Naturaleza, ¿qué razón suficiente habría para justificar del modo que fuese el asesinato directo del inocente?” (Citado por Thomson, 1971)



No obstante hay quienes rechazan el aborto porque defienden la vida y la valoran, y en esa sensibilidad se compadecen de la vida de las mujeres. Ellos logran flexibilizar su premisa inicial ‘Todas las personas tienen derecho a la vida’ y consensuar el aborto en caso de violación o en caso de riesgo vital de la madre considerando a ambas como situaciones dramáticas que afectan específicamente a mujeres y que amenazan o dañan su integridad física. “Es posible decir no a la gestación no deseada siempre y cuando la mujer que lo pide deje de ser un sujeto” (Castillo, 2019) y pueda demostrar que fue agredida o que está en riesgo su integridad, es decir, debemos demostrar que somos víctimas y que lo que ha ocurrido no tiene que ver con nuestra voluntad. Sin embargo, en los casos en que la madre no tenga razones con tanto peso como la vida y desee interrumpir su embarazo, se castiga y criminaliza. “El supuesto de las causales, límites y pruebas es que la voluntad de las mujeres es siempre la de ser madres” (Castillo, 2019).

Los valores que fundamentan el rechazo al aborto por la defensa de la vida han empujado a la investigación científica a poner a prueba la veracidad de sus afirmaciones. Así la bioética se ha relacionado con los tratamientos sobre el asunto para sustentar una postura u otra. El avance de la tecnología ha sido de gran aporte para desentramar lo que sabemos sobre la gestación; hoy en día podemos ver las características físicas del embrión por medio de imágenes 3D, lo que lo acerca aún más a la experiencia humana.

Volvamos a la premisa central de aquellos que se oponen al aborto; todas las personas tienen derecho a la vida. Si se considera que el feto es una persona, sería injusto privarlo de ese derecho. Ahora, consideremos esta premisa en el primer caso, es decir, en la postura del sector más radical; si el feto es una persona bajo ningún pretexto puede privarsele de su derecho a vivir, incluso bajo la presencia de riesgo para la integridad o vida de la madre. ¿En qué momento la vida del feto pasa a tener más relevancia que la vida de la madre? ¿No se fundaría esta defensa a la vida en una injusticia? ¿Existe algo tal como el “derecho a la vida”?

Apliquemos la misma analogía en el segundo caso de aborto en causales, si la premisa es aplicable; ¿un feto producto de una violación es menos persona que un feto concebido bajo consentimiento? ¿El primero puede ser aniquilado y el segundo tiene derecho a vivir? En caso de riesgo vital de la madre ¿Qué vida tiene más valor?

Desde la perspectiva feminista, toma fuerza el discurso que legitima el aborto bajo el argumento de ser un problema de salud pública que vulnera la vida y la calidad de vida de



las mujeres. Acusan una diferencia en el trato social respecto de los hombres, y exigen a las instituciones que sus necesidades sean atendidas. Esta perspectiva es la que más aportes ha hecho en términos sociales y estadísticos a los estudios sobre Aborto. La Organización Mundial de la Salud, ha descrito en decena de artículos cuáles son las consecuencias del aborto inseguro para la vida y salud de las mujeres. Además han puesto sobre la mesa cómo influyen en el problema las brechas económicas con respecto a las garantías médicas que brindan los estados para las mujeres que requieren de un aborto. Parece ser que la intervención estatal es de suma urgencia para revertir las consecuencias psíquicas y físicas que causa el aborto inseguro y clandestino. A pesar del consenso en este punto al interior de los organismos internacionales, la intervención estatal tiende a la punición bajo la excusa de que una práctica peligrosa como el aborto inseguro, que pone en riesgo la vida e integridad de las mujeres, debe ser erradicada por medio de la coacción.

El movimiento de mujeres entorno a la demanda por el aborto libre y legal empalma con esta perspectiva del feminismo, en general. Sin embargo, la lucha por el aborto no es nueva para las feministas, y estas no representan una corriente homogénea. Las diversas tendencias en su interior, han dedicado bastante teoría y práctica a la lucha por el aborto y la autonomía de las mujeres sobre sus cuerpos, y existen posturas diversas sobre cómo resolver la problemática, alguna de las cuales pretendemos revisar en esta investigación. No obstante, concuerdan con que las mujeres son quienes debieran decidir sobre su cuerpo y sus intereses, sin que ello signifique arriesgar sus vidas, y que por ende el aborto de alguna forma tiene que ser permitido.

Así podemos reconocer en general 3 posiciones entorno a la controversia moral del aborto; el primero que describimos corresponde al movimiento próvida que tiene apoyo de la iglesia y los sectores más conservadores de la sociedad y en el podemos reconocer los siguientes valores:

Toda persona tiene derecho a la vida

La vida humana comienza en el momento de la concepción, por lo que el feto es una persona con derecho a la vida

El aborto, en cualquier etapa de la gestación, equivale a un homicidio

El don de vida es otorgado por Dios y es inviolable



El segundo grupo corresponde a un sector más liberal que, o bien, defiende el aborto bajo el argumento de ser un problema de salud pública o en defensa de la libre elección.

La maternidad debe ser deseada; nadie tiene la obligación de parir a la fuerza

La prepotencia masculina ha impuesto un mandato existencial a las mujeres que es el culpable de restringir el aborto

La autonomía de la mujer depende, en última instancia, de que ella tenga el libre control de su capacidad reproductiva

Quienes mueren en abortos clandestinos son mujeres, por lo que se trata de un problema de género

El tercer grupo parece ser un grupo intermedio que consensua el aborto en ciertas excepciones;

Ya sea que el embarazo afecte la vida o integridad física de la madre

En caso de riesgo o mal formación del feto

En caso de violación

En caso de que el embarazo ponga en riesgo la reputación de la madre

Dependiendo de la edad gestacional del feto.

### **Ética de Género**

#### ***Sobre la ética***

La ética se entiende como “el estudio filosófico del bien y el mal”, una definición que suena a una categoría de alcance académico poco conectada con la realidad. Por el contrario creo que tiene más que ver con un juicio reflexivo sobre sí mismo y el mundo, ese juicio ético debiera ser válido en la práctica, pero no es reducible a un conjunto de prohibiciones. Su reflexión se basa en su aplicación práctica, en la que se relaciona con la moral y sus ámbitos de interés humano.

“Algunas personas creen que la ética no es aplicable al mundo real porque la consideran como un sistema de normas cortas simples del tipo “No mentir”, “No robar”, y “No matar”. No es de extrañar que aquellos que sostienen esta postura sobre la ética creen igualmente que la ética no esté adaptada a las complejidades de la vida. Las normas simples entran en conflicto en situaciones poco usuales” **Fuente especificada no válida.**



La cuestión ética es pertinente a cuestiones de importancia actual, sobre la que los individuos de la sociedad reflexionan y toman decisiones, por ende se entiende que existan diferentes perspectivas éticas, sin que ello afecte su pretensión universalizante. Los puntos de vista opuestos a nivel ético son los que dan lugar a discrepancias sobre lo que se debe hacer.

### ***Ética de género***

Con ética de género, nos referimos ya sea a los problemas, visiones o preocupaciones éticas de un género, de la relación sexo-género, o de la relación entre los sexos. En este caso abordaremos la consideración de las mujeres como sujetos de la ética.

El estatus de las mujeres ha sido una discusión recurrente para la filosofía occidental, aunque no central. La ética ha estado dominada por hombres, por lo que en ocasiones estas teorías reflejan explícitamente solo valores masculinos, en otras estos valores se encuentran implícitos, pasando por universales y neutros en términos de género. Incluso, algunos filósofos occidentales cuestionaron la existencia de algo como la perspectiva moral femenina y con frecuencia argumentaban que la capacidad racional de las mujeres era inferior en comparación a los hombres. Para la tradición occidental la racionalidad es una característica esencial del ser humano, por lo que a las mujeres se les asimilaba a los animales y también a las cosas. A pesar de que en la actualidad parece un sinsentido cuestionar el estatus moral de las mujeres y del compromiso con la igualdad y los derechos humanos de las Naciones Unidas, las feministas acusan que las políticas públicas siguen sin prestar suficiente atención a los intereses de las mujeres y que operan bajo un sesgo masculino implícito. Esto se puede atribuir a una práctica deficiente de la teoría ética, o como algunas feministas postulan a un sesgo endémico de la teoría misma (Jaggar 2014). La ética feminista se caracteriza por explorar de qué maneras se sostienen la subordinación de las mujeres y su devaluación cultural, y como esto puede afectar a la teoría ética.

### ***Sesgo de género***

Sesgo de género se refiere a la omisión o marginación sobre cómo son conceptualizadas las mujeres, los hombres y las relaciones de género en una determinada problemática (Naciones Unidas, 2019). Cuando nos referimos a “sesgo implícito” hablamos de características “relativamente inconscientes y relativamente automáticas del prejuicio y el



comportamiento social” (Brownstein, 2019), es decir, que las personas pueden actuar sobre la base de prejuicios y estereotipos preconcebidos de manera inconsciente. Este sesgo no solo es atribuible a personas individuales y a sus prácticas cotidianas, sino también a instituciones y teorías de todo orden, científicas, jurídicas, políticas, éticas, etc. Esto solo ha quedado en evidencia a partir de las teorías desarrolladas por mujeres, que en base valores propiamente femeninos han enfatizado en la perspectiva de género.

“Según Margrit Eichler (2001) existen tres grandes tipos de sesgos de género:

**Androcentrismo:** Implica la identificación de lo masculino con lo humano en general, invisibilizando a las mujeres.

**Insensibilidad de género:** No considera al sexo y al género como variables significativas en los contextos; no se cuestiona los efectos diferenciados en mujeres y hombres y por ello se tiende a perpetuar las desigualdades.

**Dobles estándares:** Utiliza diferentes criterios para tratar y evaluar situaciones o problemáticas parecidas o idénticas para los sexos. Se trata del problema inverso a la insensibilidad de género.” (Citado en Instituto Nacional de las Mujeres, 2021)

### ***Sexismo***

El sexismo es una discriminación que tiene sus orígenes en el sexo, o que se basa también en un trato injusto asociado al género o a características sexuales. Se expresa particularmente contras las mujeres bajo la idea de que son inferiores a los hombres. Sin embargo, también pueden estar dirigida contra las minorías sexuales, y otras condiciones marcadas por la desigualdad o estigmatización. (INMUJERES, 2021)

Una de las formas en que el sexismo opera a nivel cultural de forma global es por medio de la socialización de normas de género, asignándoles a las mujeres un rol más emocional, físicamente débil y más involucrado en el cuidado de otros, relegadas al ámbito doméstico. Por el contrario, asigna a hombres roles de liderazgo, proyectando en ellos la fortaleza y la agencia pública. (Naciones Unidas, 2019)

### ***Ética Feminista***

Durante el siglo XVIII y XIX pensadoras y activistas del movimiento feminista han desarrollado enfoques éticos centrados en el género. Si bien, hay distintas formas en que la ética feminista ha abordado la problemática de género, su objetivo común es el de la



elaboración de una ética de género que busque apalear y acabar con todo tipo de opresión, pero en especial con la de las mujeres (Jaggar, 2014).

Alison Jaggar (2014) nos plantea que se suele creer que la consideración de hombres y mujeres implica tratarlos de forma idéntica, empero nos advierte que ignorar deliberadamente las diferencias de género suele llevar a que los análisis éticos no presten atención a las diferencias morales prominentes de hombres y mujeres, y eso podría explicar el sesgo de género implícito en las políticas públicas e instituciones. La investigación feminista ha revelado que en realidad muchas problemáticas afectan de formas distintas a hombres y mujeres. Algunas feministas insisten en que estas diferencias sean consideradas no solo en la práctica ética sino también en la teoría; a la teoría no puede bastarle conceptualizar al ser humano de forma tan general y abstracta, invisibilizando las diferencias de género, pero también la edad, las capacidades, la raza y la clase social, que son características sociales muchas veces interseccionadas con la diferencia sexual. Se requiere de un aparato conceptual más complejo que pueda reflejar estos aspectos y sus diferencias entre las personas.

Otras feministas en cambio, afirman que la teoría podría servir para hacer análisis adecuados de la práctica ética que consideren las diferencias morales relevantes entre las personas. Las feministas liberales particularmente, temen que elevar el género a un concepto propio de la ética pudiera desechar la insistencia de que no hay diferencias morales significativas entre hombres y mujeres (Jaggar, 2014).

La insistencia del feminismo por incluir las problemáticas de las mujeres en el campo de la ética no implica que se reconozca que los problemas éticos que afectan a las mujeres son distintos que los que afectan a los hombres. Si hay cuestiones que conciernen más a las mujeres ello se debe a que culturalmente se les impone la responsabilidad exclusiva sobre esas áreas, lo que no significa que sea natural o inevitable.

## **Antecedentes**

### ***Algunos antecedentes históricos.***

En nuestra actualidad, cuesta trabajo creer que la interrupción del embarazo haya sido una práctica recurrente en la antigüedad sin que suscitara mayor interés; se sabe gracias a el Papiro de Ebers (1500 a.C.) que en el antiguo Egipto se preparaban algunas recetas para



detener el embarazo; en los libros de Historia Natural de Plinio el Viejo en Roma se habla de algunas plantas con propiedades abortivas; en el siglo I a.C. el poeta Ovidio llegó a comparar los peligros y heridas de la guerra con los peligros del aborto para mujeres (Kusko, 2018); Platón en La Republica manifestaba que el aborto debería prescribirse en caso de incesto o cuando los padres fueran personas de edad; Aristóteles lo recomendaba como fórmula para limitar la densidad familiar (Mayo, 2002).

En las sociedades Grecorromana precristiana se consideraba al feto como parte del cuerpo de la mujer; en Roma se desvalorizaba al nonato respecto al status de la persona nacida, ahí se construye el concepto de *'nasciturus'* para diferenciarlo de la persona nacida: “antes de nacer, el niño es una porción de la mujer, una especie de víscera” Digesto (Citado por Chia, 2012, p.50). No se consideraba una criminal a la mujer que interrumpía un embarazo. Empero, para la estructura patriarcal de la época era el hombre quien determinaba como se vivía y como se hacían las cosas, dejando patente la histórica anulación de la autonomía de la mujer. De esta forma la mujer solo tenía responsabilidades hacia su marido, por lo que si la interrupción del embarazo no contaba con la aprobación de él podía ser castigada; “era su desobediencia lo que constituía delito” (Beauvoir, 1949, p. 46). La oposición al aborto entonces era argumentada por el valor de la descendencia.

Los textos concuerdan en ubicar la tendencia a criminalizar el aborto con la aparición del cristianismo y su presunción de que el alma es otorgada en el momento de la concepción, por gracia de Dios. María gestaba a Jesús, al que se le había concebido espíritu santo; estaba destinado a nacer por voluntad de Dios. Kusko en “Una breve historia del aborto” (2018) nos comenta que la Doctrina de los Doce Apóstoles es el documento más antiguo en el que se criminaliza el aborto alrededor del año 100; en el siglo VIII un manual de convivencia atribuido al Arzobispo Theodoro de Canterbury sentencia: “las mujeres que aborten antes de que el feto tenga alma, hagan penitencia por un año, tres cuaresmas o cuarenta días” (citado en Kusko, 2018). Pero, ¿en qué momento se unen feto y alma? Para Santo Tomas y otros autores el feto adquiere alma a los cuarenta días de fecundación en el caso de los niños, y ochenta días en el caso de las niñas (Beauvoir, 1949). Santo Tomas consideró que el alma brinda al organismo la categoría de Ser Humano y que es lo que se conoce como teoría hilomórfica (Mayo, 2002). Se estima que esta teoría fue adoptada por Concilio de Oxeno en 1312; la iglesia no consideraba el aborto como un homicidio. Mayo (2002) sitúa el comienzo



de la criminalización del aborto en Roma, cuando aparecen algunas sustancias nocivas para la salud de las mujeres. En 1533 el emperador de Europa fija el momento de animación del feto en el punto medio del embarazo, cuando la madre comienza a percibir los movimientos (Mayo, 20002).

En 1556 Enrique II condena a muerte el encubrimiento del embarazo, pues se suponía que la mujer planeaba “maniobras Abortivas” (Beavoir, 1949). En 1588 el Papa Sixto V promulga que todos los crímenes de aborto serán condenados con excomulgación; el Papa Pio IX extendería la excomunión automática a toda mujer que abortara bajo su propia voluntad; en 1602 el jurista español Tomás Sánchez, justificaba el aborto en caso de violación solo si la mujer estaba por casarse y de ello costara su reputación, o si temiera que los familiares del esposo pudiesen enterarse; hacia el siglo XVIII las ideas igualitarias comienzan a manifestarse en países como Francia y Alemania, y las penas contras las mujeres que abortan tienden a ser más racionales (Mayo 2002).

Simone de Beauvoir (1949) nos comenta que para el siglo XVIII en Francia ya era difundida la idea de limitar el número de hijos según el patrimonio de los padres, y agrega que para entonces “se han descubierto multitud de métodos que permiten disociar estas dos funciones en otro tiempo inseparables: la función sexual y la función reproductora” (p. 46). En 1791 se excusa a la mujer de castigo; entre 1810 se endurece la pena nuevamente y son condenados mujer y cómplices a trabajos pesados; en 1923 aún se mantiene el castigo a trabajos forzados para los cómplices y para la mujer prisión o multa (Beavoir, 1949). En 1916 el antiproyecto federal Suizo señala que el aborto no debiera ser punible bajo prestación medica profesional y con consentimiento de la madre; se legaliza en la unión soviética bajo los mismos criterios entre 1920 y 1936; en 1930 la iglesia considera igual de importante la vida del feto y la madre (Mayo 2002) y en 1946 el aborto pasa de ser un homicidio a ser un crimen contra el Estado (Beavoir, 1949).

A mediados del siglo XIX en Estados Unidos las drogas abortivas son de venta libre; las leyes contra el aborto se expanden a mitad de siglo. En 1900, era ilegal excepto en situaciones de riesgo vital para la madre y se estima que entre 1950 y 1960 se realizaban entre 200 mil a 1,2 millones de abortos anualmente; en 1965 se sucedían las primeras movilizaciones por la liberación del aborto; en 1973 es legalizado bajo una controversial sentencia (Kusko, 2018).



En Alemania hacia 1920, no se consideraba delito el aborto si se realizaba con el único fin de proteger la vida de la madre, sin embargo el *Abortion Act* en 1967 cambia el rumbo de las cosas; en Junio de 1971 bajo el titular “¡Hemos abortado!” 374 mujeres declaran haber abortado en la revista Stern; en 1976 se legalizaba el aborto en Alemania Occidental hasta las 10 semanas de gestación y en caso de riesgo vital de la madre, si el embarazo es producto de una violación o si provoca severos problemas sociales y emocionales, más tarde se legaliza y comienza a ser cubierto por el seguro de salud público; en 1975 se libera el aborto en Francia y se practica de forma gratuita por los centros de salud con un límite de 10 semanas de embarazo (Kusko 2018).

### *Antecedentes de la problemática en Chile.*

El aborto voluntario en Chile ha sido sancionado desde la época colonial, por la imposición de diferentes leyes de la Corona Española; en 1874 el aborto era considerado delito bajo el título VII “contra el orden de las familias y la moralidad pública”. Sin embargo, por su carácter moral se daba a interpretaciones y el aborto para salvar la vida de la madre no era considerado moralmente incorrecto (Cornejo 2017); en 1931, con la creación del Código Sanitario mediante el decreto N°226 se estableció que “Por razones terapéuticas, se podía interrumpir un embarazo o practicar una intervención para hacer estéril a una mujer, procedimientos que requieren de la opinión documentada de tres facultativos” (Art. 226); en 1968 entra en vigencia un nuevo código sanitario que establece que “Sólo con fines terapéuticos se podrá interrumpir un embarazo. Para proceder esta intervención se requerirá la opinión documentada de dos médicos-cirujanos” (Art. 119, decreto de ley N° 725) (Citado en Donoso y Vera, 2016). En 1989, la dictadura Militar modificó el código sanitario cambiando el Art. 119 estableciendo que "No podrá ejecutarse ninguna acción cuyo fin sea provocar un aborto"; en 1980 la legislación chilena establece en el artículo 19 de su Constitución Política que: "La ley protege la vida del que está por nacer" (Donoso y Vera, 2016), es decir, el aborto terapéutico en caso de riesgo vital de la madre estuvo permitido casi en toda la historia de Chile, incluso durante la dictadura Militar.

Oscar Cornejo (2017) columnista del diario “El Mostrador” nos aclara que en 1974, durante la redacción de la nueva constitución ya se mostraban posturas a favor de la



prohibición del aborto. En el acta de sesión sale registrada una de las declaraciones más polémicas de Jaime Guzmán:

“La vida no empieza con el nacimiento, empieza con la concepción. Luego, en el aborto, se trata lisa y llanamente de un homicidio (...) La madre debe tener el hijo aunque éste salga anormal, aunque no lo haya deseado, aunque sea producto de una violación o, aunque de tenerlo, derive su muerte.”

Sin embargo, la propuesta fue rechazada.

En 1989, habiendo pasado un año del plebiscito que dicta el “No” a la dictadura militar y recién ocurrido el cambio de mando, el representante de la armada Almirante José Toribio Merino vuelve a hacer la propuesta en la Junta Militar aludiendo a que no habría otro momento para defender “valores tan fundamentales como la familia, la vida humana y la patria” (Citado en Cornejo 2017). La propuesta fue nuevamente rechazada. No obstante la Junta termina por ceder a la presión de los sectores eclesiásticos y conservadores en especial de la UDI (Cornejo 2017), y la punición del aborto se concreta.

Paralelamente facultativos del Hospital Barros Luco practicaban el aborto reinterpretando el código ético de proteger la vida de la madre bajo una perspectiva más humana. Enmarcados en plan piloto “Campaña preventiva de muertes maternas” durante 1973 se practicaron de 20 a 25 abortos diarios (Yañez y Zaror, 2019).

El artículo “25 abortos diarios se realizaban en el Hospital Barros Luco en 1973” (Yañez y Zaror, 2019) publicado en La Izquierda Diario rescata parte de un archivo histórico del diario La Tercera publicado el 2 de septiembre de 1973 titulado “25 abortos en el hospital Barros Luco”, en el que se hace mención a un aparato utilizado para el procedimiento quirúrgico de interrupción del embarazo que reducía los riesgos en comparación al método tradicional:

“Para ello se cuenta con una máquina especial, llamada *Uterline Aspirator* de marca ‘Sorensen’. Este aparato cuenta con una especie de cánatula conectada a una manguera que hace el vacío. Con esta fuerza se aspira el huevo. Es decir, es una especie de “vacuum” que se utiliza además para sacar el huevo. No se hacen los raspados con cucharilla. Logrando así menos riesgos de infección, de hemorragia o de daño uterino”.



La dictadura militar significó un retroceso cultural para la autonomía de las mujeres. Bajo una impronta natalista se recortaron recursos públicos dirigidos a los servicios del programa de paternidad responsable, que llegaba a cientos de mujeres a través de los consultorios brindando información sobre anticoncepción y colaborando en una reducción considerable de abortos inseguros (Eguiguren, 2019). Como último amarre la dictadura militar transforma las consideraciones legales sobre el aborto y este pasa a ser punible y criminalizado cualquiera sea la situación en la que se genere. El cambio en el Art. 119 del Código Sanitario en 1989 estableció que:

“El médico cirujano, la matrona o cualquier otro profesional médico o paramédico no podrán ejecutar acción alguna destinada a producir la interrupción del proceso de gestación de un ser humano, se produzca o no expulsión de éste.” (Citado en Baeza y Schmitt-Fiebig)

Y establece en el Código Penal:

[Art. 342] El que maliciosamente interrumpiere y el que consintiere que otro interrumpa el proceso de gestación de un ser humano en cualquiera de sus etapas, con o sin expulsión desde el vientre materno, causando la muerte del fruto de la concepción, comete delito de aborto y será castigado con la pena de presidio mayor en su grado mínimo. (Ibíd.)

En el periodo 1990-2013 ingresan decena de proyectos al parlamento para restituir el aborto, sin mayor éxito. En el 2015 ingresa desde el ejecutivo el primer proyecto en materia de aborto que entra en discusión luego de ser aprobada la idea de legislar. El 2017 se promulga la Ley N°21.030 de aborto voluntario en tres causales con amplio apoyo ciudadano; la encuesta cadem arroja que aproximadamente el 71% de los consultados está a favor del proyecto de las tres causales (BBC, 2017)

Además la Nueva Ley contempla el aborto a menores de 14 años bajo las siguientes directrices:

Las menores de 14 años requieren de una autorización de su tutor legal para abortar. Si este no la concede, pueden recurrir asistidas por un integrante del equipo de salud a los tribunales, donde un juez tendría 48 horas para tomar la decisión.



Si a juicio del médico existen antecedentes para estimar que solicitar la autorización del tutor legal podría crear a la menor de 14 años o a la mujer judicialmente declarada incapacitada por causa de demencia un riesgo grave de maltrato físico o psíquico y otras acciones u omisiones que vulneren su integridad, no será necesaria esa autorización y en su lugar, se pedirá una judicial. En este caso, la opinión del médico deberá constar por escrito.

Dicha autorización judicial se debe solicitar a un juez con competencia en materia de familia del lugar donde se encuentre la menor de 14 años o la mujer judicialmente declarada incapacitada por causa de demencia. El procedimiento será reservado y no será admitida oposición de terceros distintos al tutor legal que haya negado la autorización. (BBC, 2017)

Este proyecto no pasó sin oposición eclesiástica y conservadora. La derecha de Chile Vamos y la Democracia Cristiana ingresaron una solicitud de inconstitucionalidad al Tribunal Constitucional en 2017. El fallo del TC rectificó la constitucionalidad de la Ley N° 21.030, sin embargo, dio pie a la transformación del espíritu de la ley (Eguiguren, 2019) al enunciar que “La objeción de conciencia es de carácter personal y podrá ser invocada por una institución” (Citado en Eguiguren, 2019). Esto quiere decir que si una entidad privada de salud, una Clínica, un hospital, puede declararse objetora de conciencia y obligar a sus facultativos médicos a adoptar esa ética moral de rechazo al aborto. Da pie para un incumplimiento de la Ley bajo el alero de una creencia personal y la hace extensible a la generalidad de un centro de salud. Se dejó claro que en el caso de las instituciones públicas de la salud la objeción de conciencia institucional no tendría cabida. Sin embargo, a pesar de la creencia de que las instituciones privadas de salud atienden a un sector más favorecido de la sociedad vemos que, en el caso de la Pontificia Universidad Católica de Chile, objetora en todas las causales, administra tres CESFAM (Centro de Salud Familiar) en la comuna de Puente Alto y La Pintana (comunidades altamente vulnerables) que prestan servicios de forma gratuita y que están registrados por el MINSAL (2019) como objetores de conciencia institucional.

La objeción de conciencia en causal N° 3, aborto por violación, es aún más compleja: de los 1.140 obstetras del sector público, 538 son objetores por esa causa, en las Regiones del Maule y O'Higgins más del 80% de los facultativos médicos son objetores por violación



y en La Araucanía, más del 75% (CiperChile, 2018). CiperChile pública el 2018 que “hasta el 16 de julio de este año, 359 mujeres habían interrumpido sus embarazos acogiéndose a alguna de las tres causales que contempla la Ley 21.030” y agrega:

“Una de ellas terminó expulsando el feto en la sala de maternidad, sin asistencia médica, después de recibir diagnósticos contradictorios. Otra debió ser trasladada a más de 100 kilómetros para terminar con un embarazo por violación, porque en el hospital al que llegó todos los médicos eran objetores de conciencia en esa causal. Lo que es imposible de cuantificar es el total de mujeres que no pudieron acceder al aborto en las tres causales por falta de información y adecuada atención. (...) De los 69 establecimientos públicos habilitados para interrumpir un embarazo, hay 41 donde la mitad o más de la mitad de los médicos se ha declarado objetor en alguna de las tres causales. Datos obtenidos vía Ley de Transparencia por CIPER y por la Corporación Humanas, indican que, de esos 41, al menos cuatro hospitales deben obligatoriamente derivar a las pacientes que soliciten un aborto por violación (tercera causal), porque todos sus médicos son objetores: los hospitales de San Fernando, Pitrufquén, Nueva Imperial y de Osorno. En conjunto, todos ellos atienden a más de 500.000 personas. Esa obligatoriedad de derivar también ocurre en el Hospital de Peñaflores, donde todos los médicos se han declarado objetores de la primera y la segunda causal (riesgo de vida de la madre e inviabilidad fetal, respectivamente)” (CiperChile, 2018)

La evolución del Aborto en Chile no es muy distinta de como se ha ido desarrollando la problemática en el mundo respecto a la valorización moral oscilante entre la admisibilidad del aborto total o parcial y su rechazo e inadmisibilidad total.

### ***Antecedentes del contexto sanitario***

Para contextualizar la situación sanitaria del problema “Aborto”, lo hare basándome en los estudios estadísticos de la Organización Mundial de la Salud (OMS), porque constituyen un referente internacional y además han elaborado bastos estudios sobre el tema. En el caso de Chile lo hare a través de los estudios de algunas ONG sobre datos que ha arrojado el MINSAL. Dejo de manifiesto que las estadísticas no cubren el total de abortos practicados a nivel mundial ya que una tajada de ellos se realizan en países donde está restringido y/o en condiciones clandestinas o desconocidas.

La Organización Mundial de la Salud define aborto como "la interrupción de un embarazo tras la implantación del huevo fecundado en el endometrio antes de que el feto



haya alcanzado viabilidad, es decir, antes de que sea capaz de sobrevivir y mantener una vida extrauterina independiente. Esta interrupción puede ser espontánea o provocada". El embarazo no planeado (ni deseado) y la interrupción de estos mediante abortos son experiencias comunes para personas de todo el mundo, y ocurren independiente del nivel socioeconómico de los países y del estatus legal del aborto en cada uno de ellos. Según la OMS y el instituto Guttmacher en un estudio publicado por *The Lancet* el año 2020, las últimas estadísticas indican que 121 millones de embarazos no deseados ocurrieron cada año entre 2015 y 2019, de los cuales el 61% terminó en abortos, lo que se traduce en 73 millones de abortos por año. También advierten una relación inversa entre los embarazos no deseados y los ingresos económicos, y una mayor tasa de embarazos no deseados terminados en aborto en los países donde el aborto es restringido. Indican que la tasa anual de embarazos no deseados en los países de altos ingresos fue de 34 embarazos por 1000 mujeres de 15 a 49 años, en comparación con 66 embarazos por 1000 mujeres de 15 a 49 años en los de ingresos medios y en los países de bajos ingresos la tasa media anual de embarazos no deseados fue de 93 embarazos por 1000 mujeres de 15 a 49 años, basado en los grupos de ingreso del banco mundial.

Los avances en materia sexual y reproductiva, el acceso a anticonceptivos y programas enfocados en la prevención de embarazos no deseados tuvieron como efecto una disminución de estos entre los años 1990 y la actualidad, sin embargo las tasas de embarazos no deseados terminados en abortos entre los años 2015-2020 son similares a las de entre los años 1990-1994 según el mismo estudio (*The Lancet*, 2020) es decir, a pesar de los esfuerzos enfocados en la anticoncepción y la prevención, el aborto sigue apareciendo como una alternativa, considerando que a pesar de su alta efectividad los anticonceptivos son imperfectos y su acceso no es garantía para una disminución de embarazos no deseados, de cualquier modo se pueden presentar situaciones en las que no se pueda continuar con un embarazo. El aborto no ha disminuido en los países donde es restringido y tampoco ha aumentado considerablemente en los países donde se ha permitido. Por el contrario, el acceso limitado a servicios contribuye al aumento de embarazos no deseados, y por consiguiente al aumento de abortos inseguros.

La OMS define el aborto peligroso como “una intervención destinada a la interrupción de un embarazo practicada ya sea por personas que carecen de la preparación



necesaria o en un entorno que no reúne las condiciones médicas mínimas, o ambas cosas a la vez”(OMS, 2014) . Para una interpretación adecuada de “aborto peligroso” es necesario considerar las semanas de gestación del embarazo, la preparación y condiciones médicas seguras en la prestación de servicios para aborto médico o quirúrgico, que son diferentes según la etapa de embarazo. Lo que se considera “seguro” es variable según los avances en materia de prestación médica para la realización de abortos en consonancia con las guías técnicas y políticas de la OMS, a su vez la cuota de riesgo de esta es determinada por el método utilizado para la interrupción del embarazo, la edad gestacional, la disponibilidad de servicios para un aborto seguro, el nivel de estigmatización que rodea el aborto, las condiciones físicas y socioeconómicas de la mujer (OMS, 2014). Cuando los abortos se realizan bajo estas directrices los riesgos de complicaciones graves o de muerte son mínimos, se estima que al menos el 55% de los abortos fueron seguros y llevados a cabo por profesionales de la salud bajo los protocolos recomendados por la OMS. Cada año se producen 25 millones de abortos inseguros, el 97% se producen en países en vías de desarrollo (OMS; 2017). El 31% de los abortos inseguros fue catalogado como “menos seguro” por la OMS, y fueron practicados por profesionales cualificados con métodos poco seguros o desfasados como el legrado uterino instrumental, incluso el método medico seguro recomendado con Misopostrol o Mifepristona sin supervisión puede resultar inseguro. El 14% fue catalogado como “nada seguro” y fue realizado sin profesionales cualificados y con métodos peligrosos como la introducción de elementos en el útero para la extracción del producto o la ingesta de hierbas para expulsarlo que terminan en graves intoxicaciones (OMS, 2017).

Aproximadamente 47.000 muertes relacionadas con el embarazo son provocadas por abortos inseguros, y se estima que 5 millones de mujeres sufren incapacidades y complicaciones como resultado de procedimientos inseguros (OMS 2012).

En Chile entre 2010 y 2015, según las cifras del Ministerio de Salud se realizaban más de 30.000 abortos por año (Amnistía Internacional, 2015), otros estudios estiman entre 60.000 y 70.000 abortos por año (Instituto Chileno de Medicina Reproductiva, 2013). La mortandad materna en el país se mantuvo estable entre 2000 y 2015, se estima que el país presentaba una razón de 18,7 muertes por cada 100.000 nacidos vivos para el año 2000, para 2015 la razón era de 15,5 muerte por cada 100.000 nacidos vivos, a pesar de que el Estado



había comprometido una disminución de 9,8 pts para cerrar este periodo (Miles, 2019). Considerando el estudio hecho por la fundación Miles (2019) entre 2000 y 2015 el aborto era la cuarta causa de mortalidad materna en nuestro país siendo responsable del 15% de las mismas con un promedio de 89 muertes en el periodo mencionado.

Durante 2015 los egresos hospitalarios por aborto fueron alrededor de 28.531; desde 2010 la tendencia de egresos hospitalarios por embarazos es a la baja (Miles, 2019), lo que podría explicar la baja en egresos por aborto. Estas estadísticas corresponden al periodo anterior a la aprobación y promulgación de la Ley N° 21.030 que regula la interrupción del embarazo bajo causalidad. Lamentablemente hasta la fecha no hay estudios que consideren la variación de la mortalidad materna relacionada a los abortos en Chile. Sin embargo, es necesario poner atención sobre todo a las variaciones que se puedan presentar en lo que respecta al factor causal 1 de la Ley N° 21.030 que dice relación con el riesgo vital de la madre. Los estudios al respecto a la mortalidad materna por causa de aborto no han sido actualizados por el MINSAL, lo que denota un reprochable desinterés en la materia.

Es difícil acceder a estudios comparativos que respalden la baja en la tasa de mortalidad debido a la legalización parcial o total del aborto. Gran parte de los países donde el aborto no es penalizado aceptaron su admisibilidad en las décadas de 1970-1980, sin ser digitalizados, esos documentos no se encuentran disponibles. Sin embargo, encontré algunos datos sobre la situación de Uruguay donde el aborto fue despenalizado el año 2012.

La mortalidad materna en Uruguay es baja. Según las cifras del Ministerio de Salud (2017), entre los años 2001 y 2016 el porcentaje de mortalidad materna por aborto tiende notablemente a la baja desde un 42% a un 12% respectivamente. Entre 2001 y 2007 la tendencia fue oscilante, se reduce a 0 el 2008 y se mantiene hasta 2011. Desde entonces solo hubo 1 muerte por aborto en 2013 y 2016 y 2 en 2012. Entre 2013 y 2016 la variación fue entre 1 a 0 muertes por año.

El medio Chequeado señala que en “Un informe conjunto del Equipo Latinoamericano de Justicia y Género (ELA), el Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES) y la Red de Acceso al Aborto Seguro (Redaas) señala también estudios sobre Rumania y Guyana, donde las tasas de mortalidad materna por abortos disminuyeron luego de reformas legales más permisivas” .



La OMS reconoce que para prevenir embarazos no deseados y abortos inseguros los estados deben invertir en políticas públicas y hacer un compromiso financiero con el fin de proporcionar educación sexual integral, acceso y alternativas amplias en métodos anticonceptivos incluidos los de emergencia, asesoramiento en planificación familiar, y garantías para el acceso al aborto seguro y legal. (OMS, 2017). A pesar de no haber mayor registro de los avances concretos que ha significado la despenalización del aborto para las naciones, basta la simple asociación de los factores para la reducción considerable o completa de los factores de riesgo relacionados al aborto inducido.

### **La discusión ética entorno al aborto**

#### **Consideraciones morales entorno al Aborto**

Natalia Curtidor (2016) nos explica que los hechos que no están considerablemente regidos por las leyes naturales o por el instinto animal son acciones y que las justificaciones para rechazar una acción son diversas. Por ejemplo, las acciones ilegales son rechazadas en virtud de lo que dicta una norma específica y por lo general el comportamiento de las personas se suele juzgar tomando como parámetro lo que dicte la ley. Sin embargo, existen acciones que son rechazadas independiente de lo que la norma dicte, sino que se consideran incorrectas en base a creencias que no están necesariamente en los códigos o normas convencionales de ninguna naturaleza. Por ejemplo, mentir se considera incorrecto en toda clase de ámbitos de la vida cotidiana, a pesar de no estar bajo ningún ordenamiento de implicancia jurídica.

Otro ejemplo que nos sirve para acercarnos al tema, es el rechazo a la acción de quitarle la vida, de manera voluntaria, a una persona. Si bien es ilegal en todo el mundo quitarle la vida a alguien, si así no fuera, si la ley no considerara penalizar este hecho, seguiría pareciéndonos incorrecto. Mentir, robar, matar entre otras acciones, son juzgadas como incorrectas a partir de sus implicancias morales.

Un acto es considerado moralmente incorrecto cuando su evaluación no depende de lo que dicten los códigos o normas, y en cambio responde a intuiciones básicas particulares en los seres humanos. Matar es incorrecto. Sin embargo, se pueden encontrar argumentos que justifiquen un acto como este de manera excepcional. Tal es el caso del asesinato en



defensa propia; mientras que unos pueden seguir considerándolo incorrecto porque es en efecto la pérdida de una vida, otros pueden justificarlo en razón de poner la vida propia por encima de la de otros. Así mismo, puede presentarse una situación en que dos principios morales se contrapongan, por ejemplo cuando una familia se enfrenta al dilema de si desconectar a un ser querido en estado vegetativo; podría argumentarse que no es digno para una persona vivir así, o por el contrario apelar al principio de autonomía por el que la propia persona debe decidir.

Cuando la acción causa que un principio se vea comprometido o se enfrente a otro principio, estamos frente a un problema moral. La acción de abortar, de manera voluntaria, constituye un problema moral en tanto distintos principios se confrontan en rechazo y defensa. Ya hemos revisado con anterioridad las partes generales en el debate: quienes se denominan “próvida” y están contra la permisión del aborto, y quienes son “proaborto” o “proelección”, y están a favor de que la acción sea permitida. Siguiendo a Curtidor (2016), los argumentos se pueden agrupar en tres ejes: i) El derecho a la vida, ii) los derechos de la mujer y su bienestar general y iii) el estatus del feto:

“(i) El derecho a la vida. Del lado de los provida, el “derecho a la vida” es parte fundamental para el argumento en contra del aborto. Se parte del principio de que siempre está mal quitar la vida, particularmente la de los seres humanos. Esta distinción es importante, porque los provida no amplían el derecho a la vida a plantas y animales, aunque sean seres vivos: es únicamente con la intención de velar por el respeto a la vida de todo ser humano. De esta manera, el argumento, a grandes rasgos, parte de que es moralmente incorrecto quitar una vida, y además considera que el aborto consiste en hacerlo, por lo que puede concluir que el aborto es incorrecto. Del lado de la postura proelección, aunque no se deja de conceder que hay que respetar la vida de los seres humanos, sí se trae a la discusión aquellas posibles situaciones en las cuales no sería incorrecto dejar de hacerlo. En relación con el debate del aborto, se puede pensar en situaciones en las que el embarazo es producto de una violación, que quizás permiten ciertas excepciones al principio que defiende la vida. La discusión aquí gira en torno al principio sobre el cual asesinar es incorrecto y si debería o no ampliarse e incluir excepciones.

(ii) Los derechos de la mujer y el bienestar general. En esta forma de abordar el debate, quienes están del lado proelección siguen manteniendo el principio provida bajo el



cual asesinar es incorrecto. A pesar de esto, incluyen otros principios fundamentales, como el bienestar general y la autonomía. Para el primer principio, siempre es deseable el mayor bienestar. Trayéndolo a la discusión sobre el aborto, los proelección ponen el bienestar de la madre sobre la del feto, puesto que al haber tenido una vida más larga tiene también aspiraciones, ilusiones, planes y demás afecciones que el feto aún no puede tener, por lo que perder la vida (en un sentido amplio) implicaría mayor sacrificio en el caso de la madre que en el del feto. Para el segundo principio y en concordancia con lo anterior, las posturas proelección defienden que la autonomía de la madre sobre su cuerpo prima sobre la vida del feto, puesto que está en su derecho a decidir si quiere o no albergar una vida, si quiere sacrificarse o si considera que está en condiciones para hacerlo. Así las cosas, si en ocasiones abortar parece ser una mejor solución que no hacerlo porque trae mayor bienestar y la decisión está en manos de quien es autónomo, entonces no es moralmente incorrecto hacerlo. En este punto de la discusión el problema está claramente en el choque de principios, de un lado defendiendo la vida, y del otro lado defendiendo la autonomía y bienestar de la madre.

(iii) El estatus moral del feto. En este punto, la postura provida se mantiene con respecto a la defensa de la vida y del feto como ser humano con vida. Sin embargo, en la línea de argumentación proelección también se encuentran argumentos que van más allá de ampliar el principio que dicta que asesinar es moralmente incorrecto. Más específicamente, la clave en esta línea del debate radica en establecer qué es una persona, y si efectivamente el feto se puede considerar como tal. Dado el carácter casi siempre religioso de las posturas provida, el feto se considera como persona por el simple hecho de ser un ser humano, por esto la creencia de que tiene derecho a la vida “desde la concepción”. Siendo esto así, el argumento sigue implicando que abortar es lo mismo que asesinar, pues en los dos casos se atenta contra la vida de una persona, y que, por lo tanto, es moralmente incorrecto. No obstante, la postura contraria entrará a preocuparse por cuáles podrían ser las características principales de una persona, haciendo la distinción entre “ser humano”, como categoría que se puede definir biológicamente, y “persona”, que abarca otro tipo de facultades y características. De este modo, los defensores del aborto alegan que un feto, al no estar completamente desarrollado (no contar con sistema nervioso, por ejemplo), no puede considerarse una persona y, por lo tanto, abortar no cuenta como asesinar. Desde este punto de vista, el debate gira sobre si el feto es o no una persona.” (p. 3 y 4)



Entorno a estos ejes se desarrolla el desacuerdo moral entorno al aborto; por un lado el estatus moral del feto y por otra los intereses y el bienestar de la madre; sobre la persona y lo personal.

La categoría de persona es primordial a la hora de revisar cuales son las implicancias morales del aborto. El concepto juega un rol transversal en el debate; tanto para quienes defienden la vida del feto, como para quienes defienden el derecho a decidir de la mujer, la moralidad del aborto se juzga a partir de las diferentes interpretaciones existentes sobre la categoría de Persona y que recaen centralmente en el feto. El debate se ha centrado en demostrar o impugnar el estatus personal del feto y dilucidar si su eliminación es moralmente aceptable o corresponde a un homicidio.

La prominencia de la persona consagra la vida humana, por ende preguntarse por la persona y lo personal es interrogarse sobre la vida misma y su relación con lo humano. ¿Es el feto una persona? y si lo es ¿Qué implica ello para las mujeres? En el aborto se juega una doble consideración moral, la que atañe a la vida feto y la que atañe a la vida y experiencia de las mujeres con la gestación, el aborto y la maternidad. De esta forma la ética feminista se ha dedicado a indagar de qué maneras las mujeres se relacionan con este dilema ético, cuál es su origen y como resolverlo.

### **Persona Humana: Acerca de lo personal y el estatus moral del feto**

Para la filosofía, es con Boecio que se acuña la categoría de “persona” por primera vez de manera secularizada; “[persona] es una sustancia individual de naturaleza racional” (Boecio, 1974, p.557), destacando el carácter racional de persona, que lo distingue de otros animales. Boecio parte desde una ontología de la esencia; persona debe ser definida dentro de la “naturaleza esencial”; la esencia de la persona se constituye ya en la sustancia individual racional; “La naturaleza racional será la distinción y lo que hará que, en este mundo, sólo los humanos puedan ser considerados personas, lo que acaba identificando ambos en el sentido esencialista de que todo humano es persona” (Culleton, 2010, p. 61).

Para Tomas de Aquino, “persona significa lo más perfecto de toda la naturaleza, es decir, el subsistente de naturaleza racional” (Suma Teológica, Ia, q. 29, a. 3, in c). Además la define como “unidad sustancial de alma y cuerpo” (Citado por Martínez, 2012). Persona



es una sustancia completa; el alma sin unirse al cuerpo individual no es persona. La distinción entre persona y naturaleza es la del todo y la parte, “una subsistencia particular del género universal y abstracto de la esencia, que se concretiza en un individuo” (Sgreccia, 2013). Tomas de Aquino acoge la definición de Boecio agregando que el hombre aparte de poseer una razón tiene una voluntad racional que lo conduce a un determinado fin, es decir, puede conocer su fin y dirigirse conscientemente a él, existe en sí y para sí, independiente de otra sustancia. Su capacidad de decidir proviene de su espiritualidad, y le permite discernir entre el bien y el mal. La individuación refiere a que la persona es de carácter irrepetible en la unicidad entre el alma y un cuerpo, en la “encarnación del espíritu”. Sgreccia (2013) lo describe:

“Ésta [la persona humana] se distingue de las otras personas gracias a la corporeidad (hoy diríamos, al código genético) que consiente la materialización de la forma, la existencia concreta de la esencia y la encarnación del espíritu. La corporeidad es el principio de individuación y de diferenciación de la sustancia que se manifiesta según coordinadas espaciotemporales: es el simple existir como cuerpo (espiritualizado) que determina el valor/significado del ser humano, no su “devenir”, que representa sólo un aspecto secundario y no relevante (...) la razón indica el atributo que pertenece a la naturaleza humana, todo sujeto que tenga esta naturaleza, aunque no ejercite actualmente la funcionalidad cerebral neurológico-sináptica, es persona en cuanto sustancia individual dotada por naturaleza de racionalidad. Esta fundamentación ontológica del concepto de persona consiente el reconocimiento de una trascendencia que garantiza el respeto del ser humano en todas las manifestaciones de la vida física contra toda tentativa filosófico-antropológica reduccionista que intente discriminar al hombre.” (p. 116-117)

Este es el sustento teórico del sector pródigo, ensañado en la tradición cristiana, para el que la vida humana coincide con la persona desde el momento de la concepción, en el que se unifica alma y cuerpo, y a partir de ese momento la vida del embrión debe ser protegida:

“El fruto de la generación humana desde el primer instante de su existencia, es decir, a partir de la constitución del cigoto, exige el respeto incondicional moralmente debido al ser humano en su totalidad corporal y espiritual. El ser humano debe ser respetado y tratado como una persona desde su concepción y, por consiguiente, desde ese momento se le deben



reconocer los derechos de la persona...” (Congregación para la Doctrina de la Fe citado en Fagot-Largeault, 2013).

Si bien hoy esta visión es adoptada por toda la doctrina cristiana, no es sino hasta el advenimiento del estado moderno que la tesis de la animación inmediata se adopta como regla general. Anterior a ello existían dos tesis sobre la animación del embrión al interior de la teoría vitalista; (tesis 1) la animación inmediata, en que la animación se da en el momento de la concepción y (tesis 2) la mediata, en que la animación se da en un momento posterior cuando el feto está en una fase del desarrollo lo suficientemente avanzada para comenzar su vida espiritual (Fagot-Largeault, 2013). Esta última era adoptada por Tomas de Aquino, para el que el alma intelectual, otorgada por Dios, es reclamada por el organismo en un determinado estadio de su desarrollo. Ese estadio era cuando la madre podía comenzar a sentir los movimientos del feto. En consecuencia, antes de la animación del feto el aborto no sería considerado un homicidio. Esta doctrina figura en el derecho canónico de 1234 a 1869 (Fagot-Largeault, 2013)

Para Locke, contra la formulación metafísica, ya no está en juego la relación con la trascendencia, sino del sujeto consigo mismo. De esta forma objetara que no es posible identificar las cosas por medio de la substancia, porque no tenemos una idea clara de lo que es la substancia. Dirá, que el único modo de identificar las cosas es prestando atención a la idea que tenemos de ellas, de esta forma coloca de manifiesto el rol de la conciencia para la identidad personal; persona es la idea misma que tenemos de persona, esa idea no proviene de la substancia, si no de la conciencia. Para definirse persona el sujeto tiene que demostrarse a sí y a los demás que es autor de sus actos y pensamientos. La conciencia es el único agente de unificación de lo múltiple de la experiencia.

Las teorías fundamentadas por la filosofía moderna, se ubican a partir de la separación entre “ser Humano” como una categoría biológicamente definida, y “Persona humana” como una categoría que abarca otro tipo de facultades, en general vinculadas a la razón. En este sentido, la atención es puesta en definir lo personal, dejando la vida humana, entendida como vida biología, en segundo plano. Partiendo en la línea del racionalismo de Descartes, para quien el pensamiento (*re cogitans*) se separa radicalmente del cuerpo (*res extensa*); El idealismo de Hegel, para el que la persona es el “modo” del espíritu absoluto, la idea retorna en sí y para sí; El empirismo, que socava el sustento ontológico de la persona e identifica el



Yo con la experiencia psico-perceptiva. Luego, en la línea de la reflexión filosófica contemporánea acerca de la persona, está la fenomenología y el existencialismo hermenéutico, que fundamenta la persona ya no en la auto-relación, sino en la hetero-relación con el mundo y con los demás, una conciencia dirigida al mundo y no a sí mismo; Y la filosofía analítica angloamericana, para la que el Yo es un fenómeno lingüístico que se refiere a sí mismo, como capacidad de autoreferencia.

Por otro lado, está la corriente del “no-cognitivism”, que atribuye al sujeto la fuente última de la moral, es decir, todos los juicios morales emitidos, no siendo empíricamente comprobables, son impuestos por el sujeto. La crítica que hace Sgreccia (2013) a la corriente no-cognoscitiva, es la de negar la posibilidad de conocer, y conservar una visión antropocentrista y reduccionista de la persona humana, ya no solo como conciencia de sí y de lo otro, sino como subjetividad, autonomía y autodeterminación. En esta línea encontramos el utilitarismo, el liberalismo radical y el contractualismo.

El contractualismo, atribuye la posibilidad de pertenecer a una “comunidad moral” a todo aquel que cumpla las normas morales acordadas en el contrato, es decir, a todo ser humano autoconsciente, racional y dotado de sentido moral. De la misma forma, en el utilitarismo y en la corriente liberal radical, le es reconocido el “estatus moral de persona” a todo aquel capaz de situarse éticamente en la comunidad a conciencia y autónomamente.

En el caso del utilitarismo, la persona humana coincide con el inicio de la actividad perceptiva; persona es quien pueda percibir, al menos, el dolor y el placer. La utilidad se obtiene del cálculo entre la maximización del placer y la minimización del dolor (Sgreccia, 2013). Hasta que la vida humana no manifieste su estructura fisiológico-neurológica, no es considerado persona. Esta consideración es responsable de que el juicio moral sobre el aborto se someta al desarrollo del embrión; el aborto es mayormente aceptable en las primeras semanas de gestación. Esta idea se hace plausible de sustento bioético, habiendo desacuerdos entorno al momento en que el feto comienza a percibir o a sentir.

La separación entre “persona humana” y “ser humano”, entre lo biológico y lo personal, fundamenta la idea de que existen seres humanos que gozan de la calidad de persona, a los cuales se les pueden atribuir todos sus derechos, y otros seres humanos categorizados como no-personas o potencialmente personas, configurando así una escala de valores en la que aquellos menos personas, o que no cumplen con la categoría, se encuentran



en la base. Así es para Ennegelhardt, para el que en concreto los niños y recién nacidos, en cuenta tienen un alta probabilidad de devenir persona, tienen más derecho que aquellos individuos que fueron personas y ya no lo son (seniles, locos, individuos en estado vegetativo), y que aquellos que nunca llegaran a ser personas (entre ellos los disminuidos graves) (Sgreccia, 2013). A pesar de no considerar persona a los fetos y creer que no es incorrecto quitarles la vida, esta concepción del sujeto persona fundamenta un sinfín de discriminaciones que no forman parte de los principios éticos de la modernidad.

Liberales como Peter Singer planteara que todas las personas deben tener el mismo estatus moral, y que no hay algo así como “personas en potencia”, sino más bien personas y no-personas. No es suficiente plantear que la vida del ser humano tiene más valor solo por el hecho de pertenecer a la especie *Homo sapiens*. Persona, en este sentido es la categoría distintiva que dota de valor a la vida humana, de los humanos racionales y consientes de sí mismos en el tiempo (Curtidor, 2016). De esta forma Singer evidencia que Persona, no solo nos separa de otras especies, sino también nos diferencia de otros seres humanos.

En relación al feto no podemos decir que es persona, porque no tiene las propiedades necesarias para serlo, y por ende no se le pueden atribuir derechos o consideraciones morales tales como el “derecho a la vida”. Singer parte de la consideración de que quitar la vida a una persona es moralmente incorrecto. Esto implica que abortar, de forma voluntaria, no es moralmente incorrecto, ni es homicidio. Empero, hace esta consideración extensiva para los recién nacidos, quienes tampoco cumplen con las propiedades para catalogarlos como persona, ni disfrutan de derechos plenos como los de una persona ya desarrollada tanto biológica como espiritualmente.

El argumento de las personas en potencia es fácil de sortear, lastimosamente para el sector que quiere hacer extensivo el estatus moral al feto.

“Toda potencia es a la vez una potencia para lo opuesto; pues todo lo que tiene la potencia de ser puede no ser actualizado. Aquello, entonces, que es capaz de ser puede ser o no ser. [...] Y aquello que es capaz de no ser es posible que no sea” Aristóteles (citado por Vázquez, 2014)



Así mismo un ovulo fecundado puede convertirse posteriormente en una persona, como puede no convertirse en nada, eso es claro atendiendo a la gran cantidad de óvulos fecundados que terminan no siendo anidados, o son desechados en abortos naturales (Vázquez, 2014).

De todas formas ni un recién nacido, ni un embrión pueden llegar a ser personas por sí mismos. Su sobrevivencia -es decir, aquello que les da la potencia de ser personas-, depende de la intervención de otros; en el caso de los recién nacidos, de la madre o de un cuidador que pueda velar por cubrir sus necesidades básicas. Y en el caso del feto, de los cuidados que la madre tenga con su cuerpo. Sobre el primero, pese a estar o no de acuerdo con el estatus de persona que corresponde a los recién nacidos e infantes, parece parte del sentido común de la moral que quitarles la vida es incorrecto. Esto deviene de la consideración de los niños como cuasi personas debido a que sus funciones vitales no dependen de la intervención de otro, son individuos biológicamente autónomos y su conciencia está en formación. En el caso del feto, buena parte de su desarrollo biológico depende de la conexión a otro cuerpo, y con él a otra persona.

Quienes acuerdan con la interrupción voluntaria del embarazo, ponen especial atención a esta relación mujer-feto, considerando el bienestar y los intereses de las mujeres -como su sobrevivencia y la voluntad sobre el desarrollo de su persona- por sobre los del feto. Sin embargo, también estiman que la aplicación del aborto dependerá del momento en que se considere a un embrión humano persona. Determinar en qué momento es persona es lo central a la hora de juzgar si es moralmente incorrecto abortar. Solo entonces podemos pasar a pensar en otros ámbitos relacionados con la vida del feto, como la mujer que lo está gestando.

Nadie se atrevería a negar el estatus moral de una mujer gestante, su carácter personal, y por ende el reconocimiento del derecho al desarrollo de su bienestar general. Excepto la iglesia, que es capaz de asimilarla a un objeto:

“El hecho de que en una determinada fase de su vida el hijo necesite el ambiente del vientre materno para subsistir no implica que sea una parte de la madre. Desde la fecundación tiene ya su propio patrimonio genético distinto del de la madre, y su propio sistema inmunológico diferente también del de la madre, con quien mantiene una relación similar a



la del astronauta con su nave: si saliese de ella moriría, pero no por estar dentro forma parte de la nave” (Conferencia Episcopal Española, 2002)

La afirmación de la personalidad del feto, y por tanto su consideración moral y la protección de su vida, se opone a la vida y los intereses de las mujeres que requieren de un aborto. La ampliación de la consideración de la vida biológica a la vida personal, al parecer no ha sido tan amplia como para incluir del todo a las mujeres. El principio de la defensa de la vida choca con la vida personal de las mujeres. De hecho, comencé describiendo los antecedentes que evidencian las magnitudes sociales y sanitarias de la prohibición del aborto y la consideración del derecho a la vida del feto. Esto podría deberse a que; 1) la mujer es considerada en una categoría inferior de persona, o bien no es una persona. 2) La categoría de persona tiene otros alcances de los que hemos revisado hasta ahora. De igual manera, es un hecho problemático que en el embarazo convivan dos personas en un mismo cuerpo, ¿es eso posible?

Sobre la primera suposición, y por la aproximación que hemos hecho sobre las facultades de la persona, podríamos con seguridad decir que las mujeres son personas, en tanto seres racionales, consientes y autónomos. ¿Cómo se podría justificar entonces la privación del interés personal de las mujeres durante la experiencia del embarazo? Quizá, habría que aproximarse a considerar una cualidad racional inferior en el caso de las mujeres, que justifique la privación. En ese caso no incurriríamos más que en una teoría ética discriminatoria que fundamentaría y fomentaría horrores que ya hemos presenciado; sexismo, femicidios, violaciones, violencia misógina. Pero por lo demás, no existen razones concluyentes que puedan argumentar dicha inferioridad femenina, por lo que no se trataría de una teoría ética concreta. Es más, la teoría ética contemporánea niega que existan diferencias morales al estimar a hombres y mujeres. El principio de que los seres humanos son todos iguales es parte de la ortodoxia ética y de la política dominante (Singer, 1993). Quizá, como plantea el progresismo, la amplitud de las facultades de la persona deber ser aún más amplia, hasta que logre incorporar a las mujeres en la definición de lo humano.

Siendo así o no, habría que pasar a profundizar en la segunda posibilidad, repasar y replantear la categoría de persona y de las implicancias que tiene lo personal.



## Dispositivo persona

Esposito (2011) nos ofrecerá una explicación de la dicotomía que presenta en la práctica la noción de persona. Para ello volverá sobre los discursos personalistas, prestando atención precisamente a los hechos problemáticos que encierra la categoría de persona, para dar cuenta de una continuidad paradigmática atendible al rol dominante de la persona a lo largo de la teórica ética, política y jurídica, a las que sirve de fuente. Los cuestionamientos que mueven al autor son los mismos que nos han surgido a partir del problema moral entre el principio de la vida y la vida de las mujeres, en el aborto: Persona, ¿coincide realmente con lo humano y con la vida?, ¿puede el concepto de persona hacernos mejores y más singulares?

La reflexión del autor parte de la preocupación por la efectividad de los derechos fundamentales del hombre plasmados en 1948, cuyos principios se relacionan con la unidad de vida y derecho, mediante la categoría de la persona de la manera más amplia, de forma que dé cuenta de lo humano, con la intención de superar cualquier teoría reduccionista que fundamente una ética excluyente. Sin embargo, la promesa de la igualdad de los derechos humanos, en la práctica no ha sido tal. La guerra, el hambre, la pobreza y la muerte entre otras miserias, siguen afectando a los seres humanos. Para Esposito esto se debe a que el concepto de persona, funciona desde sus orígenes como un dispositivo bipolar, que le impide su protección y que se basa siempre en algún tipo de exclusión (Saidel, 2013).

En sus orígenes, el latín *per-sonare* se usaba para señalar una máscara utilizada para proyectar la voz del actor en la escena de teatro. En el griego *prósôpon* se refería a máscara o disfraz, también relacionado con la representación escénica. Posterior fue utilizado para referirse al actor mismo y al papel que interpreta, finalmente la metáfora se extendió a los seres humanos como actores de la escena de la vida (Mendoza, 2007). En Roma *personae* dice relación con quien era titular de derecho, el que además solo admitía a los *patres*, ciudadanos romanos por su facultad de poseer cosas y a otros humanos. De ahí se seguía una decreciente escala de valor en la que estaban, los hijos, las mujeres y en la base los esclavos, quienes eran considerados no-personas (Esposito, 2011). Anterior a ello ya se dibujaba esta estructura en el Código Hammurabi en la vieja Mesopotamia del siglo XVIII a.C, en el que no se habla de persona directamente, pero refería a un particular al que se le atribuían derechos, que además correspondía exclusivamente a hombres; las mujeres y los hijos



menores podían ser objeto de acuerdos comerciales, eran intercambiados como servidumbre para pagar deudas, e incluso la mujer podía ser embargada en pago a una deuda adquirida por el varón (Mendoza, 2007).

La paradoja es que el estatus de persona, se establece en relación con “aquello que se posee”. La facultad de posesión de los *patres*, les otorgaba el derecho de poseer derechos, como el derecho de poseer a otros seres humanos. La cualidad de persona se podía perder, por ejemplo, en el caso de un deudor moroso, podía pasar a ser propiedad de su prestamista hasta hacerse pago, y volver a poseer persona, o nunca volver a hacerlo. Las personas reducidas a cosas, entre ellos los esclavos y las mujeres siempre considerados no-personas, permanecían en la base de la jerarquía social. Los hijos –varones- en esta misma categoría, podían ascender al título de persona una vez adultos, una vez capaces de poseer, como niños se mantendrían sometidos a las transacciones de los *patres*.

Persona somete unos individuos a otros. Este sometimiento solo es efectivo a través del cuerpo. La persona romana es dueña de su cuerpo; esa propiedad permitía el uso y abuso de otros cuerpos individuos-cosa, y ello acrecentaba su estatus social. La existencia de personas y no-personas, y el tránsito del ser humano de persona a cosa, era la base del derecho romano.

Esta relación es invertida por la doctrina cristiana; la unión alma-cuerpo, que se da en el momento de la concepción, implica una separación en que el cuerpo es sometido a la guía del espíritu. Persona es dueña de sus actos y de sí mismo. Esposito pondrá atención en este tránsito entre la cosa y la persona, *subiectum* y *subiectus*. Hubo un proceso que hizo que aquello que comenzó como un artificio terminara teniendo mayor entidad que el cuerpo biológico que oculta (Esposito 2011), ese proceso es el desdoblamiento entre personal y no personal. El cuerpo biológico es despersonalizado, y una vez separado de sí mismo, le es impresa una máscara, como un proceso de subjetivación, de personalización.

Para los personalistas laicos, persona será razón de sí mismo, en tanto separación de la razón del cuerpo, colocando a la segunda en favor de la primera. Esta falta de atención en el cuerpo por parte del personalismo, es la que genera su decadencia a principios del siglo XIX con el perfilamiento de una corriente que pondrá especial atención en la parte irracional del ser humano, el cuerpo. Las investigaciones de Xavier Bichat distinguirán al interior del hombre dos capas biológicas: una de carácter vegetativo e inconsciente, y otra de carácter



racional y cerebral. Esta “doble vida”, que tiene lugar en el cuerpo, permite un proceso de desubjetivación. Habrá un largo recorrido oscilante hasta la “política biológica” del régimen nazi pase la noción de “doble vida” del individuo a la especie humana, traducido en clave racial (Esposito, El dispositivo de la persona, 2011); la separación entre especie se basará en su fisionomía; el carácter racial determina el valor superior de una de esas capas. La biopolítica, para la que la organización política depende del “nudo de fuerzas e instintos que se hallan inextricablemente ramificados en el cuerpo individual” (Esposito, 2011, p. 14) tendrá su reverso en la tanatopolítica nazi.

El paradigma de la persona es pensado hasta la actualidad como el opuesto de la cosa. Persona es distinto de cosa y existe una relación instrumental entre ambas; persona es no-cosa, y cosa es no-persona. Las personas poseen cosas, y las cosas son poseídas por personas. La oposición de principio entre persona y cosa, es a la vez una implicación mutua. Mientras algo es persona, algo es cosa. Persona funciona como un dispositivo de unificación y separación.

Durante el siglo XX, la persona retorna desde la perspectiva de la protección de la vida humana de derivas mortíferas y reduccionistas, como la descrita con anterioridad. La unificación derecho y vida estará relacionada a la igualación de lo humano y lo personal, y esta será ejecutada por el dispositivo jurídico. Sin embargo, este intento unificador se verá limitado por la categoría encargada de llevarlo a cabo: la persona. La declaración fundamental de los derechos humanos dice:

“Artículo 1: Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Artículo 2: Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía.



Artículo 3: Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona” (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1948)

Al volver sobre las nociones de persona, Esposito dará cuenta de dos cosas; la primera es que no se puede trazar una historia del concepto persona, porque aquello remonta a conceptualizar su triple matriz, teológica, filosófica y jurídica. La segunda es que la categoría de persona, que dice dar cuenta de lo humano de manera integral, ha actuado siempre como un doble dispositivo de personalización y despersonalización; a la vez que integra algo a su categoría, excluye otra cosa.

El dispositivo persona implica que no todos son personas. Sólo quienes pueden demostrar que poseen las facultades de la persona son parte del ámbito de lo sagrado. Persona es una máscara cultural-espiritual, un dispositivo artificial, que eleva a algunos humanos a un estatus superior, en el que tienen garantizado ciertos derechos, mientras excluyen a otros humanos y al cuerpo mismo. El dispositivo de la persona funciona desde el interior; debo ser dueño de mi cuerpo para ganar las credenciales de la persona.

La declaración de derechos de la modernidad tiene la función inscribir la vida natural en el orden jurídico político del estado-nación. Aquello, no es sino la impresión de las credenciales inmunitarias de la persona, sobre el cuerpo biológico. Lo que intenta proteger el derecho es la vida del cuerpo, empero, la categoría persona usada para ello es el opuesto del cuerpo.

“(…) la fallida recomposición entre derecho y vida— se produce no a pesar de la afirmación de la ideología de la persona, sino en razón de esta; de que ese fracaso debe reconducirse conceptualmente no tanto a las limitaciones de ella como a su expansión. No, en suma, al hecho de que aún no hemos entrado plenamente en su régimen de sentido, sino a que nunca salimos en verdad de él.” (Esposito, 2009, p. 15)

¿Existe algo tal como el derecho a la vida?, el derecho a la vida consagrado por la persona, no implica el derecho a vivir; la muerte es inevitable. El derecho a la vida implica el derecho a poseer las mismas facultades que otro de protegerme de aquello que amenaza mi vida.



Las consecuencias de que el derecho cuide, trate y administre la vida, serán reducirla a su sustrato biológico, lo que Esposito llama “biologización de la política” (Esposito, 2009).

### **Dispositivo feto**

Volviendo sobre la discusión, podríamos decir que la persona que describe Esposito, actúa como un dispositivo bipolar al interior del debate por el estatus moral del feto, toda vez que; personaliza al feto y despersonaliza a la madre privándola de derecho sobre su cuerpo. O bien, objetualiza al feto en favor del bienestar personal de la madre. La discusión pasa, en el primer caso por la consideración de que el feto es una persona y por tanto poseedora del derecho fundamental a la vida. En el segundo caso en el que el feto no es considerado una persona, porque no cumple con las facultades para serlo y en su lugar la mujer es considerada una persona y se busca proteger u otorgar el derecho a la vida personal y a la intimidad.

Los discursos filosóficos, teológicos y jurídicos se articularan en favor de una perspectiva o de la otra, y para ello intentarían darse sustento por medio de la bioética. Un ejemplo de ello, es cómo la iglesia toma el descubrimiento del genoma humano para asegurar cosas tales como que “con los actuales conocimientos genéticos, es indudable que cada ser es lo que es desde el momento de la fecundación” o “La evidencia científica actual demuestra que el embrión humano es ya un individuo diferente de la madre desde la fase pre implantatoria; que se desarrolla en forma continua hasta la vida adulta. Por esto debe ser objeto de los mismos derechos que cualquier persona” (Conferencia Episcopal Española, 2002) En el caso de quienes están en favor del aborto, la ciencia servirá para justificar la existencia de un lapsus gestacional previo a la consideración moral del feto, justificada en el desarrollo neuro-fisiológico.

Esto último me parece problemático ya que habría que considerar una vida “prepersonal” en la gestación, que equivaldría a un estado anterior al desarrollo neuro-fisiológico del feto y volveríamos sobre la discusión en torno a la “potencia personal” de esa etapa previa a la personificación del feto. O, de otra forma, argumentar la calidad de objeto del embrión en la etapa anterior a la persona. Sin embargo considero que el estatus del feto no puede pasar por su consideración personal o por su cosificación; o es una persona o un bien a poseer.

Si bien la ciencia tiene las herramientas para caracterizar la vida, describirla e investigarla, no las tiene para definir la vida humana en el sentido ético. La biología en tanto



saber, proporciona datos y hechos para la construcción de un argumento irrefutable, pero también resemantiza argumentos preexistentes (Calquín, et al. 2018) esencialmente de carácter teológico.

“(…) el aborto, como un antiguo objeto de disputas y controversias, muestra cómo los saberes tecnocientíficos, las matrices culturales, las doctrinas religiosas y otros muchos artificios que sostienen un objeto, lejos de constituirse y operar en instancias separadas se construyen en una red de relaciones y negociaciones que se incorporan a la política pública como agentes ensamblados en las luchas por la definición de la vida, la noción de ciudadanía reproductiva como del ejercicio de la autonomía” (Calquín, et al. 2018, p.392)

Esto evidencia que la mayoría de las veces “la voz feto” proviene de manipulaciones de tipo constructoras que oscilan entre la mantención y la destrucción (Castillo, 2019). Los sustantivos como “persona” “ser humano” “cuerpo y alma” “vida humana” para referirse al feto, evidencian la diversidad de voces desde las que emerge el discurso bioético (Calquín, et al. 2018). Sin embargo, los especialistas en bioética se comportan como si su área de estudios tuviera efectos neutros sobre la opresión, y se encargara de cuestiones alejadas a los intereses del feminismo (Sherwin, 2014). El hecho de que la bioética sirva como fundamento evidencia la disputa por la apropiación de los cuerpos activada por el dispositivo de la persona. Eso quedó muy claro con la activación del “protocolo de objeción de conciencia”, con el que un sector de la ciencia médica, ligada a la iglesia católica, se negó a practicar abortos apelando a su propia moralidad y a lo que ellos consideran una persona como cualquier otra. Sólo que no hay otras “personas” aparte del feto, que se encuentren al interior de otro cuerpo y dependan de él biológicamente.

No hay manera científica de comprobar que el feto es una persona; persona más bien responde a diferentes interpretaciones jurídicas, filosóficas, teológicas y políticas ligadas siempre a su época contextual. Sin embargo, persona actuara en cada una de estas lecturas, como un dispositivo bipolar de unión/separación, inclusión/exclusión, personalización/despersonalización.

¿Quién es entonces verdaderamente persona? ¿Qué vida consagra el derecho?  
¿Persona consagra el derecho a la vida de las mujeres?



## **El derecho patriarcal**

¿Qué ser humano protege el derecho? ¿Qué cuerpo? Esta es la pregunta que intenta responder Robin West en “Género y teoría del Derecho” (2000). Dirá que “toda nuestra teoría actual del derecho –con lo que me refiero tanto a “la teoría liberal del derecho” como a “la teoría crítica del derecho”- es esencial e irreparablemente masculina” (p.71) ya que “se adhieren implícita o explícitamente a la “Tesis de la separación” para explicar lo que es un ser humano” (p.69).

La tesis de la separación, dice relación con que los seres humanos son distintos unos de otros y están físicamente separados. La teoría liberal del derecho, describirá a un individuo que valora la autonomía y la libertad, y teme a la aniquilación por parte del otro. La separación material respecto del otro genera ante todo un estado existencial de libertad. “Porque estoy separado, soy autónomo, (...) soy existencialmente libre –aunque no lo sea políticamente-. Y, naturalmente, esto no es verdad únicamente para mí, lo es para todo el mundo: es la condición humana universal” (West, 2000, p.76). Este valor por la libertad es el que fundamenta a la concepción liberal, y es desde donde proviene la exigencia por la protección de la vida de la amenaza del otro, configurándose como el discurso oficial del derecho. “Porque soy libre, tengo derecho a la autonomía. Tu debes valorar la autonomía también. El estado debe protegerla” (p.78)

Por otro lado está la teoría crítica del derecho, que se perfila como una teoría alternativa o no oficial, postula que, si bien los seres humanos están materialmente separados unos de otros, este estado conlleva al anhelo de conexión y comunidad. Para la teoría crítica el miedo es a la alienación respecto del otro, y no a la aniquilación por parte de él. A pesar, o más bien, debido a que la cultura dominante insiste en que el individuo valora la autonomía y teme la aniquilación del otro, subjetivamente el individuo vive con un deseo perpetuo de conectarse a él y con miedo al completo aislamiento y la alienación. “El individuo separado busca la comunidad” (West, 2000, p.83); lo que verdaderamente anhela el individuo es la conexión con el otro.

No obstante, las diferencias en torno al estado existencial de los seres humanos, para West ambas teorías se posicionan desde la perspectiva de una teoría masculina del derecho, en tanto que ambas se describen a partir de la condición existencial de la separación. Esta condición existencial de la separación no se cumple en el caso de las mujeres, y dicha



diferencia es material: “las mujeres están fundamentalmente conectadas a otra vida humana” (p.96)

Entonces, tanto la teoría liberal del derecho como la teoría crítica del derecho se constituyen al interior de una “teoría patriarcal del derecho” (p.160). Estas dos corrientes en su interior cuentan con autores que se diferencian metodológicamente entre “La teoría narrativa del derecho” y “la teoría interpretativa del derecho”. La primera, ya sea liberal o crítica se mueve metodológicamente a partir de una descripción de la justicia, o del “ser humano” que se pretende universal, para así contarnos una historia acerca de cómo la personas llegan a conformar el estado de derecho, o de cómo es la experiencia de la personas dentro de un sistema legal. La segunda, “la teoría interpretativa del derecho”, pretende suministrar la mejor interpretación de justicia que el estado de derecho ha podido definir y partir de ahí. “Mientras para el teórico narrativo “nosotros” creamos los textos legales, para el interpretativo los textos “crean” al definir nuestros compromisos morales, y de ahí nuestra visión de nosotros mismos” (p. 161).

### **Teoría feminista del derecho**

La teoría feminista del derecho, en contraste con la idea del individuo cuya condición existencial es la separación, describirá una individua a partir de la condición existencial de la conexión. La “tesis de la conexión” es que “las mujeres están real o potencialmente conectadas a otra vida humana” –durante el embarazo, durante el sexo, la lactancia y el cuidado- y que este hecho material tiene consecuencias existenciales (West, 2000).

“El potencial de conexión material con el otro define el estado subjetivo, fenomenológico y existencial de las mujeres, tan ciertamente como la inevitabilidad de la separación material respecto al otro define el estado existencial de los hombres. Nuestro potencial de conexión material engendra placeres y dolores, valores y peligros, y atracciones y temores que son enteramente diferentes de esos que son consecuencia para los hombres” (West, 2000. p.89)

Dentro de las teorías feministas esta idea de la conexión se explica de dos formas muy distintas. Por un lado, el feminismo cultural plantea que las mujeres valoramos la intimidad, que proviene de la realidad de estar encargadas del cuidado, desarrollando una ética que valora la conexión, la intimidad, y teme a la separación; la “ética del cuidado”. En cambio, el feminismo radical va a plantear que el potencial de conexión material de las mujeres, es



vivido como una invasión corporal y una intrusión existencial en nuestras vidas (West, 2000), y debido a ello anhelamos la autonomía en tanto liberación del estado de conexión.

Para la teoría feminista cultural, la condición existencial de conexión trae consigo un desarrollo moral que contrasta con el desarrollado por los hombres. Para Carol Gilligan, su exponente más conocida, las mujeres tienen una voz moral diferente a la de los hombres; las mujeres se ven a sí mismas conectadas a otros y su voz moral se caracteriza por sentimientos de empatía y compasión con el mundo. Los varones se ven a sí mismos separados de los otros, y su voz moral tiende a resaltar más la competitividad, la justicia y los derechos.

“El feminismo cultural no identifica simplemente las diferencias de las mujeres (...) si no que las celebra” (West, 2000, p.24). El patriarcado también insiste en esas diferencias, pero las inferioriza. Sin embargo, para el feminismo cultural “la intimidad no es solamente algo propio de las mujeres, es algo que debe ser propio de los seres humanos” (*ibíd.*). Más que valorar la condición existencial de conexión de las mujeres, el feminismo cultural celebra aquellos aspectos positivos derivados de esta condición material que corresponden a los principios ya descritos. Por otro lado, describirá como aspecto negativo la posibilidad de la separación. West será muy gráfica para referirse a ejemplos sobre ello, como el hecho del parto, el hecho de que los hijos dejen el hogar, o la soledad que genera para las madres envejecer y con ello perder la fuerza con que desarrollan sus labores de cuidado.

Empero, la diferencia existencial entre hombres y mujeres, no está de ninguna manera determinada biológicamente, aunque sin embargo está fundamentada por la biología, “Los hombres podrían volverse más sustentadores y las mujeres podrían volverse más independientes” (West, 2000, p. 104). El feminismo ha dedicado suficiente al análisis de cómo las prácticas culturales se relacionan con la biología y viceversa. Sin embargo las diferencias señaladas existen, son materiales y reflejan la historia natural de las mujeres anterior al derecho (West, 2000). Es un hecho natural el que las mujeres estén atadas a la vida del otro por medio del embarazo, como lo es el hecho de que los hombres no experimentan esa conexión.

“La moral masculina está diseñada para permitir la trascendencia masculina. (...) Para probar toda su masculinidad (...) un hombre tiene que adherirse a estos principios y abandonar lo otro, que es el reino de la mujer (...). La moral femenina está diseñada para permitir la supervivencia. La vida es el bien supremo (...), no necesariamente la vida



personal de uno, sino la vida en si misma (...) la moral femenina promueve esos elementos, tanto materiales como inmateriales que son necesarios para la vida” (Marilyn French, citada en West, 2000, p.105)

La maternidad está claramente relacionada con el cuidado, las madres son la primera fuente de alimento y protección de los niños, y son el sustento biológico de los fetos. Para el feminismo cultural “La maternidad no es un rol, sino una relación” (Noddings, citada por West, 2000). Esta relación mujer-feto y/o madre-niño es una relación desigual. Puede que los hombres sean igualmente fuertes en tanto están separados unos de otros y cada cual vela por sí mismo. En cambio, las mujeres están conectadas a un otro cuya fuerza es materialmente menor. De esta manera los hombres tienden a competir con el otro, que en tanto igual, representa una amenaza. Las mujeres, en cambio, se relacionan con los otros desiguales, en tanto consideración de la diferencia y de la asimetría. Este sentido de conexión de las mujeres determina sus capacidades y también sus debilidades.

Respecto del aborto el feminismo cultural planteara que “Operando bajo la guía de una ética del cuidado, no es probable que el aborto en general sea correcto o incorrecto. Tendremos que indagar en los casos individuales” (Noddings, citada en Ortiz, p. 78). Habrán casos en los que abortar será moralmente correcto, pero no basándose en el estatus moral del feto ni en la reivindicación los derechos personales de la mujer, sino más bien en la relación de cuidado que la mujer gestante establezca con el embrión. Esta relación se puede establecer anterior a la concepción como un hijo anhelado, un proyecto de vida, entonces el aborto será considerado moralmente incorrecto. Si la relación no llega establecerse, el aborto es moralmente correcto.

Por otro lado, desde el feminismo radical argumentaran que en realidad la condición existencial de conexión de las mujeres es la causa de sus miserias. La intimidad, es abordada como intrusión de la vida y una invasión del cuerpo, las consecuencias de ello son opresivas para las mujeres. “El embarazo es un peligroso abuso del cuerpo, psíquicamente agotador, existencialmente inoportuno e invasivo asalto al sentido de identidad de la madre” (West, 2000, p.113) y esto es en parte verdad. Muchísimas mujeres viven sus embarazos como una carga, como una invasión, como un tumor que debe ser prontamente extirpado. “El mal de un embarazo no deseado es que el bebé acarrea la renuncia (no el fin) de la vida de la madre”. La renuncia de esa vida es la renuncia respecto de sus propios intereses a cambio de los



intereses de quien está a su cuidado como hijo, ello es presentado como un temor a perder la individualidad, y ese temor es específico de las mujeres (West, 2000).

“Alternaba entre la furia, la consternación, la depresión. No podía justificar el practicarme un aborto por razones económicas, por razones de insuficiencia de capacidad o por cualquier otra de las muchas que pueden ser percibidas como razones legítimas. Pero seguía sintiéndome afectada por la extrema injusticia de todo esto. No podía imaginarme ningún otro acontecimiento que pudiera afectar a un hombre de forma tan profunda. Claro que mi marido experimentaría un peso económico adicional, y faenas adicionales propias de cualquier padre, pero sus planes futuros no eran rehenes de este indeseable e imprevisto evento. Básicamente su vida seguiría siendo la misma progresión de eventos ordenados que era antes.” (Relato de la “*National Abortion Rights Action League*” citado en West, 2000)

Para el feminismo radical tanto la cópula heterosexual como el embarazo difuminan los límites físicos entre el yo y el otro, ello es una invasión y es algo que debe condenarse. “Un feto no deseado, no menos que un pene no deseado, invade mi cuerpo, viola mis límites físicos, ocupa mi cuerpo y puede potencialmente destruir mi sentido del yo” (p.120). Por ello, lo que verdaderamente quieren las mujeres, es la autonomía y la liberación de la opresión que acompaña al hecho de estar conectadas.

Antes de pasar al siguiente punto me gustaría hacer referencia a una corriente del feminismo que no ha sido descrita en el texto, y al que Robin West no da mayor relevancia pero que nos servirá en perspectivas de esta investigación y dice relación con el rol que ha cumplido el feminismo liberal en la discusión en torno a las desigualdades de género al interior del derecho. El enfoque del feminismo liberal dice relación a un compromiso con los derechos de las mujeres, en base a una ética igualitarista de los géneros -¿iguales a quién?-.

Si bien, los avances legales en materia de “igualdad” de, se han producido en gran parte gracias a la exigencia legal del feminismo liberal por la consideración de derechos a las mujeres, esta exigencia se ha dado entorno a los principios de la teoría liberal, que hemos descrito con anterioridad son principios provenientes de la experiencia existencial masculina de separación, como son la autonomía y el compromiso con los derechos –masculinos-. El feminismo liberal ha articulado su discurso apegado al discurso liberal masculino, en su clave e idioma. De ello resultaran avances materiales importantes, no exentos de contradicciones



que vale cuestionarse sobre todo cuando han costado estratégicamente a otros sectores del feminismo.

### **Contradicciones fundamentales**

Por medio del análisis de estas cuatro perspectivas; la teoría del derecho liberal, la teoría crítica del derecho, la teoría feminista cultural y la teoría feminista radical, West, (2000) da cuenta de que “el ser humano presupuesto por la teoría del derecho excluye a la mujer descrita por el feminismo” (p. 132). Esta será nuestra primera consideración para luego exponer como el debate en torno al aborto se da a partir de un sesgo de género. Pero antes de ello me remitiré a algunas últimas consideraciones del texto que la autora titula “contradicciones fundamentales”, que nos servirán en perspectivas de esta investigación y por ello he decidido conservar el título.

Se podría pensar que la teoría liberal del derecho podría asimilarse con la teoría feminista radical. En suma, ambas teorías proponen que lo que desean los individuos es la autonomía y temen a la amenaza de lo común o del otro. Sin embargo, ambas teorías parten desde fundamentos absolutamente divergentes. Para la teoría liberal el temor proviene desde el exterior, desde el otro separado que representa una amenaza para la integridad del individuo. Para el feminismo radical el temor proviene desde el interior, los otros conectados a la mujer representan una amenaza en tanto las sujetan al cuidado y a la intimidad, y de ello derivan otras opresiones.

“El temor de la invasión sexual y fetal es el temor a ser ocupadas desde dentro, no el ser aniquiladas desde afuera. (...) de que la vida física y material de una se vea tomada por la apremiante presión física de otro, no acabada por los intereses conflictivos de otro; de ser, (...) apropiada, ocupada, desplazada, e invadida, no asesinada.” (p. 131)

Ahora bien, dijimos que tanto la teoría liberal como el feminismo radical le dan valor a la autonomía. Empero, West (2000) explicita una diferencia muy relevante; la “individuación” valorada por el feminismo radical no es la misma “autonomía” valorada por la teoría liberal.

“La autonomía alabada por el liberalismo es el derecho que uno tiene a perseguir sus propios fines. La “individuación” como es entendida por el feminismo radical, es el derecho



a ser la clase de criatura que puede tener, y luego perseguir, sus “propios” fines” (West, 2000, p.131).

De la misma manera ocurre con la teoría crítica del derecho y la teoría feminista cultural, ambas valoran lo común y la conexión y temen a la alienación y la separación. Sin embargo, el anhelo por la comunidad expresada por la teoría crítica proviene de la condición existencialmente separada de los otros con el individuo que describe. Por otro lado las feministas culturales describirán una individuación que valora la intimidad como consecuencia de estar conectadas a otra vida humana.

West, (2000) planteara que “no hay coincidencias” entre la teoría feminista del derecho y la teoría del derecho –masculina-. Las descripciones “oficiales” de la subjetividad de los seres humanos se oponen; para la teoría liberal del derecho los seres humanos responden con agresividad al estado natural de igualdad física. Para el feminismo cultural las mujeres responden con cuidado y consideración a su estado natural de diferencia.

Tanto la “historia oficial” del derecho liberal está en contradicción con la teoría crítica, como la “historia oficial” del feminismo cultural está en contradicción con la teoría feminista radical. Sin embargo, solo el feminismo radical y la teoría crítica han ofrecido explicaciones para la contradicción entre el valor oficial y la vida subjetiva que expresan cada una (West, 2000). La primera de ellas dice relación con el concepto psicoanalítico de la “negación y la “colaboración”. Las teorías “no oficiales” describen los deseos clandestinos de conexión en el caso de la teoría crítica masculina, y de individuación en el caso de la teoría feminista radical. Estos “deseos clandestinos” encuentran una respuesta de negación en los seres humanos. “(...)tanto los seres humanos, como las mujeres niegan sus deseos clandestinos debido a su temor –legítimamente fundado- de que si hacen valer la necesidad clandestina, encontrarán ya sea la violencia o el rechazo de la cultura dominante.” (West, 2000, p.125) Los hombres niegan su necesidad de conexión y las mujeres niegan su necesidad de individuación. Según la teoría crítica los seres humanos niegan su necesidad de unión por medio del distanciamiento y la afirmación de sus derechos individuales, que tienen como fin esa negación. Según el feminismo radical las mujeres niegan su deseo de autonomía por medio de los mecanismos íntimos del “romance”, la ideología familiar, el compromiso con la maternidad y las “falsas” pretensiones de conexión con otros. Para el feminismo radical las mujeres que afirman disfrutar de la intimidad heterosexual, no solo niegan su



deseo de individuación, si no que colaboran con el patriarcado. De la misma manera para la teoría crítica el hombre niega su necesidad de conexión, colabora con la cultura dominante alienándose a la libertad. (West, 2000)

Para la autora estas explicaciones son insatisfactorias, pues ninguna de las dos hace justicia a la complejidad fenomenológica que buscan explicar:

“(…)la afirmación paralela de Dworkin, de que el gozo de las mujeres en la copula heterosexual constituye una forma de colaboración, fracasa en capturar la experiencia fenomenológica de la cópula como una relación íntima positiva, más que como una experiencia que es inevitablemente destructiva de "todo lo que es creativo en nosotras". Las mujeres frecuentemente, y tal vez cada vez más, experimentan la cópula heterosexual como una intimidad libremente escogida, no como una servidumbre invasora. Un radicalismo que niegue terminantemente la realidad de tal experiencia vital corre el riesgo de hacerse ininteligible e irrelevante para la gente, sin mencionar a la audiencia que más importante: es decir, esas mujeres para quienes la copula no es libre, ni escogida, para quienes es cualquier cosa menos íntima, y quienes no tienen ni idea que podría ser o debería ser las dos cosas.” (p. 137)

El hecho de que la heterosexualidad sea obligación en esta cultura, no quiere decir que las mujeres no disfruten de la relación íntima heterosexual. De la misma forma pasa con la maternidad. El hecho de que el patriarcado imponga la maternidad con determinados valores, no implica el hecho de que una mujer que desea su maternidad este colaborando con el patriarcado. “(…) la heterosexualidad es obligatoria debido a las instituciones que así la hacen, no debido a la naturaleza del acto.” (p. 138) En efecto, esas instituciones tienen que ser destruidas, empero no con ello se destruirá la maternidad ni la heterosexualidad.

La segunda explicación dice relación de manera similar, a las categorías marxistas y gramsciana de “legitimación y “apología”. No profundizaremos mayormente en ellas y me remitiré solo a la que tiene relación con el feminismo. El feminismo radical consideran que la intimidad legitima la invasión, y que al ser celebrada por el feminismo cultural no se está más que incurriendo en una apología al patriarcado (West, 2000)

La tercera explicación, y la que nos interesa, es la que ofrece la teoría crítica del derecho entorno a la “contradicción fundamental” entre los valores oficiales y el deseo subjetivo del individuo, y que no tiene paralelos en la teoría feminista. West tratara de



articular esta explicación desde el feminismo. De esta forma para la teoría crítica la contradicción entre el valores y temores oficiales del liberalismo, y los valores y temores de la subjetivos de la teoría critica reflejan una “contradicción real”, en tanto experimentada. West, 2000, leyendo a Duncan Kennedy dirá:

“Según Kennedy, nosotros valoramos *tanto* la autonomía *como* la conexión, y tememos *tanto* a la aniquilación por parte del otro *como* la alienación respecto a él (...). El otro es a la vez necesario para nuestra existencia continuada y una amenaza para la misma. Aunque es verdad que la historia liberal dominante de la autonomía y la aniquilación sirve para perpetuar el *status quo*, ello no significa que el deseo subjetivo de libertad y de seguridad que esos valores liberales cosifican sean *falsos*.” (p. 144)

Esta explicación es compartida por la misma cultura legal, la actual ideología legal refleja la contradicción fundamental, “el estado de derecho valora y protege nuestra autonomía y minimiza los peligros que son consecuencia de nuestra vulnerabilidad. Ese es su papel oficial”. Pero además tiene un potencial clandestino ya que “el estado de derecho es producto de nuestro miedo a la alienación y de nuestro anhelo de conexión con él (...) como consecuencia puede ser usado, y ocasionalmente es usado” (West, 2000, p. 146-147).

Esto en clave feminista podría leerse como que las mujeres valoran tanto la intimidad como la individuación, y le temen tanto a la invasión del otro como a la separación de él. Si esto es correcto, para la autora las cuatro teorías del derecho descritas dicen algo cierto sobre la experiencia humana.

La contradicción fundamental feminista que intenta proponer West, es subyacente a las vidas subjetivas de las mujeres. Existen mujeres que desean la maternidad, y otras que temen al embarazo no deseado. Hay mujeres que disfrutan la cópula heterosexual y mujeres que la aborrecen. Es de mi reflexión agregar lo importante del consentimiento en ambos ejemplos, como un concepto que ayuda a naturalizar la decisión de las mujeres entorno a sus vidas personales e íntimas. Sin embargo, el problema se torna complejo cuando “la contradicción fundamental que caracteriza la vida de los hombres se manifiesta absolutamente por todas partes en la vida pública” (West, 2000, p.150) En cambio, la contradicción fundamental que caracteriza la vida de las mujeres no tiene una voz autorizada en el ámbito público, y en cambio ha sido desplaza al ámbito de lo privado.



En ese sentido es importante para el feminismo visibilizar la contradicción fundamental respecto a la discusión en torno al aborto, visibilizando y dialogando con ambos feminismos. Esto es perspectivas de fisurar el orden de dominio heteropatriarcal, para no abordar el derecho al aborto solo por medio del discurso liberal higienista que lo toma sólo como un problema de salud pública, o por medio de la exigencia de un derecho igualitario en relación a los hombres.

Tal como la teoría patriarcal del derecho, la teoría feminista está dividida metodológicamente entre “teoría narrativa” y “teoría interpretativa”, por lo que ambas matrices puede dividirse en cuatro a su vez: La teoría patriarcal del derecho se dividirá en “teoría liberal narrativa”, “teoría liberal interpretativa”, “teoría crítica narrativa”, y “teoría crítica interpretativa”. El feminismo seguirá a estas cuatro divisiones con cuatro proyectos distintos: “teoría feminista cultural narrativa” “teoría feminista cultural interpretativa”, “teoría feminista radical narrativa” y “teoría feminista radical interpretativa”. Como a diferencia de los hombres las mujeres no hemos sido descritas como sujetos en este sistema, y a cambio hemos sido construidas como objeto, o como un ser humano incapacitado, inferior equivalente a un niño o a un animal, la teoría feminista, sea narrativa o interpretativa, tiene que mostrar el valor que las mujeres le damos a la intimidad, no solo a las mimas mujeres sino que al mundo. De la misma forma el feminismo tiene que mostrar como la teoría cultural dominante del liberalismo desvaloriza a las mujeres al no valorar lo que ellas valoran (West, 2000).

Para el estado de derecho las reformas legales que se plantean desde el feminismo son siempre “deproporcionadas”. Para el estado de derecho basta con que de forma “oficial” de reconosca la “igualdad” de las mujeres en relación con los hombres. Dirán que alegamos respecto a algo que el estado de derecho ya ha concedido a “todos los seres humanos”. Por ejemplo, cuando exigimos al estado seguridad para sortear la violencia itrafamiliar por parte del hombre, la justicia responde “pero si la policía está trabajando en ello”, aunque las policías nunca lleguen o lleguen tarde cuando de violencia machista se trata. A la exigencia del aborto, en el caso de ser prohibido dirán que no pueden favorecer a las mujeres en relación al feto porque en este sistema “todos somos considerados como seres humanos iguales y libres” y mi libertad no puede pasar a llevar la del otro, incluso cuando ese otro es un feto que depende exclusivamente de la conexión biológica que tiene con el cuerpo femenino.



De esta forma, para la teoría liberal masculina, las exigencias feministas siempre son “irracionales”. Si el aborto es legal, ya sea voluntariamente o de forma “terapéutica”, las mujeres tendrán que demostrar su voluntad, no basta con que la expresen. Si quiero abortar y está parcialmente permitido, tengo que demostrar que he sido “víctima” ya sea de una agresión sexual, o de un inconveniente durante la gestación, el juicio femenino siempre se está en juicio. Si el aborto es legal “sin restricciones” tengo que demostrar que es mi voluntad la comprometida, que no hay “otro” influenciando mi actuar, que no hay “otro” –en este caso el padre- que se oponga a la realización del aborto –en estos casos incluso mujeres han tenido que comparecer a tribunales de justicia a “demostrar” su autonomía- En este último caso vemos como a pesar de conceder derechos a las mujeres, ello no significa que las mujeres sean consideradas “sujetas”, tener derechos no asegura el acceso a la justicia. La justicia está determinada por el paradigma masculino, es una justicia hegemónica para un sujeto hegemónico. Los problemas que atañen a las mujeres no son descritos ni valorados al interior de la justicia, fue una lucha del feminismo la consideración del feminicidio como crimen de odio específico hacia las mujeres, y aún no es asumido como tal por todas las jurisprudencias del mundo.

Esta caracterización “irracional” de las mujeres es en parte genuino y en parte fingido. “Los argumentos en favor de la libertad reproductora, por ejemplo, son irracionales porque las categorías en las que ellos deben ser proyectadas reflejan la naturaleza de los hombres, no de las mujeres” (West, 2000 p. 171)

### **Resultados y reflexiones finales**

Los Derechos Humanos están marcados por como el derecho determina que cosas son prohibidas y cuales corresponden a cada persona. Además, los derechos humanos son condición fundamental de la ciudadanía a la que el derecho tiene que asegurar su acceso igualitario. Sin embargo, el derecho está elaborado a partir del paradigma excluyente de la persona. Todos quienes son personas son sujetos de derechos, por consiguiente todos aquellos que no son personas son objeto de derecho. A su vez, el derecho está hecho para las personas, protege y administra la vida de las personas. Ahora bien, persona es un dispositivo bipolar personalizante y despersonalizante. Sólo es persona aquel que puede acreditar dicha condición por medio de la abstracción y el sometimiento del cuerpo. Aquello asegura la



protección de la vida y por tanto la justicia. El hecho de que la política cuide y administre la vida va a tener como consecuencia una biologización de la política.

El valor atribuido a la persona es precisamente el de la capacidad de separación-uniión que tiene sobre el cuerpo; a la vez que se abstrae del cuerpo despersonalizándolo, imprime en él un valor personal que no es más que un artificio. El tránsito entre la persona y la cosa se da en el cuerpo. El cuerpo es aquello personalizado y despersonalizado. Este tránsito permite la posibilidad de personas con cuerpos, personas sin cuerpo, y cuerpos sin persona. Al ser humano que pueda acreditar que es dueño de su cuerpo le son otorgadas las credenciales inmunitarias de la persona, y con ello los derechos plenos sobre la vida de su cuerpo

Por otro lado, la categoría persona responde a los valores contextuales del derecho moderno, que desde sus inicios implicó ciertos aspectos normativos que no incluían a las mujeres. El derecho moderno regula al derecho natural por medio de la inscripción de la vida natural en el estado-nación. Esta vida natural, anterior al derecho, consideraba en su condición reproductora y cuidadora a la mujer, y en su calidad de sustentador del hogar al hombre. Estos roles son legitimados y administrados por medio del derecho, el rol de las mujeres corresponderá al cuidado de la familia y la vida privada al interior del hogar. El rol del hombre en cambio, será de sostén material del hogar y como parte del espacio público que organiza la vida social.

De esta forma la categoría de persona en el derecho moderno se constituye a partir de una ética masculina y heterosexual que corresponderá a su valor positivo. Sólo serán considerados personas quienes se adscriban a la “tesis de la separación”, es decir, que posean un cuerpo individualizado, separado de otros cuerpos, pero que demás sean capaces de someter a otros cuerpos.

Lo humano, adscrito en el derecho bajo la categoría de persona, corresponderá al sujeto masculino heterosexual, como sujeto hegemónico, con plenos derechos sobre sí, sobre su cuerpo, y sobre otros. De este paradigma no solo será excluida la mujer, habrá otros sujetos excluidos por la diferencia de los cuerpos, lo que constituye una escala devaluativa de cuerpos. La categoría de persona solo tiene efecto sí despersonaliza a otros, esos otros cuerpos despersonalizados serán aquellos que no se normen por las facultades del sujeto hegemónico, cuerpos fuera del dominio de la ley.



Ello no quiere decir que la categoría de persona no actué sobre esos otros, entre los que están las mujeres. Lo hará por medio del mismo mecanismo; separa la vida personal de la mujer de su cuerpo, la despersonaliza, la reduce a puro sustrato biológico, cuerpo-maquina reproductora, e imprimirá sobre él el valor que le corresponde según la ética masculina, como cuerpo despojado del goce. El valor de las mujeres será reducido al valor en tanto madres abnegadas al cuidado y la labor doméstica, víctimas de nuestro destino biológico reproductor y de la cosificación sexual. Ese valor no corresponde al valor de los sujetos de derechos. Los sujetos de derecho son considerados autónomos y libres, y tienen el derecho de “defenderse” de otros que amenacen esa libertad y autonomía.

Las mujeres no respondemos a la condición existencial de la separación, al contrario, nuestra condición existencial es la de la conexión, estamos material y potencialmente conectadas a otra vida por medio del embarazo. El embarazo evidencia la falsa pretensión universalizante del sujeto separado masculino. Persona devela su efecto especular toda vez que, cuando alguien ya no cabe en sus categorías, pasa al ámbito de la no-persona. Aquello despersonalizado en la mujer será su potencial de conexión, y su deseo de individuación. Por ende, en lo que respecta al feminismo en el debate en torno al aborto, no importa tanto la personalización del feto, como importa la despersonalización de la mujer.

El hecho de la despersonalización de la mujer, que pone en tensión las promesas igualitarias del derecho, no significa el hecho de que las mujeres no desarrollen un sentido del yo. La despersonalización de las mujeres es llevada a cabo por el artificio de la persona. A las mujeres se les asignara la máscara de madres abnegadas, victimas, y objeto sexual. Esta personalidad de las mujeres será descrita a partir de la existencia masculina con la que carga la categoría de persona, con la única intención de poseer sus cuerpos, ya sea por el estado, la ciencia, el individuo, pero jamás por las mismas mujeres. Sin embargo, la objetualización de las mujeres no implica que no sean seres humanos; son una especie de ser humano que no es naturalmente autónomo. La “tesis de la separación” dirá acerca de una ética que no se condice con la condición existencial de la conexión que corresponde a las mujeres. Las mujeres podrán desarrollar su sentido del yo a partir del valor o la resistencia a esta condición existencial, es decir podrán desear o aborrecer el estado de embarazo, tal como el de la maternidad o el sexo.



El reconocimiento de la personalidad del feto, tanto en el discurso teológico como en el jurídico, evidencia la ambigüedad conceptual de la categoría de persona. Feto es un sujeto construido, sin cuerpo, al interior del cuerpo femenino. El feto no puede ser reducido a sustrato biológico tan sencillamente –no faltaran esfuerzos bioéticos por comprobar su “humanidad”, su delimitación corporal, su desarrollo sensorial, su carga genética-, para existir como persona, en tanto sujeto de derecho, debe someter el cuerpo de la mujer, desplazando sus derechos. La personalidad del feto es más bien un artificio, un dispositivo de control del cuerpo femenino. Si el cuerpo deja de ser el cuerpo separado de la persona, se activa el dispositivo normativo.

La categoría de persona es insuficiente para definir lo humano. Deja fuera buena parte de lo humano y lo viviente. No es una categoría donde salvaguardar la vida, la persona corresponde a un dominio de lo viviente. La historia de la persona, es la historia del fundamento metafísico del poder político en Occidente.

Lo primero que tiene que hacer el feminismo es desconfiar de las naturalizaciones. La crítica feminista al derecho y la ética feminista, evidencian como cada mujer o grupo de mujeres se relaciona con su condición existencial, y a su vez qué entienden del derecho y de la evidente desventaja al interior de su dominio.

El feminismo cultural dirá que las mujeres valoran la conexión y temen la separación. El feminismo radical dirá que las mujeres en realidad anhelan la individuación y temen al sometimiento y a la invasión por parte del otro. En relación al aborto, la primera valorara la relación maternal, aquello relativo a la maternidad deseada. Y la segunda considerara el embarazo no deseado una invasión, una ocupación del cuerpo de la mujer, nociva para su identidad. Ambas teorías son ciertas y dicen la verdad respecto a la experiencia femenina; hay mujeres que desean ser madres y/o estar embarazadas, y otras que aborrecen el embarazo y/o la maternidad y el cuidado. No es posible saber qué mujer va a experimentar que cosa, en qué momento. Lo que sí es posible saber es que no todas querrán ser mujeres reproductoras, eso es evidente desde la intervención del control reproductivo por medio de la anticoncepción. La pretensión de analizar el aspecto moral del aborto en cada caso no es posible, sin embargo, siempre que el aborto sea consentido por la mujer, es un acto legítimo.

No todas las mujeres quieren parir. Y no todas quieren maternar bajo la obligación y los estereotipos patriarcales de la cultura dominante. El feminismo tiene que visibilizar la



relación de la maternidad con el deseo, y del aborto con el consentimiento. Ocasionalmente, se puede visibilizar aquello al interior de las instituciones oficiales, que nos narran por medio de sus discursos hegemónicos masculinos y heterosexuales. Por ello, a pesar de los avances concretos en materia de derechos femeninos logrados por el feminismo liberal, llevar la discusión al terreno de la igualdad es absolutamente insuficiente. Las mujeres no somos iguales a los hombres, lo que no quiere decir que esa diferencia este ordenada biológicamente, la ampliación de derechos sociales y el avance de la tecnología son herramientas que pueden ser y son utilizadas para equilibrar la relación entre los géneros. La exigencia de la igual consideración de derechos tiene que, por un lado contener una denuncia al derecho en tanto patriarcal, y por otro dialogar la subjetividad femenina, en tanto otras subjetividades que debieran ser consideradas.

En el terreno de los derechos reproductivos y del aborto eso significara la exigencia del derecho al aborto legal y libre, como un acto de justicia para las mujeres. La despenalización del aborto como una exigencia y una denuncia a la restricción o prohibición de la autonomía sobre nuestros cuerpos. La radicalización del dialogo a nivel ciudadano para visibilizar la experiencia femenina con la maternidad y el aborto.

Respecto a los objetivos propuestos por esta investigación podemos decir que:

- Con respecto al objetivo general de comprobación de la hipótesis central que dice relación al desarrollo del debate del aborto entorno a un problema ético de género, he descrito dos formas en que la ética de género se relaciona con el aborto. Tanto la teoría masculina del derecho, como la teoría feminista del derecho, son éticas relacionadas con el género. A pesar de ello, se tiende a pensar que aquello relacionado con el género dice relación solo con las mujeres. Empero, el género reproducido y legitimado por el derecho, también construye formas de ser y existir para los hombres, y también para otros sujetos por los que no está demás preguntarse.

- Con respecto al objetivo general de ofrecer una lectura del problema ético del aborto en clave feminista, el objetivo es logrado y contenido en el punto anterior. Se logró dar cuenta de al menos dos formas en que el feminismo aborda el problema ético del aborto, y se esbozó una tercera.

- Sobre el objetivo específico de comprobar que el debate en torno al aborto se da a partir de un sesgo de género, se cumple parcialmente, en tanto la ética dominante



describirá el problema ético del aborto a partir de una ética masculina en la que el feto cobra mayor personalidad que la mujer, a la vez que oficialmente otorga a las mujeres algunas consideraciones morales, lo que vuelve al sesgo masculino cada vez más implícito y difícil de visibilizar. Sin embargo, hay propuestas divergentes y alternativas como las que ofrece la teoría feminista que se encargan de develar los límites del patriarcado, pero por sobre todo de ofrecer otras formas de entender lo humano y a la humanidad.

## Bibliografía

Amnistía Internacional (2015). Datos y cifras, *Chile no protege a las mujeres. La criminalización del aborto viola los derechos humanos*, Recuperado el 20 de Marzo de 2021 de <https://amnistia.cl/wp-content/uploads/2015/08/PRINCIPALES-DATOS-Y-CIFRAS-SOBRE-ABORTO-EN-CHILE.pdf>

Baeza Reyes A. y Silva Schmitt-Fiebig P. (2015), El aborto en Chile: ¿disputa social o jurídica? Abortion in Chile: Social or legal dispute?. *Revista Nomadías*, (20), 97-119

BBC Mundo, (21. 08. 2017.). Chile aprueba la despenalización del aborto en tres causales en histórica decisión. *BBC*. Recuperado el 28 de Marzo del 2021 de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-41006338>

Brownstein. M. (2019). Sesgo Implícito. *Enciclopedia de Filosofía de Stanford*. Recuperado el 18 de julio de 2021 de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/implicit-bias/>

Calquín, C., Cerda, J., Yáñez-Urbina, C. La producción del feto como “sujeto de derechos”: análisis cualitativo de los discursos médico-católicos en Chile. *Salud Colectiva*. 391-403

Chia E. (2012), Prohibición del aborto: ¿Protección de la santidad de la vida o coacción de la autonomía sexual de las mujeres?, *Revista Nomadías*, (15), 44-60.

CiperChile, (04. 09. 2018.) Todos los obstáculos y presiones que impiden a las mujeres acceder al aborto por tres causales. *CiperChile*. Recuperado el 28 de Marzo de 2021

Cornejo, O. (17. 11. 2017), Aborto: breve historia de la ley chilena, *El Mostrador*, Recuperado el 24 de Marzo de 2021 de <https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2017/03/11/aborto-breve-historia-de-la-ley-chilena/>

Curtido Gutiérrez, Natalia. Junio, 2016. La Discusión sobre el Aborto desde el concepto de Persona. *Disertaciones*, (5), 1-17.



- Díaz Rentería, A. (2002). La cuestión del aborto. Una perspectiva filosófico-jurídica de un problema ético-moral. *Revista Dianoia*, 47(48), 89-118.
- Donoso, E. y Vera, C. (2016), El aborto en Chile: aspectos epidemiológicos, históricos y legales. *Revista chilena de obstetricia y ginecología*, 81(6), 534-545. Recuperado el 23 de Marzo de 2021 de [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0717-75262016000600014#:~:text=En%201931%2C%20con%20la%20creaci%C3%B3n,226](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-75262016000600014#:~:text=En%201931%2C%20con%20la%20creaci%C3%B3n,226)).
- Esposito, R. (2009). Tercera persona. Buenos Aires: Mutaciones.
- Esposito, R. (2011). El dispositivo de la persona. Buenos Aires: Nómadas.
- Glavic Maurer, K. (Comp.). (2019). El momento del aborto libre. En Glavic Maurer, K. (Comp.). *Aborto libre*, 9-89, Chile: Pólvora editorial.
- Instituto Chileno de Medicina Reproductiva (2013), *Informe Anual sobre Derechos Humanos en Chile*, Centro de Derechos Humanos, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile: Universitaria
- Instituto Nacional de las mujeres. (2021). Glosario para la Igualdad. Recuperado el 18 de julio de 2021 de <https://campusgenero.inmujeres.gob.mx/glosario/terminos/sesgo-de-genero>
- Jaggar, A. (2014). Ética Feminista. *Debate Feminista*, 8-44.
- Kusko, F. (2018, 03, 11), Breve historia del aborto, *La capital*, Recuperada el 23 de Marzo de 2021 de <https://www.lacapital.com.ar/mas/breve-historia-del-aborto-n1574518.html>
- Mayo, D. (2002), Algunos aspectos histórico-sociales del aborto, *Revista Cubana*, 28(2) de Obstetricia y Ginecología, Recuperado el 24 de Marzo de 2021 de [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0138-600X2002000200012](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0138-600X2002000200012)
- Martínez L. (25. 07. 2018). Rubinstein: “La legalización del aborto reduce la mortalidad materna”. *Chequeado*. Recuperado de la web el 28 de Marzo de 2021 <https://chequeado.com/ultimas-noticias/rubinstein-la-legalizacion-del-aborto-reduce-la-mortalidad-materna/#>
- Miles (2019) Javiera Canales, Arianna D’Angelo, Claudia Dides, Eduardo Soto. *Aborto Libre en Chile*. Recuperado el 20 de marzo 2021 de <http://mileschile.cl/cms/wp-content/uploads/2019/01/capi%E2%95%A0%C3%BCtulo-aborto-en-chile.pdf>
- MINSAL (2019), *Listado de objetores institucionales*. Santiago, Chile: MINSAL
- Ministerio de Salud Pública. (2017). *Tendencias recientes de la fecundidad, natalidad, mortalidad infantil y materna en Uruguay*. Uruguay: Ministerio de Salud Pública



Naciones Unidas. (2019). Dimensiones de Género de la Ética. Educación para la Justicia: serie de módulos universitarios. Viena, Austria: Naciones Unidas.

Organización Mundial de la Salud, (2020) Embarazo no planeado y aborto por ingresos, región y situación legal del aborto: estimaciones de un modelo integral *para 1990-2019*. *The Lancet*, 8(9). Recuperado el 20 de Marzo de 2021 de [https://www.thelancet.com/journals/langlo/article/PIIS2214-109X\(20\)30315-6/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/langlo/article/PIIS2214-109X(20)30315-6/fulltext)

Organización Mundial de la Salud, (2017) *Comunicado de prensa conjunto de la OMS y el Instituto Guttmacher*, Ginebra.

Organización Mundial de la Salud (2014), Del concepto a la medición: la aplicación práctica de la definición de aborto peligroso utilizada en la OMS, *Boletín de la organización mundial de la salud*. Recuperado el 20 de Marzo de 2021 de <https://www.who.int/bulletin/volumes/92/3/14-136333/es/>

Ortiz, G. (2014). Ética feminista, ética femenina y aborto. *Debate Feminista*, 70-93.

Saidel, M. (2013). Más allá de la persona: lo impersonal en el pensamiento de Roberto Esposito y Giorgio Agamben. *Eikasia*. 159-176

Sgreccia, Elio (2013). Persona humana y personalismo. *Cuadernos de Bioética*, XXIV(1),115-123. Recuperado el 23 de Julio de 2021 en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87527461012>

Sherwin, S. (2014). Feminismo y bioética. *Debate feminista*. (49) 45-69

Thomson J. (1971). Una defensa del aborto, *Debate sobre el aborto: Cinco ensayos de filosofía moral*. Madrid: Cátedra editorial.

Valdés, M (1999). *El problema del aborto: tres enfoques*, México: ITAM-FCE

Vázquez, R. (2014). Por una defensa incondicional de los derechos de las mujeres y un mínimo de racionalidad científica. *Debate Feminista*, (49) 148-160.

Yañez, V. y Zaror, T. (02. 09. 2019). En el Hospital Barros Luco se realizaban 25 abortos diarios. *La Izquierda Diario*, Recuperado el 24 de Marzo de 2021 de <http://www.laizquierdadiario.cl/En-el-Hospital-Barros-Luco-se-realizaban-25-abortos-diarios>

West, R. (2000). Género y teoría del derecho. En I. Jaramillo, *Género y teoría del derecho* (págs. 67-173). Bogotá: Ediciones Uniandes



## VI. Constituirse a sí mismo en Michel Foucault y Reiner Schürmann. Sujeto transgresor y/o anárquico – Arturo Saavedra

### Introducción

Este trabajo de investigación aborda una problemática que vincula a dos pensadores del siglo XX, cada uno ha trabajado desde diferentes frentes filosóficos, pero no se posicionan el uno frente al otro en un sentido estricto, sus trabajos más bien se complementan a la luz del otro con sus respectivas diferencias. Nos referimos por una parte al filósofo francés Michel Foucault, y por otra al pensador holandés Reiner Schürmann, ambos tan fundamentales como necesarios para el análisis del presente que nos ha tocado vivir. Bien podemos decir que uno se ha vuelto casi esencial para el estudio del poder o mejor dicho el estudio de las relaciones de poder como ha sido el trabajo de Foucault. Este desde sus primeras publicaciones ha marcado e influenciado en gran medida a muchos y muchas para continuar el complejo trabajo de análisis de las relaciones poder. También podemos decir que Schürmann no corrió con la misma suerte de ser un pensador tan popular, si es que podemos decir esto de lo que ha pasado con Michel Foucault, Schürmann ha pasado desapercibido como un filósofo puntual para el análisis de ciertos problemas específicos, pues sus trabajos no han sido bajados de los estudios académicos universitarios tal como los de Foucault. Pero esto no quiere decir que su trabajo no sea fundamental para analizar el presente en el que estamos situados.

Para no demorar más, evidenciamos el problema que vincula a estos dos heideggerianos y a la vez del que nace esta investigación. La problemática de este estudio remite al trabajo realizado por Michel Foucault en sus últimos años de vida, nos referimos la *autoconstitución del sujeto*, en otras palabras, constituirse a sí mismo o también lo que puede expresar como el cuidado de sí mismo. Este problema tan fundamental en la historia de la filosofía fue lo último que trabajó Michel Foucault. Su obra *La historia de la sexualidad* en sus tres volúmenes, *La voluntad de saber* de 1976, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí* de 1984, es precisamente un estudio sobre las formas en que el sujeto ha podido constituirse en sujeto sexual, por lo tanto, constituirse desde sí mismo. Pero se debe tener en cuenta que,



si bien, en sus últimos trabajos Foucault examina esta problemática explícitamente, no quiere decir que en sus obras anteriores no estuviera presente la dimensión del sujeto como tal. Se puede pensar la obra de Foucault desde los juegos de poder vinculados con la producción de discursos de verdad (juegos teóricos o científicos de sus análisis del lenguaje) o con las prácticas coercitivas (el estudio de la psiquiatría o del sistema penitenciario) pero estos estudios siempre estuvieron en relación con el propio sujeto. Es el sujeto el que se ve permeado por la producción de un discurso de verdad y obviamente es el sujeto aquel que está en posición de subordinado ante una práctica coercitiva, de ambas formas es a este — al sujeto — que se le imprime una forma de actuar, de pensar, de decir y de ser. De modo que nos encontramos que, en la obra de Foucault, tal y como él mismo lo comenta en una entrevista realizada en 1984 a meses de su muerte, el problema fundamental a lo largo de sus diferentes trabajos ha sido la relación entre *verdad, poder y sujeto*.

He buscado saber cómo el sujeto humano entró en los juegos de verdad, sea los juegos de verdad que tienen la forma de una ciencia o que se refieren a un modelo científico, o los juegos de verdad como los que uno puede encontrar en las instituciones o prácticas de control. (Foucault, 1984, pág. 257.)

Esta problemática de la autoconstitución de sí mismo que se encuentra en Foucault está vinculada con Reiner Schürmann de manera explícita, pues en 1986 escribe un ensayo titulado *On Constituting Oneself as an Anarchist Subject*, que, traducido al español, y como se nombrará desde aquí en adelante, es *Sobre constituirse a sí mismo como sujeto anárquico*. En este escrito Schürmann analiza el trabajo de Foucault referido a la constitución de uno mismo o de sí mismo, es este ensayo donde el propio Schürmann nos brinda estos dos conceptos que aparecen como subtítulo de esta investigación, o sea, sujeto *transgresor* y sujeto *anárquico*. Desde este texto es donde se establece nuestro estudio, este es quien nos formula una diferencia entre estas dos formas de autoconstitución del sujeto. Por un lado, nos encontramos el *sujeto transgresor* que nos propone Michel Foucault, aunque si bien no posee un estudio como tal en la que trabaje definitivamente al sujeto *transgresor*, podemos inferir que este es una apuesta que realiza Michel Foucault. El texto *Prefacio a la transgresión* escrito en 1963, dedicado a Georges Bataille tras su muerte, nos servirá para vislumbrar a este sujeto *transgresor*. Tal y como un relámpago que ilumina la noche, este texto nos da pistas sobre este sujeto que aparece implícitamente en la vasta y compleja obra de Michel



Foucault. Por otro lado, el sujeto *anárquico* que propone Schürmann en este mismo ensayo hace eco a su obra de 1982 *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, que en español fue traducido por *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*, texto de gran complejidad que propone una interpretación posible de una ética y una política derivada del pensamiento heideggeriano en una clave anárquica, lo que en otras palabras sería la posible formulación de un sujeto *anárquico*.

Así la cuestión de esta investigación trata sobre la constitución de uno mismo que proponen estos pensadores como posibilidad en este presente en que el capitalismo y el Estado moderno tienen tanta presencia en la vida de las personas. Por lo cual, debemos investigar cuáles son las diferencias y similitudes que podemos encontrar en estos dos sujetos, también cómo es que el sujeto se puede constituir a sí mismo en transgresor o anárquico, y si es que estos dos sujetos son excluyentes el uno del otro o bien, como podría decir Foucault, son maneras del sujeto de presentarse en determinadas situaciones. Si concebimos que estos dos sujetos son posibilidades de resistencia de nuestro presente ¿Cuál sería la forma que toma un sujeto que no se constituye a sí mismo en este presente neoliberal? ¿Cuál es el sujeto que promueve el Estado neoliberal?

### **La formación del sujeto isomórfico**

Una pregunta fundamental se encuentra en el ensayo *Sobre constituirse a sí mismo como sujeto anárquico* que da el pie para este primer capítulo que aborda la constitución del sujeto o mejor dicho la formación de un sujeto que está presente en este contexto neoliberal. El asunto que nos plantea Schürmann es el siguiente, ¿*Qué puedo hacer en una sociedad isomórfica?* Esta pregunta está referida a las posibilidades de una autoconstitución o una constitución de sí mismo, pero antes de hablar de ello, debemos preguntarnos a qué se refiere Schürmann con una *sociedad isomórfica*, qué entiende por ella. Para dilucidar esta noción de una *sociedad isomórfica* la obra de Michel Foucault es clave, evidentemente es un concepto que remite del análisis foucaultiano de las relaciones de poder, y podríamos decir que específicamente se entrelaza con aquel concepto que el pensador francés denominó como *gubernamentalidad*. Para analizar más a fondo este concepto de *gubernamentalidad* habrá que retomar algunas nociones y planteamientos de Michel Foucault mencionadas más arriba.



Primero que todo debemos evidenciar que cuando hablamos de nuestro presente nos referimos al presente de una sociedad occidentalizada, una sociedad que mediante la violencia colonizadora ocurrida en el siglo XIX universalizó (o aún pretende universalizar) un tipo de pensamiento, de formas políticas, de fundamentos económicos al mundo entero. Esta pretendida universalización total responde a una cierta disposición de las cosas, disposición tramada desde hace un par de siglos antes, es lo que justamente estudia la analítica del poder foucaultiana.

La noción de *poder* en Foucault no se entiende de la manera popular como actualmente se utiliza, vale decir, comprendiendo el poder como una fuerza sobre el/lo otro o bien, como el simple hecho de poseer el suficiente dinero como para realizar diferentes actos sin repercusiones y consecuencias, es común oír en una simple conversación escuchada en la calle o en el autobús la frase “los ricos tienen el poder de hacer lo que quieran”. Sin más Foucault en *El poder una bestia magnífica* nos dice que tampoco se debe entender el poder como tradicionalmente se analizaba en la teoría jurídica, es decir, estudiando las formas jurídicas que dictaban lo permitido y lo prohibido. Esta forma de entender el poder dista mucho de lo que Foucault plantea sobre él. Para este el poder no es algo concreto que se pueda poseer y ni menos estudiar desde las leyes de tal o cual Estado, el poder para Foucault solo es posible, y está presente, en complejas relaciones de poder y estas relaciones de poder se encuentran en todas partes de la sociedad humana. Por consiguiente, el estudio del poder que realizó el pensador francés fue sobre aspectos extrajurídicos. Entonces, cabe preguntarse ¿qué entiende por lo extrajurídico?

Cuando un aparato judicial, como un tribunal penal, dice ante un criminal no saber qué hacer con él, y se remite a un psiquiatra para pedirle una pericia que indique si este individuo es normal o anormal, se sale del derecho. La pregunta del derecho es: ¿ha hecho tal o cual cosa, es él quien la hizo, había circunstancias atenuantes, como se lo va a castigar? Eso es todo. Cuando se pregunta: ¿es normal, anormal, tenía pulsiones agresivas?, lo jurídico, como se dará cuenta, sale de lo jurídico y entra en lo médico. (Foucault, 2012, pág. 41)

No quiere decir que lo extrajurídico sea entrar en cuestiones médicas, más bien, manifiesta que cuando lo jurídico no puede clasificar, calificar o catalogar las cosas en sus propios términos, por ende debe utilizar fundamentos fuera de lo judicial. Pero, aunque sea



lo extrajurídico aquello que le importaba analizar a Foucault, este no niega que en lo jurídico no esté presente el poder, sino más bien afirma que el poder se ejerce mediante diferentes y numerosos procedimientos de dominación. Esta afirmación es la que nos interesa, ya que nos plantea que el poder se ejerce desde diferentes lugares, de arriba hacia abajo, de abajo hacia arriba, cambiando el paradigma del poder soberano, aquel poder que por derecho divino poseía el príncipe sobre su principado. En consecuencia, el trabajo que realizó sobre algunos dispositivos de dominación lo encaminaron hasta el problema del gobierno. En particular aquel problema que surge entre el siglo XVI y el siglo XVIII que remite a las «artes de gobernar». Algunas de las problemáticas dentro del arte del gobernar son enumeradas por Foucault, estas son «Cómo gobernarse, cómo ser gobernado, cómo gobernar a los demás, por quién se debe aceptar ser gobernado, qué hacer para ser el mejor gobernante posible» (Foucault, 2009, pág. 188)

Este problema del *arte de gobernar* aúna dos movimientos presentes en esos siglos, por un lado, la concentración estatal que va brotando a raíz del deshacimiento de la estructura feudal, que en otras palabras sería la articulación de los Estados territoriales y, por otra parte, una cuestión de espiritualidad, pues hay dudas sobre cómo se quiere ser dirigido espiritualmente para lograr la salvación eterna.

La literatura de la época, o sea entre el siglo XVI y XVIII, referidos a temas sobre el gobierno es basta y, se posiciona claramente frente a un texto que resuena en esos siglos como repulsivo, pero que es clave para la construcción misma de esta literatura de las *artes de gobernar*, este texto es *El príncipe* de Maquiavelo. Este fundamental escrito de la filosofía política lo tomarán una gran parte de pensadores que entre estos siglos lo criticarán o rechazarán. La discusión política que acarrea el texto de Maquiavelo es sin duda hasta hoy mismo relevante. Pero entre esos siglos la literatura anti-Maquiavelo brota respondiendo los planteamientos que *El príncipe* proponía. Generalizando bastante y teniendo en cuenta el texto *La gubernamentalidad* de Foucault diremos un planteamiento importante anti-Maquiavelo, este es la relación entre el príncipe y su principado, ya que divisan que este vínculo es frágil. ¿Qué significa que el vínculo entre el príncipe y su principado sea frágil y qué hace de esto un problema a rechazar o criticar por estos pensadores? Que el vínculo sea frágil conlleva que la relación que tiene el príncipe con su principado sea siempre como algo externo, vale decir, el principado puede ser heredado, conquistado, o ganado por tratados, es



algo trascendente a él, no esencial a él, lo que implica también que el principado siempre esté amenazado por enemigos del príncipe que desean el terreno de este. Por último, la relación con el principado no tiene que ver con su territorio y sus súbditos sino con el mero hecho de poseer el dominio del principado, poseer y asegurar el título sobre el principado no es preocuparse del territorio o de los súbditos. Estos argumentos sobre la fragilidad es en general lo que los pensadores anti-Maquiavelo criticaban y mediante estos pretendían desarrollar mejores *artes de gobernar*.

Las *artes de gobernar* no tienen que ver con el gobierno del príncipe sobre su principado, sino más bien, estas prácticas se presentan como múltiples, esto es porque son muchos los que gobiernan: el padre de familia, el pastor del convento, el maestro sobre el discípulo, etcétera. De modo que el gobierno que realiza el príncipe sobre su Estado es solo una de las tantas modalidades de gobernar. Pero estas *artes de gobernar* siempre suceden dentro del Estado, el padre de familia o el pastor del convento gobiernan dentro de la unidad estatal. En consecuencia, se nos presenta otra diferencia respecto al poder de gobernar que posee el príncipe, pues el ejercicio de gobernar aparece ahora como prácticas múltiples de gobierno, dicho de otra forma, la singularidad del poder soberano que radicaba en el príncipe se multiplica y ramifica en distintos niveles dentro del propio Estado y puede ser ejercido por diferentes personas. Foucault nota un movimiento primordial cuando estudia a Francois de La Mothe Le Vayer, uno de los tantos pensadores sobre las *artes de gobernar*, este dice que hay tres tipos de gobierno, 1) el de gobernarse a sí mismo que compete a la moral, 2) el de gobernar a la familia que concierne a la economía y 3) la ciencia de gobernar bien el Estado que atañe a la política. Además, señala que hay una continuidad ascendente y descendente que relacionan a estas tres formas de gobierno. La continuidad ascendente radica en que para gobernar bien un Estado primero hay que gobernarse bien a sí mismo, luego gobernar bien a la familia y por último se gobernará bien un Estado. La continuidad descendente implica que cuando un Estado está bien gobernado, los individuos saben conducirse bien, el padre de familia sabe gobernar bien su hogar, sus bienes y su propiedad. Esta forma descendente es algo a tener en cuenta, debido a que el surgimiento de la policía proviene de ella, «que el buen gobierno del Estado repercuta hasta en la conducta de los individuos o la gestión de las familias, es lo que se empieza a llamar en esta época precisamente la “policía”» (Foucault, 2009, pág. 195). Ya sea el gobierno del príncipe o de la policía, el elemento central es el



gobierno de la familia, o sea la “economía”. La introducción de la economía en el ejercicio político en el siglo XVI designa la buena forma de gobernar el Estado, esta es tal como un padre gobierna bien su hogar y su familia, vigila bien a su familia y controla bien sus bienes y riquezas. Otra definición importante que rescata Foucault del siglo XVI del filósofo político Guillaume de la Pierre es la siguiente: «Gobierno es la recta disposición de las cosas, de las que uno se hace cargo para conducir las a un fin conveniente» (Foucault, 2009, pág. 197). Hacerse cargo de las cosas no es solo controlar y vigilar al territorio y a los súbditos, sino que también controlar las relaciones de estos frente a la riqueza, la frontera, los recursos, su fertilidad, lo que podemos traducir en conducir como pensar, como actuar, en sus costumbre y hábitos. Esta nueva forma de gobernar va produciendo cierto tipo de sujetos, aunque aún no llegamos ciertamente al que hemos denominado *isomórfico*. Gobernar el Estado entendido de esta forma no conlleva la práctica de gobernar teniendo en cuenta el “bien común” sino que conduce las cosas a un fin conveniente establecido por él gobernante mismo. ¿Cómo conduce el gobernante las cosas a un fin conveniente? Dado que gobernar escapa a la noción jurídica de poder, diremos expresamente que no es mediante leyes, entonces gobernar tiene que ver con tácticas o al menos en utilizar las leyes como tácticas. Estas tácticas también las podemos llamar tácticas biopolíticas. Así encontramos otra tesis propuesta por Foucault, la cual adscribe a que el poder no es represivo sino positivo, el poder no se presenta en los actos de coerción, ya que eso implicaría que no haya relación de poder sino solo sometimiento al otro, la creación de la policía es exactamente un ejemplo de un poder positivo, pues en sí ella no tiene como fin someter a los civiles mediante la violencia, su objetivo “real” es encargarse de la “comunicación” entre el Estado y los civiles.

El papel de la policía, en tanto que forma de intervención racional que ejerce el poder político sobre los hombres, consiste en proporcionarles un pequeño suplemento de vida y, al hacer esto, proporcionar al Estado un poco más de fuerza. Y esto se realiza a través del control de la "comunicación", es decir, de las actividades comunes de los individuos (trabajo, producción, intercambio, comercio) ... (Foucault, 1996, p.132)

La policía se posiciona como un elemento clave para el Estado, pues a la hora de utilizar estrategias de poder, esta es la encargada de facto de controlar a los individuos y sus



actividades. Es necesario resaltar que el ejercicio policial es immanente al Estado moderno, sus tácticas están dirigidas para controlar.

La economía poco a poco se fue transformando en economía política, la táctica de controlar a las familias fue perdiendo fuerza y para los nacientes Estados modernos aparecía otro problema aun mayor, la creciente demografía. El surgimiento de la población y sus problemas movilizó de manera mucho más ágil al Estado al momento de solucionar estos conflictos, creando una verdadera ciencia del Estado o lo que entendemos hoy por el concepto y el ejercicio de economía. Estadísticas de enfermos, de nacimientos, de muertos, de fenómenos propios de la población, la cuantificación de población transformó *las artes de gobernar*, ya no están dirigidas para conducir rectamente la familia, sino que, para conducir y controlar a la población, aunque teniendo en cuenta que la familia es fundamental, ya que mediante esta se logra una instrumentalización de la población. Así, la población con la transformación de las *artes de gobernar* se vuelve el fin por excelencia del gobierno.

Foucault pregunta ¿cuál es la meta del gobierno? Y responde «*Ciertamente no la de gobernar, sino la de mejorar el destino de las poblaciones, aumentar sus riquezas, la duración de su vida, su salud*» (Foucault, 2009, pág. 209). Aparece el verdadero *arte de gobernar*, el interés del Estado moderno ya no está puesto sobre la familia como unidad sino sobre las aspiraciones de los individuos en sus particularidades, pero también de los intereses que tiene la población, o sea, realiza una gestión gubernamental de la población. Sintetizando para Foucault la palabra *gubernamentalidad* tiene tres sentidos. 1) El resultado de un proceso que transformó el Estado de justicia del medioevo a un Estado administrativo; 2) una línea de fuerza que no cesa de conducir a la sociedad occidental a tener en preferencia esta forma de gobierno y por último, 3) la definición más ilustrativa de todo lo que ya sea mencionado más arriba:

(...) el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, y como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad. (Foucault, 2009, pág. 213)

La última línea de la cita anterior nos incumbe de sobre manera, ya que menciona los dispositivos de seguridad. Estos dispositivos son los que permiten la relación entre el Estado



y la población, tal como ya se dijo de la policía. Pero la policía no es el único dispositivo de seguridad, pues el Estado gubernamentalizado se erige como garante de la población, o sea, si uno se enferma este debe asegurar la seguridad médica, si no hay empleos un seguro de cesantía y así muchos ejemplos más. En otros términos, el Estado hace un pacto de seguridad con la población por lo que debe controlar todos los movimientos de esta.

Si el Estado tiene como meta la seguridad de la población por ningún motivo dejaría a la deriva al sujeto en su individualidad, pues si este llegara a desviarse de lo ya definido para la población radicaría en un problema en y para el ejercicio gubernamental. Ante lo cual hay que analizar cómo es que el Estado mediante la gubernamentalidad logra controlar y disponer a los sujetos y sus libertades individualmente teniendo en cuenta que el objeto de gobierno es la población y no los individuos en sí.

El ejercicio de poder gubernamental no funcionaría sino estuviese ligado a la par con el ejercicio de *poder pastoral*, que concebiremos como un poder individualizador. Hay que tener presente que el pueblo hebreo fue el que desarrolló y extendió este tipo de poder.

Al contrario del poder del príncipe, el pastor no vela por su principado, sino que exclusivamente por su rebaño, el poder lo ejerce sobre el rebaño, por lo cual el rebaño solo existe en la medida que hay pastor. Pero su preocupación no es solo por el conjunto del rebaño, sino que también y con mucho más énfasis se ocupa de cada animal que compone el rebaño, el pastor tiene una benevolencia constante con su rebaño, cuidar de él es un deber y esta benevolencia está dirigida a un y por un fin. La benevolencia es tanta que el pastor abniega y todo lo que hace lo hace por el bien de su rebaño, sin más cuando el rebaño duerme el pastor vigila. Pero qué tiene que ver entonces el ejercicio del poder pastoral con el Estado gubernamental.

*El analítico del poder*\* nos hace ver que ya en Platón encontramos esta cuestión del poder pastoral vinculado con la política. Es sabido que Platón examina esta cuestión de la figura del pastor en algunos de sus textos y lo profundiza más en el texto referido a la política, *El político*. Sintetizando bastante los argumentos platónicos referidos a cómo debe ejercer el político, manifestaremos que este debe ser un gran tejedor de una tela que sea firme para la ciudad, pues el político debe asociar y reunir a toda la comunidad de la ciudad, estos deben estar envueltos en el pliegue de esta tela encargada al político. Si bien en Platón la analogía

---

\* Referido a Michel Foucault.



entre el pastor y el político no se aplica porque el político no puede otorgar su tiempo a cada sujeto particular, sino que su tarea es asegurar este tejido social que aúna la ciudad, *el problema político es el de la relación entre uno y la multitud en el marco de la ciudad y de sus ciudadanos* (Foucault, pág. 124). El hecho de que Platón examine esta cuestión es una referencia ya interesante para pensar el problema.

Pero es el cristianismo quien otorga una densidad considerable al problema del poder pastoral. En él encontramos desarrollada una fuerte dimensión moral, esto debido a que los pecados de la oveja son también del pastor, así guiar a la oveja a la salvación también permite la salvación del pastor. También a diferencia del hebreo antiguo que consideraba a Dios como el único pastor, por lo tanto como al único al que se le debía sometimiento y obedecía a su ley y voluntad, el cristianismo tiene una relación diferente entre el pastor y su rebaño, la relación entre estos es individual y personal, la oveja no cumple la voluntad del pastor porque sea una ley divina sino porque es justamente la voluntad del pastor, el sometimiento al pastor es para alcanzar un fin al que solo él puede guiar. Por último, el pastor debe conocer cada detalle de la vida de su oveja, cuerpo y alma. Debe saber si necesita algo material, sus pecados públicos y también aquello más secreto que está vinculado con su alma. El cristianismo utiliza técnicas de suma importancia para guiar a sus ovejas individualmente, estas son el examen y conducción de conciencia y la confesión. Esta última técnica está relacionada estrictamente con la verdad, pues realizar una confesión es expulsar la propia verdad por aquella verdad institucional de la santa religión cristiana. Todas estas técnicas quieren lograr que la oveja se mortifique, vale decir, que renuncie a su vida terrenal en pos de su vida eterna. Encontramos en esta mortificación que el sujeto se relaciona consigo mismo en tanto que renuncia de sí mismo. El Estado moderno logra erigirse hasta nuestros días mediante la adscripción del poder pastoral, y en tanto que tiene la capacidad de conducir a los sujetos individualmente es capaz de gobernarlos como población.

Pero a mediados del siglo XX encontraremos una radicalización total del ejercicio gubernamental, pues podemos considerar que desde el siglo XVIII hasta medios del XX el poder gubernamental del Estado moderno se manifestaba como "Estado de bienestar" preocupado por el bien de su población y por ende de sus individuos. En cambio, desde la mitad del siglo XX la racionalidad neoliberal alteró y perfeccionó el poder gubernamental, y así desde este periodo podemos encontrar una sociedad y un sujeto *isomórfico*.



En suma, qué es lo que entendemos cuando decimos que vivimos en una sociedad isomórfica. Por sociedad isomórfica comprendemos a una sociedad que mediante diferentes tácticas gubernamentales inmanentes al ejercicio de poder pastoral conducen a los sujetos a una individualización, pero con una forma determinada y específica, aunque esta forma jamás es evidente para el propio sujeto, sino que más bien está oculta, pero siempre a plena vista. En geología ‘isomorfismo’ se dice de dos o más cuerpos que aun teniendo una estructura química diferente presentan una misma forma de igual manera a una estructura cristalina. Dicho de otra forma, el Estado moderno neoliberal conduce a los sujetos a una forma determinada por él mismo, pero tal es esta forma que hace creer a los sujetos que se constituyen como una individualidad, jamás como una producción en masa. No es acaso el postulado de la racionalización neoliberal que promueven hoy los Estados una evidencia y ejemplo de esto. La razón neoliberal está sujeta al ejercicio de libertad individual, la lógica del Estado promueve siempre la formación de individuos autónomos y emprendedores. El liberalismo latente del Estado es casi como una contradicción a él mismo, la promoción de individuos que tienen como lo máspreciado su propia libertad sería un peligro para él si esta libertad no estuviera mediada, determina y conducida por él mismo. Las limitaciones de los sujetos están determinadas por la propia razón neoliberal, una libertad neoliberal definida esencialmente por la economía política que genera las condiciones idóneas para que el mercado funcione de manera eficiente. El tipo de sujeto que producen hoy los Estados está definido por la lógica de la empresa, pues son las empresas las que participan y regulan el mercado en la medida en que hay competencia. Así el sujeto producido mediante las tácticas gubernamentales está dirigido para funcionar como una empresa. El sujeto *isomórfico* está individualizado a tal punto que su propio ser refleja una empresa privada que compite con el otro para poder subsistir. El Estado ya no asegura el bienestar de los sujetos, sino que asegura un espacio económico donde estos puedan generar sus propios medios para vivir, sus propios recursos para afrontar los riesgos de la vida.

Más arriba evidenciábamos que la meta del Estado moderno era la seguridad de la población, si había desempleo generaba un seguro de cesantía, si había enfermedad realizaba un seguro médico, etcétera. Lo que transforma es el objetivo de este de asegurar el bienestar, ya no es el bienestar del sujeto como tal, sino el bienestar del mercado, de este espacio donde el sujeto tiene la posibilidad de tener recursos para salvaguardar su vida, pues el mercado le



brinda la posibilidad de tener un empleo y así no morir de hambre y mejor aún si tiene un empleo con un buen sueldo pues así no muere de enfermedades, ya puede que costearse tratamientos médicos. La racionalización neoliberal hace que el sujeto *isomórfico* se encuentre dentro de la relación de lo biopolítico y lo necropolítico\*. No es como si en el denominado primer mundo el poder gubernamental funcionara solo de manera biopolítica, y en el segundo y tercer mundo las formas de gobierno estén estrechamente vinculadas a la necropolítica, sino que al ser una sociedad neoliberal que pretende ser universalizada esta se regula mediante estas dos formas del ejercicio gubernamental del Estado. Ante esto, los sujetos según sea el Estado donde habiten se encuentran dentro de una de estas dos formas gubernamentales, las cuales aseguran el marco competitivo que necesite el mercado o mejor dicho se encuentran oscilando entre estas manifestaciones de la gubernamentalidad que no son excluyente entre sí.

Es decir que lo que se procura obtener no es una sociedad sometida al efecto mercancía, sino una sociedad sometida a la dinámica competitiva. No es una sociedad de supermercado: una sociedad empresa. El *homo economicus* que se intenta reconstituir no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y la producción. (Foucault, 2007, pág. 182)

El sujeto *isomórfico* es un sujeto que se tiene por empresa a sí mismo, siempre está en la relación de competitividad frente al otro, de esta forma cualquier medio es válido para subsistir. Recuerdo una noticia mejicana sobre un *pozolero*\* que decía que lo que realizaba era un trabajo más como cualquier otro. Notamos que el Estado moderno neoliberal conduce a los sujetos a que se constituyan mediante diferentes tácticas y maneras (dentro de un marco específico, el neoliberal) provocando que estos se perciban a sí mismo como diferentes del resto, pero lo que en realidad sucede es una homogenización de los sujetos, teniendo como forma única el *homo economicus*. Entonces, *¿Qué puedo hacer en una sociedad isomórfica?*

---

\* Concepto desarrollado por el pensador africano Achille Mbembe que plantea como tesis fundamental que el concepto de biopolítica o biopoder desarrollado por Michel Foucault, como aquel poder que controla y promueve cierto tipos de vida no se aplica en las sociedades del tercer mundo, pues estas no funcionan promoviendo un cierto tipo de vida sino que todo lo contrario, lo que hacen estas es administrar de manera política y económica las muertes, es decir, una función mortífera de los Estados gubernamentalizados y así hacer ascender a cierto tipo de vida.

\* Ser "pozolero" o "pozoliar" es una práctica ligada con el narcotráfico, en la cual se desintegran cuerpos humanos en ácido. Este nombre es metafórico al plato de comida típico mexicano pozole, que es una sopa de color rojizo que contiene agregados como porotos y carne.



Las posibilidades de fuga o de resistencia de una constitución otra al sujeto *isomórfico* que encontraron Schürmann y Foucault las desarrollaremos en el siguiente capítulo.

### **El gobierno de sí mismo: transgresión y anarquismo**

[...] os ha de parecer goce infame poner  
vuestra mano encima de milenios como  
si fuesen cera.

Friedrich Nietzsche

Más alta que la realidad está la  
posibilidad

Martin Heidegger

El problema del gobierno de sí mismo que Michel Foucault desarrolló en sus últimos años de vida, en aquel periodo donde investigó *los modos de existencias virtuales para sujetos posibles* nos brinda una pista que en cierto sentido nos aproxima a la formulación de un posible sujeto que se presenta como posibilidad otra frente al sujeto *isomórfico* que el presente neoliberal trata de constituir. De modo que adentrándonos en esta cuestión del gobierno de sí mismo podremos dilucidar aquello que más atrás ya hemos mencionado, es decir, al sujeto *transgresor*, este sujeto que se evidencia en algunos textos de Foucault relacionados íntimamente con la literatura, sin más evocaremos más adelante al texto *Prefacio a la transgresión* mencionado en el capítulo anterior de esta investigación. Por otra parte, esto también nos servirá para abrir la discusión en torno al sujeto *anárquico* que desglosó Reiner Schürmann con la lectura ético-política que realizó del pensamiento heideggeriano, pero por el momento no nos desviemos del problema del gobierno de sí mismo y la *transgresión* en Foucault.

Hay que evidenciar que no es novedad alguna que se aborde el problema del gobierno de sí mismo, pues esta problemática es tan vieja como la filosofía misma, recordemos a Platón o mejor dicho a Sócrates dialogando con Alcibíades sobre la sentencia delfica “conócete a ti mismo”, en otras palabras, sobre el cuidado de sí o el gobierno de sí. Aunque esto no quiere decir que el trabajo de Foucault fuera una pérdida de tiempo o una repetición



de un tema ya zanjado del que se ha hablado de lo mismo durante siglos, lo que el pensador francés vislumbra de esta problemática son dos cosas, la primera es que si bien es un hecho importante desde las sociedades greco-romanas hasta hoy, no se ha investigado mucho sobre estas constituciones éticas de los sujetos y, de ahí lo segundo y, lo que nos interesa en este trabajo, la presencia de *modos de existencia* posibles que se constituyen para sí mismos los sujetos. Hay que aclarar que este cuidado de sí mismo, o para nosotros constitución de sí mismo, el pensador galo lo denominaba *prácticas de sí* « [...] en mis cursos en el Collège de France, he intentado asirlo a través de lo que se puede llamar una práctica de sí» (Foucault, 1984, pág. 257)\*. Y estas *prácticas de sí* evidenciaban el ejercicio práctico de la libertad

De modo que la *práctica de sí* la tendremos como una práctica ascética (askesis) de la libertad, pero no como un ejercicio de la mortificación o de la renuncia de sí, sino como una elaboración, una transformación para lograr un modo de ser. Aunque podrían reprocharnos que el sujeto *isomórfico* del presente neoliberal también es una autoformación de sí mismo, una elaboración de sí. Ante eso hay que manifestar nuevamente la diferencia abismal entre un sujeto y otro, uno se autoconstituye así mismo teniendo en cuenta un determinado modo de ser que no asume la renuncia de sí mismo y otro que se constituye sin traspasar la forma que se (~~auto~~)impone en la sociedad isomórfica, recordemos que en apariencia el sujeto *isomórfico* jamás renuncia a sí mismo, sino que más bien se constituye afirmando su propia individualidad pero ahí está la trampa de las tácticas gubernamentales del Estado moderno neoliberal, al momento en que el sujeto afirma su individualidad lo hace desde el principio de razón neoliberal, y esta racionalidad neoliberal la entendemos tal como lo expone Juan Emilio Ortiz en el ensayo *Libertad, individuo y gobierno* «la racionalidad neoliberal aspira a la construcción de un “ethos” empresarial, a partir del cual la sociedad queda sometida a una dinámica competitiva que resulta funcional al mercado» (Ortiz J. E., 2017, pág. 7). Por lo cual, una constitución que provenga desde la racionalidad neoliberal siempre terminará en pos de una sociedad competitiva que hace funcionar el mercado, el sujeto como ya decíamos deviene empresa de sí mismo, *homo economicus*. Por otra parte, aquel que se autoconstituye así mismo desde la práctica ascética (askesis) no está determinado por la racionalidad que cada sociedad crea pertinente, anécdota de ello es el

---

\*Michel Foucault está respondiendo una pregunta que expresa que si hay un salto de problemática entre sus cursos y escritos anteriores (locura, prisión y verdad) frente al problema del cuidado de sí. Generalizando la respuesta de Foucault dice que su trabajo actual no se aleja nada de lo que ha trabajado anteriormente, sino que es solo su dimensión general.



propio Sócrates condenado a beber un vaso de cicuta por perturbar a los jóvenes y el orden de la ciudad de Atenas al “pensar de forma diferente”, al elaborarse de otra forma.

Por consiguiente, el gobierno de sí mismo es fundamental para responder la pregunta que planteaba Reiner Schürmann en su ensayo *Sobre constituirse a sí como sujeto anárquico*, ya que precisamente el gobierno de sí está estrechamente relacionado con una ética, un ethos, una forma de actuar que responde ese *qué puedo hacer*, pues como ya dijimos es práctica, es ejercicio, elaboración y transformación para lograr un determinado modo de ser.

### **Transgresión**

¿Cómo fugarse de la trampa de los Estados neoliberales? si son estos los que promueven mediante tácticas gubernamentales una supuesta autoconstitución del sujeto, ¿cómo resistirse ante las tácticas neoliberales? Si bien Foucault no estudiará ni designará algo como el sujeto *transgresor* ni menos dirá que este sujeto se erige como posible resistencia ante las tácticas gubernamentales, el texto *Prefacio a la transgresión* y los escritos reunidos en el libro *Entre literatura y filosofía* nos dejan algunas pistas a seguir para vislumbrar tal posibilidad del sujeto.

Dicho texto comienza hablando de la sexualidad en nuestra experiencia contemporánea y como esta se cree resuelta ante la oscuridad que ha abarcado a la sexualidad a lo largo de la historia. Pero bien nos dice Foucault que la experiencia contemporánea ha hecho todo lo contrario a desvelar una verdad, esto debido a que desde Sade a Freud la sexualidad se ha constituido como una experiencia a la cual el sujeto no puede acceder como se lo hacía en el mundo cristiano, sin más nos dice que tras sus discursos (y su lenguaje violento) esta se ha “desnaturalizado”, ya que en el mundo cristiano la experiencia sexual se encontraba como ilimitada y esto era lo natural, debido a que no podían separar el deseo, la embriagues, el éxtasis, la penetración como movimientos separados, todo era continuo e ininterrumpido. En cambio, la experiencia contemporánea de la sexualidad la ha llevado a su propio límite.

«Límite de nuestra conciencia, ya que ella dicta finalmente la única lectura posible, para nuestra conciencia, de nuestra inconsciencia; límite de la ley, ya que aparece como el único contenido absolutamente universal de lo prohibido; límite de nuestro lenguaje: diseña la línea de espuma de lo que se puede alcanzar apenas sobre la arena del silencio.» (Foucault, 1999, pág. 163)



La sexualidad contemporánea se forja en la ausencia de Dios, en la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, se borra el límite de lo ilimitado y ya no hay nada sagrado que profanar, la profanación se vuelve vacía y replegada sobre sí, una profanación sin objeto, la cual se dirige completamente a sí misma. Entonces de nuestra experiencia contemporánea de sexualidad nace un lenguaje, pero esto no quiere decir que nos libremos de Dios y sus determinaciones naturales de la sexualidad, sino que habitamos un espacio en el cual Dios está ausente.

Es aquí donde entra el literato del mal, ya que Foucault identifica a Bataille como aquel que conocía las posibilidades que abrían, para el pensamiento, la muerte de Dios. «La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se despliega en la experiencia del límite, que se hace y se deshace en el exceso que lo transgrede» (Foucault, 1999, pág. 166). La muerte de Dios también es la muerte de un lenguaje que configuraba ontológicamente el mundo y por lo tanto también una posibilidad de otro lenguaje.

La erótica que despliega Bataille en su literatura para el Foucault que escribía el *Prefacio a la transgresión* es fundamental en la experiencia de la sexualidad contemporánea, debido a que esta experiencia sexual supera el límite ilimitado con la muerte de Dios. Este modo de experiencia hace aparecer la transgresión. Foucault ve en Bataille y su literatura erótica cenizas prometedoras para un lenguaje de la transgresión. Pero qué entendemos por transgresión en nuestro pensador de las *prácticas de sí*, primeramente, la transgresión compete al límite:

«El juego de los límites y de la transgresión parece estar regido por una obstinación simple: la transgresión franquea y no deja de volver a franquear una línea que, a su espalda, enseguida se cierra en una ola de poca memoria, retrocediendo de este modo otra vez hasta el horizonte de lo infranqueable.» (Foucault, 1999, pág. 167)

Asimismo, la transgresión tampoco es una potencia de lo negativo, de aquello subversivo o de escándalo, esta no se opone a nada, no viene a romper los límites ni a derribar fundamentos. Lo que hace la transgresión es afirmar el límite como ilimitado, en tanto que esta lleva el límite al límite de su ser, en donde puede por fin encontrarse en aquello que excluye, relacionándose así con el afuera.



Entonces, la literatura contemporánea permitirá a Foucault dar indicios de estas experiencias límites, Bataille, Blanchot, Klossowski, Joyce, Artaud, entre otros, abordarán estas experiencias límites con sus escritos. La literatura contemporánea hace aparecer un lenguaje literario, lejos del lenguaje mudo y charlatán de la palabra de Dios y del lenguaje absoluto del hombre que tratando de mostrar todo no mostraba nada, pues transcribía, repetía o restituía el lenguaje mudo de Dios, lo que pretendía mostrar estaba, al fin y al cabo, siempre oculto.

La figura de la transgresión es clave para pensar una posibilidad otra para la constitución de sí mismo del sujeto, en tanto que la transgresión es un gesto que desterritorializa al sujeto en la medida en que esta abre en la existencia del sujeto una experiencia del límite (ejemplos de ella son la locura, la muerte, la sexualidad) que anula al sujeto como fundante, pues es una experiencia de su propia imposibilidad. «Sin duda es mejor tratar de hablar de esta experiencia y hacer hablar en el vacío mismo del desfallecimiento de su lenguaje, donde el sujeto que habla acaba por desvanecerse...» (Foucault, 1999, pág. 171).

Este lenguaje que nace, también interroga a la filosofía misma, la muerte de Dios es precisamente la muerte de la Verdad, de esa apariencia de luz. Con el lenguaje literario, transgresor, el filósofo aprende que no habita la totalidad de su lenguaje y, además, que hay junto a él un lenguaje que habla pero que está en silencio. Hay una fractura del sujeto filosófico, de esa filosofía que tenía un objeto al cual interrogar, que le daba a la propia filosofía una coherencia, Foucault dice *un hundimiento de la subjetividad filosófica*, el discurso de las representaciones de la sociedad occidental se vuelve pura ficción. La transgresión desposee al lenguaje filosófico y lo multiplica en el espacio de su vacío. «[...] no se trata de un fin de la filosofía. Sino más bien del fin del filósofo como forma soberana y primera del lenguaje filosófico.» (Foucault, 1999, pág. 173). Es más, no son solo las novelas o los textos de reflexión de nuestra contemporaneidad las que evidencian esta fractura, sino que:

«La obra de Bataille la muestra de mucho más cerca, en un perpetuo tránsito a diferentes niveles de habla, mediante un desprendimiento sistemático respecto del Yo que acaba de tomar la palabra, presto a desplegarla y a instalarse en ella: desprendimiento en el tiempo («escribía esto», o también «volviendo hacia atrás, si rehago este camino»), desprendimientos en la distancia entre la palabra y aquel que habla (diario, carnets, poemas,



relatos, meditaciones, discursos demostrativos) desprendimientos interiores a la soberanía que piensa y escribe (libros, textos anónimos, prefacio a sus propios libros, notas añadidas).» (Foucault, 1999, pág. 173)

La transgresión hace aparecer un nuevo filósofo que recorre un laberinto con este nuevo lenguaje filosófico y no precisamente para encontrar este lenguaje (como objeto) sino para experimentar por medio del mismo lenguaje su pérdida hasta el límite. Ante semejante escenario donde la subjetividad está arrojada al aire y el suplicio es ilimitado (límite ilimitado), la sabiduría ya no es garante de nada y posibilita la apertura de un filósofo loco, en el cual su ser filósofo no está determinado por un exterior vedado al propio lenguaje que habla, sino que está en las posibilidades mismas de su lenguaje transgresor que habla. El sujeto que habla-escribe este lenguaje lo hace ante un espejo que multiplica las identidades y que da a las cosas un espacio exterior de sí mismas, hay un simulacro, « [...] Estar fuera de sí, consigo mismo, en un con donde se cruzan las lejanías» (Foucault, 1999, pág. 252).

En el texto «La locura, la ausencia de obra» que también se encuentra en el libro *Entre filosofía y literatura* Foucault ensaya sobre esta experiencia límite, la locura. En una primera instancia nos habla del entrelazado significado de enfermedad mental y de la locura, y como esta se ha inmiscuido en el corazón de la sociedad occidental, pero que, así como la medicina logró curar la tuberculosis en algún momento logrará curar la locura, aunque no podrá librarse de los fantasmas y resquicios que suponían para el sujeto occidental. Pero, entonces, irrumpe el lenguaje de la transgresión, aquel que hace posible pensar la locura como experiencia límite, experiencia que como ya sabemos hace que el sujeto se pueda encontrar en aquello que excluye, en lo que está afuera de la razón en este caso, o mejor dicho, fuera del lenguaje de la razón, porque ahora habla el lenguaje literario. ¿Qué es aquello que está prohibido, excluido para el lenguaje, aquel límite infranqueable? Primero hay que decir que aunque Foucault mencione cuatro prohibiciones del lenguaje, estas las hace sin tener claro cómo realizar un análisis al lenguaje autónomo que resultará en un futuro, así que se atreve a utilizar las formas de prohibición actualmente permitidas. La primera es el límite y lo prohibido que atañe al código lingüístico o *faltas del lenguaje*: la segunda, aquellas que están en el interior del código y las palabras existentes como marcadas, el *lenguaje blasfemo*; tercero, los enunciados permitidos por la lengua pero que en su significación son intolerables, lo *censurado*; y la cuarta forma de prohibición:



«Consiste en someter una palabra, aparentemente conforme con el código reconocido, a otro código cuya clave está dada en esta palabra misma; de modo que ésta queda desdoblada en su interior: dice lo que dice, pero añade un excedente mudo que enuncia silenciosamente lo que dice y el código según el cual lo dice. [...]Es decir que no comunica, ocultándola, una significación prohibida; se instala de entrada en un repliegue esencial de la palabra. Repliegue que la socava desde el interior y tal vez hasta el infinito.» (Foucault, 1999, pág. 273)

La locura, el lenguaje hablado y prohibido de la sinrazón hasta antes de la irrupción de Sigmund Freud, contemplaba las tres primeras formas de la prohibición del lenguaje, los imbéciles o dementes hablaban códigos sin significado alguno, los furiosos o violentos hablaban sacrilegios y los libertinos hablaban de significaciones prohibidas. Es Freud quien confiere a la locura una suspensión de estas tres formas de prohibición. Desde el psicoanálisis se puede pensar la locura como una palabra que se pliega sobre sí misma, diciendo otra cosa por debajo de lo que dice en un código posible de su lengua. Lo que descubre Freud, nos evidencia Foucault, es una experiencia donde los lenguajes se implican a sí mismos, una prohibición del lenguaje, pero de un modo particular, el de la transgresión, «que enuncian en su enunciado la lengua en la que lo enuncian» (Foucault, 1999, pág. 274). No es que la locura oculte un sentido, sino que está en una *reserva* de sentido, es decir, retiene y suspende el sentido, hay un vacío el cual posibilita incumplidamente que se pueda instalar algún sentido infinitamente. Tras Freud la experiencia de la locura en las sociedades occidentales pasa a ser una no lengua, pues este es un lenguaje doble, que no existe más que en su propio lenguaje y que no dice nada más que su propia lengua, en otras palabras, un lenguaje que no dice nada, en tal lenguaje encontramos una ausencia de obra. La palabra locura se libera de su determinación psiquiátrica y también de la antropológica. Tampoco es que encuentre un sentido psicológico que aúna la locura y la literatura, sino que como la locura se piensa como un lenguaje que no dice nada en superposición de sí misma, no manifiesta el origen de una obra, sino que nombra el espacio vacío, ese lugar ausente donde jamás se podrá encontrar tal obra porque nunca estuvo allí. Este lugar ausente, este *afuera*, devela el parentesco de la locura y la literatura, pues esencialmente es al lugar que se acerca el lenguaje literario, pero no lo hace para evidenciar tal lugar, sino que para encontrar su ser. ¿Y cuál es el ser de la literatura?



«Sin duda algo que tiene que ver con la autoimplicación, con el doble y el vacío que se abre en él. En este sentido, el ser de la literatura, tal como se manifiesta desde Mallarmé y llega hasta nosotros, alcanza la región donde, desde Freud, tiene lugar la experiencia de la locura» (Foucault, 1999, pág. 276).

Ha todo esto que estamos tratando de esbozar Foucault lo denomina *pensamiento del afuera*, en este pensamiento el sujeto, la certeza indubitable del Yo y de su existencia desaparece, todo lo que lo habla tiene esta *reserva* del sentido, o sea, no comunica nada, solo se despliega el lenguaje de manera solitaria, aparece el ser del lenguaje, «El ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto» (Foucault, 1999, págs. 299-300). Así el *pensamiento del afuera* posee su propia lógica que está en dirección contraria al Yo pienso cartesiano. Para mostrar esta lógica Foucault remite la violación de la regla de no contradicción que supuso alguna vez el «Miento» para así relacionarlo con el enunciado «Hablo». Recuerda la paradoja de Epiménides en el «Miento» que demostraba que este enunciado no respetaba la regla de no contradicción, ya que al decir *miento* el enunciado es falso y verdadero a la vez, pero es solo para ilustrarnos el movimiento similar que realiza el discurso del «Hablo» en las reglas del pensar, ya que la paradoja Epiménides es fácilmente demostrable como falaz y deja de ser paradoja. Sin embargo, en el «Hablo» la paradoja no se topa con ningún peligro en la proposición, ya que al decir «Hablo» estoy realizando dos proposiciones en un solo enunciado que no contiene peligro alguno, «*el sujeto que habla es el mismo que aquel del que se habla*» (Foucault, 1999, pág. 297) la afirmación se afirma. La contradicción es pura transitoriedad, no preexiste anterior al hablar y desaparece cuando calla. «La literatura en ese sentido sería la expresión del habla por antonomasia, debido a que no restringe su forma al ardid gramatical y moral que coarta la libertad de sentido en los discursos tradicionales» (Leal, 2018, pág. 331). La literatura no es el medio para realizar una interiorización del sujeto hasta el extremo, sino un pasaje al *afuera*, ya que esta no comunica nada es solo lenguaje en su ser bruto, no se trata de pensar la verdad o reproducir la tradición de pensar el pensamiento, el «Hablo» «aleja, dispersa, borra esta existencia y no deja aparecer más que su emplazamiento vacío» (Foucault, 1999, pág. 299). Pensar el ser del lenguaje detenta un peligro para el sujeto del Yo pienso, es por eso, sostiene Foucault, que la sociedad occidental ha tardado tanto en pensar este ser. El espacio neutro del *afuera* caracteriza la ficción de la sociedad occidental, «La ficción consiste pues no en hacer ver lo invisible, sino



en hacer ver hasta qué punto es invisible la invisibilidad de lo visible» (Foucault, 1999, pág. 303).

Ahora bien, cómo es que podemos pensar otra posibilidad de constitución de sí mismo desde el *pensamiento del afuera* en la sociedad neoliberal si estamos diciendo que el sujeto desaparece cuando el ser del lenguaje irrumpe mediante el lenguaje literario que habla este sujeto.

La posibilidad que brinda este nuevo lenguaje es la de un sujeto *transgresor* que se constituye siempre y cuando este haya experimentado una experiencia límite, por consiguiente no es la constitución de sí mismo en la búsqueda de un sí mismo único y verdadero perdido en el *afuera*, sino que la subjetividad del sujeto se trasmuta, se elabora de forma diferente cuando tiene experiencias límites, puesto que al experimentar el límite comprende que todo aquel discurso dialéctico de la verdad, de las representaciones, es pura verborrea filosófica y se derrumba cualquier fundamento, se derrumba él mismo como sujeto fundante, la transgresión libera al sujeto y a los objetos de sobrecargas. Y el camino que hay más a mano para constituir algo así sujeto *transgresor* sin tener como fin tal producción es el del ejercicio literario. «La literatura representa incluso, lo mismo que la transgresión moral, un peligro. Al ser inorgánica, es irresponsable. Nada pesa sobre ella. Puede decirlo todo» (Bataille, 2016, pág. 25). Lo que se tensiona son las relaciones de saber-poder, posibilitando la subjetivación y la libertad. La literatura emerge como un sendero en el bosque que no conduce a ningún lugar pero que el propio camino es el de las prácticas de sí en el pleno ejercicio de la libertad.

Asoma ante nosotros nuevamente el cuidado de sí que investigó Foucault, y desde este punto vinculamos la literatura con el ejercicio de la Parresia (Parrêsía), el decir verdad, el hablar con franqueza, que se es un elemento de gran importancia en sus filosóficos, ese gesto íntimamente ligado al *cuidado ético de sí mismo* (ascetismo). La Parresia en Foucault se encuentra centralmente en un juego que relaciona *sujeto, verdad y gobierno de sí*. Ya hemos dicho que el sujeto se constituye a sí mismo pero puede hacerlo en el ejercicio práctico de sí o asumir la forma que le imprime las tácticas gubernamentales por medio de los discursos de saber-poder, que durante largo tiempo regían en el ámbito de la Verdad. Por eso el sujeto que practica la parresia es disruptivo, es transgresor, ya que cuando hablaba dice verdad, este sujeto se asimila al que dice «Hablo». Tanto el parreseasta como el que dice



«Hablo», en su hablar veraz dicen la verdad en el preciso momento en que hablan. El parreseasta de la corriente cínica es el que realmente nos atañe. Santiago Díaz en el texto *Decir verdad: transgresión y libertad*, muestra como a Foucault le interesaba la corriente cínica, exactamente tres prácticas que estos realizaban. 1) Un estilo de sermón dirigido a la multitud “la verdad debe ser dicha a todo el mundo”, 2) el comportamiento escandaloso, el código moral coartaba la libertad en el espacio público y 3) El dialogo provocativo de decir la verdad.

«Acto transgresor por excelencia, hablar con plena libertad y consistencia desde el *afuera* mismo, desde el límite y hacia el límite. Acto subversivo que traslada al extremo toda social instancia» (Díaz, 2008, pág. 57).

No consideramos literatura como un acto subversivo porque no apunta a derrumbar fundamentos, aun cuando estos se derrumban por la irrupción de su ser. Tampoco actúa con intención para lograr una transgresión como el parreseasta cínico. El fin de la literatura no es constituir un sujeto *transgresor*, este es mero resultado del ejercicio de la libertad de escribir-hablar la lengua literaria. Tampoco podemos entender que hay una forma concreta de un sujeto *transgresor*, pues al ser el resultado indeterminado de un juego infinito entre el límite y transgresión misma constantemente el sujeto se desterritorializa y reterritorializa, en ese juego donde cabe la posibilidad de pensar la constitución de sí mismo, donde cada uno puede decir su verdad, donde gobernarse a sí mismo cabe en la ficción occidental, la literatura lo puede decir todo o puede callar lo ya dicho. El *sujeto transgresor* no es el que escribe-lee literatura, sino aquella existencia que tras una experiencia literaria tiene experiencia del límite.

Entonces, ¿cuál es la posibilidad de sublevarse ante las tácticas gubernamentales del Estado neoliberal si la literatura no es subversiva en sí? la posibilidad de sublevación es la escritura, el acto escribir.

Foucault nos dice que hasta el siglo XVII la escritura no es subversiva en ningún sentido, esta era el mero sostén de la palabra que se quería asimilar al interior de la sociedad occidental. Pero el pensador francés, en el momento de investigar sobre esto, veía otra función en la escritura, justamente porque desde el siglo XIX la literatura existe por sí misma, ella es independiente a todo lector y a toda utilidad. «Ya sea porque la palabra ha perdido todo valor y nadie la desea, ya sea porque se duda en utilizarla como una moneda, como si



se le hubiera atribuido un valor excesivo» (Foucault, 1999, pág. 379). Escribir literatura para Foucault es lo mismo que la locura, ya que implica el riesgo de que quien escribe sea arrebatado, deshecho por la locura, por la experiencia del límite, lo característico del acto de escribir es eso. Podríamos considerar el acto de escribir literatura como una práctica de sí que posibilita un modo de ser diferente al neoliberal. Entre sus infinitas posibilidades hay más de una que altera toda ley, toda táctica gubernamental y posibilita otro sujeto, uno siempre en *reserva*, que constantemente puede ser otro según su contingencia. Un sujeto que en su propio ejercicio de la libertad puede ejercer su gobernabilidad (gobernarse a sí mismo) y formar un *ethos* donde los juegos de poder estén lo menos posible intervenidos con los ejercicios de dominación. Un sujeto que pueda — pero siempre en discusión— «[...] darse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *ethos*, la práctica de sí que permitirán, en esos juegos de poder, jugar con el mínimo posible de dominación» (Foucault, 1984, pág. 277).

### **Anarquismo**

Durante un largo rato hemos suspendido el pensamiento del anarquismo que desplegó Reiner Schürmann, de modo que nos compete ahora hablar sobre el sujeto *anárquico*. Si bien podemos comenzar desde el nexo que el propio Schürmann vio entre Foucault y el anarquismo, el cual investiga en el ensayo *Sobre constituirse a sí mismo como sujeto anárquico*, creo que es mucho más pertinente visibilizar que es lo que está pensando Reiner Schürmann cuando habla de anarquismo para así lograr notar el vínculo que tiene con la problemática del *gobierno de sí mismo*.

En el año 1982, Schürmann publicaba *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir* o *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*. Este libro abarca un pensamiento tan único como complejo, el cual tiene como problemática justamente lo que ya nos indica el título, una lectura sobre el hacer, sobre el problema del actuar en el pensamiento heideggeriano, un problema político en todas sus letras. Lo que hace Schürmann en rasgos generales es una lectura retrospectiva del corpus textual heideggeriano en la que explora la relación entre teoría y práctica desde la «deconstrucción» de la historia de la metafísica, de modo tal que no se pueda analizar la cuestión en términos de práctica y de teoría. ¿Qué quiere decir esto? Exactamente es lo que desplegaremos en las siguientes páginas tratando de aterrizar la compleja problemática que nos instala Schürmann.



Con lo primero que Schürmann nos asalta es diciendo que Heidegger, aun cuando no se atrevió a escribir o hablar de un actuar del ser, no olvida ni disocia «ser y actuar», sino que en su propuesta de la presencia la problemática del actuar ya encuentra su propia respuesta —esto instalado en el dilema de que Heidegger no sabe qué sistema político es conveniente en la era técnica, en la cual nos encontramos—. Por lo cual, en Heidegger el actuar no puede hacerse cuestión, no hay una respuesta a la pregunta *¿qué debo hacer?* porque no hay cabida para tal pregunta en su propuesta de la existencia, en la medida que esta se despliega en la *deconstrucción* (Abbau) de las constelaciones históricas de la presencia, por lo cual no deriva una filosofía práctica de una filosofía primera. Así, nos sobrevienen como cuestión dos cosas, la primera es que «“la metafísica” — la filosofía primera— es el título para este conjunto de esfuerzos en vista de un referente para el actuar» (Schürmann, 2017, pág. 17) y segundo, es que ante la deconstrucción este conjunto, la metafísica, es un campo cerrado. Hay una doble dimensión en esta hipótesis de *la clausura de la metafísica*, una clausura *sistemática* ya que las normas de cómo actuar se derivan de las correspondientes filosofías primeras y una clausura *histórica*, puesto que el discurso de la deconstrucción no puede aparecer inesperadamente más que en el límite de la era en la cual se ejerce. También, esta hipótesis permite pensar la presencia que piensa Heidegger en una radicalidad total, debido a que su actuar desprovisto de *arché* solo es posible cuando todo principio emergido de las ontologías es destituido, por consiguiente, el actuar en la era de la *clausura* se manifiesta an-arquico.

A raíz de lo anterior, se nos presenta, no de manera implícita, que cualquier teoría del actuar anterior a *la clausura de la metafísica* responde a un *arché* y este tiene su procedencia en una filosofía primera, en otras palabras, el actuar anterior a la *clausura* siempre tiene un origen metafísico, un lugar primero del cual toda multiplicidad depende de él, «El *arché* siempre funciona respecto del actuar como la sustancia funciona respecto de sus accidentes, imprimiéndoles sentido y telos» (Schürmann, 2017, pág. 18). Y, además, que la metafísica es un dispositivo encargado de regular que el actuar de cada uno requiera de un principio al cual las palabras, las cosas y las acciones puedan remitir y, solo cuando estos principios decaen, tiene la posibilidad de aparecer el sujeto *anárquico*. Exponer estas dos cuestiones que están en juego en el pensamiento heideggeriano revelará el concepto paradójico de «principio de anarquía», concepto que el mismo Heidegger jamás hubiera formulado, pero que se sitúa en la problemática esencial de *Ser y tiempo* del *ti to on* (*¿qué es el ser?*) pero sin



estar dentro del esquema del *pros hen* aristotélico que le era innato al *Dasein*. Este paradójico concepto aún designa la presencia, pero sin un esquema de atribución. Es principio, pero «principio de anarquía».

No obstante, este concepto de anarquía no debe confundirse con los planteamientos de Bakunin o Kropotkin, pues en estos pensadores lo que se pretende es situar otro origen, sustituir el poder de autoridad (que Schürmann designa como *princeps*) por el poder racional (*principium*), lo cual sería reemplazar una metafísica por otra. La anarquía de la que hablamos es una que hace decaer los principios de los cuales la sociedad occidental, desde Platón, ha tenido que ceñir su actuar bajo su correspondiente época.

Lo que nos presenta el pensador holandés es que la «fenomenología deconstructora de las épocas “cambia el mundo” porque revela la decadencia de sus principios» (Schürmann, 2017, pág. 26) y para ello es necesario realizar una genealogía de los principios, *situar los principios epocales en la historia de la modalidades de la presencia*, lo que nos atañe a nosotros de tan colosal tarea es ciertamente que en esta decadencia de los principios surge el sujeto *anárquico*, aquel que actúa «sin porqué» que es lo mismo que decir “privado de *telos*”, un sujeto símil a la rosa de Angelus Silecius “La rosa es sin porqué, florece porque florece” o al vivir sin porqué del Maestro Eckhart “vivo porque vivo... vivo sin porqué”.

Si hablamos del decaer de los principios de una época, ¿qué es lo que estamos entendiendo por el principio de una época? Entendemos por *principio epocal* aquello que durante un tiempo y sin ponerse en cuestión le otorga cohesión, coherencia, a una época. Este es motivo de conocimiento y de acción. Es *principium*, o sea, es el fundamento que da razón y a la vez *princeps*, la autoridad justificativa de la época. Estos principios son epocales, se levanta uno cuando otro cae, sin preaviso y sin un plan, pero cada principio tiene un origen. Entonces, el origen es plural, está pensado en épocas. *Arché* como comienzo y origen y, *princeps-principium* como fundamento y autoridad.

Para ilustrar claramente el concepto de principio epocal, Schürmann utiliza como ejemplo la civilización inca ya que el sistema decimal que utilizaba este imperio antes de la llegada de los españoles funcionaba como el principio de inteligibilidad del inca. El sistema decimal, el número diez, constituía la grandeza y fuerza del imperio. La población, el trabajo y los animales estaban bajo el sistema del principio decimal. La división arbitraria de hombres y mujeres se hacía en diez grupos según su edad y cada grupo cumplía una función



específica. El sistema decimal sometía cada aspecto de la vida del inca. Pero aun conociendo el *arché* y el principio del imperio inca, no podemos llegar a comprender todo el origen. *Arché* y principio no nos dicen todo el origen. Para nosotros está vedado comprender como era la experiencia cotidiana del inca. Entonces «el origen como *arché* y como principio, disimula la presencia» (Schürmann, 2017, pág. 48), pues si conocemos el sistema decimal inca lo hacemos desde la experiencia del español conquistador que registró dicho sistema pero que jamás comprendió.

Si la cuestión de Schürmann es mostrar en Heidegger que la presencia como tal, sin mediación teórica exterior, ya tiene resuelta la cuestión del actuar. Cómo hacerlo si notamos con su ejemplo que la presencia de inca está determinada en todos sus sentidos por el principio decimal o, dicho de otra manera, por su razón inteligible. En este punto hay que hacer entrar a Heidegger y la filosofía práctica que Schürmann nota en él. «Heidegger comprende la verdad del ser instaurándose epocalmente en los entes —todos los entes— hace imposible la derivación de lo práctico a partir de lo ideal» (Schürmann, El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar, 2017, pág. 54). Es decir, que en los modos que ha aparecido la verdad en la historia, o sea, las modulaciones aletheológicas, sellan lo teórico y lo práctico de su correspondiente tiempo, por lo tanto, lo teórico ya no determina lo práctico. Así, en *la hipótesis de la clausura*, «el olvido de la esencia del ser toma un giro tal que la verdad de la esencia del ser, en esta torna, se instaura propiamente en el ente» (Schürmann, 2017, págs. 53 - 54), la «torna» (*die Kehre*) permitirá pensar la presencia por sí misma, en ella misma. Es el fin de los entes determinados por principios rectores tal como la sustancia, Dios, el cogito, en tanto que la «torna» permite hablar de la metafísica como clausurada, dando paso a una transmutación de la práctica, ya que puede librarse de los principios que eclipsaban la presencia, relegándola al olvido, a una mera cuestión del dominio óntico. Desde la «torna» las épocas históricas se pueden analizar retrospectivamente como cada una constituida por un principio superior, que durante cierto tiempo influyó directamente en la vida y en la inteligencia de las personas.

Schürmann nota que para Heidegger las obras filosóficas tienen mucho más potencial revelador de los campos históricos del pasado, aunque no podríamos decir que otros hechos culturales no lo tengan. De todas formas, ya sea en las obras filosóficas o en otros hechos, se manifiestan legiblemente en lo político. Hacer visible el origen como *arché* y como



*principium* y *princeps* en lo político. Y el actuar en público, donde se juntan la palabra y la acción es donde encontramos lo político de cada época.

«Lo político es la correlación al descubierto de la palabra, el actuar lo es de un estado de cosas. Esta correlación produce un orden en el cual se traduce, concretamente, el código al que obedece una época» (Schürmann, 2017, pág. 58)

Si en la *clausura* el origen se muestra anárquico, lo político se encuentra privado de fundamento, por lo tanto, si aparece sin principio, el principio de lo político será el «principio de anarquía», en la *clausura* el *pros hen* decae.

La cita de Heidegger que funciona de exergo del parágrafo 6 de *El principio de anarquía* dice *En el fondo más oculto de su ser, el hombre no es en verdad más que cuando, a su manera, es como la rosa: sin porqué. No podemos proseguir más lejos este pensamiento.* Por consiguiente, una pregunta nos aborda «¿Cuándo es el hombre a su manera, como la rosa? Sin duda: cuando decae el porqué». (Schürmann, 2017, pág. 60). Esta cuestión del «el porqué» Aristóteles la lidia otorgando el fundamento, o sea, la sustancia, a la que responde todo el conocimiento, el devenir y todos los casos de ser, a esto se opone Heidegger con su «sin porqué». Nuestro pensador del an-arquismo dice que Heidegger no prosigue su pensamiento más allá o más bien que lo elude, ya que este implicaba tres consecuencias: impugnación de la teleocracia (esta puede llegar a su fin), el momento de la historia en que la impugnación es posible (la torna de la clausura metafísica) y la esencia política de esta impugnación (el *pros hen* no sirve como modelo para la vida común). Al realizar una descripción de las épocas por la manifestación pública de las palabras, cosas y las acciones, podemos ilustrar lo político en localidades, una localidad es lo que reúne en sí lo esencial de una cosa. Si bien, para la tradición de la filosofía ática pensar lo político era demostrar un orden ahistórico y cognoscible, que organizaba la ciudad mediante un modelo *a priori* y que legitimaba *a posteriori*, la deconstrucción fenomenológica no busca fundar lo político sino situarlo, la labor es pensar el dominio político como localidades. Situar los principios es objetivarlos, mostrar cómo funciona todo alrededor de ellos. La «torna» conduce de las ontologías del cuerpo político (relación analógica entre autoridad y sujeto) a las topologías de la localidad política. En este sentido la «torna» es un momento de ruptura en las modalidades de la presencia, una ruptura en la «*economía de la presencia*». *Economía* es lo que Heidegger denomina mostrar-ocultar, constelación aletheológica, y «*presencia*» al ser



entendido como lo que llega al día y como auge. Hay economías de la presencia metafísicas, regidas por un principio epocal y economías postmetafísicas, las anárquicas. Estas economías postmetafísicas son antihumanista, pues para Heidegger el comienzo mismo de la metafísica, en Platón, es el comienzo del “humanismo”. «La metafísica es humanista porque, de un modo u otro, todo conocimiento filosófico se basa sobre el hombre-principio» (Schürmann, 2017, pág. 74).

Más arriba dijimos que en Heidegger no hay cabida para la pregunta ¿qué hacer? Schürmann explicita que para él la pregunta no es esa, sino ¿Qué debemos pensar?, debido que el pensar en Heidegger es actuar. Este “actuar” expresa reunirse con el despliegue esencial del ser. Por consiguiente, debemos formular otra pregunta antes: ¿Qué es pensar?, es *la serenidad* (desasimiento), *la serenidad* produce el ser. «Pensar es pensar la presencia. Aprender a pensar es aprender la serenidad» (Schürmann, 2017, pág. 106). Para entender un poco más el concepto de actuar en Heidegger, hay que ayudarse de la «torna». El hombre hasta la «torna» ha actuado más de lo que ha pensado, el actuar se oponía al pensar. Pero más allá de la «torna» y desde ella actuar significa «situar una cosa en el lugar que le pertenece y dejarla allí en adelante» (Schürmann, 2017, pág. 115). Este actuar difiere de aquél que proviene de la tradición aristotélica, del concepto de actuar que hay en las primeras líneas de la *Ética a Nicómaco* que dicen que todo arte, toda investigación, toda acción y libre elección tienden a algún bien. Una tesis heideggeriana propone que la teleocracia teórica surge de la reflexión solamente sobre *techné*, es decir, sobre el dominio de la fabricación.

Las acciones, las palabras y las cosas nos dan pistas de como el pensamiento teleocrático ha gobernado desde la filosofía aristotélica. Cuando estas se conjugan en un tejido, que dura cierto tiempo, se constituye una economía de la presencia y mediante ellas esta misma se hace pública, como esta es lugar de encuentros de diferentes discursos de los individuos y también de los asuntos de su época, la economía, por ende, es política. Lo político no es opcional. Desde lo topológico «lo político es la “localidad”, [...], de los lugares lingüísticos, prácticos y pragmáticos» (Schürmann, 2017, pág. 117). Así todo actuar teleocrático, toda eficiencia del actuar, ha nacido, con las economías principiales, las cuales tienen un fin soberano.

Cuando con la *clausura* y la «torna» el último de los principios epocales decae, el actuar se hace libre, ¿libre de qué? Para responder, primero debemos distinguir una parte del



trabajo de la fenomenología que está haciendo Schürmann y Heidegger. Esta fenomenología no busca descubrir ningún fundamento político, ni discurso de legitimación, ya que comprende el origen a través de los giros de la historia por la diferencia ontológica que hay entre la presencia y los entes presentes. Schürmann nos da tres razones para ello: 1) una razón metodológica que separa *fundamento* y *origen*, nos dice que el origen en tanto venida a la presencia no es un fundamento; 2) una diferencia ontológica, ya que un principio epocal es óntico, tiene edad y se puede describir como ente intramundano. «[...] fundar un ente en el mundo, por ejemplo, el Estado, sobre otro ente en el mundo, el principio epocal, supone fundar una entidad histórica sobre otra entidad histórica, es decir, no fundar nada en absoluto» (Schürmann, 2017, págs. 125 - 126); 3) Heidegger comprende fundamento como fundación, o sea verbalmente. La fundación es un gesto *ex nihilo* que coloca un fundamento, pero que tal gesto deviene principio cuando algunos sucesores lo pervierten como principio. El *origen* no comienza nada y este mismo es una disolución práctica del *arché*. Estas tres razones expresan la *deconstrucción del origen óntico*.

De qué se libera el actuar en la *clausura*, precisamente de los principios, pero al mismo tiempo entiende que hay fluctuaciones económicas, o sea, una *alétheia* histórica. En la *clausura* la libertad es la *serenidad* «Ser libre es hacer lo que hace la presencia: dejar ser a todas las cosas» (Schürmann, 2017, pág. 130), es su constelación aletheológica, es develamiento. El pensador holandés nos aclara que la libertad en Heidegger no es solo libertad, sino también liberación. No puede haber libertad sin liberación. Esta liberación es autoliberación (primero como *Dasein* y luego como época de la verdad). Pero para que haya esta liberación deben cumplirse condiciones, deconstruir todas las representaciones de un Primero metafísico, una lucha contra los principios epocales, los que gobiernan y los que ordenan. La libertad es una categoría de la identidad, esta se encuentra próxima a la *serenidad* y al pensamiento. Libertad es libertad de la presencia, y posee un doble sentido —Schürmann cita a Heidegger para mostrar uno de estos sentidos—: es libertad de la presencia en cuanto «la única liberación es el cumplimiento propio (Ereignis) de la libertad» (Schürmann, 2017, pág. 132) y libertad de la presencia, en tanto, que concierne a las mutaciones económicas y



se mantiene a la escucha<sup>\*</sup>. La *deconstrucción de lo político* es la *localidad* que señalaba la destrucción de las filosofías transmitidas.

A la pregunta ¿qué hacer hoy? se le puede dar la respuesta *dejar ser las cosas*. Schürmann dirá que aún no es tiempo de ello, sino que en la edad de la clausura la respuesta es «liberar la presencia, preparar la serenidad, activamente liberarse de los principios, hacer de modo que queden cada vez menos» (Schürmann, 2017, págs. 133 - 134). En otras palabras, nos encontramos en una transición, la «torna» como momento de transición. En la *clausura* hay que comprender la *verdad del ser*, verdad entendida como espacio de constelaciones variables (histórica) y el ser no como ente (idea, esencia, razón) o a la manera kantiana un en-sí nouménico, sino como economía de la presencia describable mediante nociones tomadas de los giros de la historia. Heidegger nos muestra una copertenencia del hombre y de la presencia. Esta copertenencia es pensable solo para la presencia, por lo cual para que nos afecte a nosotros como tal, requiere un actuar. Este actuar, Schürmann lo describe como acometer un *salto* fuera de querer encontrar fundamentos, o sea, dejar ser. Este es un imperativo práctico que nos permite comprender la *serenidad* de la presencia, en otros términos, el *a priori* práctico hace explícita la presencia en su advenir, por lo cual hay un existir auténtico. Ya nos evidencia que toda la ontología clásica ha densificado la ocultación de la presencia, así estas ontologías son nacidas de la inautenticidad. «Autenticidad quiere decir entonces: comportarme respecto de mi ser de tal modo que éste me sea propio (eigen); aprehender explícitamente mi ser. Inautenticidad quiere decir: comportarme respecto de mi ser de modo que éste no me sea propio; que siga siendo el de todo el mundo» (Schürmann, 2017, pág. 341).

Por otra parte, la práctica que nos permite pensar la presencia no debe realizarse de manera individual, recordemos que lo político se juega en la interacción pública de las palabras, la cosas y las acciones. Schürmann visibiliza esto en Heidegger ya que este enunciaba que cada uno a cierta edad posee un saber de lo que es posible, económicamente hablando, de hacer. Este saber está supeditado epocalmente, y lo ejemplifica de manera fácil: en la edad de piedra no se soñaba con un hacha de acero.

---

<sup>\*</sup> Desde Aristóteles la vista es metáfora de conocer (e incluso para los griegos clásicos pensar es ver), conocer es haber visto y tener evidencia, aún más tener certeza de algo es haber visto bien. En cambio, el oído es relacionado al tiempo, el oído percibe los movimientos de acercamiento y de alejamiento. Schürmann nos dice «el oído es el órgano de la pertenencia y del descubrir en el tiempo» (Schürmann, 2017, pág. 92). Es por eso que se mantiene a la escucha.



«De lo que hacemos nace la comprensión implícita de la economía. [...] la explicitación no puede ser un puro acto de la conciencia. [...] —*Puesto que*— el hombre piensa como actúa. [...] —*Lo que quiere decir que*— sin praxis an-árquica el decaer de los principios es solo teoría»\* (Schürmann, 2017, pág. 348)

Así la *serenidad* debe ser entendida como una actitud de una edad y no como algo individual, hay una superación del individualismo subjetivista en este sentido.

De esta manera, ¿podríamos decir que este “actuar” es una cuestión de voluntad? En *Ser y tiempo* este actuar pudo haber aparecido como cuestión del ser-ahí volente, aquel que quiere sus posibilidades propias para alcanzar su verdad más propia, pero desde la «torna» no puede ser así, en la *Kehre* es «dejar ser», es un «querer no querer» que desbarata el mecanismo del pensamiento de la era técnica. Se trata de una *decisión* económica y aletheológica, teniendo en cuenta la raíz de tal palabra, o sea, cortar, separar. Separa una era metafísica de una que no lo es, por ende, decidir es una cuestión colectiva, pero, aunque sea una decisión esencial no es una cosa humana. Schürmann nos aclara que estas decisiones disyuntivas preceden a las decisiones volitivas. De modo que las decisiones volitivas posibles, el actuar volitivo posible después de la separación, del corte de edades, de modernidad y de postmodernidad, es precisamente actuar renunciando a los principios y en pos de las transmutaciones económicas. Este actuar que posibilita la *clausura* y la «torna», es originario. Ahora bien, hay un comportamiento que acompaña estas decisiones volitivas, un “o bien... o bien...”. «O bien, dejarse llevar por las economías, o bien, rebelarse contra ellas» (Schürmann, 2017, págs. 356 - 357). En la edad de la clausura dejarse llevar es traducido como renunciar al querer, es destituir el último estatuto metafísico, la Voluntad (tomada del vocabulario de Nietzsche). La Voluntad de poder\* instala la subjetividad como principio metafísico en la edad técnica. El triunfo se da, en tanto, que el sujeto puede poner sus propias condiciones, valores. Además, expresan que el sujeto técnico quiere poder. El sujeto de la Voluntad quiere actuar y quiere eficacia. De modo que el querer no-querer es la apertura para un sí mismo porque precisamente se quiere a sí mismo. Este actuar hace entrar en lo que Heidegger llama la «libre extensión», que es la economía liberada de todo principio ideal.

---

\* La cursiva es mía.

\* Véase el capítulo IV de *El principio de anarquía*.



Lo último de lo que nos toca hablar es de los *desplazamientos anárquicos* que expone Schürmann. El primero que mencionaremos es de la *negación práctica de la finalidad o desplazamiento a-teleocrático* mediante el concepto heideggeriano *Holzwege* que remite a la metáfora “los caminos del bosque no conducen a ninguna parte” que claramente es una oposición a la formulación que aparece en las primeras líneas de la *Ética a Nicómaco*. De manera que tanto el pensamiento como el actuar quedan sin un fin, de modo que abole la lógica de la fabricación. En las causas aristotélicas, o sea, causa material, causa formal, causa eficiente y causa final, la de finalidad se erige directriz para toda la metafísica, esto debido que sin tener el fin a la vista es inservible buscar la forma, la materia y su causa eficiente. Bien podríamos decir que la *ousia* (forma) en Aristóteles es de suma importancia, pero la *ousia* aristotélica contiene en sí misma su fin, sobreviene la *entelecheia* (entelequia), tener el fin en sí mismo, la entelequia como el sentido supremo del ser. Aunque Heidegger no renuncia a la *ousia* (*paruosia*), ve en ella un momento esencial que se había eclipsado al volverse «término técnico» en la metafísica de Aristóteles, este momento esencial es la venida a la presencia (*physis*). Hay una distinción entre la *physis* metafísica (Aristóteles), aquella que busca la *entelecheia* como su fin y la *physis* originaria (Anaximandro), aquella que emerge sin meta. Distinción entre *método* y *camino*. Los caminos del pensamiento no llevan a ningún lugar en tanto que la venida a la presencia de una cosa es sin razón. Esto no quiere decir que es la abolición de todo fin, sino que solo la abolición de la producción desde el punto de vista de la presencia.

Otro desplazamiento es *la transmutación de la responsabilidad*. Heidegger toma la palabra responsabilidad del latín *spondere* (comprometer) y de *respondere* que quiere decir “comprometerse a cambio”. El responsable es aquel dispuesto a rendir cuentas y a legitimar su conducta. Heidegger transmuta la responsabilidad de la contabilidad (rendir cuentas) a un dirigir, que está ligado a la direccionalidad. Los actos responsables se adecuan a al sentido de las cosas según como ellas entran en su mundo. Rendir cuentas a las constelaciones aletheológicas que sitúan los actos. También, encontramos una *impugnación de los asuntos*, «los asuntos son ese proyecto de transformación por el cual las “cosas” pierden su “mundo” al devenir “objetos”» (Schürmann, 2017, pág. 379), es la diferencia entre objeto y obra, el objeto responde al cálculo (que lo sitúa el sujeto), en cambio, la obra instituye un mundo. Esta impugnación es a la metafísica, en tanto que, ella ha generado una diferencia entre ser



y ente, Heidegger no hace una diferencia ser-ente (diferencia ontológica) sino que en entre *mundo y cosa*. Tiene un pensamiento cuestionador, con una actitud de desapego que hay aprender. El desapego como protesta práctica frente a la objetivación del ente. Podemos decir que los asuntos han nutrido las ciencias y han perpetuado sus propios productos. La impugnación no es a la tecnología ni a las ciencias, sino un problema de la técnica, es por eso que trata de comprender la esencia de esta. El desapego posibilita «otro pensamiento», posibilita una entrada en la presencia anárquica. Y justamente este «otro pensamiento» recae en otro *desplazamiento anárquico* la *transmutación del «destino»*. El pensador holandés explicita que Heidegger realiza una transmutación de la noción de destino existencialista o humanista, que designaba algo detentado por la suerte, destino feliz, triste, desgraciado, etc. Pero con la fenomenología de las modalidades de la presencia, destino ya no puede considerarse como destinación, sino que debe ser un dirigirse, la constelación aletheológica, la modalidad de la presencia destina el lugar al cual dirigirse, *asigna toda cosa su lugar*. Destino debe entenderse como *desplazamiento*, como cambio de lugar. «El destino es el orden, siempre móvil, de presencia y de ausencia, la constelación aletheológica tal como ella sitúa todas las cosas en el tiempo» (Schürmann, 2017, pág. 385). No es un *desplazamiento* fabricado y forzado, no es una progresión de cambio, sino un «salto» a «otro pensamiento», del conocer al pensar.

Volvamos a nuestra pregunta *¿Qué puedo hacer en una sociedad isomórfica?* Teniendo esta concepción del anarquismo en juego Schürmann nos propone la posibilidad de constituirnos en sujetos *anárquicos*. Aunque si bien podría discutirse eso de constituirse a sí mismo como sujeto *anárquico* en la medida en que Schürmann nos dice que la *clausura* ya no es humanista y que en esta decae el último de los principios, el de la Voluntad, hay que comprender que no es el sujeto el que se constituye a sí mismo como sujeto *anárquico*, sino que la constitución como tal es una *subjetivación externa pero autónoma*. Esto quiere decir que no hay una subjetivación interna del sujeto moldeándose a sí mismo con su propia Voluntad, sino «de un sí mismo que deviene autónomo cuando hace suyas las posibilidades que le son ofrecidas a su estrecha esfera de libertad, tal como le quedan epocalmente abiertas» (Schürmann, 2019, pág. 158). Y en la «torna» hacer nuestras las posibilidades que la época nos abre es precisamente pensar la presencia bajo el *a priori* práctico del «principio de anarquía». «Lo que emerge —en la torna y por la torna— como gesto de una autoconstitución



posible hoy en día es la lucha polimórfica contra las totalidades sociales» (Schürmann, 2019, pág. 161).

Entrar en la lucha pública (política) es menester para promover «otro pensamiento», otra subjetividad, diferente a la que constituye el Estado moderno neoliberal. No se trata como ya decíamos de cambiar un principio metafísico por otro, sino de liberar la presencia de la teleocracia, de un referente último o primero. Ahora bien, ¿cómo hacerlo?, esa es la cuestión, actuando respondemos, en otras palabras, pensando, y decimos que «Pensar es pensar la presencia. Aprender a pensar es aprender la serenidad» (Schürmann, 2017, pág. 106).

La actividad del sujeto pensante que se constituye a sí mismo como ejercicio ascético (askesis) es la filosofía, pero como en la *clausura* decaen los principios metafísicos esta ya no se encuentra bajo el régimen de lo ininteligible. ¿Y cómo entra el sujeto pensante en la lucha pública?, trazando sus pensamientos. Lo resultante de este trazado será un «ensayo», Schürmann entiende este género literario como « [...] una prueba modificadora de uno mismo en el juego de la verdad» (Foucault en Schürmann pág. 162). Un tipo de escritura o cierta intervención discursiva aparece en Schürmann como posibilidad no como deber. ¿Cuál es el blanco de una lucha anárquica?, ya lo dijimos más arriba, las totalizaciones sociales. No es como que haya un *Enemigo Número Uno*, sino solo metas precisas. La estrategia es exponer donde y tal como suceden los efectos de poder en cuanto tales. «El sujeto anárquico se constituye a sí mismo en micro-intervenciones que apuntan hacia los patrones resurgentes de sujeción y objetivación» (Schürmann, 2019, pág. 165).

Hay caminos que llevan *de la violencia a la anarquía*, nuestra tarea preparadora es «orillar todo lo que levanta una pantalla al otro actuar» (Schürmann, 2017, pág. 390). Nuestro lenguaje permeado por el pensamiento lógico, por ende, metafísico, posee una violencia tal en su modo de predicación, sujeto-predicado, sustancia-accidente que no es más que una imposición del hombre metafísico a lo múltiple, a las cosas. La *serenidad* es el poder no violento que adviene, es dejar ser las cosas, por ende dejarnos ser a nosotros mismos y a los otros lo que somos.

### **Actuar: transgresor y/o anárquico**

La última parte de esta investigación, como ya hemos enunciado, consiste en contraponer estas dos posibilidades de sujetos en los que podríamos constituirnos en la



sociedad *isomórfica* en la que nos encontramos viviendo, si bien, no para enfrentarlos y llegar a una conclusión de juicios de valor de cuál es mejor o peor en cualquier sentido, sino que para diferenciar sus desplazamientos, sus luchas y su forma de constitución posible. La cuestión está en que entendamos por qué uno es anárquico y el otro es transgresor.

Ya mencionamos de manera muy breve que el ensayo de Reiner Schürmann *Sobre constituirse a uno mismo como sujeto anárquico* trata un cierto nexo entre Foucault y el anarquismo que trabaja el autor holandés. Por lo tanto, trabajar desde ahí mismo es un buen lugar para notar las diferencias y los puntos en común entre ambos sujetos. Lo primero que hay que notar es que el pensador del *principio de anarquía* concibe el corpus textual foucaultiano como parte de la lucha anárquica en la medida en que considera que el impulso de sus escritos tiende a exponer las totalizaciones sociales, sin más, nos dice que ante el individualismo de la sociedad isomórfica:

«Foucault opone el anarquismo: “el problema político, social y filosófico de nuestros días no es el de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino el de liberarnos a nosotros mismos del Estado y del tipo de individualización ligada a él”» (Schürmann, 2019, pág. 161)

Ahora bien, para nosotros que hemos estado trabajando también con la propuesta del sujeto *transgresor* que se despliega de algunos textos de Foucault, podría parecernos un poco extraño el planteamiento que enuncia Schürmann sobre el pensador del poder. ¿Cómo considerar anarquista a Foucault? En realidad, no es que Foucault sea anarquista de manera volitiva, más bien sus propios escritos hacen de este un pensador más cercano al anarquismo que al individualismo que ciertamente algunos han tratado de ver en Foucault.

Aunque hayamos hablado en una primera instancia de la posibilidad que hay en algunos de los textos foucaultianos de constituirse en sujeto *transgresor* en la sociedad *isomórfica*, podemos decir que tal posibilidad de un sujeto *transgresor* decae junto con la *clausura* y el *principio de anarquía*. Lo que no quiere decir que los textos y desplazamientos que realiza Foucault decaigan, todo lo contrario, es el sujeto *transgresor* el que decae, pero asoma la posibilidad del sujeto *anárquico* con los mismos textos. Recordemos que el sujeto *transgresor* se constituye a sí mismo mediante un ascetismo (*askesis*) vinculado a la escritura que posibilita pensar de otra forma. Schürmann nos da cuenta que los pronunciamientos que el propio Foucault hacía con sus escritos responden a la práctica de sí, que en sus escritos



están realizados a partir de ejercicios filosóficos-ascéticos. «Ha sido un ejercicio filosófico cuyo asunto era saber en qué medida, en el trabajo de pensar su propia historia, se puede liberar al pensamiento de aquello que piensa silenciosamente» (Foucault en Schürmann. Sujeto anárquico pág. 162). Claramente Reiner Schürmann ve que la figura de lo que se piensa silenciosamente son las constelaciones de verdad (aletheológicas) las cuales se exponen con la *clausura* y con la «torna». Foucault es un paradigma en este sentido, tratando de esbozar la *transgresión* puede que haya actuado entorno al *principio de anarquía*. Así podríamos decir que la escritura es un elemento que nos proporciona las claves para diferenciar entre uno y otro, y no el actuar realizado por Foucault.

Entonces, debemos preguntarnos ¿cómo consideran la escritura ambos sujetos? Para uno, el anárquico, es un recurso fundamental para participar de las luchas públicas y lograr así exponer *los patrones resurgentes de sujeción y objetivación* y, para el otro, el *transgresor*, no es un recurso de subversión, ya que la escritura no pretende exponer o derribar fundamentos, aunque posiblemente pueda surgir una subversión con el desplazamiento infinito del límite. Estas dos formas de entender la escritura, evidentemente diferentes, nos muestran otra cuestión a tener en cuenta y esta es sus propias constelaciones de verdad o aletheológicas ya que el sujeto anárquico solo puede aparecer luego del triunfo del Estado moderno mediante la *clausura* metafísica y con la «torna» *del olvido del ser*, en cambio el sujeto *transgresor* tiene cabida desde la irrupción misma de la filosofía, es decir desde Sócrates hasta el auge del Estado moderno y no más allá.

« [...] se podría suponer que constituirse a sí mismo como sujeto *transgresor* es o ha sido una posibilidad epocal disponible para culturas distintas de la nuestra. Sócrates y muchos otros se encontraron acusados de “pensar de forma diferente”. [...] Las transgresiones, decía Hegel, son esencialmente necesarias —no epocalmente— para que la ley sea posible» (Schürmann, 2019, pág. 163).

Con la *clausura* de todo principio (*principium-princeps*) la transgresión no es posible, pues no hay ley que transgredir, en tanto que, la «torna» no es el reemplazo de una metafísica por otra, de una ley por otra. Así la propia constelación aletheológica, en la cual pueden aparecer estos respectivos sujetos, marca la diferencia entre sus desplazamientos y sus luchas. El sujeto *transgresor* desplaza infinitamente los límites, lo que se traduce en que siempre hay una ley posible, en cambio, el sujeto *anárquico* realiza *desplazamientos anárquicos*



(*negación práctica de la finalidad, impugnación de los asuntos, transmutación de la responsabilidad, transmutación del destino*) actúa acorde al *a priori práctico* inmanente a la época de la clausura y la torna, por lo cual la presencia está determinada por el *principio de anarquía*, desde el «salto» a otra manera de pensar.

Schürmann indica que «La diferencia entre la lucha transgresora y la lucha anárquica reside en sus respectivos blancos: para el sujeto transgresor, cualquier ley, para el sujeto anárquico, la ley de totalización social» (Schürmann, 2019, pág. 163). Enunciada esta diferencia es como Schürmann puede realizar una lectura anárquica del corpus textual de Foucault, esto debido a que sus textos responderían más bien a desplazamientos anárquicos que a desplazamientos transgresores. A la luz de Schürmann los ejemplos repartidos en algunos de los textos foucaultianos de luchas contra el poder en cuanto tal son luchas anárquicas, ya que exponen donde y tal como suceden los efectos de poder en cuanto tales.

«Los ejemplos son la “oposición al poder de los hombres sobre las mujeres, de los padres sobre los hijos, de psiquiatría sobre los enfermos mentales, de la medicina sobre la población, de la administración sobre la manera en que la gente vive» (Schürmann, 2019, pág. 158).

La cuestión es comprender que el trabajo foucaultiano tiene en cada una de sus aristas al sujeto como fundamental, y como ya notamos anteriormente es este quien se relaciona con los discursos de saber-poder y es a este al que se le imprime una forma según el juego de verdad en que esté inmerso en cada época. Por ello mismo Schürmann puede aproximar a Foucault al principio de anarquía.

«¿Acaso el proyecto de trazar la historia del sujeto se dejó llevar hacia el mismo malentendido esencialista que la historia de la locura y la sexualidad? Sí, si por sujeto entendemos el portador de cualidades tales como una consciencia y el agente detrás de tales actos de reflexión; no, si esa historia es leída como una instancia de la historia de las constelaciones de la verdad, con sus muchas muertes diacrónicas y sus múltiples comienzos nuevos» (Schürmann, 2019, pág. 162)

Pero recuperar a Foucault de una lectura totalmente errónea que afirme al sujeto en una constitución individual e individualista totalmente volitiva no quiere decir que este automáticamente se vuelva an-arquista. El corpus textual de Foucault está atravesado completamente por la relación *verdad, poder y sujeto*, cuestión que es fundamental para



diferenciar a Foucault de Schürmann. Bien lo dice Simón Royo -a quien le agradecemos la traducción al español del ensayo de Schürmann con el cual estamos trabajando-.

«El camino de Foucault es próximo, pero no es el mismo que el de Schürmann, ya que el primero se mueve en el dominio óptico de los entes fácticos, positivos, más que en el dominio ontológico del ser en cuanto ser, arribando al dominio intermedio, epistemológico, del orden de las cosas que se aprende en el discurso dominante» (Royo, 2019, pág. 89).

Si consideramos el camino de Foucault al igual como lo hace Schürmann, no como el camino de esbozar un método donde el sujeto *transgresor* desplaza los límites de lo normalizado y que de tal forma puede constituirse de otra manera que a la de la sujeción dominante según su época, sino como un camino que expone las instancias de la historia de las constelaciones de la verdad mediante un recorrido en las formas posibles de constitución del sujeto en la historia, podemos decir que Foucault es parte del pensamiento preparador que da paso de la metafísica violenta hacia la anarquía. Es posible recuperar a Foucault tanto de una lectura individualizadora neoliberal y de una lectura transgresora, en tanto, que lo leemos en clave anárquica. En cambio, si leemos a Foucault en clave transgresora, también podemos decir que acercarlo al individualismo es un error, puesto que el sujeto transgresor trata de formar un *ethos* en el que el juego de poder esté permeado lo menos posible por la dominación de uno sobre otro, ya que no habría cabida para las relaciones de poder, sino solo para la sujeción.

Por último, y para ser aún más tajante en la diferencia entre sujeto *transgresor* y sujeto *anárquico*, quiero exponer un temor que Foucault tenía frente al acto de escribir, temor que Schürmann no considera en los textos que hemos trabajado, y justamente radica en la diferencia que se da entre escribir anárquicamente y transgresoramente.

«[...] El acto de escribir -un acto situado en el exterior del sistema socioeconómico, como la circulación, la formación de los valores- funcionaba hasta hoy, por su misma existencia, como una fuerza de contestación de la sociedad» (Foucault, 1999, págs. 379 - 380). Esta cita nos muestra un problema más grande, la sentencia que hace Foucault de “funcionaba hasta hoy” es la que sugiere un problema y lo que evidencia la diferencia entre anarquía y transgresión. Foucault nota que la sociedad burguesa del Estado neoliberal ha digerido la escritura, la ha asimilado para sí y, por ende, cualquier fuerza de contestación queda suspendida, e incluso más, la literatura se convierte en un mecanismo que funciona



como parte de las tácticas de constitución del sujeto *isomórfico* que promueve e impone la gubernamentalidad, puesto que la literatura ha caído en instituciones, casas editoriales, en el periodismo, etcétera.

«¿Subsiste todavía la función subversiva de la literatura? La época en la que el mero acto de escribir, de hacer que la literatura existiera gracias a su propia escritura, bastaba para expresar una contestación respecto a la sociedad moderna, ¿no está ya caduca? ¿No ha llegado el momento ahora de pasar a las acciones verdaderamente revolucionarias? Ahora que la burguesía, la sociedad capitalista, han desposeído totalmente a la escritura de estas acciones, ¿sirve la escritura para otra cosa más que para reforzar el sistema represivo de la burguesía? ¿Hay que dejar de escribir? Y cuando digo estas cosas, les ruego que no crean que bromeo. Es alguien que continúa escribiendo quien les habla». (Foucault, 1999, pág. 380)

El temor ante la escritura es manifiesto, en tanto, que la escritura es un arma frágil y de doble filo que fácilmente puede ser usada para perpetuar el sistema neoliberal, en otras palabras, para continuar la trampa de la supuesta constitución de un sujeto libre. Consecuentemente, Foucault se preguntará *¿Es inútil sublevarse?* Y responderá que no puede estar de acuerdo con una afirmación así, sino que las sublevaciones suceden en la historia, independiente si hay razones o no para revelarse. Foucault dirá que justamente el rol del *intelectual específico* es hacer notar las fragilidades de lo que aparece como una totalidad en nuestras vidas y que siempre está la posibilidad de sublevarnos, pero no de una forma universal, sino que en escaramuzas diferenciadas.

Y nosotros preguntaremos ¿es inútil la literatura en nuestros días? Sí, es inútil si consideramos la literatura como transgresora, ya que las transgresiones desplazan la ley más allá, no la borra, sino que la afirma. Que las tácticas de control mediante el saber-poder se retrotraigan no supone que se eliminen, pues siempre pueden volver con más fuerza. Y, no, si es que consideramos el acto de escribir literatura desde el anarquismo. Mediante el anarquismo la recuperación burguesa de la literatura queda sin fuerzas, puesto que el anarquismo solo es posible cuando el Estado moderno triunfa, en su triunfo el anarquismo de Schürmann encuentra la fisura que lo desploma, que lo hace decaer.

La economía de la presencia que responde el *principio de anarquía* tiene un carácter fundamental para la conducta del pensamiento, el *a priori* práctico. El pensador holandés nos dice que para pensar la presencia se necesita un modo de vivir, para entender la temporalidad



auténtica es necesario existir auténticamente, para lograr pensar el ser como dejando ser a los entes, cada uno tiene que dejar ser todas las cosas, para que la presencia sea sin porqué hay que vivir sin porqué. Una escritura que nace desde la presencia que no tiene principio más que el *principio de anarquía*, y que mediante la escritura logra esbozar su pensamiento, es decir, que logra pensar la presencia sin un fin, lo que trace en el papel será evidentemente algo totalmente contrario a las pretensiones neoliberales de querer dar a todo un fin. La presencia que se piensa sin fin, no tiene valor alguno en el marco de razonamiento neoliberal, dejar ser las cosas libera a los entes de sobreentendidos, nos libera de querer competir frente al otro, de tratar de ser más que el otro para alcanzar cierto fin. Así se desbarata tenerse a uno mismo como empresa, ya no que no hay principio de razonamiento que me provea una forma de actuar. Tampoco es pensar que el *principio de anarquía* lleva a una mega-unidad utópica, así al igual que Heidegger que no sabe qué sistema político es conveniente en la edad técnica somos reacios a nombrar alguno solo sabemos que tiene que advenir, en tanto, pensemos la presencia ateleocraticamente, es decir, sin porqué. Simón Royo en el *Sujeto anárquico* habla de un cuerpo social sin identidad, una comunidad *an-arché* donde a priori todos son bienvenidos y que posteriori cada quien puede excluirse por su propia cuenta.

Para terminar esta investigación que gira en torno a la constitución de uno mismo en Michel Foucault y Reiner Schürmann, podemos decir algunas cosas. Lo primero y que es de suma importancia es que no hay una respuesta absoluta frente a la pregunta ¿Qué podemos hacer en una sociedad isomórfica? Podríamos decir que para el Foucault transgresor será desplazar los límites más allá infinitamente tratando de vivir verdaderamente la propia vida sin imponerse ante el otro desnaturalizando aquellas cosas que el saber-poder nos hicieron creer que eran normales. Pero si nos apegamos a la lectura que hizo Schürmann al corpus textual de Heidegger hay que decir que solo hay dos opciones de lo que podemos hacer para constituirnos en la sociedad isomórfica, y solamente dos porque en la edad de la *clausura* el principio epocal, o sea, el principio de anarquía, no obliga ni impone forma final a la presencia, solo la posibilita a ser lo que ella es, pero ahí está por qué solo dos opciones, ya que uno puede optar por el principio epocal de nuestra era (principio de anarquía), es decir, aceptarse como ente, en tanto que este ente es el ser, es lo que es, de modo que el actuar de cada cual tiene que ser algo indisociable al pensar la serenidad, lo que es también pensar la presencia, o bien oponerse a esta posibilidad que otorga la clausura de la metafísica y seguir



perpetuando el sistema violento de la metafísica teleocrática que visualiza a entes como la sustancia, el alma, la voluntad como si fueran el ser, la presencia. Así el otro pensamiento del que habla tanto Heidegger como Schürmann, y si es que acaso el Foucault anarquista que leemos a partir de Schürmann, no se impone como un deber moral que pertenezca a un ethos determinado, sino que es solo una posibilidad que asoma junto con el *principio de anarquía*.

Ahora bien, en una sociedad donde el tráfico de personas, el sicariato, la venta de órganos, la explotación, contaminación y destrucción del espacio que habitamos son trabajos tan válidos en el marco del sistema neoliberal, puesto que no contradicen la constitución del sujeto *isomórfico* que responde a la lógica del *homo economicus*, existe la posibilidad de que todo cambie al constituirse a sí mismo, a nosotros mismos, como sujetos *anárquicos*, como aquel sujeto atento a la escucha de este principio que desmonta todo el valor que cualquier cosa haya tenido hasta ahora, principio que resuena en las palabras de Heidegger. Para nosotros que vivimos en la época de la torna, donde se manifiesta el *principio de anarquía*, más alta que la realidad neoliberal está la posibilidad anárquica.

## Bibliografía

- Bataille, G. (2016). *La literatura y el mal*. Santiago: Sátira ediciones.
- Díaz, S. (2008). Decir verdad: transgresión y libertad. *Bajo palabra*.
- Foucault, M. (20 de Enero de 1984). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. (H. Becker, R. Fornet-Betancourt, & A. Gomez-Müller, Entrevistadores) Obtenido de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2276/1217>
- Foucault, M. (1999). *Entre filosofía y literatura*. Barcelona: Paidós .
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires : Fonde de Cultura Económica de Argentina.
- Foucault, M. (2009). La gubernamentalidad. En G. Giorgi, & F. Rodríguez, *Ensayos sobre Biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2012). *El poder una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Foucault, M. (s.f.). *La vida de los hombres infames*. (J. Varela, & F. Fernandez-Uría, Trads.) La Plata, Argentina: Altamira.



Leal, H. (2018). El mal y la maquina dionisiaca: la literatura a través de Foucault, Deleuze y Baudrillard. *Logos: Revista de lingüística, filosofía y literatura*(28). doi:doi.org/10.15443/RL2824

Ortiz, J. E. (2017). Libertad, individuo y gobierno: Reflexiones entorno a la racionalidad neoliberal a la luz de la analítica del poder de Michel Foucault. *Revista de Filosofía y teoría política*(48). doi:https://doi.org/10.24215/23142553e010

Royo, S. (2019). *El sujeto anárquico: Reiner Schürmann y Michel Foucault*. Madrid: Arena Libros.

Schürmann, R. (2017). *El principio de anarquía*. Madrid: Arena libros.

Schürmann, R. (2019). Sobre constituirse a sí mismo como sujeto anárquico. En S. Royo, *El sujeto anárquico. Reiner Schürmann y Michel Foucault*. Madrid: Arena libros.