

LUIS ALONSO GERENA CARRILLO
ARTURO AGUIRRE MORENO
editores

**PODER,
VIOLENCIA
Y ESTADO**

**DISCUSIONES FILOSÓFICAS SOBRE
LOS ESPACIOS DE CONFLICTO**

Editorial Biblos
S O C I E D A D

Poder, violencia y Estado

Hoy no sería posible pensar las formas concretas que ha adquirido la violencia en América Latina, ni la impotencia que esta es capaz de producir, sin antes descifrar –aunque solo sea de una manera parcial o fragmentaria– cómo es que participamos cotidianamente en la producción y en la configuración de todo tipo de espacios de poder. Las diversas violencias perpetradas todos los días sobre cuerpos individuales o colectivos parecen tener los mismos orígenes y las mismas consecuencias de siempre; pero esto no es más que una mera apariencia de la que debemos cuidarnos. Detrás de la supuesta familiaridad de los paisajes de la destrucción –de las ruinas y ruindades que va dejando tras de sí esta sangrienta violencia– se ocultan los más atroces e innovadores mecanismos de normalización de la atrocidad y el horror: la técnica de su sofisticado ocultamiento y disimulo.

De todo esto se ocupan con inusual ahínco y sentido crítico los autores de los textos reunidos en este volumen, el cual cobra un especial atractivo gracias a la diversidad de métodos y estrategias empleados por ellos, así como por la singularidad de las circunstancias locales que han tomado como punto de partida para detonar análisis y reflexiones, que a final de cuentas han convertido en poderosos testimonios personales sobre el mortal entrecruzamiento que ha tenido lugar en México –y en toda América

Latina— entre unos modos específicos de ejercer el poder y la configuración política de los espacios donde todos los días acontece la violencia de maneras inesperadas e inconcebibles.

LUIS ALONSO GERENA CARRILLO • ARTURO AGUIRRE MORENO
editores

JUAN CRISTÓBAL CRUZ R. • MARÍA DEL CARMEN GARCÍA
AGUILAR
coordinadores

PODER, VIOLENCIA Y ESTADO

DISCUSIONES FILOSÓFICAS SOBRE LOS ESPACIOS DE CONFLICTO

Editorial Biblos

Índice

Cubierta

Acerca de este libro

Portada

Nota introductoria

1. Espacio, territorio y poder, Bily López
2. Cuerpos nómadas: entre la impotencia y el sentimiento de potencia, Rafael Ángel Gómez Choreño
3. Del espacio a la espacialidad: espacio social y político, Arturo Romero Contreras y Sabina Morales Rosas
4. Sobre el totalitarismo: un espacio de ficción para la realización del terror, Luis Gerena Carrillo
5. Espacios de conflicto: aproximaciones al concepto del campo de concentración, Alicia Paredes Nolasco y Arturo Aguirre Moreno
6. Dispositivos del feminismo: una aproximación foucaultiana, María Fernanda Miranda González
7. Políticas de la sustancia, políticas del concepto: poder, violencia y fuerza en Hegel, Zaida Olvera
8. La "jaula de hierro" y el problema de la pérdida de subjetividad en el ejercicio del poder político según Max Weber, Sergio Lomelí Gamboa

Créditos

Nota introductoria

Los trabajos de investigación reunidos en este libro tienen como eje de su reflexión la relación entre poder y violencia. Se trata de una relación compleja, en la cual el poder mismo supone la violencia si se comprende como el que se ejerce sobre otro para coaccionarlo o controlarlo con el fin de que actúe en contra de sus propios intereses. Consideramos que este es el tipo de poder que ha prevalecido en la historia de México y Latinoamérica, un poder político y económico que se confunde con el crimen organizado, llegando a una escala de violencia que, siguiendo a Adriana Cavarero, nos paraliza en el horror. En este sentido, suponemos que en la relación de poder se presentan el conflicto y la resistencia. Sin embargo, este libro hace un aporte importante al análisis de estos conceptos al abordarlos desde el espacio, el cual, como lo propuso Henri Lefebvre en su obra *La producción del espacio*, en el capitalismo no es simplemente un receptáculo de las fuerzas de producción, sino que es producido por las relaciones y los procesos que se presentan en él. Se requiere sin duda un enfoque espacial para abordar los problemas en filosofía y las ciencias sociales, cuya complejidad tiene que ver con que se presentan en distintos espacios que están interrelacionados entre sí, por lo cual proponemos igualmente una comprensión compleja de la espacialidad. En este sentido, fue necesario replantear la

espacialidad para abordar la violencia y el cuerpo. Es claro que no puede hablarse de violencia, sino de violencias que se han desatado en México y que corresponden a una geografía, las cuales precisan una formulación del espacio que pueda contenerlas y nos ayude a comprenderlas. Por esto se propone en este libro comprender al espacio desde su dimensión ontológica, lo cual nos lleva a verlo como territorio, que precedería a toda concepción del espacio en el orden de la extensión y nos permitiría conceptualizar, por ejemplo, la narcofosa, un territorio donde los flujos no son de mercancías sino de muerte y de ilegalidad. Sin embargo, estas violencias conducen a someter a examen al cuerpo y ver cómo se ejercen sobre él. Necesitamos comprender que el cuerpo no solo es el cuerpo individual, sino también el cuerpo social y político, en los cuales el poder fija distintos mecanismos de sujeción y control. Tampoco podemos pensar al cuerpo como aislado, pues es él mismo una historia, el relato del poder que se ha inscrito en él, por lo cual se nos muestra como un prisma de relaciones: es así espacial, un territorio habitado. Asimismo, debemos atender a los cuerpos en movimiento, los cuerpos nómadas, cuerpos que han sido puestos en movimiento por el poder o voluntariamente, pero en los cuales existe la posibilidad de traspasar las fronteras impuestas para crear comunidades vivas que puedan generar una nueva dimensión de potencia.

Sin embargo, un fenómeno importante de estudio, donde el vínculo entre violencia y poder se manifiesta de manera prominente, lo constituye el Estado. Principalmente en lo que concierne a su legitimación, a través de un análisis de la propuesta de Hegel, se plantea la pregunta en este libro de si el Estado supone una

violencia constitutiva. Señalamos igualmente la importancia que tiene la teorización de este concepto por parte de Hegel en el pensamiento político posterior, su vano intento por concebir un Estado que incorpore la oposición. Para Hegel, el Estado no puede constituirse como un poder que afirme de manera absoluta sus propios intereses, sino que debe admitir los intereses familiares, sociales, religiosos y políticos, por lo cual tiene que integrarse a través de partidos. Sabemos que con la llegada del capitalismo la propuesta de Hegel resultó limitada pues, como señala Max Weber, la racionalización del Estado conduce a su burocratización, por lo cual se convierte en una máquina que somete al hombre a la "obediencia automatizada", borrando así la idea de un Estado como el que concibe Hegel en el cual se realiza la libertad del hombre. Este Estado burocratizado de algún modo precede al Estado que se presentará después de las guerras mundiales, el Estado totalitario, en el cual, como señala Hannah Arendt, se manifiesta la completa decadencia del Estado: sin una estructura institucional, el Estado es solo la fachada de la verdadera organización que es la del partido en el poder. Sin embargo, se trata de una organización racional y burocratizada para la producción de la muerte, lo cual se manifiesta completamente en el campo de concentración, diseñado para la aplicación del poder total.

En este libro nos ocupamos especialmente de mostrar cómo se origina ese espacio y cómo en él se concreta el movimiento del poder total, cómo es producido para demostrar que todo es posible: en ese espacio se logra el completo control de los actos de los individuos, al despojarlos de realidad jurídica, moral y social, por lo

cual viven como simples criaturas biológicamente vivas, en la completa soledad y vulnerabilidad.

Este volumen forma parte de los esfuerzos coordinados de los Cuerpos Académicos “Estudios sobre política, ética y cultura” (CA-117) de la Universidad Autónoma de Morelos y del Cuerpo Académico “Estudios filosófico-culturales” (CA-260) de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en el marco de colaboración de la Red temática de Cuerpos Académicos “Estudios humanísticos sobre violencia, cultura y poder”. La reflexión sobre eventos actuales, desarrollada desde la filosofía política, da continuidad a la obra *Tiempos sombríos. Violencia en el México contemporáneo*, publicada por Biblos en 2019.

Extendemos nuestro agradecimiento al Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades (CIIHU) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, así como del Programa de Posgrado en Filosofía Contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

1. Espacio, territorio y poder

Bily López

Las líneas que siguen son el resultado de una búsqueda apremiante por comprender el presente, nuestro presente, ese presente violento, herido y zozobante que nos sale al paso día a día y que reclama nuestra comprensión minuciosa. Más que una reflexión, lo que presentamos aquí es un tanteo, un pequeño segmento de una búsqueda insistente por comprender y descifrar las formas en las que se controla la vida y la muerte en México.

Esta búsqueda nació al interior de un cuerpo académico que con el paso de los años se constituyó como Grupo de Investigación Transversal sobre Biopolítica y Necropolítica, de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pero que desde un inicio –antes de perfilarse en estos ámbitos teóricos– aprendió a poner en cuestión diversos aspectos problemáticos de la vida en sociedad. Las preguntas “iniciales” de las que proceden estas líneas están vinculadas con la *comunidad*, con su constitución, con sus procesos, sus excesos y sus defectos: ¿cómo construimos comunidad?, ¿cuáles son sus límites?, ¿cuáles sus peligros? Intentar responder estas preguntas nos llevó al horizonte de pensadores como Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida y Roberto Esposito –entre otros–, quienes nos llevaron a pensar la

comunidad desde conceptos como la violencia, la inclusión, la exclusión y los procesos de inmunización que conforman todo cuerpo social. Desde ahí, nuestros intereses se fueron desplazando hacia los procesos de gubernamentalidad y normalización de los estados de violencia y coacción que imperan en las formaciones sociales, lo cual nos llevó al horizonte de pensadores como Max Weber, Walter Benjamin, Giorgio Agamben y Michel Foucault –otra vez, entre muchos otros—. Con Agamben y Foucault, sin embargo, aprendimos a ver en la *biopolítica* un concepto eficaz para comprender diversas formas en las que se ejerce la gubernamentalidad en el mundo contemporáneo; en este sentido, conceptos como *disciplina*, *control*, *poder*, *dispositivo*, *estado de excepción* y *nuda vida* se nos volvieron de capital importancia para decodificar fenómenos actuales en torno a la salud, la milicia, el uso de los territorios, las migraciones y los discursos sobre la seguridad nacional mediante los cuales no solo se justifican diferentes formas de racismo, exclusión y violencia explícita, sino que se construyen dinámicas específicas y cotidianas de formas de intervención directa en la vida de los individuos. En el horizonte de la biopolítica, pues, encontramos una serie de propuestas teóricas y metodológicas que nos ayudaron a pensar con bastante eficacia diferentes formas de construcción y constitución de comunidad, que rebasan el horizonte clásico de la filosofía política, y que toman en cuenta las complejas relaciones de poder que en distintos niveles se ponen en juego en la conformación de toda comunidad y, en este sentido, de todo Estado.

Una vez instalados en este paradigma, las lecturas sobre Esposito, Negri, Hardt, Lazzarato, Agamben y Foucault, así como el aumento exponencial de formas específicas de la violencia en el mundo y en

nuestro país, México, comenzaron a desplazar nuestra mirada del control de la vida hacia el ejercicio de la violencia y la producción de muerte. Sin que se tratase de un nuevo problema, la producción de muerte en el mundo contemporáneo se nos presentó como una consecuencia más de la forma biopolítica del ejercicio de la gubernamentalidad. Entre *hacer vivir y dejar morir*, y *hacer morir y dejar vivir*, se tejen relaciones tensas y por demás problemáticas. Así, el concepto de *necropolítica* propuesto por Achille Mbembe se nos presentó como una opción viable para seguir reflexionando sobre nuestro angustioso presente, en el que la producción de muerte se acelera y diversifica de maneras vertiginosas. Sin embargo, al haber nacido en un contexto sumamente específico de prácticas locales, al hacer una interpretación igualmente localista y cuestionable de algunos conceptos –como el de *máquina de guerra* propuesto por Gilles Deleuze y Félix Guattari–, y al estar situado en un horizonte divergente en muchas maneras al nuestro, dicho concepto, aunque provocador, estimulante y fecundo, no nos permitió dar cuenta de las formas en las que se produce la muerte en países como el nuestro. En efecto, en México no tenemos un *apartheid* ni el mismo tipo de plantaciones sobre las que discurre la necropolítica de Mbembe, y aunque esto no signifique que no haya formas de producción de muerte que sean cercanas, es necesario reconocer que las formas en las que esta se produce en nuestro país son muy específicas y singulares; se trata de formas peculiares, digamos *artesanales*, que se construyen bajo sus propios mecanismos; pensamos en los feminicidios, en los que las mujeres, antes de ser asesinadas, son sometidas a violencias de todo tipo, torturas, violaciones, mutilaciones, etc. Pensamos en las diversas

formas en las que el narco ostenta la producción de muerte, que pasan por el descabezamiento, la mutilación, el empalamiento, la utilización de fosas clandestinas o narcofosas, la disolución de los cuerpos en ácido para no dejar rastros de los cadáveres, etc. Pensamos también en estrategias gubernamentales de exterminio selectivo, como la esterilización forzada de comunidades enteras, o la creación y el sostenimiento de condiciones paupérrimas para la vida y la salud de las personas. Pensamos en la guerra como estrategia gubernamental, en sus “daños colaterales”. Pensamos en las indecibles condiciones de los migrantes centroamericanos quienes, en su tránsito hacia la frontera norte, corren el riesgo de ser sometidos a la esclavitud, la explotación y el tráfico de órganos. Pensamos en el paradigmático caso de la noche de Iguala, en el que cuarenta y tres estudiantes de la Escuela Normal Rural Isidro Burgos desaparecieron sin dejar rastro aparente, en una operación en la que el ejército, el gobierno y el narco estuvieron a todas luces involucrados y coludidos. Pensamos en Julio César Mondragón, cuyo rostro fue desollado y cuyo cuerpo fue abandonado y colocado estratégicamente para ser encontrado así, descarnado. Pensamos en los periodistas asesinados en los últimos años, cuyos números son más alarmantes que en la guerra de Irak. Pensamos en las miles de personas desaparecidas a lo largo de todo el territorio, cuya cantidad va en aumento conforme se mantiene la estrategia de la guerra contra el narco. Pensamos en Aguas Blancas, en Tlatlaya, en Acteal, en Atenco...

Como se ve a través de los casos que conforman nuestro problemático horizonte, la producción de muerte en México no es unilateral; no se trata solo del gobierno, ni del ejército, no solo es el

narco o los grupos criminales, sino que, al parecer, todos estamos involucrados de diversas maneras y en diferentes grados. Estos y otros casos en nuestro país nos han obligado a considerar que el concepto de necropolítica, si bien nos ha ayudado a pensar, no nos es suficiente para dar cuenta de la diversidad y singularidad de las formas de producción de muerte que en México tienen lugar; nos han hecho evidente que es necesario comprender –entre muchas otras cosas– las formas específicas en las que se articula la soberanía y la gubernamentalidad en nuestro país y en nuestras comunidades, pues las relaciones entre gobierno, narcotráfico y ciudadanos están pobladas por instancias profundas que no son evidentes y que van más allá de la denuncia ramplona y los activismos de superficie. El modo de producción capitalista, por supuesto, juega un papel de suma importancia en todo este escenario en la medida en que crea no solo mercancías sino relaciones sociales, es decir, valores, intereses y anhelos, modos de ser; en la medida en que constituye el horizonte sobre el cual se desarrolla la actividad productiva del país, sus formas de trabajo, así como en la medida en que está en la base de la distribución de la riqueza, del territorio, de los bienes y –podríamos decirlo así sin riesgo de exagerar– de toda forma de vida. Por ello, nos hemos dedicado a tratar de entender el funcionamiento de la economía no solo desde el capitalismo marxianamente planteado y criticado, sino desde los diversos modelos propuestos por el liberalismo y el neoliberalismo económicos, desde la transformación del capitalismo de mercado hacia el capitalismo de servicios, así como desde su confrontación con otros posibles modelos económicos.

Desde este momento de la reflexión en el que nos encontramos, el espacio y el territorio –política, física y económicamente– han cobrado una relevancia irrenunciable en nuestras investigaciones en la medida en que, en ellos, en muchos sentidos, acaecen de diversas formas las disputas económicas, políticas y sociales que conforman los paisajes de violencia y producción de muerte que hemos mencionado. Por ello consideramos necesario –entre otras cosas– comenzar a trazar una reflexión sistemática en torno al espacio y el territorio que nos permita avanzar un poco más en la comprensión de los problemas a los que nos enfrentamos. El espacio y el territorio, claro está, han sido abordados teóricamente desde la sociología, la antropología, la geografía social y, por supuesto, la filosofía –entre muchas otras disciplinas–; sin embargo, creemos –y a lo largo del texto expondremos nuestras razones para ello– que es necesario hacer un análisis específicamente ontológico de estos conceptos –para poder obtener un tipo de acercamiento teórico que nos posibilite comprenderlos de manera plural, cambiante y relacional–, cuyo uso es tan cotidiano que suelen escaparse de nuestras manos.

Del espacio al territorio

En la experiencia cotidiana el espacio aparece tan inmediato, tan aprehensible, tan asequible, que la pregunta por su consistencia o composición parece no tener lugar. Simplemente está ahí, afuera, como continente colmado de contenidos de la más diversa índole; y, entre ellos, más espacio, el espacio vacío. En el espacio vivimos, nos

movemos; en él acontece la existencia, la danza, la risa; nos desplazamos en el espacio.

Y, sin embargo, pocas cosas más equivocadas que lo inmediato y lo cotidiano.

Basta solo un poco de perspicacia para notar que, en el lenguaje, el espacio tiene distintas acepciones. Hablamos de espacio del pensamiento sin referirnos propiamente al recorrido neuronal de los impulsos eléctricos en el cerebro; hablamos de espacios imaginarios sin necesariamente hacer referencia a una presunta extensión de la imaginación; hablamos de espacio público y hacemos énfasis en el carácter político de lo que podría ser una explanada, un mercado o un trozo de papel; incluso hablamos de espacios virtuales cuando a todas luces lo virtual no tiene una extensión en el sentido tradicional del término. Esta polisemia, lejos de ser un error o un uso inadecuado del lenguaje, da cuenta de las múltiples formas en las que *construimos* el espacio.

Hay que decirlo así, sin más rodeos: *el espacio es una construcción*.

Por todos es sabido que la antropología, la sociología y la geografía social, entre otras disciplinas, desde hace varias décadas han insistido una y otra vez en la construcción y apropiación del espacio. Y, sin embargo, cuando así lo han hecho, han hablado de construcciones simbólicas, culturales o políticas. Por muy elaboradas que parezcan, y por muy útiles que nos sean para pensar ciertos fenómenos, los últimos reductos de estas construcciones sigue siendo el sentido común en el que el espacio es un afuera extenso que se ocupa de diferentes maneras.¹ Cuando aquí hablamos de construcción no nos referimos a eso.

Aquí pensamos desde la ontología. No es, por supuesto, la primera vez, ni será la última. Desde Demócrito hasta las fenomenologías del siglo xx, la reflexión filosófica se ha detenido una y otra vez en minuciosos resquicios del pensamiento para tratar de dilucidar cuál es la naturaleza de eso que llamamos espacio y, cuando así ha sucedido, lo ha hecho frente a problemas específicos que orientan, constituyen y matizan cada una de sus reflexiones. Esto es lo crucial: la delimitación de los problemas decide siempre el tratamiento de los conceptos.² En este texto intentaremos proceder de forma similar, aunque no idéntica.

Cuando aquí decimos que el espacio es una construcción, lo hacemos asumiendo el carácter radicalmente ficcional del lenguaje; es decir, sabiendo que las palabras recubren a los entes y les asignan una dirección, un significado, una interpretación. Todo lenguaje es retórico y ficcional en cuanto que no hay una relación necesaria entre palabra y cosa.³ En este sentido, todo ente es una creación humana en la medida en que toda vivencia, pensamiento, sentimiento o experiencia están conformadas por un lenguaje que las constituye. No tenemos, en cuanto seres humanos, un acceso privilegiado a los entes, sino que cualquier acercamiento a ellos se hace en, por y desde el lenguaje.⁴ Más aún, el pensamiento que piensa a los entes, y que se piensa a sí mismo, está constituido también por un lenguaje, una lengua, una sintaxis y una gramática que le construye sus propios límites, sus orientaciones y sus determinaciones.⁵ Este es el primer sentido en el que decimos que el espacio es una construcción: *construcción lingüística*.

Desde ese espacio lingüísticamente construido y ontológicamente ficcional –que, nótese, no estamos asumiendo como falsedad–,

concebimos el espectro de lo espacial, ciertamente, como una exterioridad.⁶ Se trate del espacio mental, del espacio interior, del espacio vacío en una hoja de papel o del espacio en el que se mueven los cuerpos, cuando hablamos de espacio hablamos de la exterioridad fundada por la demarcación o el límite de la composición de la interioridad que asignamos a aquello de lo que hablamos: la mente, nuestro interior, la hoja de papel o la cancha de fútbol. La exterioridad que bordea el límite constituye el espacio de su interioridad, al tiempo que la interioridad se define por su propia exterioridad que funda en tanto interioridad. La exterioridad y la interioridad que constituyen al espacio son, pues, primeramente, conceptuales, y en tanto conceptos son susceptibles de ser colocados en distintos escenarios y registros, como la forma de lo ente, los sentimientos, las imágenes y el pensamiento mismo.

Desde esta frontera que se traza entre interior y exterior es que podemos hablar de diversas formas de concebir el espacio. Los escenarios en los que colocamos este concepto posibilitan diversas construcciones de él. Este sería el segundo sentido de lo que aquí concebimos como construcción del espacio: *el espacio en tanto construcción conceptual*. No se trata de un espacio que es en sí y que se ocupa de diversas formas, de un continente que se llena con diferentes contenidos. No, eso no sería construcción, sería mera decoración. Se trata de asumir que, en cuanto concepto definido por los límites que se trazan entre un interior y un exterior, el espacio es una noción que tiene aplicaciones prácticamente infinitas. Cualquier cosa que se piense dentro de los márgenes de unos límites definidos es susceptible de ser pensada espacialmente, aun cuando ese espacio se despegue de lo que nuestro sentido común y nuestros

usos más cotidianos del lenguaje nos indiquen. Así, el espacio también es un constructo en la medida en que, en cuanto concepto que puede posicionarse en un sinfín de escenarios, adquiere su composición singular en la mezcla de su interioridad y su exterioridad con la naturaleza del resto de las singularidades con las que se mezcla: espacio de los cuerpos, espacio de las ideas, de los sentimientos, etc. El espacio se construye también, pues, *en la relacionalidad de los elementos que lo definen y delimitan*, sean o no de naturaleza extensa.

Como el problema que estamos intentando abordar con esta problematización del espacio tiene que ver con la experiencia civilizatoria, con la vida cotidiana y con las formas en que vivimos el día a día en sociable insociabilidad –con lujo de violencia, control, disciplina y administración de la vida y la muerte–, en este trabajo queremos explorar el espacio no en su devenir lugar –extensión–, ni en su devenir campo interior del pensamiento –ni de los sentimientos–, sino en su devenir *territorio*. No terreno, no hábitat, no demarcación de terreno, no tierra, sino *territorio*. Nos referimos a ese plano de inmanencia en el que Deleuze encuentra la manera de localizar el funcionamiento de lo ente sobre la base de la composición de un cuerpo sin órganos⁷ de los seres humanos que funciona maquínicamente al establecer conexiones con el resto de los entes.⁸ Nos referimos a esa forma específica de la ontología en la que el funcionamiento de los entes se hace inteligible por medio del establecimiento de sus relaciones incorporales.⁹ Un territorio es, ante todo, un plano de inmanencia, un plano abstracto en el que pueden cartografiarse las distintas relaciones entre los entes.¹⁰ Pero también es, simultáneamente, algo muy concreto; es ese plano en el

que se llevan a cabo los agenciamientos y las composiciones de los entes.

Todos tenemos un territorio, todo tiene un territorio; es decir, su propio plano de inmanencia. Se trata de ese campo intensivo que nos define, que codifica lo ente, que le da sentido, significado –si se quiere, unidad–. Toda experiencia es vivible y pensable gracias a que estamos en un territorio donde las cosas tienen un significado, una codificación. Un territorio es una forma del espacio codificada de tal manera que sus componentes se conectan y adquieren un funcionamiento, un sentido. El territorio sería, en este sentido, la condición de posibilidad de toda vivencia.¹¹

El espacio, entonces, en cuanto radical construcción lingüística, conceptual y relacional de los elementos que constituyen el sentido de su propia interioridad y exterioridad, es susceptible de devenir territorio en el orden de lo incorporal ontológico que posibilita toda comprensión de la extensión, la corporalidad y la subjetivación en el orden de lo ente. Esta conceptualización, podemos colegir, precedería a toda conceptualización del espacio en el orden de la extensión, es decir, precedería en el orden de lo ontológico a la concepción del espacio como *lugar* o extensión.

Espacio y territorio, lenguaje y flujos

El lenguaje funda el espacio en la medida en que sus vibraciones sonoras, sus grafías, sus íconos, sus señas o sus carraspeos demarcan el contorno de lo expresable. Interior-exterior. El lenguaje no comunica, sino que dictamina, impone coordenadas semióticas,

dice “esto es así y así”, “es transmisión de palabra que funciona como consigna, y no comunicación de un signo con información”.¹² En el lenguaje hablado, la palabra –apenas se emite– se posiciona por entre los cuerpos para moldearlos, construirlos y establecer relaciones entre ellos. Esta relación que se da entre palabras y cuerpos, entre corporales e incorporeales, en Deleuze recibe el nombre de *acontecimiento* –que siempre está ahí, aconteciendo; pero es necesaria una perspectiva, un punto de vista, para poder adivinarlo, descubrirlo en toda su riqueza y potencialidad–.¹³

El acontecimiento opera de cualquier forma, se vea o no. Siempre tiene efectos, pues gracias a él el lenguaje tiene esta capacidad ordenadora, segregadora, direccionante, fundante. Si no sabemos advertirlo, su efecto es unívoco. La ignorancia del acontecimiento se expresa en el buen sentido y el sentido común, que comprenden lo nombrado por la palabra como una mismidad con una única dirección.¹⁴ Sea un sentimiento, una idea o un ente, el buen sentido y el sentido común se encargan de asignar mismidad y univocidad a aquello nombrado por la palabra; oscurecen el acontecimiento, crean “lo real”, “lo verdadero”, “lo cotidiano”. De esta forma, la palabra, al arrastrarse por entre los cuerpos, dibuja los contornos de los entes, sus límites, su dirección, sus orillas, sus vasos comunicantes, su adentro y su afuera, que también son palabras.

El espacio no es espacio sino hasta que ha sido nombrado y comprendido como tal. Antes de eso, no es. Así sucede con la mesa, el ave, el cielo y el amor; incluso con lo innombrable al nombrarse como innombrable. Más aún: lo que se dice que existe antes de haber sido advertido y haber sido nombrado necesita de la palabra

existencia y la categoría de *anterior* para poder ser así pensado o concebido.

El lenguaje, pues, construye al espacio, pero también al territorio al nombrar aquello que lo compone. Ese plano inmanente poblado de intensidades que acontecen entre los cuerpos y las palabras, además de poseer las mismas prerrogativas que el espacio para ser pensado como una construcción lingüística, tiene la peculiaridad de que, para su concepción, los flujos, cortes y cruces que lo componen necesitan estar codificados, es decir, territorializados. El espacio es construcción abstracta de la exterioridad, mientras que el territorio es el poblamiento, la saturación corporal e incorporal de esa exterioridad.¹⁵

Desde una ontología como la que se traza a partir de Deleuze, no hay cosas en sí mismas, ni formas que las sustenten. Lo que hay son flujos, flujos de cualidades que se intersecan, se cruzan y se cortan para dar a luz diversas singularidades.¹⁶ En una persona, por ejemplo, no encontramos un cuerpo ni la idea de un cuerpo, sino un flujo de corporalidad compuesto por diversos flujos diferentes que se cruzan en el plano de inmanencia: un flujo de boca, de labios, de órganos genitales, y de cabellos, por decir algo. Esos flujos, a su vez, tienen variaciones en sus intensidades: bocas generosas o tacañas, labios gruesos o delgados, genitales copiosos o escasos, cabellos lacios o rizados. Pero no solo se trata de entidades físicas, pues una persona está compuesta por otro tipo de cualidades menos tangibles: un carácter, una ideología, sus sentimientos, sus más profundas pasiones y las más superficiales frivolidades. Hay, entonces, flujos de rabia, de tristeza, de melancolía, de alegría, de deseo. Hay otro tipo de flujos, un poco más duros, más persistentes:

una moral, un modo de producción económica, un sistema jurídico. Cada uno de estos flujos, con sus intensidades respectivas, se cruzan, se juntan y se tensan en lo que nosotros comprendemos como un individuo. "Ahí está Juan Pérez", decimos. Pero Juan Pérez no es más que el cúmulo de flujos que lo van componiendo a cada momento en un territorio que se va transformando conforme los flujos que lo pueblan van cambiando, mutando.

Cuando Juan Pérez está con su pareja, meloso, su territorio está poblado de flujos pletóricos de deseo y erotismo que lo hacen devenir amante (un flujo de amor romántico, otro de seducción, otro de lujuria en diversos grados), pero cuando está en su trabajo, vestido con un traje de medio pelo y organizando el archivo de una paraestatal, su territorio está poblado de órdenes sin salida, jerarquías aplastantes y pequeños fascismos operando por todas partes, que lo hacen devenir burócrata alienado; mientras que, cuando convive con su hija, su territorio está poblado por juegos infantiles, un flujo de voz impostada, otro de caras ridículas y otro de risas despreocupadas que lo hacen devenir niño nuevamente. Como se ve, Juan Pérez no es Juan Pérez, sino varias series de flujos y aconteceres en un territorio que, según su composición, lo hacen devenir múltiples cosas a cada momento. Su territorio, siempre fugaz y momentáneo, es a cada instante intervenido por distintos flujos e intensidades de flujo que posibilitan una codificación específica de lo que acaece en él. El territorio, pues, se construye, a veces por nuestro influjo, pero a veces sin nuestra intervención.

El territorio es, finalmente, ese espacio abstracto –en el orden de los acontecimientos– colmado de flujos que permiten una codificación específica de los aconteceres; posibilita el sentido, la

vivencia; al mismo tiempo que es construido por todo lo que pasa a su interior. Un territorio es siempre fugaz, cambiante, múltiple, plural y relacional, capaz de ser intervenido a cada instante por cualquier movimiento, irrupción o sustracción de los flujos. Todo lo que pasa por el territorio es, de alguna forma, nombrado, de modo que todo flujo está codificado por un lenguaje que lo territorializa y lo pone en sincronía con el resto de los flujos, también nombrados.

Territorio, lenguaje, poder

El espacio –se puede colegir de todo lo anterior– se construye y deviene territorio a través de la palabra que lo nombra y que nombra los flujos y las intensidades que lo componen. Y, sin embargo, con toda la elaboración y el artificio que conlleva su creación, el peligro está siempre a la vuelta de la esquina, acaso dentro de su constitución misma, pues el lenguaje –como se puede advertir– nunca es neutro, inocente. El lenguaje, como bien advirtió Nietzsche, implica siempre el ejercicio de un poder. Se trate del poder del señor a otorgar nombres o del poder procedente del resentimiento que crea valores,¹⁷ es importante observar que el lenguaje, en tanto consigna, es siempre una imposición, una arbitrariedad, enarbola una lucha por el sentido. La verdad no opera por adecuación ni por consenso, es un llano ordenamiento, una imposición; lo es en sentido ontológico, pero también en sentido político.

Quizá nadie como Nietzsche y Foucault para mostrar que la palabra y el discurso han servido, a lo largo de la historia, para construir órdenes de subjetivación en los que se pone en juego la

moral, los valores y la existencia toda. Sea a través de una genealogía de la moral,¹⁸ una arqueología del saber¹⁹ o una genealogía del racismo,²⁰ ambos pensadores supieron advertir que en la palabra y en su ejercicio se ponen en juego las instancias más vitales de la existencia en la medida en que todo posicionamiento de la palabra conlleva un cierto ejercicio de poder, una fuerza que se opone a otras fuerzas, o bien en la medida en que instaura un saber, una práctica o un ejercicio cualquiera. La palabra es el vehículo de la moral y del saber,²¹ y en esa medida es el artífice del valor, de la costumbre, de la disciplina y el control, como se puede adivinar.

El territorio, pues, en tanto construcción espacial extrañada de sí misma y orquestada por la palabra, es un espacio en el que siempre podemos encontrar varias series de fuerzas pugnando en su propia construcción. Para decirlo con claridad: *toda construcción territorial es siempre una construcción en la que está implicado el uso de uno o varios poderes.*

De vuelta al problema

Así entendido el territorio, la aprehensión, comprensión, construcción y apropiación de lo que comúnmente llamamos espacio cobra una dimensión que presenta interrogantes ineludibles, a saber: cuando construimos un espacio –sea de la índole que sea, como lugar extenso, como espacio del pensamiento, como espacio público, etc.–, ¿qué construimos?, ¿contra qué peleamos?, ¿qué fuerzas o poderes se están poniendo en juego?, ¿sobre qué o quién

estamos pasando?, ¿qué o a quién estamos privilegiando o beneficiando?

Llegados a este punto, no tenemos más remedio que volver al problema desde el que se ha hecho necesaria esta conceptualización del espacio y del territorio.

Para nadie es un secreto que los procesos civilizatorios de las sociedades contemporáneas descansan sobre la violencia, la barbarie y el exterminio selectivo. La construcción de los espacios como una construcción estratégica que privilegia o favorece esa violencia, esa barbarie y ese exterminio ha sido puesta de relieve no pocas veces en el último siglo (acaso Benjamin, Lefebvre y Rancière sean los más pulcros ejemplos de ello). Las tensiones entre lo estético y lo político, en este sentido, han sido fundamentales para construir y comprender la mayor parte de los debates más apremiantes del siglo que finalizó. Otro de los elementos irrenunciables que han contribuido a esa violencia, esa barbarie y ese exterminio es sin duda el modo de producción capitalista. Los influjos del capitalismo en el último siglo nos obligan a considerar que la lucha de fuerzas o poderes que se instaura en nuestras sociedades a partir de dicho modo de producción ha complejizado generosamente el viejo esquema marxiano en torno a la lucha de clases como una lucha de burgueses contra proletarios, complejizando con ello, también, la manera en la que podemos comprender los ejercicios de poder en distintos estratos de las sociedades. Así, podemos comprender que el poder y la violencia no se ejercen unilateral ni verticalmente. El poder, la violencia y la dominación no son un ejercicio privilegiado de una clase social, sino que se han extendido en todos los estratos de la sociedad construida

por los valores, las aspiraciones y los procedimientos del modo de producción capitalista.²²

Esta forma en la que los in-flujos del capital se han posicionado en nuestros esquemas políticos de re-presentación nos obliga a reconsiderar los fundamentos más básicos de nuestra cotidianidad para valorar en qué medida esa cotidianidad no está funcionando como un elemento más de un dispositivo dispuesto contra nosotros mismos, pues la forma en que se ha desarrollado el capitalismo nos obliga a observar que se han generado amplios espacios de ambigüedad e indistinción donde no queda claro cuáles son los poderes que se están poniendo en juego, cuáles actúan en un sentido o en otro.

Solo por poner un ejemplo, que por espectacular puede llamar a confusión, vale la pena que pensemos en una de las formas de dar muerte que en México ha cobrado una relevancia innegable en los últimos dos sexenios: la fosa clandestina operada por el narco. En la mayor parte de los análisis en torno a ella encontramos la denuncia del crimen, de la desaparición, de la ausencia de marcos jurídicos para juzgar crímenes donde el cuerpo del delito no existe o es irreconocible. La *narcofosa* es el mal absoluto, la atrocidad, la ignominia.

Sin embargo, a través de las exploraciones que aquí hemos hecho, nos veríamos obligados a considerar que este tipo de fosa es, ante todo, un espacio; pero no un espacio en cuanto extensión de tierra en lotes baldíos, en el campo o en medio de la selva, sino un espacio en cuanto construcción lingüística con un sentido: narco-fosa. Más aún, tendríamos que reconocer que toda fosa no es solo un espacio, sino un territorio por cuyo campo de inmanencia pasan flujos de

muerte, de ilegalidad, de crimen, de infamia –todo esto es cierto–, pero también pasan flujos de capital, de ganancia, de interés, de aspiracionalidad económica; es decir, flujos de una gubernamentalidad administrativa que mide la vida y la muerte sobre la base de cifras, resultados, datos, controles; que mide la vida y la muerte en función de su operatividad, de su efectividad, de su eficacia. Y cuando lo vemos así, no tenemos más que preguntarnos si la racionalidad desde la que nos comprendemos está realmente alejada de esa fosa, es decir, si la forma en la que vivimos la vida está cualitativamente distanciada de eso que, por su espectacularidad, se nos aparece como atroz. Una *narcofosa* o *fosa clandestina*, en este sentido, es mucho más cercana a nosotros de lo que desde un análisis superficial del espacio podríamos considerar.

Por el plano de inmanencia que constituye la *narcofosa* pasan flujos que también son nuestros en distintos sentidos, en la medida en que forman parte de un modo de producción en el que hay ciertas formas de relaciones sociales, ciertas formas de producción de bienes, riquezas y subjetividades. El cuerpo sin órganos de un narco operador de *narcofosas*, en este sentido, no es muy distinto del de quien trabaja todos los días en una oficina de telemarketing buscando un aumento; hay en ambos flujos de trabajo, de superación, de aspiracionalidad, de cumplimiento del deber, de necesidad económica; puede que por el primero pasen flujos de muerte que no necesariamente estén en el segundo, pero eso no impide que en un momento cualquiera ese flujo de muerte – buscando una ganancia mayor– se coloque también en el trabajador de telemarketing y se conforme otro asesino. En el plano de inmanencia de la *narcofosa* hay, ante todo, trabajo, ganancia,

capital, operatividad, eficiencia, deseos de superación, cumplimiento del deber, formas específicas de saber, y todos estos son flujos que – no podemos negar– forman parte también de los planos de inmanencia de la mayor parte de las sociedades contemporáneas.

Lamentablemente, este ejemplo no es el único posible. Desde esta forma de comprensión de la ontología, las atrocidades, las violencias y la ignominia nos son más cercanas de lo que estaríamos dispuestos a aceptar desde nuestro pundonor y los análisis más clásicos de los problemas señalados. De lo que se trataría ahora, con esta forma de análisis, es de investigar a través de nuestras concepciones del espacio si nosotros en el fondo, o en la superficie, no estamos cavando nuestras propias fosas.

Bibliografía

AGUIRRE MORENO, Arturo, *Nuestro espacio doliente: reiteraciones para pensar en el México contemporáneo*, Ciudad de México, Afinita, 2016.

CASTELLS, Manuel, *La era de la información*, vol. 1: *La sociedad red*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1999.

DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1994.

–, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

–, *Cine II: los signos del movimiento y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2011.

– y Félix GUATTARI, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

- , “Las máquinas deseantes”, en *El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 9-32.
- DELEUZE, Gilles y Claire PARNET, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 2004.
- FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2001.
- , *El nacimiento de la clínica*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2004.
- , *Defender la sociedad*, Ciudad de México, FCE, 2006.
- , *Obras esenciales*, Madrid, Paidós, 2010.
- HARVEY, David, *Ciudades rebeldes: del derecho a la ciudad a la revolución urbana*, Madrid, Akal, 2013.
- HEGEL, Georg W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1999.
- LEFEBVRE, Henri, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013.
- LÓPEZ, Bily (coord.), *Filosofía del lenguaje: horizontes y territorios*, Ciudad de México, Colofón, 2018.
- MASSEY, Doreen, *Space, Place and Gender*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2001.
- , “Geometrías del poder y la conceptualización del espacio”. Disponible en <https://ecumenico.org/geometrias-del-poder-y-la-conceptualizacion-del-es>.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000.
- , *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2000.
- , *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2003.

1. Así ocurre, por ejemplo, con planteamientos sobre el espacio tan lúcidos como los de Henri Lefebvre (*La producción del espacio*, pp. 125-136), quien al hablar de *producción del espacio* construye ciertamente un espacio complejo conformado por realidades sociales y políticas, pero cuyo último reducto está colocado en el concepto *extenso* del espacio como lugar. De igual forma ocurre con David Harvey (*Ciudades rebeldes*, pp. 5-50), cuya reflexión, en buena medida heredera del de Lefebvre, se ocupa de repensar el derecho a la ciudad a partir de la batalla por su apropiación y construcción desde diferentes formas de lucha por el espacio que, aunque igualmente complejo, es pensado desde nociones comunes como las calles, las plazas y los paisajes; y asimismo ocurre con Manuel Castells ("El espacio de los flujos", en *La era de la información*, vol. 1, pp. 409-462) quien, al crear un concepto de notable abstracción como el de *espacio de los flujos*, no puede evitar vincularlo con lo que él considera "natural" o "físico", es decir, el espacio en su sentido tradicional que, si bien se construye como espacio social, no es suficiente para salir del concepto de extensión; un último ejemplo que podemos traer a colación es el de Doreen Massey (*Space, Place and Gender*, pp. 1-16, 175-272, y "Geometrías del poder y la conceptualización del espacio"), quien crea el concepto *geometría del poder* y maneja una interesante concepción cultural del espacio pero, con todo, no logra desprenderse, al igual que el resto de los pensadores que hemos mencionado, de la noción extensa del espacio como lugar del ejercicio político.

2. Un esfuerzo notable por pensar el espacio en un sentido ontológico a partir de un problema que, además, es muy cercano al nuestro lo constituye el libro de Arturo Aguirre *Nuestro espacio doliente* (pp. 57-106), en el que, a lo largo de varias páginas, y con diferentes estrategias, se trazan múltiples horizontes para pensar el espacio más allá de su mera extensión.

3. Esto lo decimos asumiendo las tesis en torno al lenguaje formuladas en algunos textos de juventud de Friedrich Nietzsche (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y "Descripción de la retórica antigua", en *Escritos sobre retórica*).

4. Esta tesis, de inspiración kantiana pero con la radicalidad del escepticismo nietzscheano, asume que todo fenómeno y todo concepto son, en su fondo último, una creación humana en sentido ontológico, y no solo en sentido factual o epistémico.

5. Cf. B. López, "Prólogo: pensar el lenguaje", en *Filosofía del lenguaje*, pp. 9-23.

6. Se trata, por supuesto, de una forma de la exterioridad construida por la inmanencia de un fenómeno cualquiera en su inmanencia misma. Al evocar esta comprensión de la exterioridad lo hacemos desde el uso hegeliano de la inmanencia que hace en la *Enciclopedia* (§ 254, pp. 312-313), donde Hegel piensa al espacio, en un primer momento, como “la abstracción de la exterioridad inmediata”, es decir, como una indistinción que es “solo una posibilidad” de algo externo a pensarse como un lugar en el espacio una vez que acontece el fenómeno.

7. Sobre el cuerpo sin órganos, dicen Deleuze y Guattari (*Mil mesetas*, pp. 155-158): “De todas maneras tenéis uno (o varios), no tanto porque preexista o venga dado hecho –aunque en cierto sentido preexiste–, sino porque de todas maneras hacéis uno [...] El Cuerpo sin Órganos no hay quien lo consiga, no se puede conseguir, nunca se acaba de acceder a él, es un límite. Se dice: ¿qué es el CsO? –pero ya se está en él, arrastrándose como un gusano, tanteando como un ciego o corriendo como un loco, viajero del desierto y nómada de la estepa. En él dormimos, velamos, combatimos, vencemos y somos vencidos, buscamos nuestro sitio, conocemos nuestras dichas más inauditas y nuestras más fabulosas caídas, penetramos y somos penetrados, amamos [...] Un CsO está hecho de tal forma que solo puede ser ocupado, poblado por intensidades. Solo las intensidades pasan y circulan. Además, el CsO no es una escena, un lugar, ni tampoco un soporte en el que pasaría algo [...] El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un *spatium* a su vez intensivo, inextenso”. Se trataría, pues, de *un espacio intensivo e inextenso* en el que acontecen –en sentido ontológico– los fenómenos de la subjetivación: “El CsO es el *campo de inmanencia* del deseo, el *plan de consistencia* propio del deseo” (p. 159).

8. Sobre el maquinismo o el funcionamiento maquínico de “lo real”, es decir, la ontología maquínica, se puede consultar, sobre todo, G. Deleuze y F. Guattari, “Las máquinas deseantes”, en *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, pp. 9-54; así como “Introducción: Rizoma”, en *Mil mesetas*, pp. 9-32. En ambos lugares, los autores insisten en el carácter relacional de lo real, en sus conexiones, en su funcionamiento, en la necesidad de comprender y determinar lo real a partir no de una presunta esencia, naturaleza o mismidad, sino de las relaciones diferenciales y el funcionamiento que establecen las cosas entre sí, tanto en el terreno de lo material corporal como en el terreno de lo inmaterial incorporal.

9. El elemento de *lo incorporal* aparece en el pensamiento de Deleuze tan temprano como en *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, y tiene diferentes énfasis, sentidos e interpretaciones a lo largo de su obra, pero en general se coloca siempre en el espacio de la ontología como una manera de salir de la inmediatez, es decir, en el espacio de la necesidad de explicar lo corporal o lo dado a través de algo que, sin ser explícito, se puede considerar como algo que está ahí, operando en lo presente. Toda ontología implica, de alguna manera, este paso: salir de lo corporal y lo dado para explicarlo, de alguna manera, por el orden de lo incorporal o abstracto.

10. Un *plan de consistance* o *plan de inmanence* sería el principio de todo territorio, incluido el del cuerpo sin órganos. "Este plano no conoce más que relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y lentitud [...] Una cosa, un animal o una persona solo se definen por movimientos y reposos, velocidades y lentitudes (*longitud*), por afectos, por intensidades (*latitud*)" (G. Deleuze y C. Parnet, *Diálogos*, pp. 104-105). El plano de inmanencia, pues, constituye ese espacio ontológico incorporal que posibilita una comprensión múltiple y relacional de lo real: "Ya no hay formas, solo relaciones cinemáticas entre elementos no formados; ya no hay sujetos, solo hay individuaciones dinámicas sin sujeto que constituyen los agenciamientos colectivos" (p. 105). No es algo preexistente, sino que se forma en las relaciones de los entes, se acrecienta y disminuye, es decir, se compone, a partir de los elementos que entran en relación en él (cf. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 14). Y, aun así: "No hay nada fuera de ese plano. Ese plano está por todas partes. Todo está sobre ese plano. ¡Ustedes, yo, la sala, todo, todo el mundo!" (G. Deleuze, *Cine II*, p. 29).

11. En este sentido, el territorio podría pensarse en sentido trascendental, como las categorías kantianas o los existenciaros heideggerianos. Es decir, así como las categorías kantianas son condición de posibilidad de la experiencia y así como los existenciaros son condición de posibilidad de la existencia, el plano de inmanencia y el territorio serían la condición de posibilidad de la constitución de las vivencias y la relacionalidad de lo ente.

12. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 83.

13. Cf. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, pp. 35-49, 188-191.

14. Ibídem, pp. 91-98.

15. En este sentido, en todo plano que conforma un territorio hay movimientos de estratificación, territorialidades, pero también hay movimientos de fuga, de desterritorialización (cf. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, pp. 9-10). Se trata de flujos que entran en el territorio y flujos que salen, y que en su entrada y salida se territorializan y se desterritorializan. La territorialización de un flujo implica su codificación, su composición con el resto de los flujos del plano, pero simultáneamente implica una cierta desterritorialización del resto de los flujos, al abandonar su composición anterior y construir una nueva reterritorialización. La abeja se desterritorializa en la orquídea y la orquídea también en la abeja, pero juntas se reterritorializan como máquina de polinización (pp. 15-16).

16. Los flujos que componen el plano de inmanencia y el territorio pueden entenderse como aquello que constituye lo ente. Así lo afirman en *El anti-Edipo*: "Bolsa de aguas y cálculos de riñón; flujo de cabellos, flujo de baba, flujo de esperma, de mierda o de orina producidos por objetos parciales, constantemente cortados por otros objetos parciales, que a su vez producen otros flujos, cortados por otros objetos parciales. Todo «objeto» supone la continuidad de un flujo, todo flujo, la fragmentación del objeto" (p. 15). Por otra parte, en *Mil mesetas* afirman: "En un libro, como en cualquier otra cosa, hay líneas de articulación o de segmentariedad, estratos, territorialidades; pero también líneas de fuga, movimientos de desterritorialización y de desestratificación. Las velocidades comparadas de un flujo según estas líneas generan fenómenos de retraso relativo de viscosidad, o, al contrario, de precipitación y de ruptura" (p. 10; nuestras cursivas).

17. Cf. F. Nietzsche, "Tratado primero", en *La genealogía de la moral*, pp. 35-71.

18. En la que el análisis del lenguaje ocupa un papel definitorio para la comprensión del establecimiento de lo bueno y lo malo (cf. F. Nietzsche, "Tratado primero", en *La genealogía de la moral*, pp. 70-71).

19. En la que se muestra cómo el enunciado, el discurso y el archivo funcionan como condiciones de posibilidad para el establecimiento de órdenes específicos de saber y poder (cf. M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 131-226, y *El nacimiento de la clínica*, pp. 154-176).

20. En la que los procedimientos arqueológicos foucaultianos de análisis de los discursos devienen análisis específicos de formas de ejercicios de poder gracias al

influjo de la genealogía nietzscheana (cf. M. Foucault, *Defender la sociedad*, pp. 217-235).

21. Como lo *bueno* y lo *malo* en Nietzsche, o la *episteme* en Foucault.

22. En una entrevista titulada "Las mallas del poder" (en *Obras esenciales*, pp. 889-905), Foucault sintetiza con mucha claridad algunas de sus cavilaciones sobre el poder, y menciona que las sociedades contemporáneas no son más sociedades regidas por lo jurídico, en las que gobierne un ejercicio vertical y unilateral del poder, sino que se trata ahora de sociedades en las que existen diversas tecnologías ejerciendo poderes específicos, regionales, cuya función ya no es tanto la prohibición, sino la creación de eficacias, aptitudes o controles específicos. Afirma también que el modo de producción capitalista ha desempeñado un papel crucial en el desarrollo de estas nuevas tecnologías de poder en la medida en que produce individuos utilizables para producir riquezas, bienes u otros individuos con las mismas características. En este sentido, al final de la entrevista, afirma Foucault: "Por el hecho de ser un estudiante, ya está usted inserto en una cierta situación de poder; yo, en tanto que profesor, estoy en una situación de poder. Estoy en una situación de poder porque soy un hombre y no una mujer, y, por el hecho de que usted sí lo es, se encuentra también en una situación de poder, no la misma, pero todos nosotros lo estamos igualmente. Podemos decir de cualquiera que sabe algo: «Usted ejerce el poder»".

2. Cuerpos nómadas: entre la impotencia y el sentimiento de potencia

Rafael Ángel Gómez Choreño

El cuerpo ha sido objeto de todo tipo de controversias filosóficas, morales, religiosas, políticas, médicas, pero por lo regular estas siempre han excedido los intereses de una simple indagación teórica porque el objetivo de los participantes en dichas controversias, con frecuencia, responde a intereses meramente políticos, incluso cuando efectivamente tienen un interés teórico. Los cuerpos, especialmente en el desarrollo de la cultura occidental, han sido objeto de todo tipo de *mecanismos disciplinarios y dispositivos de control político*, y sobre ellos, por lo mismo, se han desplegado todo tipo de violencias y se han establecido todo tipo de discursos, teorías, saberes, creencias, pero también todo tipo de enfrentamientos, disputas, alianzas, treguas, consensos y pactos. También han sido, debido a todo lo anterior, la materialidad a la que se han dirigido siempre las estrategias de control biopolítico, aunque solo en tanto que se han logrado concebir, en su conjunto y en su unidad –con independencia de su diversidad–, como la totalidad que conforma el cuerpo de una *población*¹ y no ya el de unos individuos múltiples, diversos, singulares y concretos. Roland Barthes pensaba que el concepto de *población* –además de pertenecer a una retórica

con fuertes tintes colonialistas, con la que el colonizador igual unifica que separa el cuerpo de los colonizados para poderlos sujetar a todo tipo de dispositivos de control político—, en el vocabulario de la vida burguesa, “tiene como objeto despolitizar la pluralidad de los grupos y de las minorías, colocando a los individuos en una colección neutra, pasiva, que solo tiene derecho al panteón burgués como existencia políticamente inconsciente”.²

Ahora bien, con el paso del tiempo han cambiado los *procesos de significación* mediante los cuales se ha intentado pensar al cuerpo, modificando, a su vez, los *procesos imaginarios y simbólicos* que cada época ha tenido que activar para tratar de descifrar la compleja trama material de los cuerpos y para poder asimilar, de esta forma, la deriva social y política que han tenido los diferentes discursos y las distintas prácticas, así como los mitos y los regímenes de verdad vinculados con ellos. Mario German Gil Claros ha señalado muy oportunamente: “Lo que imaginamos lo reivindicamos como real, como posible respuesta al sufrimiento, a la impotencia de dicha condición”,³ ya que, sin imágenes y una estructura simbólica, los enigmas del cuerpo y el sufrimiento asociado no representarían en nuestra vida más que la emergencia de un *grave problema*, desatando todo tipo de preocupaciones o inquietudes por la “gravedad de las cosas”, pero sobre todo mucho sufrimiento y un profundo e ineludible *sentimiento de impotencia*. Por eso, algunas líneas antes, el filósofo colombiano nos aclara: “Podemos decir que es la naturaleza humana en sus diversas reacciones, en la que la metafísica no tiene lugar, en la que la impotencia se ve obligada a ficcionar, a ilusionar momentos ideologizados, para soportar la mayoría de las veces dicho estado de impotencia frente al

sufrimiento, a la violencia que se padece". Esto resulta muy importante porque deja al descubierto que lo que sufren cotidianamente los cuerpos humanos los inserta en una lucha interminable para asegurar su vida, pero esto justo los enfrenta a un juego de fuerzas naturales en el que a veces es necesario desplegar sus potencias para poder sobrevivir, pero otras veces, a pesar de sus esfuerzos, ningún derroche de sus fuerzas corporales es suficiente para contener la apabullante adversidad catastrófica que se ve obligado a sufrir al enfrentarse a las implacables fuerzas de la naturaleza, incluidas las de la propia naturaleza humana, frente a lo cual solo le queda algún *sentimiento de impotencia* que le causa una mayor afectación, pues justo le provoca una auténtica *impotencia*, es decir, una pérdida de sus fuerzas vitales, de su entusiasmo, agotamiento de las potencias del cuerpo que desata una disminución significativa de su vitalidad, pero, sobre todo, de su *voluntad de poder*.⁴ Justo a esto se refería Hannah Arendt cuando afirmaba: "Este mundo de cosas en que los hombres actúan les condiciona y por este motivo toda catástrofe que sufre repercute sobre ellos".⁵

Por eso con los discursos sobre el cuerpo siempre se ha tratado de decir o enunciar qué se tiene que hacer con los cuerpos, dónde y cómo tienen que estar o disponerse para poder controlarlos; para hacerlos obedecer, acatar o responder; para hacerlos explotables, reprimibles o exterminables; pero, sobre todo, para poder administrar su sufrimiento y los *sentimientos de impotencia* que vienen junto con él. El predominio de esta *impotencia sufriente*, sin embargo, ha provocado que se nos olvide con mucha frecuencia que los cuerpos –especialmente los violentados y sufrientes– también pueden generar todo tipo de *potencias (puissances)* en medio de su

impotencia, sea como el inesperado despliegue de su fuerza vital (*Lebenskraft*), de sus impulsos, instintos o energías reactivas, en respuesta a su sufrimiento o displacer, o como expresiones de una *voluntad de poder* (*Willen zur Macht*) que siempre puede activarse en los cuerpos de un modo o de otro,⁶ incluso en la adversidad, o simple y sencillamente como un amplio repertorio de paradójicos *sentimientos de potencia*.⁷ A partir de estos los cuerpos sufrientes e impotentes también pueden resistir, desplegar, desatarse y transgredir, sublevar, insubordinar o dinamitar la configuración de su propia *escena de aparición* o *lugar de emergencia*, estableciendo – como dirían Gilles Deleuze y Félix Guattari– todo tipo de *flujos*⁸ y *líneas de fuga*⁹ en oposición directa con las prescripciones que todo el tiempo intentan establecer y fijar su *dominación* o sus *funciones orgánicas*, activando su impotencia en todas sus formas y variantes, pero también, paradójicamente, todas sus potencias en un impulso o movimiento completamente emancipador y libertario. Por eso resulta tan esclarecedor que Deleuze y Guattari estuvieran convencidos de que en las sociedades capitalistas “todo descansa sobre la disparidad de dos clases de flujo, como en una sima insondable en la que se engendran ganancia y plusvalía: el flujo de poder económico del capital mercantil y el flujo llamado por irrisión «poder de compra», flujo verdaderamente impotente que representa la impotencia absoluta del asalariado al igual que la dependencia relativa del capitalista industrial”.¹⁰

En este sentido, siempre será muy importante, para lograr adoptar una perspectiva auténticamente crítica, tomar en consideración las diferencias existentes entre las potencias y las impotencias de los cuerpos individuales y las potencias y las impotencias del *cuerpo*

social o el *cuerpo político* de las poblaciones como efecto o marca del ejercicio de un *poder soberano*¹¹ o de un *poder disciplinario*,¹² o de un *poder regulador* o *biopolítico*,¹³ o incluso –si así se prefiere para ser más precisos– de un *biopoder*¹⁴ que viene articulando estas tres tecnologías de poder que acabamos de mencionar en un mismo proceso de normalización totalitaria en las llamadas “sociedades de control”. Como bien ha visto Natalia Ortiz Maldonado: “Mientras la anatomopolítica aumenta las aptitudes de la vida en los cuerpos individuales, la biopolítica regula la vida poblacional y la ajusta a fenómenos económicos de conjunto. No se trata de un poder que libera a la vida, sino de un poder que intensifica la vida que se produce y administra en sus propias tecnologías”.¹⁵ La impotencia que podemos descubrir en un cuerpo reprimido, explotado o aniquilado, de acuerdo con esto, no es la misma impotencia que expresa una población en duelo, aterrorizada o docilizada. Por lo tanto, tomar al cuerpo como punto de partida para la filosofía –como nos sugiere Marina Garcés siguiendo a Maurice Merleau-Ponty– implica no reducir a los cuerpos a su mera anatomía o convertirlos en simples objetos de deseo; tampoco se trata de pensarlos llanamente como una máquina¹⁶ o como un mero dato biológico o estadístico, sino de pensarlo como un conjunto de relaciones, carnales y psíquicas, visibles e invisibles, conscientes e inconscientes, verbales y gestuales, en las que se expresa lo que somos, ya que –en un tono más claramente nietzscheano– el cuerpo efectivamente es una “gran razón”, un “nudo de fuerzas en conflicto”, de la que nuestro yo, que siempre pretende elevarse por encima de todo, sabe bien poco o casi nada.¹⁷

Por otro lado, cada cuerpo lleva las *marcas anónimas* que va dejando a su paso la emergencia histórica de lo prohibido, lo bello, lo feo, lo normal, lo anormal, lo sano, lo enfermo, o, para ser más exactos, cada cuerpo se produce y reproduce en el embrollado anillado de múltiples *marcas de poder*, pero que también son la huella o el vestigio del acontecer material de sus *potencias* (entendidas aquí como fuerzas activas) y sus *posibilidades libertarias* o *emancipadoras* (entendidas aquí como *flujos* o *líneas de fuga*). Además, hay que terminar de entender que todas estas marcas siempre son políticas, de un modo u otro, y que lo son por ser productos histórico-sociales, culturales, lingüísticos, pulsionales o afectivos de una *estrategia de poder*. Viven y se recrean en las formas materiales de las experiencias vivas de una lengua, de las prácticas cotidianas, de los hábitos, de las creencias, de las pasiones, de las instituciones culturales, inscribiéndose y dejando grabadas las improntas de su *acontecimiento* como afectos de cuerpos que se mueven entre otros cuerpos, como tramas y despliegues que suceden entre cuerpos individuales y colectivos, es decir, como cuerpos entramados que también se despliegan o movilizan como el cuerpo material de individualidades diluyéndose entre las potencias e impotencias de una *multitud*.¹⁸ A final de cuentas, la potencia que la multitud extraña en su impotencia es la que le permitiría sustraerse al poder mientras que, al mismo tiempo, este repliegue ayuda a restarle su potencia al poder,¹⁹ para romper así la indiferencia e indolencia individualista predominante en nuestro tiempo y construir, con base en dicha *potencia* y los *sentimientos de potencia* vinculados a ella, subjetividades colectivas y antagónicas, un cuerpo social sin sujeciones de identidad, múltiple,

diverso, amorfo, sin funciones pre-establecidas.²⁰ Debido a esto, como ha insistido Marina Garcés: "Un cuerpo es un nudo de relaciones que no empieza ni acaba en él mismo".²¹

También es necesario tomar en consideración que las implicaciones ético-políticas que han surgido al pensar a los cuerpos de diversos modos han sido centrales en el desarrollo de las estrategias biopolíticas para el control de las poblaciones y que solo se han logrado visibilizar pobremente algunas de las maneras, como los saberes y las prácticas, participan activamente en la construcción de las formas de regulación o normalización que recaen en los nacimientos, en los ciclos de vida, en las enfermedades, en las formas del disfrute, del gozo, en los procesos de sanación, en las formas de la muerte, de los acontecimientos que afectan a los conjuntos poblacionales en circunstancias específicas, pero que también tienen un efecto sobre las complejas operaciones para profundizar la desigualación de clases sociales, de los géneros, de las etnias, de las sexualidades diversas, de toda *minoría*²² y toda *diversidad anómala*,²³ como parte del establecimiento político y cultural de la *norma*, la *normalidad* y la *normalización*.²⁴

Desde una mirada genealógica, se ha hecho necesario pensar por separado los *territorios del alma* y los *territorios del cuerpo*, no para refrendar ningún dualismo, sino tratando de hacer analizable filosóficamente la configuración de territorialidades o territorializaciones específicas, pero también todo tipo de *extraterritorialidades*, *desterritorializaciones*, reterritorializaciones o *territorialidades en tránsito*. Los cuerpos fueron concebidos durante mucho tiempo, bajo una comprensión meramente biológica o médica, como si efectivamente se tratara de organismos con una

unidad física, tangible y material. Pero el cuerpo, especialmente cuando se le intenta entender en su materialidad radical, puede pensarse como un amplio *territorio por explorar* –o incluso como un conjunto de ellos– y también como un misterio o enigma que oculta su funcionamiento estructural exhibiendo solamente su funcionamiento simbólico.

Así, divididos ya los territorios en los que han de desplegarse las acciones y los saberes, y organizadas ya las prácticas y las profesiones sobre el cuerpo, así como los mecanismos disciplinarios y los dispositivos de control, ha sido necesario buscar los puentes articuladores que nos conduzcan al estudio de su *devenir esto* o *devenir aquello*, incluso más allá de su visibilidad o invisibilidad, de su espectacularidad o superficialidad, de su profundidad o su máscara. En realidad nada importa si el giro lingüístico y el estructuralismo predominantes en el siglo xx ampliaron o no las condiciones de invisibilidad de los cuerpos y sus relaciones. Puede considerarse, incluso, que las corporalidades se han configurado como los impensados no lugares del lenguaje y la imaginación. De cualquier forma, la contundente materialidad de los cuerpos mantiene siempre abierta la posibilidad de una reflexión filosófica sobre ellos. Solo es necesario no perder de vista que, aunque diversas filosofías hayan avanzado en la deconstrucción del sujeto moderno, tanto los cuerpos de las acciones políticas como los de las diversidades sexuales o los *de diseño*, en los cuales las tecnologías parecen sostener la posibilidad de dar cuenta de todo tipo de prácticas sociales, así como las formas específicas de la corporalidad y de las territorialidades que estas configuran, han ido más rápido que las teorías.

Los cuerpos son ellos mismos *territorios vivos* y, justo por eso, conviene pensarlos como *espacios lisos* o *estriados*,²⁵ pues son espacios en los que se expresan los afectos de los individuos y las poblaciones como *síntomas* o *efectos* de las relaciones de poder. Toda territorialidad cuenta, de acuerdo con esto, con una *vitalidad* y con una *expresión propia*, así como con una configuración política.²⁶ Por eso toda corporalidad puede ser leída, descifrada o interpretada. Los cuerpos hablan, tienen una memoria, una expresión material que se cifra y puede ser descifrada. Se ha hecho necesario, por ello, poder reflexionar sobre cómo operan las vitalidades de lo corporal en la configuración de las subjetividades y de las relaciones de poder.

Además, también vale la pena tener presente que incluso los cuerpos de los muertos hablan –aunque muchos desearían que no fuera así– porque, aunque sus cuerpos son inertes, ya no tienen vida, algunos de sus lazos vitales se mantienen presentes en los afectos que se activan o se desactivan en la corporalidad de sus dolientes, quienes de entrada sufren su pérdida, pero también suelen sentir furia, tristeza, desolación –y muchas otras pasiones– como reacción ante la presencia del cuerpo inerte de su muerto, especialmente cuando intuyen los signos que les hablan de una muerte injusta, de un crimen cometido, de una violencia perpetrada, y eso los pueda hundir en la más insoportable impotencia: la que suele sentirse frente a la impunidad, esa dolorosa impotencia en presencia de un crimen sin castigo. Porque es entonces cuando, con la mayor claridad posible, los muertos hablan y reclaman justicia.²⁷ Así que hay que ser consecuentes y empezar a distinguir, entre lo abrumador de las noticias cotidianas y el duelo permanente, esa distancia que separa tajantemente el *morir* y el *matar*, pues

efectivamente la muerte no es un problema debido a que es nuestro destino manifiesto, pero el asesinato “sí que es un problema que tiene hora, lugar y responsables que pueden ser denunciados y combatidos”.²⁸ El crimen del asesino siempre se revela más profundo en su violencia perpetrada porque –como dice Adriana Cavarero– “va a las raíces mismas de una condición humana que es ofendida a nivel ontológico”.²⁹

Ahora bien, esa doble impotencia –en países como México– es parte de una impotencia mucho mayor y mucho más compleja, pues la provoca la impresión generalizada y apabullante de que la violencia criminal nunca ha de acabarse. Marina Garcés incluso ha llegado a relacionar sorpresivamente esta impotencia de las víctimas con la de los asesinos, pues considera que estamos en una época en que “vivimos y matamos y no sabemos cómo parar, porque no nos mueve la intención sino que nos atrapa la impotencia. Impotencia de no poder parar: la paradoja es tan dolorosa que acaba anestesiándonos mientras seguimos intoxicándonos”.³⁰ A lo que de inmediato agrega una precisión importantísima, siguiendo a Simone Weil:³¹

Decía Foucault que el poder soberano se basaba en poder matar y que después, con la evolución de las monarquías absolutas hacia los Estados modernos, el poder se hizo biopolítico y se concentró en gestionar la vida. Ahora podríamos decir que la impotencia, compartida por súbditos y poderosos, es no poder dejar de matar, de matarnos. Una necropolítica indirecta, pues, en la que se confunden, finalmente, víctimas y verdugos.³²

Ahora bien, tomando en consideración esta formulación sobre la desconcertante emergencia de esta “necropolítica indirecta”, vale la pena preguntarnos junto con Roberto Espósito: “¿Por qué la biopolítica amenaza continuamente con volverse tanatopolítica?”.³³

Por otro lado, en relación con los *cuerpos nómadas* y la investigación filosófica sobre ellos, se ha vuelto absolutamente indispensable distinguir dos tipos de *cuerpos en movimiento*: están los que han sido forzados a *estar en movimiento* y los que han decidido, por ellos mismos, *ponerse en movimiento*. Los del primer tipo –siguiendo a Michel Foucault y a Roberto Espósito– prefiero pensarlos como producto directo de las relaciones de poder, entendidas como meros “ejercicios de poder”, sea los de un *poder soberano*,³⁴ los de un *poder disciplinario* o los de un *poder biopolítico*,³⁵ que son en su conjunto las tecnologías políticas que operan sobre los cuerpos un *biopoder*,³⁶ son las formas de corporalidad cuyo acontecimiento en el presente contiene ya la exigencia de construir diagnósticos críticos, desde un enfoque genealógico, para plantearnos el desmontaje de su sujeción, explotación o exterminio: el análisis genealógico de los diversos modos de su impotencia. Los del segundo tipo, en cambio –siguiendo mucho más de cerca a Deleuze y a Guattari–, son resultado de una activación de las potencias ético-políticas de los propios cuerpos, cuya *acción libertaria*, aunque siga siendo parte de las relaciones de poder, es capaz de poner en juego el destino político de cada cuerpo, de cada forma de corporalidad, pues activa paradójicamente sus *sentimientos de potencia*, así como el

despliegue de todas sus *potencias creativas*, con independencia de su éxito o de su fracaso.

Entre los que han decidido ponerse en movimiento, están los trotamundos, los trashumantes, los conquistadores, los colonizadores, los exploradores y los nómadas. También están los vagabundos. El nomadismo de estos cuerpos implica una movilización voluntaria, intencional, soberana. Implica la expresión viva de un *sentimiento de potencia*.³⁷ A ellos nadie los ha empujado a ponerse en movimiento, circulan porque solo fluyendo, embriagados o extasiados con el gozo de una fuerza extraordinaria que han descubierto en sí mismos, son capaces de desatar un *sentimiento de potencia*, que se expresa como la vitalidad en que su libertad encuentra, sin ningún menoscabo, su feliz realización: el gozo alegre de su despliegue ontológico.³⁸

Los que están huyendo, por otro lado, igual se acomodan entre unos y otros. Pero lo que hay que tener en cuenta es que definitivamente el *nomadismo voluntario* se desarrolla más allá del *escape* y de la *fuga*, más allá del tráfico y consumo de mercancías y de las grandes empresas civilizatorias. Los cuerpos nómadas, tras haber roto sus nexos o apegos territoriales, con los procesos y prácticas que parecían constituir o conformar los distintos rostros de su identidad, se convierten en poderosas e incontrolables *máquinas de guerra*.³⁹ Y también, por lo mismo, desde su irremediable divergencia, diversidad y diferencia, se convierten voluntariamente en “sujetos peligrosos” o “enemigos públicos”.

Ahora bien, entre los que han sido forzados a ponerse en movimiento se destacan los exiliados y los desplazados, sobre todo por el papel que juegan las condiciones de su migración en su

inevitable travesía o andanza entre territorios políticos, en su cruce o tránsito de todo tipo de fronteras y marcos jurídicos, pues con alguna frecuencia la marca indeleble de su movimiento en el mundo es la de una situación de conflicto, ilegalidad y vulnerabilidad.⁴⁰ En el caso de los exiliados, además de su tránsito entre fronteras políticas (nacionales, estatales o regionales), cuenta especialmente su tránsito entre fronteras sociales y culturales, pues debido a eso es muy común que su papel en el exilio, a pesar de las injusticias que pudiera haber generado su movilización forzada, termine siendo el de la transformación o el enriquecimiento cultural de las sociedades que finalmente los alberga hasta terminar transterrándolos por completo, es decir, hasta terminar brindándoles un nuevo enraizamiento, una nueva territorialidad. En el caso de los desplazados, aunque muchas veces no implique un exilio que atravesase las fronteras de una nación, su desplazamiento forzado implica, de todas formas, un desarraigo territorial y el tránsito sin retorno de las fronteras o límites jurídicos del Estado de derecho en el que está basada la idea moderna de Estado y de Nación, pues ahí donde se violenta el mismo derecho para procurar la autoconservación del Estado o de una nación, aunque parezca lograr así efectivamente la conservación de su configuración y sus propósitos jurídicos, termina declarándose irremediabilmente como un proyecto fallido debido a su injusticia e impunidad. El cruce de fronteras de los cuerpos desplazados implica, debido a esto, la destrucción de unas fronteras o límites jurídicos que nunca deberían atravesarse, pues se trata de un camino que nos conduce sin regreso hacia la injusticia criminal del exterminio estratégico, irreparablemente genocida e irreversiblemente totalitario. Y esto

explica –como bien lo ha puesto en evidencia Mario German Gil Claros– por qué no hay cobardía en el miedo y la huida de los cuerpos nómadas que un buen día se descubren completamente impotentes frente a una violencia que desborda sus fuerzas por completo y por qué, en su movimiento nómada, no hay sino una acción aplastante, completamente arrolladora y apabullante, que se alimenta del miedo, de la sangre, del sufrimiento y de la misma muerte.⁴¹

Ahora bien, comprendidas así las circunstancias de este tipo de movilización nómada, así como el hecho de que lo que caracteriza a las violencias que provocan este tipo de *nomadismo forzado* es el aseguramiento biopolítico de la vida, resulta que la lucha a muerte a favor de la vida arraigada, por parte de los desplazados, se caracteriza por su valiente enfrentamiento a la violencia criminal que ha intentado desarraigarlos y la denuncia permanente que su lucha mantiene viva, no solo como un testimonio de vida a favor de la verdad, sino como un testimonio de vida sobre el valor de la vida y de la misma muerte. Marina Garcés, recordando el grito de “Campanades a morts”, la canción que Lluís Llach dedicó a la matanza de una iglesia de Vitoria, afirmaba lo siguiente con una dolorosa exclamación:

Aquel grito resuena hoy, no dicho, en el silencio impotente que acompaña cada noticia. Los refugiados que no encuentran refugio, está claro. Pero también el engaño del diésel, y las ejecuciones hipotecarias, y los sueldos míseros, y la minería extractiva que hace funcionar nuestros bienes de consumo, el tráfico de mujeres y niños, y las

fábricas en las que se cose la ropa que felizmente lucimos a bajo precio [...] Es el crimen. El crimen hecho normalidad, actualidad, noticia y también banalidad. ¡Asesinos!⁴²

Pero justo en esta línea de pensamiento crítico también hay que tener presentes a los cuerpos nómadas que han sido víctimas del tráfico de humanos en cualquiera de sus modalidades, así como los que han sido víctimas de una desaparición forzada. Ambos casos son indignantes de inmediato, pero también son esclarecedores sobre la trama que suelen tejer las relaciones de poder para activar o desactivar los pliegues o los despliegues de las potencias vitales de los cuerpos. "El crimen, más que simplemente llevado a cabo, es puesto en escena como una ofensa intencional a la dignidad ontológica de la víctima. Con toda evidencia, la cuestión no es a quién matar sino deshumanizar, ensañarse sobre el cuerpo en cuanto cuerpo, destruyéndolo en su unidad simbólica, desfigurándolo".⁴³ Y no podemos perder de vista esto aunque se trate del grado cero o anulación de todas las *potencias efectivas* de esos cuerpos secuestrados, vejados y traficados, o desaparecidos, violados, destazados, disueltos, destrozados, destruidos, aniquilados, porque aún está en juego el poder contener o no la anulación de todas sus *potencias posibles*. Su acontecimiento es el síntoma de un *nomadismo inconsciente e involuntario*; sin embargo, al final de cuentas, no deja de tratarse de *cuerpos nómadas* aunque hayan sido sometidos a un desarraigo, a una desterritorialización radical (movilidad forzada), justo para explotar o anular su *nomadismo efectivo* o *posible*, su movilización política, su movimiento como expresión de un *sentimiento de potencia*.

Todas estas formas de corporalidad violentada, de igual forma, también implican algún tipo de *corporalidad nómada*, aunque no sea tan evidente, no por haber sido forzados a ponerse en movimiento, sino por efecto de un biopoder que se despliega sobre ellos como resultado de la instalación de algún dispositivo de control o de algún mecanismo de dominación, explotación, represión o exterminio, con la intención de anular, de un modo o de otro, el libre movimiento de las *potencias vitales* de su corporalidad, que es la forma más básica e importante de todo nomadismo. Su *movilidad forzada* es el síntoma de una violencia perpetrada directamente sobre su corporalidad territorializada, sobre la vitalidad de su cuerpo enraizado en un terruño, contra sus arraigos, habitaciones o territorialidades.⁴⁴ “De las formas actuales de la enfermedad del desarraigo”, nos dice Simone Weil, “el desarraigo de la cultura no es el menos alarmante. La primera consecuencia de dicha enfermedad es generalmente, en todos los ámbitos, que, al haber cortado las relaciones, cada cosa es considerada como un fin en sí mismo”.⁴⁵ Todos son migrantes y conforman poblaciones nómadas por el efecto de poder del despliegue de un conjunto de estrategias biopolíticas, y la suya es ineludiblemente una posición de vulnerabilidad, de precariedad, de vida nuda, pero la radicalidad extrema en el caso de algunos de estos cuerpos nómadas responde simplemente a que han sido arrancados de sus hogares produciendo una profunda desgarradura que hoy se nos presenta, sin embargo, como el testimonio dolorosamente vivo de un *acontecimiento funesto*: ellos ya no están en movimiento, aunque podamos pensarlos como *cuerpos en tránsito*, pues su actual movilidad es la misma que suelen tener las *mercancías* o los *materiales de desecho*⁴⁶ de

acuerdo con los voraces principios de una economía global, del llamado modo de producción capitalista; sus cuerpos han sido violentamente removidos de su tierra, de su carne, de sus raíces, sin importar ni las fronteras ni los límites, pero las territorialidades que solían encarnar no tienen por qué desaparecer, olvidarse o diluirse. Esas territorialidades siempre pueden volver a recuperar su vitalidad y a ponerse en movimiento desde la potencialidad de los cuerpos que un día fueron. No debemos olvidar –como nos sugiere Marina Garcés– que la “dirección la marcamos nosotros”, especialmente si tomamos en consideración lo siguiente:

En México, entre esqueletos y zombis, nos lo recuerdan insistentemente los relatos de los asesinatos, mutilaciones y desaparecidos, de los muertos que han sido matados. Están por todas partes, antes y después de Todos los Santos, presencias que asedian la vida de los vivos porque son las heridas de su día a día. No son un trasfondo ni una noticia en el periódico. Son una ausencia y una amenaza que refuerza la lógica del poder. Ayotzinapa, el pueblo donde desaparecieron los 43 estudiantes de magisterio, es ahora el nombre, uno más, que concentra el duelo, la rabia y la resistencia por tanta muerte. Un nombre, un grito de vida, que se alza contra el dominio de la muerte.⁴⁷

Y así de desconcertante resulta, ya que para poder encontrar este tipo de extrañas oportunidades de vida en medio del horror⁴⁸ es importantísimo aprender a observar y comprender lo positivo en la negatividad de las cosas,⁴⁹ el misterio que se nos descifra en el

corazón de su sinsentido, de su paradójica y desgarradora lógica, pues esos muertos asesinados, desaparecidos y muchas veces difamados y criminalizados son efectivamente las “heridas” que nos asedian cotidianamente, cuestionando el sentido de nuestras vidas con su presencia fantasmal, pero también enunciando su enigma y poniendo a nuestro alcance su desciframiento: “La herida es el límite del pensamiento”.⁵⁰ Así que no queda más remedio que aprender a ocuparnos de nuestras heridas y para ello es importante tener en cuenta –como bien lo ha explicado la filósofa catalana– que “hacerse cargo de la herida es, antes que nada, no taparla, no enmascararla con conceptos que contribuyan a enmascararla, a olvidarla o a justificarla”.⁵¹

El territorio alguna vez habitado es el umbral que puede ponernos en comunicación con los múltiples cuerpos colectivos de los que han sido violentamente arrancados. El territorio de un cuerpo, de acuerdo con lo anterior, es siempre un *espacio común* y aquellos que terminan estremecidos por la desaparición forzada de los cuerpos de sus muertos son la *comunidad viva* que, a pesar de la desgarradura que se inscribe en su *carne viva*,⁵² en el dolor sin consuelo de su tejido comunitario, siempre han de mantenerlos con vida a partir de su espontánea e interminable experiencia de duelo. La entraña comunitaria es una decisión soberana tejida en lo más profundo del vínculo material de unos cuerpos que han decidido voluntariamente convertirse en una misma *carne*.

Quizá por eso Hannah Arendt decía:

Lo que primero socava y luego mata a las comunidades políticas es la pérdida de poder y la impotencia final; y el

poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia, sino que solo existe en su realidad. Donde el poder carece de realidad, se aleja, y la historia está llena de ejemplos que muestran que esta pérdida no pueden compensarla las mayores riquezas materiales. El poder solo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades.⁵³

Por eso es necesario preguntarse una y otra vez: ¿hasta dónde es posible que las habitaciones poéticas de nuestro propio cuerpo también pueden iniciar con la habitación poética del “cuerpo político”, del cuerpo vivo que logramos conformar sobre todo cuando vivimos formando parte de una *comunidad* y quizá, por qué no, cuando habitamos el cuerpo político en el que nos conformamos como una *sociedad civil*? Pues no hay nada más estimulante que pensar que algún esfuerzo pueda llevarnos a ser una sociedad en *comunidad viva* y no solo en el conveniente acuerdo jurídico de reconocernos mutuamente el derecho a vivir juntos aunque no nos unan lazos comunitarios, que es un marco de acción en el que fácilmente podemos quedar atrapados en los perversos caminos de la tolerancia lo mismo que de la intolerancia. Pues bien, en la perspectiva de los *cuerpos nómadas*, lo importante es entonces entender que lo vital de una *comunidad viva* radica en la vitalidad

que está implicada en el simple disponerse a ser o convertirse en un *espacio común* cuando se tiene que vivir la experiencia y las peripecias de un *cuerpo nómada*, sea voluntaria o involuntariamente, ya que el territorio de una *comunidad viva* no está en un pedazo de tierra, sino en los *lazos afectivos* que logran arraigarnos y hacernos una misma *carne* con todos aquellos con quienes logramos compartir *espacios comunes*. Sobre esto, Marina Garcés ha puntualizado algo sumamente importante:

Crear márgenes tiene dos sentidos. Por un lado, construir, ampliar y proteger el espacio habitable allí donde el desierto de los centros vacíos se extiende y arrasa la vida. De la otra, crear márgenes también es la actividad de enmarcar [...] Es necesario darnos contextos de interpretación que alteren las coordenadas de los actuales centros y periferias. Pero es necesario también dejarlos inacabados para que se conviertan en territorios comunes.⁵⁴

Es suficiente con destacar que la vieja idea de un “cuerpo político”, al ser ligada a la idea de unas *habitaciones nómadas* o de las habitaciones de una *vida en tránsito*, a la imaginación de los diversos modos de construir las *líneas de fuga* más allá del sinsentido que suele gobernar nuestros tiempos, nos obliga a pensar en el “cuerpo político” como una *comunidad viva* que necesita la procuración de los cuidados necesarios para un *cuerpo vivo*⁵⁵ y que estas procuraciones, para capas muy gruesas de la población mundial, se tienen que mantener ligadas a los cuidados de un

nomadismo generalizado, que no solo es resultado de la actual organización de las relaciones de poder a nivel mundial, sino que también puede ser producto de la activación voluntaria de las potencias vitales de esas mismas corporalidades que han sido puestas en crisis con la peor de las intenciones (para cumplir cabalmente su abandono biopolítico en tanto que formas concretas de la vida nuda), pero que ahora mismo se hallan movilizadas voluntariamente para no tener que ser puestas en movimiento contra la voluntad y el deseo. Pensando en esto, quizá valga la pena recordar la distinción formulada por Hannah Arendt entre el concepto de “fuerza” y el concepto de “poder”:

El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. La palabra misma, su equivalente griego *dynamis*, como el latino *potentia* con sus diversos derivados modernos, o el alemán *Macht* (que procede de *mögen* y *möglich*, no de *machen*), indica su carácter “potencial”. Cabría decir que el poder es siempre un poder potencial y no uno intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza. Mientras que esta es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan.⁵⁶

Por eso parece oportuno asumir la provocación de Michel Onfray en la dirección de un “anarquismo hedonista”,⁵⁷ pues me resulta estimulante no solo para imaginar la habitación hedonista de los

cuerpos individuales y para refundar –desde ahí mismo– la ordenación política de las relaciones de poder, sino sobre todo para imaginar la habitación hedonista del *cuerpo comunitario*, del cuerpo de una *comunidad viva*, que entiendo como las experiencias gozosas de un *cuerpo nómada*. Pero para poder comprenderlo así, es muy importante tomar en consideración la distinción estratégica que ha destacado Natalia Ortiz Maldonado entre la narrativa de Foucault sobre el poder (*pouvoir*), por un lado, y la de Deleuze y Guattari en torno a la potencia (*puissance*), por el otro;⁵⁸ según la cual “la operación fundamental del poder es afectar tristemente mientras las potencias traen consigo afectos alegres”.⁵⁹ Por eso Nietzsche afirmaba contundentemente que “la alegría brota donde existe el sentimiento de poder”.⁶⁰ Pero por eso su puesta en práctica –no hay que perderlo de vista– es la del cuidado del placer y del gozo comunitario: la experiencia inmediata e inmanente de lo que resulta sin mayores consideraciones un bien común, un espacio compartido, sin importar el sitio donde estemos o donde nos quieran obligar a estar. Y, desde esa perspectiva, vuelvo a plantear lo importante que puede llegar a ser la investigación sobre la fisiología del cuerpo político, pues se trata del estudio de los flujos y las energías desplegadas por las *comunidades vivas*, a partir de sus movimientos y estancamientos, de sus despliegues de fuerza y sus repliegues estratégicos, pues eso mismo ha hecho de este tipo de investigación una poderosa vía para comprender la verdadera fuerza política de los *cuerpos en movimiento*, en su propio movimiento, en su propia movilización. “Cuando se esbozan los contornos del nomadismo se señala que, ante todo, se trata de un tipo de existencia, de una potencia, de una manera de actuar antes que de pensar”.⁶¹

En el fondo, no me importa si detrás de todo esto está en juego la emergencia de una *anarquía hedonista*; eso cada quien debe decidirlo. Me importa que las comunidades integradas en la gestión de *bienes y espacios comunes* sean efectivamente el resultado de la trama de unos *cuerpos nómadas* dispuestos voluntaria y conscientemente a su nomadismo, pues es de esta forma como sus estrategias lograrán ser alimento para el entretejido político-social, sin sujeciones voluntarias a ningún tipo de funcionalidad orgánica,⁶² ni a ningún tipo de *aparato de captura*, pues desde el *nomadismo voluntario* que he logrado plantear, aunque sea de un modo mínimo, ahora no se puede conocer más gobierno que el del gobierno autónomo de la propia comunidad convertida en *cuerpo* o *población nómada* o *multitud*,⁶³ o *máquina de guerra* o *línea de fuga*; y esto es radical como dinámica político-social, no por decisión o reunión de un conjunto de autonomías individuales, sino sobre todo por la emergencia espontánea de *espacios comunes* que funcionan como espacios abiertos, libres de determinaciones y organizaciones funcionales, que no funcionan más bajo la lógica del “gobierno de todo y de todos”, sino bajo la lógica de un nuevo régimen de “autarquías”, del cual puede desprenderse, además, el ejercicio de un auténtico gobierno civil sin necesidad de mediaciones ni representaciones. La multitud, de acuerdo con esto, es una forma de nombrar la inmanencia de una multiplicidad de singularidades que puedan constituirse en una democracia en la que ya no sean necesarios tanto el poder trascendente de la soberanía como el poder de una engañosa –o por lo menos sospechosa– unidad del pueblo; pues la multitud también es una manera de nombrar la

potencia de los cuerpos que se activa con el simple deseo de transformar la realidad.⁶⁴

La autonomía de los *cuerpos nómadas*, desplegada estratégicamente para el cuidado de cuerpos movilizados voluntariamente, está fundada y ejercida, a un mismo tiempo, en la experiencia y la práctica efectiva del gozo comunitario del espacio común entendido como un “bien común”. Por eso, vale la pena recordar que para Hannah Arendt “el único factor material indispensable para la generación de poder es el vivir unido del pueblo. Solo donde los hombres viven tan unidos que las potencialidades de la acción están siempre presentes, el poder puede permanecer con ellos, y la fundación de ciudades, que como ciudades-estado sigue siendo modelo para toda organización política occidental, es por lo tanto el más importante prerequisite material del poder. Lo que mantiene al pueblo unido después de que haya pasado el fugaz momento de la acción (lo que hoy día llamamos «organización») y lo que, al mismo tiempo, el pueblo mantiene vivo al permanecer unido es el poder. Y quienquiera que, por las razones que sean, se aísla y no participa en ese estar unidos, sufre la pérdida de poder y queda impotente, por muy grande que sea su fuerza y muy válidas sus razones”.⁶⁵

Los cuerpos nómadas son deambulantes porque también resulta que su movimiento es resultado de fuertes tensiones entre una *voluntad libertaria* y una *voluntad de dominación*. Se mueven, son movidos, ponen en movimiento a otros cuerpos, ponen en movimiento otros movimientos, el movimiento de otros; su movimiento, pues, es también una andanza, una andadura –para ser más precisos–, una puesta en movimiento, pero también una

trayectoria, una intención, un itinerario. Así que, como ha señalado Natalia Ortiz Maldonado: “No se trata tanto de predicar la inmanencia como de instaurar una inmanencia que posibilite nuevos modos de vida: la producción de un *bíos* distinto, de un nomadismo en tensión con el capitalismo pero también con el caos”.⁶⁶ Esta puesta en movimiento nómada a veces es forzada, a veces es voluntaria, pero casi siempre es ambas cosas. El sentido de semejante capacidad de movimiento de los cuerpos nómadas, más allá de su lucha permanente, de su resistencia cotidiana y su constante insurrección, es el que su nomadismo pueda construir sentidos de vida en el presente de acuerdo con las circunstancias que lo han activado, es decir, en el aquí y el ahora más fuerte en que pueda concebirse, ya que el *horizonte de vida* –o incluso el horizonte de mera sobrevivencia– lo tenemos que desplazar cada día, desafiando y empujando los límites que nos imponen diariamente la injusticia, la impotencia y la resignación.⁶⁷ A esto podemos agregar algunas notas importantes sobre el paradójico poder nómada de lo minoritario, utilizando una vez más las palabras de Ortiz Maldonado:

Lo nómada, el flujo descodificado que escapa al aparato de captura, se define por ser minoritario (no por su menor número sino por su lejanía cualitativa con la axiomática). Por este motivo, los modos de vida nómadas no son los escenarios donde se proyectan formas de Estado o de mercado viables: una minoría es una composición afectiva intensamente distinta. La propia existencia de lo nomádico impugna la dinámica capitalista y, más allá de las luchas puntuales contra la axiomática, la presencia (y la

invisibilización) nómada indica que las proposiciones de axiomas no soportan las proposiciones de flujos.⁶⁸

Esta lucha cotidiana no solo nos permite sobrevivir a los efectos más terribles e inesperados del biopoder, la vida nuda en todo su crudo esplendor; también nos permite reapropiarnos de la vida, de nuestras vidas, de sus diversos sentidos, de nuestros espacios afectivos y otros territorios vitales, como el terruño, la intimidad, la memoria viva de nuestros arraigos, de nuestras raíces, de nuestros sueños y nuestros deseos. No importa que reapropiarnos de todo eso implique, inevitablemente, “librar un combate sin tregua contra nosotros mismos”.⁶⁹

Un día los cuerpos se mueven como expresión de una vitalidad salvaje; su movimiento, como el simple respirar, es el síntoma de una vida vegetal y animal, de un organismo desplegándose como mero metabolismo, como función orgánica, como instinto de vida, pero luego resulta que ese instinto animalesco también puede convertirse en sentido, en construcción de sentido, en continuidad y ruptura, más allá de toda naturaleza, más allá de toda organicidad, más allá de toda función metabólica. Entonces, el movimiento animal se convierte, más allá de la simple vitalidad, en vitalismo, es decir, en *sentimiento vital*.⁷⁰ “En una rueda infinita y expansiva”, nos recuerda Ortiz Maldonado, “el *éthos* optimista señala la ontológica capacidad de fuga de lo viviente después de que el materialismo despliega sus análisis. En ese movimiento resuena la risa ética que no señala la miseria de la existencia mientras enjuicia a la vida, sino que celebra las posibilidades de lo viviente”.⁷¹ Los sentimientos de potencia que los cuerpos pueden activar a través de su nomadismo,

aun en las condiciones más extremas y adversas, son justo la de aquellos seres humanos a los que se refería Hannah Arendt en el siguiente pasaje: "Solo aquellos que son capaces de mantener la pasión de vivir bajo las condiciones del desierto pueden armarse con el valor que descansa en la raíz de la acción y convertirse en seres activos".⁷²

Bibliografía

- ARENDT, Hannah, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2006.
- , *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008.
- , *La condición humana*, Ciudad de México, Paidós, 2017.
- BARTHES, Roland, *Mitologías*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2015.
- CAVARERO, Adriana, *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2009.
- DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI, *El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985.
- , *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2012.
- ESPOSITO, Roberto, *Bíos: biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- , *Immunitas: protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- , *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1998.
- , *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, Siglo XXI, 1999.
- , *Defender la sociedad: curso en el Collège de France, 1975-1976*, Buenos Aires, FCE, 2006.
- , *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Ciudad de México, FCE, 2006.
- , *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France, 1977-1978*, Buenos Aires, FCE, 2006.
- , *El nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France, 1978-1979*, Buenos Aires, FCE, 2008.
- GARCÉS, Marina, *Filosofía inacabada*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016.
- , *Fuera de clase: textos de filosofía de guerrilla*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016.
- HARDT, Michael y Antonio NEGRI, *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y el mal: prelude de una filosofía del futuro*, Madrid, Alianza, 1999.
- , *La voluntad de poder: ensayo sobre una transmutación de todos los valores*, Ciudad de México, Tomo, 2015.
- ONFRAY, Michael, *La fuerza de existir: manifiesto hedonista*, Barcelona, Anagrama, 2008.
- SIERRA CASTILLO, María Elena (comp.), *Biopolítica: reflexiones sobre la gobernabilidad del individuo*, Madrid, S&S, 2010.
- TRÍAS, Eugenio, *Tratado de la pasión*, Ciudad de México, Taurus, 1984.
- WEIL, Simone, *Echar raíces*, Madrid, Trotta, 2014.

1. Cf. M. Foucault, "Clase del 18 de enero de 1978", en *Seguridad, territorio, población*, p. 63: "Habrá, sin embargo, una cesura absolutamente fundamental entre el nivel pertinente para la acción económico-política del gobierno, el nivel de la población, y otro nivel, el de la serie, la multiplicidad de individuos, que no será pertinente o, mejor, solo lo será en cuanto, manejado como es debido, mantenido como es debido, alentado como corresponde, permita lo que se procura en el nivel que sí es pertinente. La multiplicidad de individuos ya no es pertinente; la población sí lo es [...] El objetivo final será la población. La población es pertinente como objetivo y los individuos, las series de individuos, los grupos de individuos, la multiplicidad de individuos, por su parte, no van a serlo como objetivo. Lo serán sencillamente como instrumento, relevo o condición para obtener algo en el plano de la población".

2. R. Barthes, *Mitologías*, p. 145.

3. M.G. Gil Claros, "Ontología y biopolítica de la violencia", en M.E. Sierra Castillo, *Biopolítica*, p. 50.

4. Friedrich Nietzsche distingue entre el *displacer* entendido como "sufrimiento", que incluso puede llegar a estimular a la *voluntad de poder* de un cuerpo, incrementando notablemente el *sentimiento de potencia* vinculado a su despliegue o realización, y el *displacer* entendido como "agotamiento", que suele provenir del despilfarro o derroche de las potencias de un cuerpo, causado la mayoría de las veces por *sentimientos de impotencia* y no por una auténtica *impotencia* o *disminución de potencia* (Cf. *La voluntad de poder*, libro III, cap. v, § 696, p. 372).

5. H. Arendt, "Introducción a la política", *La promesa de la política*, p. 143.

6. Cf. F. Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, secc. II, §36, pp. 65-66. y *La voluntad de poder*, libro III, cap. v, § 695, pp. 371-372.

7. «Un alma plena y poderosa –afirmaba Nietzsche– no solo soporta pérdidas, privaciones, rapiñas, desprecios dolorosos y hasta terribles, sino que sale de tales infiernos con plenitud y poderes mayores y, para decir lo esencial, con un nuevo aumento de la felicidad de amar» (*La voluntad de poder*, libro IV, cap. II, §1023, p. 521).

8. Cf. G. Deleuze y F. Guattari, *El anti-Edipo*, cap. I, meseta 5, pp. 42-43, de donde podemos extraer las siguientes consideraciones sobre su idea de flujo: "Una máquina se define como un *sistema de cortes*. No se trata en modo alguno del corte considerado como separación con la realidad; los cortes operan en

dimensiones variables según el carácter considerado. Toda máquina, en primer lugar, está en relación con un flujo material continuo (*hylè*) en el cual ella corta. La máquina funciona como máquina de cortar jabón: los cortes efectúan extracciones en el flujo asociativo. Así, por ejemplo, el ano y el flujo de mierda que corta; la boca y el flujo de leche, pero también el flujo de aire, el flujo sonoro; el pene y el flujo de orina, pero también el flujo de espermatozoides. Cada flujo asociativo debe ser considerado como ideal, flujo infinito de un cerdo inmenso. La *hylè* designa, en efecto, la continuidad pura que una materia posee idealmente” (p. 42).

9. Cf. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, meseta I, p. 14: «Las multiplicidades se definen por el afuera: por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras. El plan de consistencia (cuadrícula) es el afuera de todas las multiplicidades. La línea de fuga señala a la vez la realidad de un número de dimensiones finitas que la multiplicidad ocupa efectivamente; la imposibilidad de cualquier dimensión suplementaria sin que la multiplicidad se transforme según esa línea; la posibilidad y la necesidad de distribuir todas esas multiplicidades en un mismo plano de consistencia o de exterioridad, cualesquiera que sean sus dimensiones».

10. G. Deleuze y F. Guattari, *El anti-Edipo*, cap. III, meseta 9, p. 246.

11. Cf. M. Foucault, “Clase del 17 de marzo de 1976”, *Defender la sociedad*, pp. 223-226; “Clase del 4 de abril de 1979”, *El nacimiento de la biopolítica*, pp. 331-333.

12. Cf. M. Foucault, “Los cuerpos dóciles”, *Vigilar y castigar*, pp. 139-174; “Clase del 14 de enero de 1976” y “Clase del 17 de marzo de 1976”, *Defender la sociedad*, pp. 45-46 y 232-235, y “Clase del 11 de enero de 1978”, *Seguridad, territorio, población*, pp. 20-28 y 66-71.

13. Cf. M. Foucault, “Clase del 10 de enero de 1979”, *El nacimiento de la biopolítica*, pp. 40-41.

14. Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad I*, pp. 169-170; “Clase del de 1976”, *Defender la sociedad*, pp. 222-225; y “Clase del 11 de enero de 1978”, *Seguridad, territorio, población*, pp. 15-16 y 40-42.

15. N. Ortiz Maldonado, “Crítica, reapropiación y afirmación: movimientos y estrategias de un pensamiento libertario”, en M.E. Sierra Castillo, *Biopolítica*, p. 148.

16. "El cuerpo-máquina, la máquina-cuerpo", en opinión de Roberto Esposito (*Immunitas*, cap. 4, § 1, p. 165), "es un cuerpo que ya no se puede deshacer, por estar ya hecho y reconstruido, como embalsamado, en su coraza corpórea".
17. Cf. M. Garcés, "Soy mi cuerpo", en *Fuera de clase*, pp. 67-68; y F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, libro III, cap. v, § 696, p. 372, y libro IV, cap. 6, § 1015, p. 519.
18. Cf. M. Hardt y A. Negri, *Multitud*, pp. 127-130, 160-170 y 188-190.
19. Hannah Arendt, gracias a que se exigió un rigor conceptual con el cual diferenciar conceptos clave para la filosofía contemporánea como "poder", "potencia", "fuerza", "autoridad" y "violencia" (cf. *Sobre la violencia*, pp. 58-64), también logró desarrollar ideas muy interesantes en torno a la impotencia del poder y sobre sus paradójicos efectos en nuestras sociedades (pp. 113-118, y *La condición humana*, p. 242).
20. Cf. M. Garcés, "la potencia constitutiva de la multitud", *Filosofía inacabada*, p. 229.
21. M. Garcés, "Soy mi cuerpo", en *Fuera de clase*, p. 68.
22. Cf. M. Foucault, "Los cuerpos dóciles", en *Vigilar y castigar*, pp. 142-145, donde liga la normalización disciplinaria que despliega el biopoder sobre los cuerpos, mediante la activación de un específico tratamiento político de las minorías, así como de todo lo minúsculo, de las "pequeñas cosas", de las minucias y de lo minucioso en cada procedimiento, que ha quedado perfectamente retratado, como evidencia de su eficiente aplicación como "microfísica del poder", mediante el siguiente enunciado: "La disciplina es una anatomía política del detalle" (p. 143).
23. Cf. M. Foucault, "Clase del 22 de enero de 1975" y "Clase del 19 de marzo de 1975", *Los anormales*, pp. 61-67 y 286-288.
24. Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad I*, pp. 174-176; "Clase del 17 de marzo de 1976", *Defender la sociedad*, pp. 228-229.
25. "El espacio sedentario es estriado, por muros, lindes y caminos entre las lindes, mientras que el espacio nómada es liso, solo está marcado por «trazos» que se borran y se desplazan con el trayecto. Incluso las capas del desierto se deslizan unas sobre otras produciendo un sonido inimitable. El nómada se distribuye en un espacio liso, ocupa, habita, posee ese espacio, ese es su principio territorial" (G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, meseta 12, p. 385).

26. "El espacio liso y el espacio estriado –el espacio nómada y el espacio sedentario–, el espacio en el que se desarrollan la máquina de guerra y el espacio instaurado por el aparato de Estado no son de la misma naturaleza. Unas veces podemos señalar una oposición simple entre los dos tipos de espacios. Otras debemos indicar una diferencia mucho más compleja que hace que los términos sucesivos de las oposiciones consideradas no coincidan exactamente. Otras, por último, debemos recordar que los dos espacios solo existen de hecho gracias a las combinaciones entre ambos: el espacio liso no cesa de ser traducido, transvasado a un espacio estriado; y el espacio estriado es constantemente restituído, devuelto a un espacio liso" (G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, meseta 14, pp. 483-484).

27. Cf. H. Arendt, *Sobre la violencia*, pp. 91-92, donde la filósofa alemana plantea lo siguiente respecto de la impotencia y la potencia política de la proximidad de la muerte: "Por lo que a la experiencia humana concierne, la muerte indica un aislamiento y una impotencia extremados. Pero, en enfrentamiento colectivo o en acción, la muerte troca su talante; nada parece más capaz de intensificar nuestra vitalidad como su proximidad. De alguna forma somos habitualmente conscientes principalmente de que nuestra propia muerte es acompañada por la inmortalidad potencial del grupo al que pertenecemos y, en su análisis final, de la especie, y esa comprensión se torna el centro de nuestras experiencias. Es como si la misma vida, la vida inmortal de la especie, nutrida por el sempiterno morir de sus miembros individuales, «brotara», se realizara en la práctica de la violencia".

28. M. Garcés, "Asesinos", en *Fuera de clase*, p. 120.

29. A. Cavarero, "Horrorismo: de la violencia sobre el inerme", en *Horrorismo*, p. 62.

30. M. Garcés, "Exterminio", en *Fuera de clase*, p. 117.

31. Simone Weil (*Echar raíces*, p. 174) detecta esta desconcertante comunidad entre víctimas y verdugos de la siguiente manera: "En la catástrofe de nuestro tiempo, verdugos y víctimas son unos y otros, ante todo, los involuntarios portadores de un testimonio sobre la miseria atroz en cuyo fondo todos yacemos". Roberto Esposito ("Nada en común", *Comunitas*, p. 41), siguiendo los trazos de Weil muchos años después, ha intentado formular esto mismo, pero tratando de lograr una expresión más radical: "Lo que los hombres tienen en común –que los hace semejantes más que cualquier otra propiedad– es el hecho de que cualquiera pueda dar muerte a cualquiera".

32. M. Garcés, "Exterminio", en *Fuera de clase*, p. 117. Aunque es importante, para comprender la sutileza de esta precisión filosófica, no olvidar aquella otra precisión de Eugenio Trías (*Tratado de la pasión*, p. 31): "El papel de verdugo y víctima no tiene correspondencia necesaria en la escala de las jerarquías de poder, de manera que la víctima es muchas veces quien, sin dominar, ejerce y expresa el poder, incluso silenciosamente o a través del más absoluto mutismo". Así como tampoco hay que olvidar los argumentos de Adriana Cavarero ("Horrorismo: de la violencia sobre el inerte", en *Horrorismo*, pp. 59-60) en los que finalmente deja bien trazadas las diferencias irreductibles entre el verdugo y la víctima, no solo para esclarecer el carácter criminal de la violencia y el dominio que despliega la tortura, sino, sobre todo, para dejar bien definida la absoluta impotencia de los cuerpos inermes frente a sus verdugos.

33. Cf. R. Esposito, *Bíos*, cap. 1, § 4, p. 65, donde unas líneas antes también podemos leer una esclarecedora variación de esta pregunta: "¿Por qué un poder que funciona asegurando la vida, protegiéndola, incrementándola, manifiesta tan grande potencial de muerte?".

34. R. Esposito, *Comunitas*, p. 68: "El intercambio soberano entre protección y obediencia responde a esta potencia disolvente: conservar a los individuos mediante la aniquilación de todo vínculo entre ellos".

35. R. Esposito, *Bíos*, cap. 1, § 3, p. 51: "Biopolítica no remite solo, o predominantemente, al modo en que, desde siempre, la política es tomada – limitada, comprimida, determinada– por la vida, sino también, y sobre todo, al modo en que la vida es aferrada, desafiada, penetrada por la política".

36. R. Esposito, *Inmunitas*, cap. 4, § 4, p. 193-194: "Así cuando Foucault identifica como objeto del biopoder a la población, no se refiere ni a los sujetos individuales titulares de determinados derechos, ni a su confluencia en un pueblo concebido como el sujeto colectivo de una nación, sino al ser vivo en su construcción *específica*. Es decir, se refiere al único elemento que une a todos los individuos en una misma especie: la posesión de un cuerpo".

37. Cf. F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, libro III, cap. v, § 681, p. 365.

38. Cf. *ibídem*, libro II, cap. VII, § 428, p. 240: "La alegría es un sentimiento de poder; cuando se prescinde de las pasiones, se terminan las condiciones que dan luz al más alto grado del sentimiento de poder, y, por tanto, se produce la alegría".

39. Cf. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, meseta 12, pp. 359-422.

40. Sobre esta situación de conflicto vale la pena tener presente lo que afirma Gil Claros ("Ontología y biopolítica de la violencia", en M.E. Sierra Castillo, *Biopolítica*, pp. 58-59), para quien, "ontológicamente, el desarraigado se vuelve nómada, carece de hogar, sin morada que construir y en permanente conflicto. Todo lo contrario de aquel que ha construido hogar, morada, territorio, por ende una cultura enraizada [...] El arraigo a la morada permite construir no solo hogar, sino cultura, lengua, nación".

41. Cf. M.G. Gil Claros "Ontología y biopolítica de la violencia", en M.E. Sierra Castillo, *Biopolítica*, p. 48.

42. M. Garcés, "Asesinos", en *Fuera de clase*, p. 119.

43. A. Cavarero, "Etimologías: *horror* o bien del desmembramiento", en *Horrorismo*, p. 26.

44. Cf. M. G. Gil Claros "Ontología y biopolítica de la violencia", en M.E. Sierra Castillo, *Biopolítica*, p. 42: "La violencia tiene efectos permanentes en los seres humanos a través de la humillación, el desplazamiento, el marginamiento, la explotación, los cercos sanitarios forzosos, las políticas de higiene social que obligan a la reclusión, entre otros. En este sentido, para algunos filósofos prima la vida sobre la violencia y sobre unos derechos formales que no afectan en nada la condición del desarraigo".

45. S. Weil, *Echar raíces*, p. 65.

46. Hay que pensar en el carácter residual de estos "materiales de desecho" a partir de esta tesis sobre la excedencia del crimen implicado: "El cuerpo muerto, en tanto que masacrado, es solo un residuo de la escena de la tortura (A. Cavarero, "Horrorismo: de la violencia sobre el inerte", en *Horrorismo*, p. 60).

47. M. Garcés, "Los muertos", en *Fuera de clase*, p. 122.

48. Cf. A. Cavarero, "Horrorismo: de la violencia sobre el inerte", en *Horrorismo*, p. 61: "El horrorismo, aunque con frecuencia tenga que ver con la muerte o, si se quiere, con el asesinato de las víctimas inermes, se caracteriza por una forma particular de violencia que traspasa la muerte misma".

49. Cf. M. Garcés, "Entre la dialéctica de la ilustración y la dialéctica negativa", en *Filosofía inacabada*, p. 207, donde afirma lo siguiente basada en algunas ideas de Theodor W. Adorno sobre la dialéctica negativa: "Solo un ejercicio de la crítica que prohíba las imágenes de la esperanza puede dar cuenta del sufrimiento humano sin justificarlo, apuntar al dolor sin subsumirlo en una explicación

omnicomprensiva de la realidad. La dialéctica negativa pone en marcha una resistencia al presente basada en la fidelidad a esta prohibición: no es el sueño idílico de lo que vendrá lo que ha de fundar la crítica, sino que esta encuentra su medio en la pobreza y el horror con los que se nos muestra este mundo”.

50. M. Garcés, “Animal herido”, en *Fuera de clase*, p. 65.

51. Ibídem, p. 66.

52. Roberto Esposito –siguiendo a Henri de Lubac– diferencia los términos “cuerpo” (*sôma, corpus*) y “carne” (*sárx, caro*), para poder formular y cuestionarse que “lo que la carne dispensa y abre, el cuerpo lo unifica y cierra. Lo que el cuerpo identifica, la carne lo altera. Si la carne expropia, el cuerpo apropia. ¿Podemos decir que el cuerpo es a la *inmunitas* como la carne a la *communitas*?” (*Immunitas*, cap. 2, § 3, pp. 107-108).

53. H. Arendt, *La condición humana*, cap. v, pp. 222-223.

54. M. Garcés, “Márgenes y periferias”, en *Fuera de clase*, pp. 85-86.

55. Cf. F. Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, secc. ix, § 259, pp. 234-235.

56. H. Arendt, *La condición humana*, cap. v, p. 223. La precisión filológica que introduce aquí la filósofa alemana, y que postula la procedencia del término alemán *Macht* a favor de *mögen* o *möglich*, en lugar de *Machen*, recupera el vínculo conceptual del *poder* con lo potencial y con lo posible, aunque es ineludible el vínculo de la expresión nietzscheana *Willen zur Machen* con la fuerza, la potencia o el poderío, sea como *voluntad de dominio* o como *voluntad de dominación*. Cf. E. Trías, *Tratado de la pasión*, pp. 30-31.

57. Cf. M. Onfray, *La fuerza de existir*, pp. 219-228.

58. Según el postulado de esta distinción, mientras el concepto foucaultiano de *poder* remite a la captura-obstaculización de los flujos, el concepto de *potencia* usado por Deleuze y Guattari remite al terreno ético de los afectos y las pasiones, haciendo evidente cómo es que las relaciones de poder que componen a un individuo se corresponden a intensidades que lo afectan, aumentando o disminuyendo su potencia de acción, y dejando claro que la trama de los cuerpos finalmente es la trama de sus pasiones (cf. N. Ortiz Maldonado, “Amistades inmanentes. Apuntes sobre flujos, resistencias y nomadismos en Gilles Deleuze, Félix Guattari y Michel Foucault”, en María Elena Sierra Castillo, *Biopolítica*, p. 127).

59. Ídem.

60. F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, libro IV, cap. 6, § 1016, p. 519.
61. N. Ortiz Maldonado, "Amistades inmanentes", en M.E. Sierra Castillo, *Biopolítica*, p. 132.
62. Cf. G. Deleuze y F. Guattari, *El anti-Edipo*, cap. IV, meseta 4, p. 336: "El cuerpo sin órganos y los órganos-objetos parciales se oponen conjuntamente al organismo. El cuerpo sin órganos es producido como un todo, pero un todo a lado de las partes, y no las unifica ni las totaliza, se añade a ellas como una nueva parte realmente distinta. Cuando rechaza los órganos, así por ejemplo en el montaje de la máquina paranoica, señala el límite externo de la pura multiplicidad que ellos mismo forman en tanto que multiplicidad no orgánica y no organizada. Y cuando los atrae y se vuelca sobre ellos, en el proceso de una máquina milagrosamente fetichista, no los totaliza, ni los unifica al modo de un organismo: los órganos-objetos parciales se le enganchan y entran en él en las nuevas síntesis de disyunción inclusiva y de conjunción nómada, de recubrimiento y de permutación que continúan repudiando el organismo y su organización. Es por el cuerpo y por los órganos que pasa el deseo, pero no por el organismo". Más tarde todavía refinarían este enfoque antiorgánico mucho más, al precisar en el segundo tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*: "El cuerpo sin órganos se opone, pues, no tanto a los órganos como a la organización de los órganos, en la medida en que esta compondría un organismo. No es un cuerpo muerto, es un cuerpo vivo, tanto más vivo, tanto más bullicioso cuanto que ha hecho desaparecer el organismo y su organización" (*Mil mesetas*, meseta 2, p. 37).
63. Cf. M. Hardt y A. Negri, *Multitud*, pp. 127-130. También se puede consultar G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, meseta 10, pp. 281-282; meseta 2, pp. 37-40; meseta 6, pp. 155-171.
64. Cf. M. Garcés, "La potencia constitutiva de la multitud", en *Filosofía inacabada*, p. 236.
65. H. Arendt, *La condición humana*, cap. V, p. 224.
66. N. Ortiz Maldonado, "Amistades inmanentes", en M.E. Sierra Castillo, *Biopolítica*, p. 135.
67. Cf. M. Garcés, "Contra toda esperanza", en *Fuera de clase*, p. 100.
68. N. Ortiz Maldonado, "Amistades inmanentes", en M.E. Sierra Castillo, *Biopolítica*, p. 127. Cf. H. Arendt, *Sobre la violencia*, pp. 57-58, donde la filósofa alemana trata de explicar de una manera muy concisa cómo es que una minoría

puede tener un *poder potencial* mucho mayor del que los estadísticos suelen suponer, siguiendo el interés o la conveniencia de los gobernantes, las empresas y los publicistas, basándose en el análisis de una casi insignificante distinción conceptual entre *poder* y *violencia* que la llevó a la formulación de la siguiente tesis: "La extrema forma de poder es la Todos contra Uno, la extrema forma de la violencia es la de Uno contra Todos" (p. 57).

69. M. Garcés, "Fin de la delegación", en *Fuera de clase*, p. 80.

70. Cf. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, libro III, cap. VII, § 796, pp. 418-420.

71. N. Ortiz Maldonado, "Amistades inmanentes", en M.E. Sierra Castillo, *Biopolítica*, p. 136.

72. H. Arendt, "Epílogo", *La promesa de la política*, p. 226.

3. Del espacio a la espacialidad: espacio social y político

Arturo Romero Contreras y Sabina Morales Rosas

Del pensamiento del tiempo al pensamiento del espacio

Comenzamos este texto con una pregunta, por algo que podríamos llamar un signo propio de la época, a saber, la proliferación de aproximaciones espaciales a los más diversos problemas y desde las más diversas disciplinas. No podemos dejar de notar que eso, cuyos signos se dejan recoger a pesar de su dispersión, en algo que llamamos época, sobreviene después de un agotamiento de la radicalización del historicismo y de un pensamiento del tiempo.

En la filosofía podríamos datar los primeros visos de una consideración esencial de la historia en Occidente en Vico o en Herder, pasando por Schiller y Hegel, hasta desembocar en lo que propiamente llamamos historicismo en Dilthey o Rickert. Al historicismo sigue un refinamiento de la pregunta por lo temporal, una depuración de su contenido social evidente, con miras a hacer emerger una suerte de pensamiento puro del devenir, un

pensamiento que no coloca las cosas *en* el tiempo, sino que pretende mostrar la *génesis* misma del tiempo. No podríamos mencionar aquí sino a Heidegger. El título de su *opus magnum* será *Ser y Tiempo* y pese a las referencias espaciales que se pueden encontrar ahí, la preeminencia del tiempo sobre el espacio es incontestable.

En las ciencias sociales, exceptuando aquellas cuyo objeto de interés tiene una evidente dimensión espacial, como la geografía o el urbanismo, la prevalencia del tiempo sobre el espacio suele ser notable. El centro de atención se condensa en la pregunta sobre cómo los procesos sociales se despliegan en el tiempo, cómo evolucionan históricamente. Las preguntas seminales de la sociología sobre el cambio social son en el fondo preguntas por las causas históricas, sea de la modernidad, del Estado nacional o del capitalismo. Un pensamiento de la temporalidad en la sociología clásica es denominador común de teorías incluso opuestas. Lo encontramos en el evolucionismo positivo de Auguste Comte tanto como en el materialismo histórico de Karl Marx. En la teoría sociológica contemporánea incluso se reflexiona directamente sobre el tiempo social, como en la obra de Fernand Braudel. El tiempo es el eje del análisis histórico comparado que ha dado lugar a las grandes investigaciones posestructuralistas sobre revoluciones sociales, como en la obra de Barrington Moore o de Theda Skocpol, tanto como a las teorías neoclásicas del cambio institucional en la historia económica de Douglas North, por citar algunos ejemplos.

Hoy, en cambio, podemos apreciar discursos sobre el espacio en la antropología, la arquitectura o la geografía lo mismo que en la filosofía, y una preponderancia creciente en las artes plásticas por

encima de la música. La ciudad misma nos cautiva ya tanto en su dimensión histórica como en su dimensión espacial: espacios, fronteras, límites desplazan el discurso sobre la genealogía, el origen o la decadencia. Pero no se trata tanto de una nueva inversión que busque someter al tiempo a un nuevo imperio de la espacialidad. Lo que atestiguamos habla más del fin de los discursos sobre el fin, de la caducidad de un discurso radicalizado de la historia y del tiempo y de la emergencia de un pensamiento de la espacialidad.

No es la intención profundizar en ello aquí; basten solo unas indicaciones para mostrar el destino del pensamiento de una temporalidad radicalizada que acabamos de mencionar. El discurso sobre la historia se radicalizó hasta abarcar todos los dominios del saber hasta, finalmente, someterse a sí mismo a su principio. Es así como el historicismo se historiza. Con ese gesto la idea misma de origen (de comienzo, de surgimiento) y de final (cumplimiento, teleología) se vuelven dudosas y, su contenido, arbitrario. Todo contenido positivo, interpretado como producto o instancia constituida, debía remitirse a su proceso de constitución, a su génesis. Pero en ese momento la historia se degrada convirtiéndose en un devenir indiferente, donde todo puede ser remitido a la escena de su nacimiento, sin que ello explique nada, ni garantice ningún nuevo comienzo, ni ninguna emancipación. Lo que pudo comenzar como un discurso demoledor del *ancien régime* en todas sus formas y variaciones (en sentido moral, como en Nietzsche, en sentido filosófico, como en Heidegger o en sentido político como en Marx) con miras a un nuevo inicio, acaba más bien en el *reconocimiento de una condición de finitud e impotencia*. El trabajo preparatorio de la destrucción de una historia de la metafísica, del

etnocentrismo, de la moral, del hombre, fue perdiendo su potencia negativa hasta arribar a un escenario paradójico: el medio, es decir, la crítica o la deconstrucción, se vuelve el fin en sí mismo, mientras que el fin, una liberación en el modo en que se piense, se ofrece ya como la ilusión principal, el cebo gracias al cual Occidente se hunde más y más en su abismo (llamado olvido del ser, nihilismo o decadencia). Finalmente, como ya hemos dicho, la apertura que prometía una lectura originaria del tiempo, donde todo sería posible, nos conduce a un paradójico resultado: la esterilidad del tiempo bajo la forma del aburrimiento (que Schopenhauer reconocía ya en *El mundo como voluntad y representación*, junto a la frustración, como el destino de todo deseo). En sí, todo es posible, pero nada importa realmente, porque el mundo no puede dejar de ser mundo, de ser presencia, economía y cálculo. Y donde todo es posible en abstracto, nada es efectivo en concreto.

Contrastan los análisis del primer historicismo, ricos en datos históricos concretos, con los de la hermenéutica y la deconstrucción, donde la única historia que cuenta es la de la metafísica, la cual se distancia definitivamente de la historia *efectiva*. El resultado es una historia que ya no relata nada pero que, al mismo tiempo, se vuelve más ilegible que nunca. O, más bien diríamos, se ha vuelto *hiperlegible* (es decir, se ha convertido en escritura, en el sentido de que no puede haber una lectura que abarque todas las lecturas) desde innumerables relatos, perspectivas, técnicas, etc., haciendo ya imposible su unificación en una historia universal. El potencial crítico que resguardaban la genealogía, la crítica histórica y la deconstrucción se diluye en una proliferación indiferente de "relatos". Las teorías poscoloniales, incluido el giro decolonial, no solo elaboran

sobre ello, sino que son síntoma mismo del resquebrajamiento del historicismo universalista. Pero ello llama la atención que los discursos contra las categorías europeocéntricas del ser, del Estado, del desarrollo, de la familia patriarcal, etc., reivindiquen hoy al espacio como fuente de sentido y categoría de análisis para criticar o al menos suplementar las genealogías resultantes del historicismo. Parece como si la multiplicidad abstracta abierta por la filosofía del tiempo buscase en el espacio criterios de *orientación* para el pensar, que a su vez aseguraran una relación diferente con la praxis. Ejemplos de ello lo podemos encontrar en la distinción centro-periferia de la teoría de la dependencia,¹ o en la perspectiva sistema-mundo,² en tanto que apelan a un modelo geoespacial para criticar la linealidad del desarrollo social y económico de las teorías de la modernización con miras a una organización social más efectiva.

Propio de nuestra época es, también, un cierto pensamiento de la *multiplicidad*, que, por un lado, busca evitar toda positividad, toda unificación y todo discurso hegemónico. Pero, por el otro, reconoce la esterilidad de una estrategia esencialmente negativa (sustractiva, evitativa) y se lanza en búsqueda de nuevos conceptos capaces de hacer frente a las exigencias de la época. Los discursos del tiempo radicalizado pertenecen a la primera tendencia del pensamiento de la multiplicidad. Esto no solo atañe a las ciencias humanas y sociales. La lógica, por ejemplo, representante durante siglos de la infalibilidad de la razón, cuenta hoy con una infinidad de variantes. Hablamos de lógicas en *plural*, cada una con sus propios axiomas, de donde surge la pregunta qué hace a la lógica una lógica, expresada en una variedad aparentemente irreconciliable.³

Con ello se vuelve acuciante una pregunta: ¿qué dirección tomar? O, parafraseando a Kant, ¿cómo orientarse en el pensamiento? Parece que ahora mismo se impone la necesidad de introducir criterios espaciales (simultaneidad, estructura) en un ámbito que privilegia los criterios temporales (diferencia, secuencia, origen, final). Para quien piensa en América Latina, por ejemplo, la pregunta por el origen no reconduce a un solo sitio, a un *lugar simple*, sea Tenochtitlán, Caral, España o Grecia. El origen se *bifurca* (noción espacial por excelencia) al menos en dos direcciones, como una espina bífida: la pirámide (o el desierto, la pampa o la selva) y la cruz. Pero esta división del origen vale para todos los tiempos y latitudes.⁴ Esa verdad escrita en la plaza de las Tres Culturas en la Ciudad de México habla más de la bifurcación de la historia del ser, de la bifurcación del origen que de un pueblo original: “No fue triunfo ni derrota, fue el doloroso nacimiento del pueblo mestizo”.⁵

Pero es precisamente en este punto donde el espacio nos dice algo sobre el tiempo y más allá del tiempo, pero no algo intemporal. El tiempo está dividido, ramificado, distribuido: posee una forma, posee un espacio. No hay una historia, un desarrollo, ni un ser, como no hay una lógica, ni un “hombre”. Sin embargo, no podemos caer en la pereza de celebrar una multiplicidad indiferenciada, una supuesta y desabrida diseminación que explica todo y nada. Porque esos tiempos están entrelazados, lo mismo que los hombres y las lógicas: producen ensambles, encuentros y desencuentros, líneas de continuidad y ruptura, anudamientos y cortes precisos. Pero dejemos estas figuras tan generales y gastadas. Lo que la naciente conciencia espacial nos dice es que ninguna cuestión existe fuera de una cierta extensión, es decir, fuera de una *organización simultánea de*

elementos. No podemos negar aquí la herencia estructuralista. Pero si en el estructuralismo se pensó la diferencia a partir de la oposición y de la cadena sintagmática,⁶ es decir a nivel de los *elementos*, de manera *puntual*, ahora debemos cambiar de nivel de organización, pensando conjuntos de diferencias, patrones de múltiples diferencias simultáneas gracias a un pensamiento espacial de la complejidad. Y si, siguiendo a Jacques Derrida,⁷ la diferencia piensa el retardamiento, el diferimiento de la presencia, diríamos que la espacialidad abre la posibilidad de pensar ahora *conjuntos* de retardamientos, la *simultaneidad de lo no simultáneo* o, si se quiere, una presencia no simple.

¿Es toda pregunta por el espacio pensamiento de la espacialidad?

El espacio aparece efectivamente como signo propio de nuestra época frente al historicismo y el pensamiento de la temporalidad; sin embargo, cabe preguntarnos si toda pregunta por el espacio destrona la hegemonía del tiempo para dar lugar a una nueva matriz conceptual espacial. Pensemos algunos ejemplos de las ciencias sociales.

El historicismo, por ejemplo, podría introducir la comparación espacial entre casos y no por ello apuntar a un pensamiento propiamente espacial.⁸ En el análisis comparado del modo de producción capitalista y del así llamado modo de producción asiático de Karl Marx o la teoría de Max Weber sobre el proceso histórico de racionalización de las instituciones (burocratización) deudora de la

comparación entre países europeos con India o China, vemos que la dimensión espacial resulta secundaria. Esta remite en última instancia al tiempo, pues las diferencias entre localizaciones son debidas a la historicidad, son propias de su genealogía y no se deben a alguna característica atribuible al espacio geográfico o abstracto en el que acontecen. Un pensamiento de la espacialidad no solo debe reconocer la *secuencia* de eventos en un proceso (por ejemplo, que un sistema siga históricamente a otro en una región), sino su eventual *convivencia o simultaneidad* (pues lo “anterior” no es solo un fósil viviente, sino una realidad efectiva que tiene que habérselas con su “hijos” en *un mismo espacio de tiempo*). Los espacios “premodernos” no son solo anteriores a los “modernos”, sino que, en muchos casos, coexisten con ellos (son simultáneos, lo que solo sucede en un espacio). Introducir el espacio complica el tiempo y su lectura lineal.

En la geografía o el urbanismo, por el contrario, la dimensión espacial es primaria. Territorio, extensión, delimitación, localización, son categorías consustanciales al objeto de estudio: la ciudad, el barrio, la frontera. Se trata de la pregunta por cómo el espacio es reflejo de relaciones sociales de dominación (como en el análisis del gueto como prisión extrajudicial de Loïc Wacquant),⁹ o de cómo la ciudad es funcional a la reproducción del sistema económico (como en el caso de los planteamientos de David Harvey),¹⁰ o de cómo puede encarnar la ciudad en su segregación la desigualdad; y, a nivel planetario, de cómo las ciudades globales forman nodos de las estructuras reticulares de la globalización.¹¹ Pero aunque la dimensión espacial es evidente, *no necesariamente se piensa* en términos espaciales. Así como ordenar eventos secuencialmente no

basta para un pensamiento historicista, tampoco bastan referencias espaciales para un pensamiento de la espacialidad.

Sea de manera primaria o secundaria, en los dos ejemplos anteriores observamos que la presencia del espacio no implica necesariamente una espacialidad en términos *conceptuales*. Citábamos ya la distinción centro-periferia de la teoría de la dependencia retomada por la perspectiva posestructuralista sistema-mundo. Esta nos permite mostrar cómo la dimensión espacial puede tener una connotación geográfica *a la vez* que conceptual. La dicotomía señala que el desarrollo capitalista no es el producto endémico del modo de producción nacional de los países europeos sino el resultado de un modo de producción mundial en el que los países del centro retienen para sí los beneficios derivados de la productividad mundial, resultando ello en el subdesarrollo dependiente de los países de la periferia. Por un lado, centro-periferia significa una relación geoespecializada particular de aquel fenómeno al que llamamos capitalismo y que nos remite a referentes concretos: Europa versus América Latina, por ejemplo. Sin embargo, esta también alude a una relación conceptual más general, estructuralmente extrapolable a fenómenos sin un inmediato asidero geográfico. Nos remite a la forma en la que el capital genera exterioridades y externalidades para su reproducción, sea en el capital financiero, en el mercado de trabajo o en la extracción de valor de la naturaleza por medio de la ciencia, siempre hay una diferencia que se traza y que divide un espacio social de manera sistemática. En suma, podemos decir que las teorías de la dependencia son modelos espaciales de la política y que además pueden aludir a espacios geográficamente concretos. Pero entonces

cabe preguntarse lo siguiente: ¿existe una forma de espacialidad puramente conceptual?

Estructura y espacio a propósito del concepto de campo social de Bourdieu

Conceptualmente la pregunta por el espacio es en última instancia una pregunta por la *estructura*. Pero si aquí se dice algo nuevo respecto del estructuralismo en las ciencias sociales, es porque podemos señalar las insuficiencias de aquel, a saber, la fundamentación de la idea de estructura en la teoría de conjuntos y el dominio de un punto de vista *algebraico*. La espacialidad *ensancha* necesariamente esta visión a una dimensión *topológica* (que podría continuarse incluso en un punto de vista categórico). Diremos algo al respecto más adelante. Por ahora baste afirmar que la topología es una consideración cualitativa (no tiene que ver con la medición), pero genérica (no trata exclusivamente de espacios “reales”) del espacio que atiende a dimensiones generales como globalidad, conectividad y continuidad, aunque no solo.

Es así como, directa o indirectamente, la estructura nos remite a topologías legibles en las relaciones sociales, políticas, económicas o culturales. Por esta razón es que podemos argumentar que hay un pensamiento espacial de la política en el materialismo histórico y no puro historicismo. En este sentido el concepto de *campo social* de Pierre Bourdieu es de particular interés en tanto que constituye una apelación directa a una espacialidad estructurante de la vida social: “Pensar en términos de campo es pensar relacionamente”,¹² afirma

Bourdieu. El concepto de campo intenta trascender la dicotomía estructura-agencia planteando una relación dialéctica en la que estructuras independientes de la conciencia (no subjetivas) de los agentes constriñen su acción, pero al mismo tiempo abren las posibilidades de su agencia en tanto que estas son creadas y recreadas por los agentes en su praxis, poniendo en juego la interiorización que han hecho de ellas (*habitus*). El pensamiento espacial se deja ver en la siguiente explicación:

En términos analíticos, un campo puede ser definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones están objetivamente definidas, en su existencia y en las determinaciones que imponen sobre sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación presente y potencial (*situs*) en la estructura de distribución de especies del poder (o capital) cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones (dominación, subordinación, homología, etcétera).¹³

Como vemos, la estructura trata de espacios que derivan de distribuciones relacionales y que no son reducibles a meros conjuntos. Hay incluso una especificidad cualitativa en cada campo, pero también en cada nivel de agregación. Encontramos aquí un claro pensamiento espacial. Cuando se habla de campo y de subcampo Bourdieu no habla de subconjuntos que “hereden” las

propiedades del conjunto superior, sino que integra consideraciones de *escala*:

Un campo no tiene partes, componentes. Cada subcampo tiene su propia lógica, reglas y regularidades, y cada estadio de la división de un campo (digamos el campo de la producción literaria) implica un auténtico salto cualitativo (por ejemplo, cuando nos movemos desde el nivel del campo literario al del subcampo de la novela o el teatro).¹⁴

La idea bourdieuana de campos y subcampos nos ofrece un modelo inicial de la complejidad social en términos espaciales, pero nos deja con varias incógnitas, por ejemplo: ¿en cuántas dimensiones se despliega el campo social?, ¿cuál podría ser su morfología (i.e. su topología)?, ¿cómo se conectan los diferentes subcampos entre sí y con el campo social, si es que lo hacen en absoluto? y ¿es el campo social *uno*? Estas son preguntas topológicas en cuanto se interrogan por la *globalidad*, la *conectividad* entre los espacios y sus posibles *equivalencias* (mapas o morfismos, en términos matemáticos) que, si no son resueltas por Bordieu, quedan al menos apuntadas e indicadas. Otro ejemplo de un pensamiento de la espacialidad política un poco más desarrollado lo podemos encontrar en el concepto de imperio de Michael Hardt y Antonio Negri, el cual analizamos a continuación.

Ensamblajes de espacios a propósito del concepto de imperio de Hardt y Negri

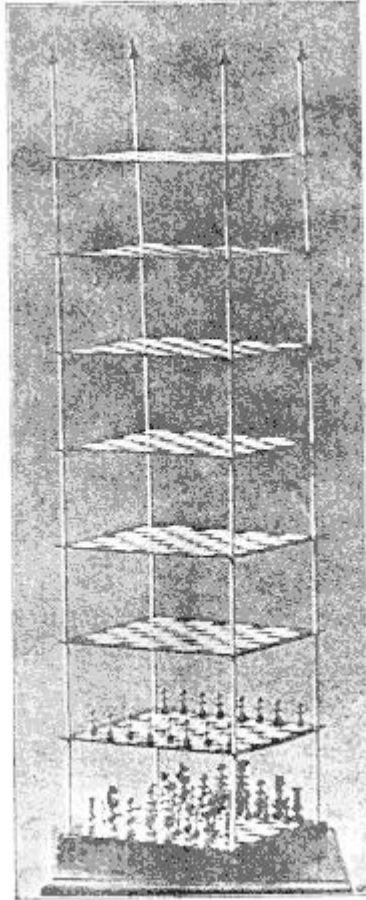
Veamos esta condición espacial que se nos impone en el contexto de lo más propio de nuestra época, eso que llamamos el “orden mundial”. En su libro *Imperio*, Michael Hardt y Antonio Negri intentan definir la hegemonía política mundial contemporánea. La idea central, inspirada en los textos de Polibio, es que el modo de estructuración del imperio no se ciñe a *un solo* sistema político, sino que surge de una *combinación* de ellos.¹⁵ Polibio, lector de Platón, había dicho que todos los sistemas políticos son imperfectos y que las imperfecciones de cada uno son el caldo de cultivo, justificación y origen de otro, poniendo así en marcha una *sucesión* de regímenes. Se trata aquí de una visión evolucionista de las formas de gobierno basadas en sus deficiencias intrínsecas, pero que no tiende a ninguna finalidad. Pero existe, según Polibio, una forma de gobierno más perfecta que cualquier régimen y es aquella capaz de combinarlos todos. El Imperio Romano es un ejemplo que toma elementos monárquicos, oligárquicos y democráticos en diferentes áreas. Y, si no es mejor, es por lo menos más estable, pues tiene la capacidad de afrontar los problemas de un sistema con los elementos de otro de manera flexible y novedosa.

Tejiendo sobre esta idea, afirman Hardt y Negri que hoy existe una estructura análoga en el orden mundial. Estados Unidos representa la *monarquía* o mejor el poder absoluto y centralizado capaz de mover ejércitos y armamento de manera indisputada por el planeta. Pero sobre esta capa se agrega otra, una *oligarquía* constituida por las empresas transnacionales que justamente ya no obedecen la vieja lógica de los capitales nacionales, aunque no por ello rompan toda alianza con sus Estados de origen (por el contrario, y en esto reside también el juego entre Estado y mercado que, lejos

de constituir una oposición, constituye hoy una simbiosis cambiante y flexible). Finalmente aparece un tercer plano, el de la *democracia*, que se despliega en la esfera pública internacional donde habitan los medios de comunicación, las ONG y las organizaciones sociales. ¿Dónde está el poder entonces? Este es una relación, sí, pero al mismo tiempo se encuentra *distribuido* en diferentes escenarios *simultáneos*. Es esta la idea básica que avanzan Hardt y Negri y que, si uno la sigue hasta sus últimas consecuencias, rompe con todo historicismo trivial y toda secuencia simple, pero también con las simplificaciones contemporáneas que oponen la democracia al autoritarismo y a la oligarquía.

Un ajedrez tridimensional: espacios complejos

La imagen del tablero de ajedrez expuesta por Hardt nos da la idea de un mismo sistema repetido, una misma lógica multiplicada, es decir, las reglas del ajedrez, pero en diferentes tableros simultáneos. La idea tiene sus antecedentes. En septiembre de 1907 Ferdinand Maack presentó en el torneo internacional de campeones de ajedrez en Karlsbad, Alemania, su propio modelo: *Raumschach* (ajedrez espacial). Se trataba de un tablero tridimensional formando un cubo de 8 x 8 x 8 casillas, que después fue reducido a 5 x 5 x 5.



Fuente: F. Maack, *Anleitung Zum Raumschach*, p. 25.

Pero ¿qué tiene que ver esto con el espacio? Veamos más de cerca. El mismo Hardt nos ofrece en una entrevista lo que parece una simple metáfora, pero que evidentemente se funda en un razonamiento espacial:

Entonces el Imperio Romano viene a la mente como este concepto de una constitución mixta [...] Polibio al llegar a Roma lo expresa de esta manera como tres niveles [...] dice que Roma es al mismo tiempo una monarquía, una aristocracia y una democracia, se trata de un tipo de imaginación geométrica [...] Hay tres formas mixtas

simultáneas. Existe el gobierno de uno (el emperador), existe el gobierno de los pocos (la aristocracia, la oligarquía) y existe el gobierno de muchos. Todos ellos funcionan al mismo tiempo. Esta sería una manera de pensar el orden global hoy. De hecho, el ejemplo contemporáneo, o futuro, que me atrae más es un ajedrez tridimensional [...] En el tablero de ajedrez de hasta arriba habría algo como, digamos, el reino militar del orden mundial contemporáneo, y en ese tablero Estados Unidos es aún predominante [...] Pero hay un segundo tablero, digamos que es el tablero económico del orden global. Y hay un verdadero régimen aristocrático [...] Y hay un tercer tablero que contiene todo tipo de actores no estatales, los medios, llamémosla una variedad de redes, es un tablero bastante abierto [...] Y entonces lo que no podemos hacer es jugar en los tableros [separados] simultáneamente, sino [que tenemos] que jugar entre tableros, algo que va de manera diagonal a los tableros. Esa es una forma de entender el Imperio. Es una especie de intersección simultánea de estos tres tableros. Seguramente hay muchos otros. Yo solo pongo tres juntos [...] El juego del ajedrez ayuda [...] [respetando] la relativa autonomía de las diferentes esferas.¹⁶

El razonamiento geométrico es evidente: el mundo mismo está dividido en espacios interconectados, pero que guardan su relativa autonomía, lo que les da su tremendo poder de flexibilidad e innovación. Aquí ya no estamos tratando con el sentido clásico de

estructura (atemporal y única); aquí nos las vemos con *varias estructuras ensambladas con otras estructuras de manera dinámica*. Se trata de un espacio más complejo: un espacio de espacios. Mientras nuestras discusiones políticas se sigan moviendo en oposiciones y en la ferviente convicción de que democracia y autocracia, por ejemplo, son regímenes absolutamente excluyentes, no podremos avanzar en nuestra comprensión del mundo, el cual seguirá escapándose. ¿Pero qué significaría entonces una comprensión de los fenómenos a partir de la interconexión de diferentes tableros?

Existen entonces tantos tableros como cortes bidimensionales. En otras palabras, además de los cinco (u ocho) tableros horizontales, hay cinco tableros verticales según un eje y cinco tableros adicionales según otro, lo que permite que las piezas puedan moverse tridimensionalmente. Los argumentos que ofreció Maack sobre su invención son simples y penetrantes a la vez:

El ajedrez consiste en tres factores: *espacio* (terreno de juego), *tiempo* (secuencia) y *movimiento* o fuerza (formas de movimiento de las figuras) [...] La expansión del terreno de juego a la *tercera* dimensión no es ningún acto *arbitrario*, ninguna *complicación artificial* de ajedrez, sino una *postulado lógico-matemático*, un *completamiento natural* del ajedrez. Pues en primer lugar el ajedrez es un *juego de movimiento par excellence*. Hay que permitirles a las figuras la máxima libertad de movimiento y de posibilidades, es decir, poner a disposición nuestro *espacio* completo. En segundo lugar, el ajedrez es más que un

juego, es la *ejemplificación de una antiquísima ciencia del espacio*. Esta también solo puede comprenderse de manera tridimensional. En tercer lugar, el juego de ajedrez exige, si la analogía con la guerra debe ser mantenida, una tercera dimensión. Pues la moderna estrategia utiliza, con sus aviones y submarinos dirigibles, el espacio completo. Igualmente deben ser posibilitados en el ajedrez *ataques por arriba y por abajo*. Finalmente, debe ser apuntado que el ajedrez tridimensional probablemente es la “causa” primera de la cual el ajedrez bidimensional corriente es solo una derivación secundaria, una proyección sobre la superficie. Todas las reglas del ajedrez como juego de tablero son sustitutos para las leyes naturales del ajedrez tridimensional.¹⁷

La guerra moderna conquista todas las dimensiones del espacio. Y en general el mundo se organiza en varias *dimensiones* del espacio. Esta idea se prolonga en las reflexiones de Paul Virilio¹⁸ sobre la guerra como conquista de diferentes *escalas* del espacio. Hoy podríamos decir que también la economía ha sabido explotar la conquista del espacio. Las vías rápidas de dos niveles en la Ciudad de México, que permiten salir de las dos dimensiones y librar el tráfico, no son para todos, tienen un costo (y claras consecuencias de segregación). En casi todas las ciudades del mundo el espacio está también diferenciado: el propietario de un terreno es dueño del espacio hacia arriba que pueda construir, pero no del subsuelo, que pertenece al Estado. Pero hay un límite, porque a cierta altura comienza el espacio aéreo, que es de naturaleza internacional.

Guillermo O'Donnell, Philippe Schmitter y Lawrence Whitehead, en su conocido análisis sobre las transiciones políticas desde gobiernos autoritarios en Europa del Sur, del Este y América Latina durante la Guerra Fría, emplean la metáfora de un ajedrez en diferentes tableros o capas (arenas) para explicar los juegos de la transición. Considerando múltiples tableros y múltiples actores políticos, sociales y económicos, se vuelve posible un número casi infinito de combinaciones y permutaciones y, por lo tanto, de resultados. Por ello, se habla de transiciones desde gobiernos autoritarios, pues se conoce el punto de partida, mas no de transiciones hacia la democracia, pues el resultado es incierto. Las transiciones son juegos particulares, juegos en los que se cambian las reglas del juego (instituciones) de acceso y ejercicio del poder público. Aunque la metáfora complejiza el espacio político, su nueva multidimensionalidad no imposibilita la explicación. Es posible encontrar regularidades y, aunque la cantidad de resultados se vuelve casi infinita, no todos los resultados son igualmente *probables*. Ello depende, en buena medida, de la capacidad de agencia de los actores, pero también de restricciones implícitas que estos suelen respetar, incluso a pesar de que el juego que juegan es para cambiar las reglas. La primera consiste en que está prohibido cobrar las posiciones de dos jugadores: el rey del jugador "oligarquía" y la reina del jugador "fuerzas armadas". La segunda: "El instrumento supremo para «patear el tablero» [lo retienen] las fuerzas armadas".¹⁹ Y esta posibilidad, que es la del golpe de Estado, depende del grado de deterioro institucional en el que se encuentre la arena política antes de comenzar.

Del historicismo a la temporalidad radical y del espacio a la espacialidad

Pero hay algo mucho más oscuro en todo esto. Si el ajedrez de Maack nos ofrece un espacio tridimensional, con múltiples direcciones posibles, se trata todavía de un espacio que llamaríamos euclidiano, es decir, homogéneo e indiferente. La potencia del historicismo y después del vínculo entre ser y tiempo (tal como Heidegger, entre otros, lo pensó) proviene de un movimiento esencial, a saber, el dejar de considerar la temporalidad como un despliegue homogéneo, como una mera sucesión de instantes. El nacimiento de una temporalidad radical tiene lugar en el momento en el que el tiempo, que en Kant era una forma de la sensibilidad *del* sujeto, somete al mismo sujeto a su dominio. Pensar el tiempo del tiempo equivale a pensar el *origen* del tiempo o el movimiento originario de temporización. El origen del tiempo significa así dos cosas: primero, que nada escapa a él, que todo surge y perece en su fuego; segundo, que el tiempo deja de ser homogéneo, es decir, no se trata de un presente alargado, donde el pasado y el futuro son modificaciones suyas, sino que este presenta una *diferenciación cualitativa* esencial e *intrínseca*.

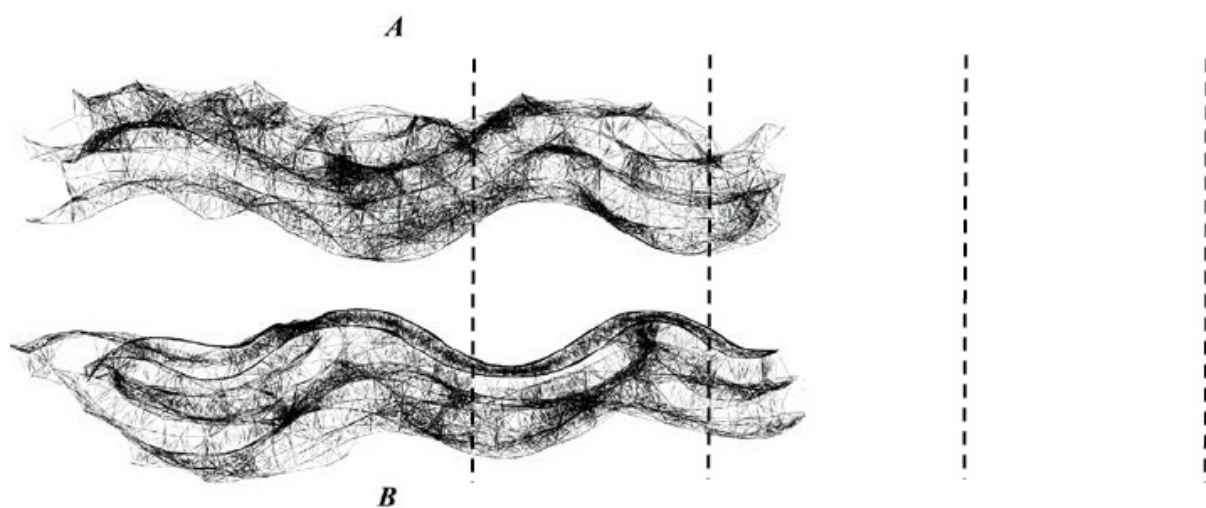
Si hemos de considerar el espacio con toda su radicalidad, debemos ejecutar el mismo movimiento que realizó el historicismo con la temporalidad: colocar al espacio en el espacio, plegarlo y desplegarlo *sobre* sí y *desde* sí, dejar atrás el “espacio” como dimensión extrínseca y dar lugar a un pensamiento de la *espacialidad*. Eso quiere decir una sola cosa: superar el concepto vulgar de espacio, representado por el espacio euclidiano el cual, lo

sabemos ahora, no es sino un caso de una teoría mucho más general de las variedades.²⁰ Expliquemos esto: Carl Gauss es el verdadero padre de esta idea con su “teorema egregio”, piedra fundacional para pensar el espacio de manera *intrínseca*, tal como la filosofía del tiempo logró hacerlo con el tiempo. El teorema afirma, de forma intuitiva, que un espacio se define por sus cualidades intrínsecas y que no debe ser *embebido* en el espacio euclidiano. Este último es un caso especial y se dice que es homogéneo porque su curvatura en todas las direcciones es igual a 0. Pero un espacio puede variar su curvatura de forma *local*; esta puede ser positiva o negativa y no necesariamente constante, lo que libera al espacio de su representación abstracta e indiferente, que había regido desde Euclides y que está en la base del pensamiento de Descartes y Kant. Por cierto, los filósofos, en su generalidad, nunca entendieron la relevancia de este verdadero acontecimiento filosófico-matemático.

Que el espacio tenga una *forma* (local, según su curvatura, pero también global, como lo admite la topología) es la intuición radical de donde se sigue que las cosas no están simplemente en el espacio. Por el contrario, todo ente, todo acontecimiento, toda relación es inseparable del espacio en el que tiene lugar, no está dado absolutamente. Pero, igualmente, un mismo espacio admite *diferentes presentaciones* (*deformaciones*, en el lenguaje topológico). No hay ningún “en sí”: todo espacio concreto exhibe posibilidades e imposibilidades para las cosas que pueden advenir en él y así puede fungir como un sitio de morfogénesis y estabilidades estructurales relativas. Dijimos que el estructuralismo había pensado fundamentalmente en términos algebraicos, lo que quiere decir en términos discontinuos. El continuo, en cambio, fue tratado como

masa amorfa. La topología revela la estructura del continuo, aunque puede asociarse también a estructuras discretas (como en la topología algebraica).

Esto es visible en el texto fundador del estructuralismo: el *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure. Ahí el signo aparece como constituido por una cara significativa y una cara de significado. La primera corresponde a la imagen acústica; la segunda, al concepto. Pero el signo mismo exige un acto de *individuación*, sin el cual no podría existir la propiedad combinatoria intrínseca al lenguaje. Saussure explica el surgimiento del signo a partir de un corte dentro de un *continuum*, que sucede tanto del lado del significante como del lado conceptual. El prejuicio, compartido por todo el estructuralismo, proviene de pensar que dentro del continuo no puede haber estructura, sino simplemente una suerte de materia prima indiferenciada que recibiría después su forma desde fuera, la cual operaría como principio de individuación. El signo sería así el resultado de alguna misteriosa intervención. La imagen que nos da Saussure es la siguiente:



Fuente: F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 136.

Siguiendo el diagrama, vemos que tanto el significado como el significante (A y B) pertenecen originalmente a un flujo indiferenciado e imposible de articular antes de un corte, representado por las líneas punteadas verticales. Además del corte dentro del flujo indiferenciado, ambas caras son unidas de manera arbitraria para constituir el signo. Es solamente después de que los signos han sido constituidos que pueden entrar en una cadena sintagmática y así producir sentido. De esta manera resulta posible que cada signo ocupe una *posición* con relación a otros signos y decida así su “valor”, es decir, su significación. Lo que debemos resaltar es la actitud profundamente tradicional que subyace al planteamiento de Saussure y al (pos)estructuralismo²¹ en general, de negar al continuo toda determinación y capacidad significativa. El planteamiento de Gauss nos abre, por el contrario, una puerta para pensar la forma no solo en el ámbito diferenciado y cuadrulado de la estructura, sea del ajedrez o del lenguaje, sino también en el espacio cualitativo del continuo.

Espacios de espacios

Pero hay que ir todavía más lejos. El razonamiento geométrico del ajedrez tridimensional ofrecido por Hardt parece insuficiente para captar la complejidad de lo que él y Negri llaman el orden mundial. En su ejemplo no se trata de un mismo juego, con las mismas reglas, pero extendido en múltiples dimensiones. El argumento es fundamental, pero insuficiente, porque justamente lo que ya no rige

en los tres registros involucrados es la misma lógica. Las reglas del poder militar, las reglas del poder económico y las reglas de la sociedad civil son distintas y se mueven sobre supuestos diferentes. Deberíamos decir que se trata de un *juego de juegos*, donde en un tablero se juega ajedrez, en otro go y en otro más, damas chinas. La metáfora sería acertada, siempre y cuando aceptáramos que hay también otros juegos (o reglas) "diagonales" que relacionan los diferentes tableros entre sí, evitando que se trate de juegos paralelos y mostrando más bien su *entrelazamiento fundamental*, bien que diferenciado, donde cada juego guarda su autonomía *relativa*. Podríamos decir incluso que la interacción entre diferentes niveles es siempre diferente, flexible e itinerante.

En efecto, las reglas de la guerra, que involucran no solo el despliegue de soldados y tecnologías de destrucción, sino tratados internacionales sobre la guerra y organizaciones como la ONU y la OTAN, no son compartidos con el poder económico, que se rige más bien por la supuesta ley de la oferta y la demanda y otras instituciones como la OMC y la OIT. A su vez, la sociedad civil parece organizarse en partidos, ONG y movimientos sociales, teniendo como referente a los Estados nacionales y los tratados internacionales que ellos han suscripto en materia de derechos humanos. Hay, claro, organizaciones, reglas y leyes diagonales, pero eso no impide pensar la relativa autonomía de cada esfera, de cada campo. Quizá habría que decir que en diferentes *regiones* las relaciones entre los campos son distintas: a veces independencia, a veces sometimiento, a veces simbiosis, a veces contradicción, a veces indistinción; todo depende del tiempo y el lugar.

Las ideas que aquí avanzamos podrían articularse no solamente en términos topológicos, sino también en los términos de una *cierta* teoría de categorías, donde no hablamos de un solo espacio o, mejor, de una sola categoría, por compleja que sea, sino de diferentes categorías independientes, pero que pueden establecer relaciones (*transformaciones, funtores*) entre sí; pero aquí no podemos ir más lejos. Lo más difícil en un pensamiento de la espacialidad reside en resistir dos tentaciones: demasiada generalidad y demasiada especificidad. Lo global hace perder de vista la variedad de interacciones, lo específico, el modo en que los espacios se conectan entre sí localmente. Pero lo específico, en aras de una reivindicación de lo regional y local, hace invisible la complejidad misma en la cual se articulan siempre diferentes registros y escalas. Es por esta razón que hablar de un centro simple y de una periferia simple, de un adentro y un afuera simples, de un borde que simplemente separa, de un puro continuo o de una pura discontinuidad pierde toda relevancia. El reto de un pensamiento de la espacialidad puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿cómo pensar espacios de espacios sin que ello signifique un desbordamiento de complejidad que nos impida generar un pensamiento de la espacialidad social y políticamente productivo?²²

Ensanchando el espacio más allá de la experiencia

Ferdinand Maack procedió como un científico. Sabía que las modificaciones en la guerra y su reflejo en un ajedrez tridimensional

se debían a un cambio en la manera de vivir, percibir y pensar el espacio. Lo señala con claridad: hemos conquistado una nueva dimensión del espacio y eso altera nuestros terrenos de juego. Pero resulta obvio que para nosotros Maack no fue suficientemente lejos. Durante el siglo xx asistimos a una experiencia inédita del espacio, que involucra el borramiento de las fronteras usuales de los lugares y los contextos y, en general, el cambio del territorio mismo donde se juegan las relaciones sociales, sean estas del matrimonio, la política o la guerra. Hemos asistido también a cambios en la escala del espacio y que nos plantea problemas de lo local y de lo global. Y también hemos visto emerger un espacio más fluido, cambiante y puramente *relacional*. La perplejidad en la que nos vemos envueltos requiere nuevos conceptos y nuevos modos de pensar el espacio en general. Así como Maack pudo ver la conexión entre la guerra y la conquista del espacio euclidiano tridimensional, es posible encontrar en la matemática contemporánea conceptos para captar relaciones inéditas que usualmente nos llevan a contradicciones y perplejidades. Siguiendo en la misma línea de reflexión del ajedrez y otros juegos de mesa podemos leer en *Mil mesetas* de Deleuze y Guattari:

Las piezas del ajedrez están codificadas [...] el caballo siempre es un caballo, el alfil un alfil, el peón un peón [...] Los peones del go, por el contrario, son bolas, fichas, simples unidades aritméticas cuya única función es anónima, colectiva o de tercera persona [...] son los elementos de un agenciamiento maquínico no subjetivado, sin propiedades intrínsecas, sino *únicamente de situación*

[...] solo tiene un medio de exterioridad o relaciones extrínsecas con nebulosas, constelaciones, según las cuales desempeña funciones de inserción o de situación, como bordear, rodear, romper [...] *no se trata del mismo espacio*, en el caso del ajedrez se trata de distribuir un espacio cerrado, así pues, de ir de un punto a otro, de ocupar un máximo de casillas con un mínimo de piezas. En el go, se trata de distribuirse en un espacio abierto, de ocupar el espacio, de conservar la posibilidad de surgir en cualquier punto: el movimiento ya no va de un punto a otro, sino que deviene perpetuo, sin meta ni destino ni salida ni llegada. Espacio liso del go frente a polis [...] *Otra justicia, otro movimiento, otro espacio tiempo.*²³

Este espacio parece más próximo a nosotros si queremos entender la guerra de guerrillas, cómo ejercen poder las organizaciones no gubernamentales, o cómo se desenvuelven los flujos de información en esta era informática. Sería un error pensar que hemos dejado el territorio, el lugar, el espacio, para dar sitio al código informático. Pero este llamado código supone también un espacio de relaciones, distribuciones de poder, instituciones. Este es el espacio al cual somos convocados a pensar. ¿Qué quiere decir entonces este espacio “liso” del que hablan Deleuze y Guattari?

Como lo elaboran a lo largo de *Mil mesetas*, se trata del espacio continuo, diferencial, redefinido por Georg Bernhard Riemann (y, necesariamente, por su antecesor Gauss), que está en la base de la solución de ecuaciones polinomiales de múltiples exponentes (y de las ecuaciones diferenciales de la física relativista) y que es también

el antecedente de la geometría no métrica, puramente cualitativa, llamada topología. No cabe duda de que Maack estaba conceptualmente cerca de Kant y no hacía sino expandir nuestro espacio *percibido*. Pero la revolución de Gauss y Riemann tiene que ver con la definitiva separación de la geometría de sus bases intuitivas. No es que no pueda ser reconducida *históricamente* hasta la experiencia, sino que la geometría que condiciona un espacio de juego puede ser profundamente opaca para quienes la habitan. En otras palabras, *el espacio deja de ser una forma de la sensibilidad humana* para convertirse en una estructura que condiciona la experiencia en general. Diríamos, en ese sentido, que el espacio deviene "inconsciente". En esta tónica deberá hablarse, además, de *espacios* o de espacialidad, y no *del espacio*. En segundo lugar, la métrica (el número, la medida) no será obligatoria para pensar un espacio y un mismo espacio podrá soportar diversas métricas (diríamos, *mutatis mutandis*, perspectivas). Pero todo esto resulta posible gracias al hecho de considerar el espacio de manera *intrínseca*, y no forzando a cada espacio a entrar en nuestro espacio ambiente (euclidiano de tres dimensiones). Es así también como Gauss introduce los números imaginarios, que no se comportan como los números reales. Las ecuaciones complejas deberán resolverse de manera que indiquen su componente "real" y su componente "imaginario". El mismo Edmund Husserl encontraba un problema con los números imaginarios, al saber que ellos no podían ser reconducidos directamente a una intuición, pues ¿cómo debe intuirse la raíz cuadrada de -1?

En la figura de un ajedrez tridimensional que nos ha ocupado, nos confrontamos con el problema de la "juntura" o unión de diversos

tableros, es decir, el problema de su *conexión*. La imagen de múltiples juegos entrelazados recíprocamente, sin formar un único juego, nos remite a una suerte de estructuralismo del estructuralismo, es decir, al punto donde las diferencias fundamentales no tienen ya lugar entre elementos, sean fonemas o significantes, o cualquier tipo de unidad, elemento, conjunto o mónada (en todos estos casos se trata de "puntos", que después pueden establecer relaciones entre sí; dicha postura prohíbe, además, que los puntos posean alguna estructura interna y que las relaciones cuenten a su vez como puntos; aquí se prohíbe la invertibilidad entre puntos y relaciones), sino *entre estructuras*, entre *espacios* o entre *categorías*. Si al siglo xx le correspondió afirmar el carácter diferencial de toda estructura, la exigencia hoy consiste en reconocer y analizar las relaciones de relaciones, los conjuntos de conjuntos, las estructuras de estructuras, solo que en este *cambio de nivel de organización* no podemos conformarnos con una tosca iteración del tipo "todo conjunto está hecho de conjuntos hasta el infinito" o que "las estructuras de estructuras siguen siendo una estructura más". Un entrelazamiento de varios juegos exige pensar los bordes claros o difusos de cada tablero, los puntos de tránsito, las posibilidades de traducción de una jugada en un tablero a otro, etcétera.

Contemporáneamente nos vemos en la situación de habitar espacios complejos donde, por un lado, se nos ofrecen ciertos objetos "visibles" los cuales, sin embargo, dependen de un sistema que, él mismo, no es visible. Pero, más aún, vivimos en mundos donde no solamente se nos imponen estructuras o espacios invisibles, sino donde, incluso, hay más de uno en juego. El caso

paradigmático lo podemos encontrar en la economía. La crítica clásica de Marx a la economía política de su tiempo reside en su *incapacidad estructural* de mostrar el verdadero *origen* del valor, conformándose con una esfera ya constituida de relaciones sociales y de producción que hacen invisible la *totalidad* del sistema de producción. Marx, desde los *Grundrisse* hasta *El capital*, muestra cómo cierto modo de ver un espacio de juego necesariamente involucra un punto ciego, de tal manera que resulta necesario *cambiar la pregunta*. Louis Althusser apunta agudamente que la economía clásica pretende explicar el valor a partir del trabajo, pero no del trabajo abstracto.²⁴ Es decir, no se ve la abstracción aquí. Marx nos permitiría reformular la pregunta por el origen del valor de una mercancía a partir de una *reconfiguración completa del campo de relaciones*. Con ello, parece, podrían superarse las abstracciones típicas de la argumentación económica liberal y devolverlas a suelo concreto de donde salen, pero de manera invertida. Mucho se puede decir sobre la teoría del trabajo-social-tiempo-de-producción-promedio y el valor de cambio que aparece en la esfera de la circulación, sobre el trabajo vivo reducido a su abstracción o sobre la fuente del plusvalor. Pero el hecho es que hoy el sistema económico no depende *solamente* del trabajo y la producción de mercancías-cosa. Hoy el sistema económico, realizando su propio giro “lingüístico”, ha rebasado la esfera del dinero “constante y sonante” para abrirse camino por los “imaginarios” caminos de la especulación, la deuda, el crédito, es decir, el capital financiero. Sería inútil intentar retrotraer los movimientos de valor que tienen lugar en la bolsa a trabajo concreto. Esto quiere decir que existen otros modos de extraer plusvalor, que están enraizados en otros espacios

que no reemplazan, sino que se articulan con otros históricamente anteriores. Si quisiéramos servirnos de la metáfora matemática de los números complejos diríamos que hay una parte “real” de la economía que se dirime en la esfera tradicional del trabajo y otra parte “imaginaria” (que no es menos real, pero que opera con otra lógica) que se relaciona con la existencia de símbolos y que se efectúa como capital financiero. Estos dos ejes (real e imaginario) nos darían un espacio complejo para pensar fenómenos que parecen moverse en esferas independientes y cuya conexión se mantiene inexplicable para nosotros.

Consideraciones finales: el espacio en el espacio (y algo sobre el tiempo)

Puede parecer entonces que las nuevas ideas del espacio provenientes de las matemáticas las *aplicamos* a nuestros diferentes objetos de estudio con mayor o menor éxito. Pero eso todavía no implica pensar al espacio de manera *intrínseca*. Pensar el espacio significa no solo situar objetos en él, ni tampoco, simplemente, dividirlo, unirlo o separarlo, agujerarlo o suturarlo; no solo plegarlo o desplegarlo, implicarlo o complicarlo. Se trata también del acto paradójico de situar a quien sitúa, de pensarse pensando desde un lugar, al mismo tiempo que se piensa tanto ese lugar de inscripción como el espacio que se incluye a sí mismo por una extraña torsión. Pensarse situado, tal es la exigencia contemporánea que estamos dispuestos a cumplir, pero con una condición: renunciando a creer que eso significa una localización simple. Estar situado significa

mucho más que pensar desde un “lugar”, digamos, Europa, América Latina o África, por ejemplo. Puesto que nunca se está en un solo espacio, y puesto que hay múltiples tipos de espacios en juego en una compleja conexión, diremos que siempre se habla en el entrecruce de varios lugares. No hay nada así como un hablar desde una identidad local sin que tengan lugar tanto una dislocación como una “multilocación”.

El límite de esta posición lo encontramos en nuestros discursos y sobre todo en las diferentes direcciones con las que intentamos orientarnos en el pensamiento y en la práctica. El siglo xx identificó múltiples historias que embozaban un olvido, una opresión, una herida, y se forjaron múltiples nombres para nombrarlo: metafísica, capitalismo, etnocentrismo, colonialismo. Ahí mismo vimos desfilar en una *danza macabra*, al estilo de Saint-Saëns, múltiples muertos: Dios, el hombre, Europa, la metafísica, el mundo mismo. Es del todo comprensible: en la época de privilegio del tiempo, el lenguaje que teníamos que adoptar era el del origen y el final, el nacimiento y la muerte. Finalmente, aparecieron los “métodos” o las “estrategias” para atravesar dichas historias de olvido, encubrimiento y dominación: *Destruktion* o deconstrucción, materialismo dialéctico, crítica, pos o decolonialismo, genealogía, microhistoria. Pero el procedimiento mismo se reservó una paradoja. Que el medio, la crítica, se convirtió en el fin mismo, y el fin, la posibilidad de otro orden, otro origen, se fue desvaneciendo, sea bajo la figura de lo imposible, sea bajo la convicción de que detrás de los grandes optimismos se ocultaba siempre una ilusión, un engaño. La moraleja es sin duda que en la historia los primeros siempre son ya segundos y los últimos, los penúltimos.

Pero ¿qué significa eso para nosotros? Que quisimos fundar, dependiendo de la perspectiva elegida, pero de manera exclusiva, el capitalismo en la metafísica o la metafísica en el capitalismo o el colonialismo en el capitalismo o a ambos en la metafísica, como si hubiera un solo suelo, un solo espacio, un solo principio. Metafísica, colonialismo, capitalismo, cada uno reclama para sí el derecho absoluto de última instancia, de fundamento de los dolores y malestares de la época. Lo cierto es que ya no podemos recogerlos todos en un solo manojo, ya no podemos dejarnos reconducir a una sola matriz, a un solo nombre, a un solo tablero, a un solo juego, para hacer frente a los avatares del mundo, que no son solo económicos, sino también “existenciales” e intelectuales. Pero lo más difícil de todo esto no reside ya en la dispersión de los principios (su “espaciación”) o distribución en diferentes espacios, si lo queremos ver así, sino que a veces lo que uno nos pide entra en colisión con el otro. Mientras que ciertos grupos demandan, según su sistema de creencias, más democracia, perfeccionamiento de las instituciones, para otros ella representa la ilusión misma y el impedimento para una democracia “real”, que debería ser absolutamente directa. Pero para un crítico de la metafísica, la idea de una presencia pura y directa, la participación de un sujeto sin mediaciones ni restricciones, representa no solo una ilusión, sino incluso un peligro totalitario oculto en un deseo de inmediatez.

Aquí podemos situar también el dolor de nuestra época, su desgarramiento crónico: estar repartido en varios espacios, cada uno con sus reglas, sin poder conocer cada uno de ellos, ni mucho menos su intrincación recíproca, su conectividad. Lo único que resta es un llamado a algo que solemos denominar con demasiada

tranquilidad “complejidad”, pero que exige una posición radical, a saber, la renuncia a las oposiciones acomodaticias, a los lugares comunes, a la delimitación tradicional de los espacios y a la totalización de un solo discurso. Pero también se exige superar la posición, no menos simple, que afirma la posibilidad de una exterioridad pura, un borde simple, un origen sencillo. Y se exige también abandonar el privilegio de la diferencia sobre lo mismo, el corte sobre lo continuo, la exterioridad sobre la interioridad, la multiplicidad sobre la unidad, porque todas ellas no son sino cualidades locales que se insertan en la complejidad de los espacios, de espacios de espacios.

Aquí solo nos preguntamos si estaremos a la altura de los problemas que un pensamiento de la espacialidad nos plantea, pero, sobre todo, si al afrontarlos no volvemos a embozar aquello que un pensamiento del tiempo nos hizo ver. Tiempo y espacio, pensados de forma intrínseca, semiindependientes, pero entrelazados de manera múltiple, compleja: quizá ahí se encuentre una primera clave para el enigma y la exigencia de nuestros tiempos.

Bibliografía

AGUIRRE MORENO, Arturo, “De la física a la fenomenología del aterrado: la violencia en el espacio común”, en Arturo Romero Contreras e Ignacio Hernández Parra (eds.), *Nuestro espacio doliente*, Ciudad de México, Afínita, 2016. DOI 10.13140/RG.2.1.3907.7920.

- ALTHUSSER, Louis y Étienne BALIBAR, *Para leer El capital*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1965.
- BÉZIAU, Jean-Yves, "From Paraconsistent logic to universal logic", *Sorites*, 12, mayo de 2001, pp. 5-32.
- BOURDIEU, Pierre, y Loïc WACQUANT, "El propósito de la sociología reflexiva", en *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- CARDOSO, Fernando Henrique y Enzo FALLETO, *Dependency and Development in Latin America*, University of California Press, 1979.
- DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- DERRIDA, Jacques, "La Différance", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 37-62.
- HARDT, Michael y Antonio NEGRI, *Empire*, Harvard University Press, 2000.
- HARVEY, David, *Social Justice and the City*, Athens, University of Georgia Press, 2009.
- MAACK, Ferdinand, *Anleitung zum Raumschach: Dreidimensionales Schachspiel*, Hamburgo, Selbstverlag, 1908. Disponible en <https://archive.org/details/anleitungzumrau00maacgoog>.
- MAHONEY, James y Dietrich RUESCHEMEYER, *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*, Cambridge University Press, 2003.
- MARX, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, vol. 1, Madrid, Siglo XXI, 1972.
- , *El capital: crítica de la economía política*, t. I, vol. I: *El proceso de producción del capital*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2015.
- O'DONNELL, Guillermo, Philippe C. SCHMITTER y Lawrence WHITEHEAD, *Transiciones desde un gobierno autoritario 4: conclusiones*

tentativas sobre las democracias inciertas, Barcelona, Paidós, 1986.

PREBISCH, Raúl. "El desarrollo económico de América Latina y algunos de sus principales problemas", Cepal, 1948. Disponible en https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/40010/4/prebisch_desarrollo_problemas.pdf.

RESZITNYK, Andrew, Tyler J. POLLARD y Michael HARDT, "Three dimensional chess in the age of Empire: Poors, the Multitude, and the Commons. A Conversation with Andrew Reszitnyk", McMaster Center for Scholarship in the Public Interest. McMaster University, febrero de 2014. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=DSXQQa3D4BY>.

RIEMANN, Bernhard, *Bernhard Riemann über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen*, Berlín, Springer Spektrum, 2013.

SASSEN, Saskia, *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton University Press, 2001.

SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1945.

VIRILIO, Paul, *Bunker Archaeology*, Nueva York, Princeton Architectural Press, 1997.

WACQUANT, Loïc, "Deadly symbiosis when ghetto and prison meet and mesh", *Punishment & Society* 3 (1), enero de 2001, pp. 95-133. Disponible en <https://doi.org/10.1177/14624740122228276>.

WALLERSTEIN, Immanuel, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, University of California Press, 2011.

1. Cf. R. Prebisch, "El desarrollo económico de América Latina y algunos de sus principales problemas", F.H. Cardoso y E. Falleto, *Dependency and Development in Latin America*.
2. I. Wallerstein, *The Modern World-System I*.
3. Cf. J.-Y. Béziau, "From paraconsistent logic to universal logic".
4. Algún día entenderemos que Occidente no surge de *un* suelo, *una* lengua, *una* geografía, sino de un *cruce* de ellos. Occidente es al menos el resultado de un forcejeo interno resultado de la síntesis imposible entre Jerusalén y Atenas.
5. Estela conmemorativa del "descubrimiento de América" en la plaza de las Tres Culturas, situada en el centro de la Ciudad de México. Entiéndase que con ello no se privilegia al mestizo sobre el indígena, sino que se reconoce la *condición* de mestizaje, que vale incluso antes de 1492, tanto para el indígena como para el español.
6. Ambas ideas provienen de *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure. La primera relación que observamos es aquella entre los fonemas, regida por la estricta oposición, por una lógica aristotélica, diríamos, donde está excluido todo valor tercero (rige el principio *tertium non datur*). La otra relación es puramente "posicional" y la explica Saussure a propósito del concepto "valor". Todo signo obtiene su valor con relación a otros signos que aparecen, por ejemplo, en una frase. El sentido queda abierto, deslizándose sobre cada nuevo signo y generándose de manera retroactiva.
7. Cf. especialmente J. Derrida, "La Différance", donde el autor afirma que es preciso pensar el devenir-tiempo del espacio y el devenir-espacio del tiempo, pero no repara en el hecho de que la regla que vincula tiempo y espacio es el tiempo como devenir, con lo cual la espacialidad queda nuevamente sometida.
8. Sobre el historicismo en las ciencias sociales, cf. J. Mahoney y D. Rueschemeyer, *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*.
9. L. Wacquant, "Deadly symbiosis when ghetto and prison meet and mesh".
10. D. Harvey, *Social Justice and the City*.
11. Cf. S. Sassen, *The Global City*.
12. P. Bourdieu y L. Wacquant, "El propósito de la sociología reflexiva", p. 149.
13. P. Bourdieu y L. Wacquant, "El propósito de la sociología reflexiva", p. 150.
14. Ibídem, p. 159.
15. M. Hardt y T. Negri, *Empire*.

16. A. Reszitaryk, T. Pollard y M. Hardt, "Three dimensional chess in the age of Empire: Poors, the multitude, and the commons. A Conversation with Andrew Reszitaryk", secs. 12:40-17:21.
17. F. Maack, *Anleitung Zum Raumschach*, pp. 1-2.
18. "El espacio militar está experimentando hoy una transformación radical. La «conquista del espacio» por parte de empleados científicos y militares ya no es, como antes lo era, la conquista del hábitat humano, sino el descubrimiento de un *continuum* original que solo posee un vínculo distante con la realidad geográfica. A partir de ahora el guerrero se mueve al mismo tiempo en el espacio infinitamente pequeño de la física nuclear y en el infinitamente inmenso espacio exterior. La reducción objetos de guerra y el crecimiento exponencial de su rendimiento aporta al *establishment* militar aquella *omnisciencia* y aquella *omnipresencia* que desde el inicio quiso adquirir" (P. Virilio, *Bunker Archaeology*, p. 18).
19. G. O'Donnell, P. Schmitter y L. Whitehead, *Transiciones desde un gobierno autoritario 4*, p. 113.
20. Cf. B. Riemann, *Bernhard Riemann Über die Hypothesen*. La idea básica es que *todo* espacio es *localmente* euclidiano, pero ello no se cumple *necesariamente* a escala *global*.
21. Una salvedad la constituye sin duda Gilles Deleuze quien, sin embargo, constantemente hace operar una *inversión* en la jerarquía entre el continuo y lo discontinuo. Con todo, Hardt y Negri son deudores de esta intuición deleuziana.
22. Ver a propósito Arturo Aguirre, "De la física a la fenomenología del aterrado", p. 57, y su discusión sobre la espacialidad de la violencia. En este encontramos el núcleo de una consideración que va más allá del restringido marco de la fuerza. La violencia y el dolor que le acompaña "se concentran en un punto doliente", se trata de "una zona que emplaza no a un dolor sino una *xorá* doliente, un espacio que no existe y que solo es llenado como dolor; no un espacio extendido sino un espacio sin extensión que es habitáculo, esto es: un no-lugar en el que acontece la imposición al dolor. Para comprender este no espacio habría que repasar el vacío y el intervalo atomista de Demócrito y el espacio como *xorá* en Platón".
23. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, pp. 360-361.
24. Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital*.

4. Sobre el totalitarismo: un espacio de ficción para la realización del terror

Luis Gerena Carrillo

Comprender el totalitarismo significa para Hannah Arendt principalmente adentrarse en un fenómeno que despojó de sentido a nociones centrales para la tradición política y moral, por ejemplo, el bien común, la acción política, la libertad, el individualismo, la comunidad, el gobierno legítimo. De acuerdo con esto, Arendt intentó mostrar, a contracorriente de otros estudiosos,¹ que se trató de algo completamente nuevo en la historia de Occidente.² Si bien es innegable que el totalitarismo vino de algún lugar, para Arendt no es el resultado de un proceso o el desarrollo de elementos antecedentes.³ Para ella es importante entender que el totalitarismo, más que el resultado, es la cristalización de dichos elementos,⁴ con lo cual quiere resaltar, tomando quizá de Kant la idea,⁵ que el totalitarismo se presenta como un salto, en el cual sin previo aviso varios elementos toman una forma determinada. Como dice Kant:

La formación opera después por una reunión repentina, es decir, mediante una súbita solidificación, no mediante un

progresivo tránsito de un estado fluido al sólido, sino por decirlo así por un salto; ese tránsito se llama también cristalización.⁶

En este sentido, para Arendt el totalitarismo es un importante fenómeno de estudio, pues básicamente lo que ella encuentra es que los elementos que este fenómeno cristalizó eran problemas que no habían sido resueltos en los sistemas políticos anteriores: el antisemitismo, la decadencia del Estado-nación, el racismo, la expansión por la expansión o la alianza entre el capital y el populacho.⁷ Justamente, para ella estos problemas no resueltos que hicieron parte de la concepción de mundo de la burguesía fueron los que cristalizaron en el nazismo y el estalinismo.⁸ Si, como dice, se hubiera intentado una solución humana al racismo y al imperialismo burgués, de ningún modo hubiera sido posible el totalitarismo.⁹ Para ella es importante tener esto en cuenta, pues esta cristalización puede ocurrir en otro momento, especialmente cuando no se le quiere dar una salida humana a los problemas que vivimos.

Siguiendo la exposición de Arendt, me enfocaré en los aspectos principales que para ella constituyen el totalitarismo como un poder total: un movimiento de masas, que por ello carece por completo de estructura, cuyo apoyo está en el terror, un terror que se concreta en los campos de concentración en los cuales se revelan los supuestos y objetivos últimos del totalitarismo: es un poder cuyo movimiento está determinado por la idea de que todo es posible, buscando así cambiar la naturaleza humana, reducir al hombre a un animal incapaz de expresarse espontáneamente. Sin embargo, espero que al final quede claro que el totalitarismo logra esto en el

campo de concentración por ser ese un espacio de completa exclusión y aislamiento, por ser un espacio donde no hay soportes de realidad.

Un poder de la masa

El totalitarismo es el poder de la masa: solo es posible si tiene a su disposición una cantidad ilimitada de individuos que pueda usar y destruir, pero sobre todo su conformación y dinámica son los de una masa. Al inicio de su análisis, Arendt proporciona una imagen que quizá permite vislumbrar esta forma de poder: ella nos hace notar que los líderes de los movimientos de masas son fácilmente olvidados y reemplazados.¹⁰ Esto significa inmediatamente que ellos, al igual que la masa, son prescindibles; que, a diferencia de otras formas de poder, la mayoría que los apoya no lo hace por la convicción de que los líderes la representan o por el carácter del líder que logra aglutinar y mover a la acción. El líder de la masa la aglutina, pero no lo hace sobre la base de un interés común y es por esto que al disgregarse la masa él también deja de ser importante. Justamente, como lo resalta Arendt, el hombre masa es el resultado de la Primera Guerra, cuya violencia terminó de destruir lo que quedaba del Estado-nación, el sistema de clases sociales y, en suma, lo que se podría considerar como la ideología de la burguesía.¹¹ La guerra, la “gran igualadora”,¹² despojó a millones de individuos de su territorio, de su familia, de su trabajo, dejándolos vacíos: sin ningún interés, sin ninguna convicción distinta de que el mundo burgués es un mundo superfluo, de que la violencia y la destrucción

son la salida. De acuerdo con esto, el líder y la masa se aglutinan a partir de lo que Arendt llama una solidaridad negativa en contra del *statu quo*,¹³ pues la realidad es la de una sociedad desestructurada, por lo cual a los ojos de estos hombres atomizados y aislados los movimientos totalitarios, que iban en contra de los derechos y valores libertarios propios de la burguesía, representaban la verdadera política. Sin embargo, esta forma de política introdujo elementos completamente nuevos e impensables en la política tradicional: abiertamente usaban la violencia y el terror, los cuales constituirían la esencia de su radicalidad, pero asimismo el movimiento no perseguía ningún objetivo o interés individual o de grupo, y en este sentido carecía de una estructura como la de los partidos tradicionales: no hay en el movimiento totalitario una jerarquía que medie la relación entre el líder y la masa, por lo cual la relación es directa. De acuerdo con Arendt, esta relación inmediata rompe con la dicotomía tradicional entre el que manda y el que obedece,¹⁴ pues no hay lo que se podría llamar una voluntad que ordena y otra que obedece, sino que el líder cumple su función en tanto que hay una masa que se aglutina en torno a él, y la masa se aglutina en tanto hay un líder que la representa. Por esto, el líder puede ser reemplazado en cualquier momento y sin el líder solo hay una masa informe. De este modo, la adhesión al movimiento es total, mientras el movimiento existe, pero no sobre la base de una convicción o interés, pues el totalitarismo no busca inculcar convicciones sino eliminarlas;¹⁵ por esto no es representativo de una clase, de una nación, de un partido: aglutina todo, quitándole su contenido esencial y convirtiéndolo en parte del movimiento. El

totalitarismo busca la dominación total eliminando justamente todo interés y todo significado que nos ate a este mundo.

Un poder en movimiento

Pero, como Arendt lo sugiere, la masa después de la Primera Guerra ya vivía de algún modo en un mundo sin sentido, superficial, ficticio, sin realidad, pues para el hombre masa la burguesía solo expresaba una incoherencia injusta y violenta, un mundo fragmentado en el cual los individuos estaban excluidos y aislados. Por esto, fácilmente se adhiere al totalitarismo que no solo es coherente, sino que en él el hombre masa encuentra un lugar, una identidad y con ello una dignidad. Sin embargo, el éxito del totalitarismo no depende únicamente de esta predisposición del hombre fragmentado, sino de la posibilidad de construir un espacio de irrealidad en el cual sea posible el poder total, para lo cual requiere tres elementos que están interconectados: la propaganda, el terror y la organización, con los cuales puede abrir un espacio donde nada está fijo, donde incluso los límites mismos del espacio cambian dependiendo de las necesidades del movimiento. Solo en este continuo movimiento el totalitarismo puede construir un espacio de ficción, donde los hechos pasados, presentes y futuros puedan ser eliminados, manipulados o contruidos. De acuerdo con esto, para el poder total no hay hechos entendidos como límites que permitan determinar lo que es correcto o incorrecto, sino que los hechos dependen del poder que pueda fabricarlos.¹⁶ En este sentido, no hay para el poder total una distinción entre lo real y lo

irreal, sino que todo es posible, por lo cual para este poder estar en movimiento significa avasallar, destruir, eliminar todo lo que pueda limitarlo. Y por esto el éxito de la propaganda no puede entenderse independientemente del terror, pero, asimismo, la organización solo es comprensible si se supone que se da para mantener la vigencia de la propaganda y para la aplicación del terror.

Arendt muestra que la propaganda y el terror tienen distintas funciones y profundidades dependiendo de si se dirige a lo externo del movimiento o a lo interno. En el caso de lo externo, en las fases iniciales, cuando el totalitarismo no está en el poder, la propaganda y el terror sirven para coaccionar a los individuos al punto de que lleguen a creer que solo perteneciendo al movimiento están a salvo de la violencia,¹⁷ pero, especialmente, que solo perteneciendo al movimiento podrán realizar algo importante con sus vidas.¹⁸

Sin embargo, una vez en el poder, la propaganda adquiere otro cariz al interior del movimiento, ya que sirve para apuntalar la construcción de un espacio donde se logre el completo sometimiento de la población, la concreción del poder total. De acuerdo con esto, la propaganda no es ya un distractor, o un medio coercitivo para lograr adherentes, sino más bien una forma de adoctrinamiento, y por ello lo que impera es el terror.¹⁹ Justamente, uno de los elementos que desaparece en la propaganda es el cientificismo con el que intentaban apoyar los eslóganes.²⁰ Más bien, en el espacio del poder total, la propaganda se transforma en profecía científica, con lo cual se elimina todo argumento en contra al llevar la carga de prueba al futuro; y el terror no es más que la expresión del intento de transformar los hechos, eliminando todo lo que constituya un obstáculo, sean hombres o instituciones, para que la profecía se

cumpla. De acuerdo con esto, a diferencia de la política tradicional, la profecía en el poder total está despojada de toda utilidad:²¹ lograr una raza pura o una sociedad sin clases no responde a los intereses de un grupo o de una nación, sino que se entienden como leyes que, especialmente en el caso del nazismo, se remontan a siglos y la función del movimiento es concretarlas, realizarlas.²²

En este punto encontramos que el poder total configura un espacio completamente ficticio, no solo porque ignora los hechos, sino también porque la masa, como lo ha remarcado Arendt, se adhiere al movimiento al margen de un interés personal, lo cual manifiesta que para ella el poder actúa independientemente de los individuos, que irremediablemente están sujetos a él. En este sentido, el poder no se revela en los hechos cotidianos que permiten confirmación, que, de todos modos, para la masa no son creíbles, sino que ella asume que el verdadero poder está oculto, actúa en el secreto, y por ello puede ser despótico, sin miramientos a la utilidad o los intereses humanos.²³

Lo que las masas se niegan a reconocer es el carácter fortuito que penetra la realidad. Están predispuestas a todas las ideologías porque estas explican los hechos como simples ejemplos de leyes y eliminan las coincidencias inventando una omnipotencia que lo abarca todo a la que se supone en la raíz de cualquier accidente. La propaganda totalitaria medra en esta huida de la realidad a la ficción, de la coincidencia a la consistencia.²⁴

Precisamente, como lo expone Arendt en este y otros lugares, lo que impacta en la masa de manera definitiva es la consistencia que tiene la propaganda, la explicación de los hechos sin fisuras, sin la incoherencia que presenta la realidad, la cual ya no se manifiesta como un mundo común compartido y por ello resulta incompatible con la idea de un sentido común.²⁵ Esto explica por qué la masa acogió sin dificultad la tesis de que había una conspiración judía mundial y que el nazismo estaba destinado a derrotarla e imponer el poder de la raza aria sobre todas las naciones.²⁶ Pero, asimismo, porque para ella el líder podía ser visto como un profeta que nos vincula con ese poder secreto, cuya función dentro del movimiento es revelarlo. Y por esto, para el movimiento lo primordial es crear las condiciones para que la profecía del líder se cumpla, mostrándolo infalible. La infalibilidad supone una disposición psicológica principalmente de los más cercanos, pero también de los que están en la periferia del espacio del poder total. Es importante tomar en cuenta que estos individuos aislados encuentran en la ideología totalitaria una identidad y el gran acierto de la propaganda es haber hecho de la ideología un mecanismo de identidad, de autodefinición en la lógica de la inclusión y la exclusión: el alemán, sin trabajo, sin futuro tiene un origen racial que lo dignifica y le da la estabilidad para ser parte de la organización.²⁷ De acuerdo con esto, la ficción es más contundente que la realidad y por ello los fracasos posibles, las mentiras del líder son vistas más bien como estrategias que él utiliza para engañar a quienes no se encuentran en el espacio de poder. Esta infalibilidad del líder es parte de la coherencia del sistema, pero también de la efectividad de este, lo cual para la masa es más importante que el contenido mismo de la ideología.²⁸

Sin embargo, el espacio de poder total se construye y se mantiene gracias a la organización, la cual impide que el individuo pueda establecer un contraste entre su ideología y el mundo exterior. La organización es como una muralla en movimiento que no permite el paso de nada ajeno a la ideología: los hechos, las creencias que la pongan en duda quedan borradas ante la fuerza de la organización.²⁹ De acuerdo con esto, la organización se integra a partir de la cercanía o lejanía con el jefe, y en este sentido en la lógica de inclusión y exclusión en el espacio de poder. En principio, para el poder total cualquiera puede ser excluido del espacio sin importar su cercanía con el jefe, lo cual permite que en los distintos niveles de adherencia los individuos sean reemplazados constantemente, impidiendo de este modo que un individuo o un grupo logre la estabilidad necesaria para llegar a ser una amenaza al poder del jefe, aparte de que el individuo o el grupo nunca tienen certeza de cuál es su importancia en la organización en relación con el jefe.³⁰ Al parecer, ni siquiera una adherencia total garantiza la imposibilidad de ser excluido.³¹ Esta característica de la organización totalitaria que muestra su necesidad de un control total sobre sus miembros revela además que este poder no está organizado al modo en que lo está el poder autoritario tradicional, que uno se puede figurar pensando en una pirámide en la cual cada escala representa un nivel en la jerarquía, el cual supone un grado de poder de mando y con ello de acción y responsabilidad.³² Como Arendt lo denota, el poder total, por el contrario, no tiene una estructura jerárquica, sino que más bien está organizado como una cebolla,³³ cuyo centro es el líder y cada capa es más cercana o lejana al líder dependiendo de la adherencia y convicción que se tenga de la ideología del

movimiento. Esto es lo que distingue, por ejemplo, a los afiliados de los meros simpatizantes, quienes están en la periferia del espacio, y a cada capa de la anterior, hasta llegar a quienes están en el centro, los que rodean al líder, cuya adherencia es total, al punto de que no tienen una vida privada, sino que su única realidad es la que configura el movimiento en el espacio de poder. Pero justamente este tipo de organización sirve asimismo como salvaguarda psicológica de la irrealidad del movimiento, pues, por ejemplo, quienes a diferencia de los simpatizantes no se encuentran en la periferia creen que estos no están desligados completamente del mundo, no porque el espacio de poder constituya una ficción, sino porque no tienen la fuerza y valentía de convicción para adentrarse de lleno en dicho espacio. Esta misma relación se presenta entre los afiliados y los que se encuentran más cerca del centro, los más fanáticos.³⁴ De este modo, cada una de las capas desprecia a la anterior por su falta de compromiso,³⁵ pero el resultado final es una organización que carece completamente de jerarquías, ya que si bien encontramos aparentemente distintos niveles de mando, ninguno tiene un poder independiente del jefe, sino que cada uno de ellos es su viva representación y sigue completamente su voluntad. De acuerdo con esto, los individuos o grupos³⁶ que conforman las distintas capas son como brazos o piernas que le permiten al jefe ejecutar su voluntad, siendo él el único que tiene libertad de acción y por ello responsabilidad por lo que hace. Esto significa que la organización está estructurada de tal modo que se articula gracias al jefe, haciendo posible que tenga un poder absoluto, ya que todo el movimiento está organizado para concretar su voluntad: él establece quien pertenece y quién no, él es la ley.³⁷

El espacio del campo de concentración: la concreción de la ideología

El poder sin límites del jefe requiere una organización que haga su voluntad: destruir, avasallar, quitar todo límite que se interponga a esta voluntad, una voluntad que no tiene pausa, que no sigue ningún principio ni ley pues ella pretende ser el comienzo de todo, la explicación de todo. Por esto, paradójicamente, para el movimiento totalitario llegar al poder supuso, más que un avance, una restricción debido a los límites que le imponía la estructura del Estado, con sus leyes e instituciones.³⁸ Y por esto, en contra de lo que podría suponerse, al llegar al poder el totalitarismo no se estabilizó sino que más bien llevó a cabo una transformación del Estado que le permitió mantenerse en movimiento: los bolcheviques usaron el eslogan de la "revolución permanente" y los nazis el de "una selección racial que no puede permanecer inmóvil" para caracterizar a este Estado en el cual lo que se implantó realmente fue el terror a través de una inestabilidad sin pausa.³⁹ De acuerdo con esto, al llegar al poder el movimiento se encargó de convertir al Estado en una mera fachada al interior de la cual la estructura era la de la organización a partir del jefe, convirtiéndolo en un mero instrumento para la dominación total. Esto significó que el Estado carecía completamente de legalidad: ninguna ley se respetaba⁴⁰ y, en este sentido, las distintas instituciones del Estado eran meramente virtuales, no solo porque cada una fue duplicada por la organización,⁴¹ al punto de que no se sabía cuál era la que funcionaba, sino también porque constantemente se cambiaba el centro de poder, pero sin hacer explícito el cambio, de tal modo que los distintos órganos de poder

seguían funcionando y por ello no se sabía cuál ostentaba el poder real. Justamente, esta falta de estructura tiene el propósito de que nadie aparte del jefe tenga el control: los distintos niveles y jerarquías del estado, que semejan un estado autoritario, carecen completamente de poder, son solo representantes del jefe, ejecutantes de su voluntad.⁴² Pero la inestabilidad se mantenía gracias a que el poder era secreto y se movía en el secreto; nadie aparte del jefe sabía cómo se entrelazaban los hilos del poder, y quien llegó a saberlo fue eliminado. De acuerdo con esto, la organización del Estado que se convirtió en la ejecutora real de esta voluntad del jefe fue la policía secreta, la cual podía intervenir en la vida de todos los ciudadanos y ejecutar inmediatamente sus órdenes sin importar su arbitrariedad e inconstancia. Precisamente, la función de la policía secreta era implantar el terror para la dominación total de la población persiguiendo a las personas sin que estas hubieran cometido algún crimen, solo por ser judíos o gays, pero, además, dependiendo de la voluntad del jefe, cualquier acción podía ser considerada un delito, de tal modo que la policía secreta tenía como tarea eliminar cualquier tipo de espontaneidad. En este sentido, con la policía secreta como la organización que en el Estado totalitario concreta los objetivos últimos de la voluntad del jefe, nos encontramos con lo que realmente es el Estado totalitario: un Estado cuyo fin es el dominio total. De acuerdo con esto, su política interna y externa no persigue ninguna utilidad ni beneficio, gobernando sobre su población como si se tratara de un Estado extranjero y usando las riquezas que pueda extraer de los otros Estados conquistados con el único fin de dominar totalmente.

Para este dominio total, como se ha intentado mostrar, el movimiento tiene que abrir un espacio en el que los hechos no se contrapongan a la ideología, un espacio en el que a diferencia de los hechos reales, que en muchos casos son diversos, incoherentes y plurales, prima la lógica, la coherencia y la homogeneidad de la idea; y prima por ello el terror, pues solo transformando o eliminando los hechos la lógica y la coherencia se dan sin fisuras. Se trata de implantar lo que Arendt llama el supersentido, que es propio del totalitarismo y que lo distingue de los demás sistemas ideológicos, porque se contrapone radicalmente a la realidad y porque su lógica permite justificar el que la realidad sea destruida para que se imponga la ideología.

Con estas nuevas estructuras, construidas sobre la fuerza del supersentido e impulsadas por el motor de la lógica, nos hallamos, desde luego, en el final de la era burguesa del incentivo y del poder tanto como en el final del imperialismo y de la expansión. La agresividad del totalitarismo no procede del anhelo de poder, y si trata febrilmente de extenderse, no es por deseo de expansión ni de beneficio, sino solo por razones ideológicas: hacer al mundo consecuente, demostrar que tenía razón su respectivo supersentido.⁴³

Sin embargo, este supersentido que intenta imponer el movimiento totalitario como realidad y cuyo impulso no es otro que la idea de que todo es posible, encuentra su obstáculo más importante en la espontaneidad humana, por la cual se introduce un

grado de imprevisibilidad que hace imposible estar seguros de tener el control total, pues esta espontaneidad es la posibilidad de un nuevo hecho, de una nueva acción, de una experiencia que introduzca cambios incluso en espacios tan controlados como el del poder totalitario. Esto explica por qué para el movimiento totalitario los campos de concentración constituyen su objetivo más importante, lo que define al movimiento: en ellos lo que se persigue es transformar la naturaleza humana eliminando en el hombre toda humanidad y reduciéndolo a un animal-hombre privado de espontaneidad.

Los campos son concebidos no solo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los terribles experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una simple cosa, en algo que ni siquiera son los animales...⁴⁴

Para lograrlo, el poder totalitario conforma al campo de concentración como un espacio en el que no hay realidad, es decir, donde el individuo no tiene ninguna coordenada que le permita orientarse y tener certeza de su existencia: en el campo los hombres se encuentran completamente aislados de lo que existe, en un estado en el cual no están ni vivos ni muertos y por esto ni la vida ni la muerte tienen importancia: los individuos son completamente superfluos. Esto se logra implantando en el campo el terror mediante la tortura, el asesinato, el hambre, que no persiguen ninguna

utilidad ni ningún fin y por ello resultan horripilantes. Para describirlos, Arendt considera que las imágenes más apropiadas son las de los relatos sobre el Hades o el Infierno, que hablan de una vida después de la muerte y cuyo horror estriba no solo en que los hombres están sujetos a un castigo eterno, sino también a que están privados de la acción en el sentido de que lo que se hace no tiene las consecuencias ni exige la responsabilidad que tendría en el mundo de los vivos, por lo cual todo resulta en gran medida absurdo. Sin embargo, quizá el campo de concentración es más terrorífico, pues quienes van al Hades o al Infierno saben por qué van allí: los que van al Infierno han sido condenados por sus pecados; pero esto no ocurría con quienes eran reclusos en los campos, ya que en su mayoría se trataba de personas inocentes, que además en la reclusión perdían toda esperanza de encontrar algún tipo de justicia. De acuerdo con esto, se buscaba con el campo de concentración más bien matar a la persona jurídica, pues no era como una prisión, cuyo objetivo es recluir a las personas para castigarlas o reformarlas por los delitos que han cometido. Casi nunca había delincuentes en los campos, y los que había servían para que en el exterior no se preocuparan por lo que allí ocurría, para que se pensara que su función era la de ser reclusorios, lugares de detención. En este sentido, al interior del campo tampoco había ningún tipo de jurisdicción. Se clasificaba a los individuos solo con el propósito de atomizarlos, para que no hubiera solidaridad entre ellos. De hecho, los presos no sabían cuál era el estatus de la categoría a la que pertenecían. Sin embargo, se aferraban a estas categorías porque era la única manera de encontrar algún marco legal que supusiera algún tipo de tratamiento especial. Además, no

solo se recluía a personas inocentes, sino que las razones por las cuales se recluía en los campos cambiaban constantemente. Pero el campo de concentración tenía otro propósito: matar a la persona moral. El aislamiento en un espacio en el cual la existencia no tenía ningún significado y en este sentido tampoco la muerte conducían al individuo a encontrar sin sentido incluso el suicidio como una forma de escapismo del absurdo; pero el horror absurdo conducía a los individuos a ser incapaces de tomar decisiones morales: los reclusos, que tenían que encargarse de la administración, se encontraban a menudo ante la alternativa de matar a su amigo o a su compañero o, como le ocurrió a una mujer, escoger entre sus cinco hijos cuál debía ser asesinado. En este sentido, al interior del campo todos participaban de algún modo de los crímenes que allí se cometían y por ello todos resultaban inculpatos. Asimismo, con el aislamiento, la tortura, el tratamiento hacia los reclusos se maltrataba su cuerpo, pero también se los humillaba vistiéndolos de forma ridícula y rasurándoles la cabeza, someténdolos al hambre y, en suma, manipulando sus cuerpos y su individualidad de manera sistemática para mantenerlos en una existencia agónica, o matándolos y desapareciéndolos de la existencia o reviviéndolos y restaurándolos para que no murieran. Todo esto se proponía matar la identidad individual, lograr así que el individuo ya ni siquiera reaccionara como un ser distinto con un cuerpo.

Los campos de concentración, al privar a los individuos de todos sus derechos, tenían como propósito convertirlos en entes sin ningún tipo de espontaneidad, que solo reaccionaban a los estímulos que sistemáticamente controlaban sus movimientos. Y esto lo lograron justamente creando un espacio de completa irrealidad, sin tiempo,

sin consecuencias, sin responsabilidad. De acuerdo con esto, el poder total arroja al individuo a la soledad: sin coordenadas espacio-temporales, sin un mundo en el cual habitan personas, otros que comparten con él un mundo común, el individuo no solo está aislado sino incapaz de relacionarse consigo mismo y por ello privado de una identidad.⁴⁵ Es como una cosa, una sombra, un fantasma. De este modo, como he indicado, el totalitarismo busca eliminar el último obstáculo que realmente puede detener el movimiento de la idea, la libertad humana que constituye la posibilidad de una experiencia nueva que rompa con ese intento de homogeneización del poder total cuyo único propósito es agilizar el movimiento de la ley de la historia o la ley de la naturaleza, para la cual no hay ni individuos ni instituciones, solo su proceso ininterrumpido.

Bibliografía

- ARENDT, Hannah, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996.
- , *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2015.
- ARRIBAS, Sonia, "Arendt y el nuevo imperialismo", *Arbor*, CLXXXVI (742), marzo-abril de 2010, pp. 265-276.
<https://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/778/786>
- BIRULÉS, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007.
- CANOVAN, Margaret, "Arendt's theory of totalitarianism: A reassessment", en Dana Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2001.

FORTI, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra, 2001.

–, *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, Barcelona, Herder, 2008.

KANT, Immanuel, *Crítica del juicio*, Madrid, Tecnos, 2011.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth, *Hannah Arendt*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1993.

1. Para una exposición de las distintas discusiones sobre el totalitarismo y la posición que tienen la obra de Arendt en esta discusión, cf. S. Forti, *El totalitarismo*, pp. 68 ss.

2. “Lo terrible del totalitarismo no radica tanto en que con él se haya introducido alguna nueva idea en el mundo, sino en que sus acciones suponen una ruptura con todas nuestras tradiciones. Los actos de dominio totalitario hacen estallar nuestras categorías de pensamiento político y nuestros estándares de juicio moral” (F. Birulés, *Una herencia sin testamento*, p. 28). De acuerdo con esto, como apunta muy bien Fina Birulés, el rompimiento con el pasado no solo se da a nivel de las ideas, sino también en la política, lo cual supone el abandono de nuestras categorías de bueno y malo (pp. 28-29). Asimismo, en este sentido el asunto ya no es explicar, pues no tenemos antecedentes o unos supuestos provenientes de una tradición de pensamiento, sino comprender, que significa “acoger el tiempo en que se vive”. Y, en este sentido, para ella el totalitarismo tiene que comprenderse: no es perdonar o condenar, sino asimilar lo acontecido, reconciliarse con él: “Comprender sería, pues, la forma específicamente humana que tenemos de vivir, y su único resultado sería el sentido” (p. 30).

3. Una crítica que se le hizo a Arendt, según Birulés (*Una herencia sin testamento*, pp. 30-31), es que no hay una unidad entre las partes, y una argumentación histórica y científica. Pero para Arendt una aproximación histórica no significaba

otra cosa que salvar al totalitarismo, conservarlo. "De hecho, sabemos que las ciencias históricas tradicionales no pueden dar cuenta de lo inédito, puesto que la narración histórica supone siempre una continuidad de fondo, justificada por la voluntad del historiador de preservar la materia de la que se ocupa y de legarla a las generaciones futuras" (F. Birulés, *Una herencia sin testamento*, p. 32). Mediante un acercamiento histórico no se hubiera podido mostrar el hecho sin precedentes que fue el totalitarismo (p. 33). Como lo dice la misma Arendt: "El asesinato en sí, el número de víctimas o el de personas que se aliaron para perpetrar tales crímenes no es lo que carece de precedentes. Es el absurdo ideológico que los provocó, la mecanización de su ejecución y la institución cuidadosamente programada de un mundo de moribundos donde ya nada tenía sentido, lo que no tiene precedentes" (citada por F. Birulés, n. 13.). Sin embargo, para Arendt hay precedentes que facilitaron el totalitarismo, especialmente el imperialismo (cf. Canovan, "Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment", p. 31).

4. Para una pequeña indicación de los supuestos metodológicos que maneja Arendt y el sentido de la cristalización, cf. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pp. 263-265.

5. Cf. F. Birulés, *Una herencia sin testamento*, p. 35.

6. I. Kant, *Crítica del juicio*, p. 313.

7. No es clara la explicación que da Birulés (*Una herencia sin testamento*, n. 14) del populacho como la "masa atomizada, amorfa y unida como fruto del proceso de la modernidad", pues en *Los orígenes del totalitarismo* Arendt distingue al populacho del hombre masa: a diferencia de este último, el populacho tiene los valores de la burguesía. Cf. igualmente F. Birulés, *Una herencia sin testamento*, p. 33.

8. Cf. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, p. 264.

9. Con *orígenes* Arendt no se refiere a causas ni a gérmenes los cuales se desarrollan inevitablemente (cf. F. Birulés, *Una herencia sin testamento*, p. 34).

10. Cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 431.

11. Por ideología de la burguesía entiendo además, y básicamente, esta visión según la cual el futuro solo cuenta si hay un progreso económico, en el marco de un capitalismo imperialista. Para una exposición de esta concepción de la

burguesía en la obra de Arendt, cf. S. Arribas, "Arendt y el nuevo imperialismo", pp. 265-276.

12. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 460.

13. Cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 442-443.

14. Para un análisis de cómo entiende Arendt el poder en el sentido tradicional y cuáles son sus críticas al mismo, cf. S. Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, pp. 361 ss.

15. Como lo sostiene Birulés (*Una herencia sin testamento*, p. 45), el totalitarismo no busca inculcar convicciones, sino eliminarlas, eliminar la capacidad para formarlas.

16. "Antes de que los líderes de masas se apoderen del poder para hacer encajar la realidad en sus mentiras, su propaganda se halla caracterizada por su extremado desprecio por los hechos como tales, porque en su opinión los hechos dependen enteramente del poder del hombre que pueda fabricarlos. La afirmación de que el metro de Moscú es el único en el mundo es una mentira solo mientras los bolcheviques no tengan el poder para destruir a todos los demás" (H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 484).

17. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 477.

18. "La propaganda comunista amenazaba al pueblo con perder el tren de la historia, con permanecer desesperadamente retrasado con respecto a su tiempo, con gastar sus vidas inútilmente, de la misma manera que el pueblo era amenazado por los nazis con vivir contra las leyes eternas de la naturaleza y de la vida, con un irreparable y misterioso deterioro de su sangre" (H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 479).

19. Cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 478.

20. En realidad, el científicismo, según Arendt (*Los orígenes del totalitarismo*, p. 479), es un sustituto del poder. Por esto, cuando los nazis llegaron al poder prescindieron de todos sus científicos, incluso de los que los apoyaban. En Rusia los usaron para sostener sus mentiras.

21. Cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 481-482.

22. "Si ocurren hechos inconvenientes, contradictorios con la ideología, son los hechos mismos y no la ideología lo que debe transformarse. El terror es la realización de la ley del movimiento; su objetivo principal es permitir que la fuerza de la Naturaleza o de la Historia discurra libremente, sin tropezar con acciones

espontáneas o con individuos que puedan sentirse responsables de lo que acontece" (F. Birulés, *Una herencia sin testamento*, p. 46).

23. Cf. F. Birulés, *Una herencia sin testamento*, pp. 42-43 y 44-45.

24. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 487.

25. Ibídem, p. 489.

26. Cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 490. Sin embargo, Arendt considera que los judíos se constituyeron como un elemento amalgamador por ser un grupo sin raíces y sin estado que se unificaba racialmente. En este sentido, para los nazis se presentaba como un modelo a seguir. Cf. Canovan, "Arendt's theory of totalitarianism", p. 33.

27. Cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 493.

28. Ibídem, pp. 483-484 y 486.

29. Ibídem, p. 504.

30. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 507-508.

31. Cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 506-507.

32. Cf. H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 108. Como Arendt lo muestra, incluso la tiranía se puede entender con la imagen de la pirámide, si pensamos al tirano como alguien que está en la cima gobernando sobre una base, sin las distintas capas intermedias. Cf. ibídem, p. 109.

33. Cf. H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 109. Para Arendt, la diferencia entre la tiranía y el totalitarismo es que este último gobierna desde adentro, mientras que los demás gobiernos siempre lo hacen desde afuera, es decir, imponiendo una ley o una voluntad, pero sin buscar la sumisión eliminando toda espontaneidad, como el poder totalitario.

34. "A través de una jerarquía militante cuidadosamente graduada, en la que cada escalón constituye la imagen del mundo no totalitario para el escalón superior, porque el inferior es menos militante y sus miembros se hallan menos completamente organizados, el shock de la aterradora y monstruosa dicotomía totalitaria queda invalidado y no es nunca comprendido; este tipo de organización impide a sus miembros enfrentarse al mundo exterior, cuya hostilidad sigue siendo para ellos una presunción simplemente ideológica. Están tan bien protegidos contra la realidad del mundo no totalitario que subestiman constantemente los tremendos riesgos de la política totalitaria" (H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 505).

35. "Sin la división organizativa del movimiento en formaciones de elite, afiliados y simpatizantes, las mentiras del jefe no operarían. La graduación del cinismo expresada en una jerarquía de desprecio es al menos tan necesaria frente a la constante refutación como la simple credulidad. El hecho es que los simpatizantes, en las organizaciones frontales, desprecian la completa falta de iniciación de sus conciudadanos; los miembros del partido desprecian la credulidad de los compañeros de viaje y su falta de radicalismo; las formaciones de elite desprecian, por razones similares, a los afiliados al partido, y, dentro de las formaciones de elite, una jerarquía similar de desprecio acompaña a cada nueva formación y evolución" (H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 524-525).

36. En realidad, hablar de grupos resulta inexacto, pues por ejemplo Hitler eliminó todos los grupos y camarillas de tal modo que incluso los más cercanos a él no tenían ningún vínculo distinto del de seguir la voluntad del jefe. Cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 552-553.

37. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 502, 513-514.

38. Ibídem, pp. 531-532.

39. Ibídem, pp. 533-534.

40. Ibídem, pp. 537-538.

41. Ibídem, p. 539.

42. Ibídem, pp. 548-550.

43. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 614.

44. Ibídem, p. 590.

45. Para Arendt (*Los orígenes del totalitarismo*, p. 637), la soledad "sucede cuando yo mismo soy abandonado de mi propio yo".

5. Espacios de conflicto: aproximaciones al concepto del *campo de concentración*

Alicia Paredes Nolasco y Arturo Aguirre Moreno

Ese mismo afán que hay en el hombre de luchar contra la muerte, con la ciencia o con la esperanza, es la prueba de su vocación para la vida: de que su ser es más que vida biológica.

Eduardo Nicol, *Las ideas y los días*

1. Precisemos, ¿qué tipo de problema es la violencia del campo de concentración y cómo aclarar la pregunta por el exceso de la fuerza que transita de la concentración al exterminio? Con el término *violencia* se remite aquí a aquellas situaciones, relaciones, hechos, mediaciones, funciones o estrategias, cuya agencia promueven e infunden daño en la integridad de otro u otros; daño deliberadamente optado e infligido por parte de agentes individuales o colectivos que pudieron ser evitados y que son indeseados por quien o quienes lo padecen.¹

Atenderemos en estas páginas al hecho de que la violencia en el *campo* delinea un carácter enfáticamente espacial, particular en el

siglo xx, cuando se reunieron ejemplarmente las tecnologías, tanto bélicas como jurídicas y políticas, y cuando confluyen con la materialidad de instrumentos de delimitación y contención (edificación) espacial; es decir: el campo es un acontecimiento antropoespacial, por cuanto estructura creada que manipula técnicamente la relación humana en la desfiguración, alteración, creación o performatividad espontánea para la reordenación o devastación de vínculos con el mundo (referencialidades y relaciones variables en extensión e intensidad conmigo mismo, con los otros y con lo otro),² desde las relaciones espaciales que produce la existencia humana como cuerpo (que es y hace espacio), en nuestra ilación ontológica en espacios diferenciados: espacios donde hay cuerpos, cuyas relaciones producen no únicamente los arriba, abajo, o los aquí, ahí y allá, sino también el *en* y *entre*, el *con* y *contra*, así como el dejar y rechazar tensiones y oposiciones producidas por prácticas espaciales.³ Esto permite mirar de una forma comprensible que las prácticas agenciadas en la producción de espacios de concentración provocan (deliberadamente) condiciones sobre prácticas espaciales, así como experiencias de relación, y se traduce en espacios de conflictos.⁴

Como se infiere, el *espacio* es conceptualizado aquí como “espacio construido” –es decir: aquello que se compone, que se crea en compañía con otros–, puesto que debe ser pensado desde el término mismo de *con-struere* en tanto que no puede hacerse por un individuo solitario o aislado, dado que “el espacio es la esfera de la posibilidad de existencia de la multiplicidad. Por extensión, el espacio como dimensión es necesario para que exista la diferencia”.⁵

En tal sentido, las espacialidades, por cuanto estructuras de referencia son formas de la correlación para habitar el mundo: casa, territorio, frontera, ciudad, etc. Esta construcción, esta forma de hacer espacio es nuestra forma de haber, de tener y ocupar un lugar como realidades espaciales; por ello, el espacio no es, de tal manera, una cosa terminada por otros, sino que siempre existen relaciones que pueden continuarse, no hacerse o modificarse por un insistente nosotros heterogéneo y dinámico que hace del espacio algo común como forma compartida de ser construido.⁶

Abierto a la intervención participada por las relaciones y referencialidades que implica, entonces, el espacio de cara a las violencias se ve alterado en su centro de la referencialidad,⁷ es el espacio como lugar de acción común y variable conmigo, con otros y lo otro; esa antropoespacialidad que edifica habitaciones, puentes, ciudades, etcétera, la que también posibilita al campo de concentración y al campo de exterminio.

2. En su radical, campo proviene del latín *campus* que designa un terreno plano, en la acción de capturar (*capere*), pues allí era donde contenían a los animales y frutos; así, *campo* se denominó a ese espacio donde se recogían (*capiebant*) las cosechas de *terreno llano*. Con el tiempo, los terrenos se empezaron a cultivar (*colere*) en sitios próximos altos de cultivo (*colendo*), ya no las llanuras, que por secuencia se llamaron colinas (*colles*).

Con todo, consideremos que más que definición los conceptos tienen historia, la historia de su configuración en las relaciones humanas y cómo es que ellos no solo enuncian sino que trazan

desde la producción simbólica la concreción material. De los espacios imaginados a los espacios materiales en situaciones de conflicto, he aquí la breve génesis de la tecnología espacial del campo que va del alambre torcido a la delimitación jurídico-política en la indefensión de la violencia en masa.

El alambre de púas se inventó en 1874. Su entrada en la historia tuvo como motor el impedimento del movimiento de las vacas en las llanuras norteamericanas. Estas llanuras del oeste tenían por habitantes a los indios cheyenne y a los bisontes. Aunque en 1699 se gesta el problema a raíz de un territorio semiárido por conquistar, Luisiana, habrá de considerarse el contexto de la guerra civil estadounidense (1861-1865) el momento en que se deja ver con claridad la forma en que el alambre de púas encuentra su aplicación, como emergencia primera y camino hacia el campo de concentración.

Entonces, ante la introducción de nuevas prácticas agrícolas la transformación del territorio fue inminente. Los indios y los bisontes fueron desplazados hasta ser expulsados por completo. En última instancia, la dirección que había tomado el conflicto centraba su atención en los indios y la otra en los bisontes: los indios fueron desplazados a reservas y los bisontes (fuente primaria de sustento de las poblaciones originarias), exterminados, para hacer espacio a la vida agrícola. A partir de ese momento serían las vacas cornilargas las que dominarían las llanuras, reunidas en rebaños por los granjeros euroamericanos. Así, “el acto final de la subyugación del oeste estaba en marcha: la transición del bisonte a la vaca. La consecuencia inmediata de la guerra civil fue que el oeste se abrió para Estados Unidos... y Estados Unidos lo llenó de vacas”.⁸

El control sobre las vacas fue una medida necesaria contra el robo, y consistía en marcar la piel del animal a fuego y hierro. Más tarde, el control no se ejercería ya directamente sobre las vacas sino también sobre la tierra, determinando así su área de movimiento. La finalidad de limitar el movimiento de las vacas estaba encausada por el uso competitivo de la tierra. La agricultura, la extensión del ferrocarril y la fundación de nuevas ciudades demandaban el control de los bovinos.

Parcelar y cercar el campo agrícola era el camino a seguir ante la amenaza que representaban las vacas por el pastoreo abierto. Entonces comenzó a vallarse el campo; sin embargo, proceder de esta manera resultaba poco rentable, pues el campo destinado a la agricultura había crecido considerablemente y los materiales, que iban desde piedras, setos y madera, resultaban difíciles de conseguir y financiar. Se advirtió la necesidad de transformar entonces el uso de las vallas: había que vallar el espacio de ganado para hacer frente a su movilidad; pero, dada la extensión, la reclusión del ganado debía encontrar una forma simple, dinámica y económica de control: la tecnología del vallado.

En paralelo a esta situación, encontramos el auge del hierro. La fabricación de cuerdas de hierro es la aplicación más cercana a la producción de una valla hecha de alambre. Pero el alambre tensado resulta poco eficiente, es fácilmente evitable y “los animales debían aprender la lección del vallado”.⁹

Recordemos, con George Basalla, que a mediados del siglo XIX el desarrollo de la tecnología se interpretó mediante analogías orgánicas, “la alambrada no fue creada por hombres a los que se les ocurrió retorcer y cortar el alambre de una determinada manera. Se

originó en el deliberado intento de copiar una forma orgánica que funciona eficazmente como repelente del ganado”.¹⁰ Esta forma orgánica era el arbusto de espinas.

La punzante forma del arbusto condujo a la invención del alambre de púas. Primero, de forma poco eficiente mediante la colocación de púas –puntas agudas del mismo material– alrededor del alambre; después, fijando las púas de modo que el alambre debía ser trenzado incorporándolas, de manera que las púas apuntaban en direcciones cualesquiera. En consecuencia, la alambrada garantizó el éxito en el control de los animales, provocando daño en el cuerpo de estos cada vez que intentaban pasar el obstáculo; después de varios ensayos, el animal aprendía por el doloroso intento y terminaba por ceder a la imposición espacial que generaba la alambrada.

3. De la economía del espacio en la ganadería, la invención del alambre de púas se ajustó e implementó en espacios de conflicto bélico en la guerra de los bóeres.

Los bóeres eran granjeros de origen holandés que se habían establecido a mediados del siglo XVII en la zona de El Cabo; más tarde, a principios del siglo XIX comenzó a utilizarse el término *afrikáners* para referirse a los descendientes de estos primeros colonos blancos que para ese tiempo hablaban una nueva lengua, el afrikáans.

A mediados del siglo XIX los afrikáners fundaron dos repúblicas independientes: el Estado Libre de Orange y la República del Transvaal [...] En el interior del continente y

mal comunicadas con la costa, estas repúblicas estaban formadas por pequeñas comunidades rurales, que sobrevivían en forma aislada en una zona geográfica amplia, pero sin relevancia económica [...] En la década de 1860 la región empezó a adquirir importancia económica, sobre todo en Gran Bretaña, a raíz del descubrimiento de los yacimientos de diamantes en Kimberly, entre la Colonia del Cabo, el Transvaal y el Estado Libre de Orange.¹¹

En este contexto se desarrolló la primera guerra bóer,¹² que pasó casi inadvertida para los historiadores. Para 1886 “el descubrimiento de yacimientos de oro en la zona denominada Witwatersrand [...] fue el inicio de una transformación radical en el extremo sur de África, que tendría como centro económico a la República del Transvaal”.¹³ Así, la tensión que se había mantenido entre británicos y afrikáners fue insostenible a partir del descubrimiento del oro en el territorio; sin embargo, el conflicto no estalló a partir de esta situación, sino de la aparición de los *uitlander*¹⁴ (la mayoría de ellos británicos) en las repúblicas afrikáners.

La situación de los *uitlander* motivó la intervención británica en la región del Transvaal. La diplomacia británica exigía a las autoridades afrikáners un mejor trato para ese sector de la población, además de que les fuera concedida la plena ciudadanía. La respuesta por parte de ambas repúblicas fue negativa. Entonces las solicitudes pasaron a ultimátums y estalló la guerra entre británicos y bóeres el 11 de octubre de 1899.

Los historiadores discuten si la primera aparición de aquellos se produce en los campos de concentración creados por los españoles en Cuba en 1896 para reprimir la insurrección de la población de la colonia, o en los *concentration camps* en que los ingleses amontonaron a los bóeres a principios de siglo; lo que importa es que, en ambos casos, se trata de la extensión a toda una población civil de un estado de excepción unido a una guerra colonial.¹⁵

Esta discusión se dirime cuando advertimos el escenario complejo que contemplaron los británicos: los bóeres dominaban la geografía en que se desarrollaba el conflicto, lograban articular puntos de ataque devastadores y, aunado a esto, contaban con el apoyo de la población civil que los proveía de alimentos, lo cual era crucial para hacer frente a las fuerzas británicas.

Sin embargo, esto no sería así por mucho tiempo, y tendría lugar algo parecido a lo que Valeriano Weyler denominó una política de reconcentración,¹⁶ llevada a cabo durante la guerra hispano-estadounidense y que consistía, básicamente, en bloquear la ayuda de la población civil hacia los combatientes. La situación era la siguiente:

En lugar de que los españoles salieran a las zonas rurales a imponer el orden mediante el establecimiento de guarniciones, creando así puntos de control a lo largo de un plano no controlado, ahora se concentraba a los habitantes

de las zonas rurales en los puntos donde los españoles pudiesen controlarlos fácilmente.¹⁷

Ahora bien, “¿cómo extender el control sobre este vasto territorio que supone un reto a nivel espacial? La solución [...] fue una seudourbanización forzada en la que se ordenaba a los campesinos que se concentrasen de inmediato en grandes asentamientos donde se les podía controlar mejor. El principal defecto de este método era que las ciudades no se construyen precisamente en un día. La construcción de las infraestructuras necesarias para sustentar asentamientos humanos a gran escala conlleva un tiempo y unos recursos de los que se carece en tiempos de guerra”.¹⁸

El ejército británico encontró en el alambre de púas la respuesta para la construcción inmediata de infraestructuras para la concentración poblacional. Consecuentemente, aparecía la solución: el primer campo de concentración era establecido en Mafeking en julio de 1900. Y, “aunque los británicos expresaban que se trataba de un *campo de refugiados*, el término era un nombre equivocado, ya que estos campos fueron el resultado lógico de la política deliberada de «tierra quemada». En conjunto con esa política, estos campos formaban parte de la estrategia militar británica para derrotar a los bóeres”.¹⁹

Como bien lo descubrieron los británicos, el éxito de este método se encontraba en *vallar* el espacio a concentrar.

4. Desde las llanuras y el ganado en Norteamérica, la guerra de los bóeres y el control espacial de población hostil hasta el campo de

concentración y exterminio nazi, en suma, podemos decir que el campo es construido desde una modernidad cuya técnica rapaz y la hostilidad administrada encuentran su clímax en un siglo xx de intensa violencia en masa. En palabras de Giorgio Agamben: "Antes incluso de ser el campo de la muerte, Auschwitz es el lugar de un experimento todavía impensado, en el que, más allá de la vida y de la muerte, el judío se transforma en *musulmán* y el hombre en no hombre".²⁰

Así, el campo de concentración debe pensarse porque es el espacio donde la violencia tiene la capacidad de anular las categorías que expresan una determinación lógica, es decir, donde se vuelven incomprensibles categorías como la vida y la muerte, lo humano y lo inhumano, el derecho y lo moral; lugar, en definitiva, donde es manifiesto este límite de nuestra comprensión de la violencia bajo nuestras experiencias categoriales, heredadas de una época en la que las tecnologías de la violencia eran restringidas en su aplicación,²¹ a diferencia de las dimensiones masivas contemporáneas.²² De ahí la voz de Agamben al respecto: "El campo es el lugar en el cual se hizo realidad la más absoluta condición inhumana que jamás se haya dado sobre la tierra: esto es, en último análisis, lo que cuenta, tanto para las víctimas como para las generaciones posteriores".²³ En el *lager* nazi se ha anclado gran parte de la reflexión sobre el campo de concentración,²⁴ el mismo Agamben sitúa sus investigaciones en este corte histórico.²⁵

Bajo este contexto contemporáneo de las espacialidades en construcción y devastación, ¿cómo pensar el campo de concentración?, ¿cómo hacer comprensible un acontecimiento tal?,

¿cuál es la actualidad del campo?, ¿qué dimensiones categoriales puede propiciar, o no, la filosofía política frente al campo?

En una mesa redonda sobre “Normalización y control social” –en diálogo con Jean-Marie Domenach, Jacques Donzelot, Jacques Julliard, entre otros– Michel Foucault expresaba: “Si se clasifican las sociedades por el modo de deshacerse no de sus muertos, sino de sus vivos, se podría hacer una clasificación de las sociedades en sociedades que masacran o sociedades con muertes rituales, sociedades de exilio, sociedades de reparación, y sociedades de encierro”.²⁶ Si bien Foucault no enfocó ninguno de sus estudios al campo de concentración, no podemos afirmar que este hecho le haya sido ajeno. Así, en una entrevista publicada en 1975, respondía:

Tras el final del nazismo y el estalinismo, se ha planteado el problema del funcionamiento del poder [...] que se ejerce[n] sobre los individuos en sus comportamientos cotidianos, y hasta en sus propios cuerpos [...] Me parece que, tras el final del nazismo y el estalinismo, este es el gran problema contemporáneo.²⁷

Basando sus investigaciones en los espacios de reclusión (como la prisión, el psiquiátrico, los asilos, que disponen la vida desde el mecanismo del Estado), el pensador francés sostenía que “las sociedades presentes son sociedades que tienden a encerrar”.²⁸ Desde esta perspectiva podemos cuestionar la posibilidad de ver en el campo un espacio de encierro, más aún, podemos formular la pregunta por la naturaleza diferencial del campo: ¿qué diferencia al

campo de concentración de la prisión? Es más, no solo en qué se diferencia el campo de la prisión, sino ¿qué *similitudes estructurales* guardan el campo y la prisión? Similitudes estructurales porque, “si bien todos los hechos históricos son singulares, específicos y únicos en su complejidad, sus antecedentes y su contexto histórico social, utilizamos un concepto común para dar cuenta de ellos en relación con la «similitud estructural» que poseen”.²⁹ Pues acaso el problema se presenta en el horizonte de la similitud estructural como *espacios de conflicto* en su construcción, antes que en el de la diferencia funcional.

El horizonte se focaliza mejor si advertimos que respecto del esquema del encierro y la clausura, propio de las prisiones y otros espacios de encierro y reencierro, desplazamos ampliamente la estructura “a las geografías y cartografías como intentos por (d)escribir el espacio, no como sustancia sino como efecto, no como esencia sino como relación”.³⁰

Abordar el espacio en términos de efecto y relación quiere decir que este no es “ni «sujeto» ni «objeto», sino una realidad social, es decir, un conjunto de relaciones y de formas”.³¹ Se trata de un espacio que “no coincide ni con el inventario de los objetos en el espacio [...] ni con las representaciones y discursos sobre el espacio”.³² En esos espacios de concentración y exterminio, en su realidad material y discursiva, en sus visibilidades y enunciabilidades, los espacios de conflicto se performan en la *gestión de lugares y disposiciones* en relaciones fácticas, posibles, imaginadas e inimaginables, donde prima la vulneración, suspensión, e incluso negación de los derechos y garantías individuales y colectivas.

El concepto de espacios de conflicto plantea, así, la pregunta por cómo pensar estos espacios en su cualidad similar. De manera análoga, el campo constituye un *ejemplo* pertinente a esta reflexión. Como ejemplo no se limita a un mero carácter ilustrativo; antes bien, establece una “forma peculiar de conocimiento”,³³ entiéndase en el sentido de lo que en *Signatura rerum* Agamben denomina paradigma: “Un caso singular, ejemplar, cuya función es la de constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más vasto”.³⁴

Asistimos, con estos espacios de conflictos contemporáneos, a la difusión de procedimientos de denigración, exclusión, coerción, vulneración, exterminio y desconfiguración humana en dimensiones masivas de indefensión; esto es, nuevas prácticas espaciales que extrapolan y mantienen el sello (*signatura*) de los lugares ya bien conocidos de exilio, reclusión y sometimiento. De ahí que la prisión y los lugares de encierro como prisiones, hospitales y escuelas (criminales, anormales y disciplinados) sean la producción de espacios que remiten en su similitud estructural al campo (poblaciones diversas *capturadas* –en vallas, cercas, empalizadas, alambradas– por origen étnico, creencia, nacionalidad, ideología o depredación de su territorio), pues en ellos se articula, hasta cierto punto, un marco estructural de categorías, tanto jurídicas como políticas y sociales, aunque cada vez más amplias, más dinámicas, más duraderas. En virtud de ello, señala Foucault, la prisión como institución ha sido realmente organizada bajo la forma de un aparato del Estado: “La prisión no ha sido al principio una privación de la libertad a la cual se le confiriera a continuación una función técnica

de corrección; ha sido desde el comienzo una detención legal encargada de un suplemento correctivo”.³⁵

El campo de concentración concibe, por ello, una estructura, un orden, similar pero a la vez diverso al de la prisión en sus dimensiones totalitarias de los Estados modernos: “El campo, como espacio absoluto de excepción, es topológicamente diverso de un [...] espacio de reclusión”.³⁶ Así pues, la marca, registro o *signatura* que posibilita aprehender el concepto del campo de concentración es el carácter espacial del conflicto en las intensidades de la violencia cometida. La insistencia en acentuar este punto viene de la necesidad de comprender el papel fundamental que tiene toda forma que se le da al espacio, por poner en evidencia qué es lo que se construye mediante la infraestructura en la que la violencia encuentra o se hace sitio.

5. Sostenemos, en suma, que el campo de concentración, como acontecimiento antropológico de la política contemporánea, es un mecanismo de alta tecnología en el control eficiente, como sistema y proceso de vulneración de la integridad de individuos y colectivos que se disponen en él bajo estado de indefensión (singularidad y similitud con los espacios de aprisionamiento). Si, como lo sugiere Foucault –y hemos anotado en relación con las prácticas del nazismo y el estalinismo–, el gran problema contemporáneo tiene sus raíces en el funcionamiento del poder, en cómo este se ejerce sobre los comportamientos cotidianos y hasta en los cuerpos de los individuos y sus relaciones colectivas, el campo surge como medida de control de poblaciones, y ha de ser abordado desde enfoques espaciales

pues, "el espacio es uno de los lugares donde el poder se afirma en las formas más sutiles, simbólicas o invisibles".³⁷

El camino hasta aquí recorrido permite sostener que la práctica concentracionaria, en su estructuración espacial, es la característica que singulariza y hace inteligible al campo.³⁸ Siempre bajo el criterio de que la *construcción del espacio* (en el sentido pleno de su tecnología espacial, en cuanto a la localización, la preparación del terreno, la delimitación, la horizontalidad y verticalidad, las vías de acceso y los caminos exteriores, y las formas de controlar las prácticas espaciales de quienes son puestos en ese espacio) dispone de ciertas maneras y no otras, inhibiendo, estimulando o eliminando la polivalencia, diversidad y pluralidad de espacialidades propias de un ser que existe produciendo dinámicamente espacios en sus relaciones y referencialidades vitales. Políticas espaciales de conflicto y exposición de la vida donde cualquier cosa puede pasarnos.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio, "¿Qué es un campo?", *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, 2, marzo de 1998, pp. 52-55.
- , *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- , *Signatura rerum: sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010.
- , *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2016.
- BASALLA, George, *La evolución de la tecnología*, Barcelona, Crítica, 2011.

- BUFACCHI, Vittorio, "Dos conceptos de violencia", Arturo Aguirre Moreno (comp.), *Estudios para la no violencia I*, Ciudad de México, Afínita, 2015.
- BUTLER, Judith, *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- FEIERSTEIN, Daniel, *El genocidio como práctica social*, Buenos Aires, FCE, 2011.
- FOUCAULT, Michel, *Estrategias de poder*, en *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 2013.
- , *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2015.
- HEIDEGGER, Martin, *Construir habitar pensar*, Madrid, La Oficina, 2015.
- HUFFSCHMID, Anne y Valeria DURÁN (eds.), *Topografías conflictivas: memorias, espacios y ciudades en disputa*, Buenos Aires, Nueva Trilce, 2012.
- LEFEBVRE, Henri, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013.
- LEVI, Primo, *Si esto es un hombre*, Muchnik Editores, Barcelona, 2002.
- MASSEY, Doreen, *Un sentido global de lugar*, Barcelona, Icaria, 2012.
- MUCHEMBLED, Robert, *Una historia de la violencia: del final de la Edad Media a la actualidad*, Madrid, Paidós, 2010.
- NETZ, Reviel, *El alambre de púas: una ecología de la modernidad*, Buenos Aires, Eudeba, 2013.
- NICOL, Eduardo, *La idea del hombre*, Ciudad de México, FCE, 1977.
- RAZAC, Olivier, *Barbed Wire: A Political History*, Nueva York, The New Press, 2002.

SOSFKY, Wolfgang, *The Order of Terror: The Concentration Camp*, Princeton University Press, 1996.

VARELA, Hilda, "La última guerra de la era victoriana: Sudáfrica 1899-1902", *Estudios de Asia y África*, xxxiv (3), 1999, pp. 521-550.

WESSELS, André, "Boer guerrilla and British counter-guerrilla operations in South Africa, 1899 to 1902", *Scientia Militaria. South African Journal of Military Studies*, 39, (2), 2011. Disponible en <https://scientiamilitaria.journals.ac.za/pub/article/view/110>.

1. Proponemos esta noción operativa de la violencia que tiene presente la distinción sobre las violencias *integrales* o *minimalistas*. Integrales en el sentido de que refieren a un orden de derechos que el acto violento transgrede: la violencia o violación de leyes, de derechos, de normas, daños psicológicos, etc.; minimalistas, a su vez, en el entendido de que esos mismos actos son referidos a la relación de agente de fuerza y el daño directo material. Cf. V. Bufacchi, "Dos conceptos de violencia", en A. Aguirre Moreno, *Estudios para la no violencia I*, pp. 13-37. En nuestro caso extendemos la comprensión de la violencia hacia las dimensiones de daño personal y sufrimientos sociales, que forma parte de los esfuerzos de la "filosofía forense" en la cual se desarrollan las reflexiones de la presente colaboración.

2. Cf. Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, pp. 18-21.

3. Cf. H. Lefebvre, *La producción del espacio*, p. 244.

4. Cf. J. Butler, *Vida precaria, el poder del duelo y la violencia*.

5. D. Massey, *Un sentido global de lugar*, p. 161.

6. Cf. H. Lefebvre, *La producción del espacio*, pp. 129 ss.

7. Cf. M. Heidegger, *Construir habitar pensar*, pp. 41 ss.

8. R. Netz, *El alambre de púas: una ecología de la modernidad*, p. 26.

9. Ibídem, p. 40.

10. G. Basalla, *La evolución de la tecnología*, p. 74.
11. H. Varela, "La última guerra de la era victoriana", p. 525.
12. El primer enfrentamiento armado entre el ejército británico y la República de Transvaal fue en 1880 y concluyó con el reconocimiento de la independencia de Transvaal.
13. H. Varela, "La última guerra de la era victoriana", p. 527.
14. Así eran llamados los migrantes británicos que arribaron a esas repúblicas.
15. G. Agamben, *Homo sacer*, p. 212.
16. Esta práctica consistió en reubicar a los campesinos que apoyaban a los rebeldes. Eran llevados de las zonas rurales a la zona urbana, donde eran hacinados en edificios, fábricas, construcciones abandonadas; el área era delimitada bajo el cuidado del ejército español, lo cual conllevó que los campesinos puestos bajo esta medida de seguridad escaparan del lugar, y, en el peor de los casos, murieran. Cf. R. Netz, *Alambre de púas: una ecología de la modernidad*.
17. R. Netz, *Alambre de púas: una ecología de la modernidad*, p. 147.
18. Ibídem, p. 150.
19. A. Wessels, "Boer guerrilla and British counter-guerrilla operations in South Africa", p. 13.
20. G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, pp. 53-54.
21. Cf. R. Muchembled, *Una historia de la violencia*, pp. 11-15.
22. Sobre la violencia en masa o masiva contemporánea, cf. Daniel Feierstein, *El genocidio como práctica social*, pp. 35 ss.
23. G. Agamben, "¿Qué es un campo?", p. 52.
24. Cf. el amplio tratado de Wolfgang Iser, *The Order of Terror, passim*.
25. G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, pp. 211-228.
26. M. Foucault, *Estrategias de poder*, p. 446.
27. Ibídem, p. 585.
28. Ibídem, p. 446.
29. D. Feierstein, *El genocidio como práctica social*, p. 58.
30. A. Hufschmid y V. Durán, *Topografías conflictivas*, p. 11.
31. H. Lefebvre, *La producción del espacio*, p. 170.
32. Ibídem.
33. G. Agamben, *Signatura rerum*, p. 25.

34. Ibídem, p. 11.

35. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 267.

36. G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, p. 33.

37. O. Razac, *Barbed Wire*, p. 113.

38. El campo –siguiendo un lenguaje foucaultiano y agambeniano– como lugar de visibilidad o invisibilidad, de conformación o desfiguración humana hasta lo larvario, y que se articula en el ordenamiento jurídico (antes excepcional de ley marcial o estado de sitio) como enunciado de una política permanente de la regulación, tanto como de la valoración de la vida o su anulación. Cf. G. Agamben, *Homo sacer*, p. 33.

6. Dispositivos del feminismo: una aproximación foucaultiana

María Fernanda Miranda González

Introducción

Indagar acerca del feminismo presenta sus complicaciones, por un lado, porque no puede considerarse como un discurso unitario y homogéneo al que le correspondan prácticas específicas; no es posible hablar de “el feminismo”. Existen horizontes históricos y problemáticas concretas en el seno de las cuales se desarrollan distintos discursos feministas. Por ello, como precaución metodológica preliminar debo indicar que en este texto me estaré refiriendo, en cada caso, solo a cierto feminismo que se asume a sí mismo de suyo resistivo y emancipatorio, es decir, ajeno a las imposiciones que resultan de las relaciones de poder.

Los discursos feministas han captado cada vez más el interés tanto de la comunidad académica como de agrupaciones con intenciones políticas concretas; han sido y están siendo ampliamente trabajados y problematizados. Ello podría pensarse como resultado de que las condiciones históricas y sociales de nuestro tiempo finalmente habrían concedido el espacio –político, estético, ético, ontológico– para poner en cuestión las jerarquías y las lógicas

patriarcales que en otra época operaban sin visibilizarse cabalmente en muy vastos ámbitos. Sin embargo, el filtro con el que quisiera examinar esta proliferación cada vez más especializada de discursos feministas es la intuición foucaultiana que señala que ahí donde se producen saberes, y se gestionan cuerpos como correlatos de aquellos, no hay que indagar sobre la posible verdad o falsedad de los planteamientos que se defienden, sino sobre las condiciones concretas que permitieron la emergencia y proliferación de tales discursos. Lo que me propongo demostrar es que cierta producción discursiva feminista está íntimamente intrincada en relaciones de poder-saber específicas, que bien podrían constituir lo que Michel Foucault designaba como *dispositivo*.

Ahora bien, no pretendo indicar las estructuras de poder-saber concretas que se han articulado, sobrepuesto y transformado históricamente para dar lugar a uno o varios dispositivos del feminismo; una empresa tal, como la exhaustiva labor arqueológica que el filósofo francés realiza a propósito del dispositivo de sexualidad como mecanismo estratégico del biopoder, rebasaría por mucho los alcances de este texto. Quisiera, en cambio, señalar la necesidad de autoexamen que dicho feminismo precisa con respecto a su pretendido estatus intrínsecamente emancipatorio y ajeno a las relaciones de dominio.

Los dispositivos foucaultianos

Para Foucault, hablar de relaciones humanas implica siempre hablar de confrontación, es decir, de la interacción entre dos fuerzas

en la que una intenta dominar a la otra. Esta constante lucha se estatifica temporalmente en una relación de poder cuando uno de los lados ha conseguido subyugar al otro. Las relaciones de poder no mientan una forma marcial que se impondría en interacciones que se suponen neutras; como precisa Foucault, “no habría, por ejemplo, relaciones de tipo familiar y unos mecanismos de poder agregados a ellas; no habría relaciones sexuales más, al costado, por encima, unos mecanismos de poder. Estos son una parte intrínseca de todas esas relaciones, son de manera circular su efecto y su causa”.¹ Así, para el filósofo francés estas formas específicas y moleculares en las que se ejerce el poder constituyen la configuración elemental de las relaciones humanas.

El análisis del poder foucaultiano parte de esta microfísica del dominio y no del poder más generalizado porque, al pensar las estancias institucionalizadas en los que este se condensa, somos remitidos a la idea de que el poder es algo así como un bien, que se posee y se dispone a voluntad; Foucault en cambio insiste en que este siempre se está ejerciendo y que se visibiliza en las relaciones de dominio presentes en la totalidad del cuerpo social. Sobre ello apunta el filósofo francés:

El poder: de inmediato, lo que se le ocurre a la gente es el ejército, es la policía, es la justicia [...] Ahora bien, cuando uno tiene esta concepción del poder, creo que lo localiza únicamente en los aparatos de Estado, en tanto que las relaciones de poder existen –y aunque lo sepamos, a pesar de todo no siempre extraemos las consecuencias correspondientes–, pasan por muchas otras cosas. Hay

relaciones de poder entre un hombre y una mujer, entre el que sabe y el que no sabe, entre los padres y los hijos, en la familia. En la sociedad hay millares y millares de relaciones de poder y, por consiguiente, de relaciones de fuerzas, y por tanto de pequeños enfrentamientos, microluchas, por llamarlas de algún modo. Si bien es cierto que esas pequeñas relaciones de poder son muchas veces regidas, inducidas desde arriba por los grandes poderes del Estado o las grandes dominaciones de clase, hay que decir además que, en sentido inverso, una dominación de clase o una estructura de Estado solo pueden funcionar bien si en la base existen esas pequeñas relaciones de poder. ¿Que sería del poder del Estado, el poder que impone el servicio militar, por ejemplo, si en torno de cada individuo no hubiese todo un haz de relaciones de poder que lo ligan a sus padres, a su empleador, a su maestro: al que sabe, al que le ha metido en la cabeza tal o cual idea? En lo que tiene de general, de abstracto y hasta de violento, la estructura del Estado no lograría sujetar así, continuamente y como quien no quiere la cosa, a todos los individuos, si no se enraizara, si no utilizara, como una especie de gran estrategia, la totalidad de las pequeñas tácticas locales e individuales que envuelven a cada uno de nosotros.²

Así pues, entre los millares de relaciones de poder subterráneos en la sociedad y lo que reconocemos como un poder global existe una relación estrecha. En efecto, para poder referir a líneas generales del ejercicio del poder, estas deben articularse reticularmente sobre las

microdominaciones y apropiarse de ellas; y, en sentido inverso, las relaciones locales de sometimiento deben inscribirse en puntos específicos de ese poder general para funcionar efectivamente “en una estrategia más o menos coherente y unitaria [...] los procedimientos dispersados, heteromorfos y locales de poder son reajustados, reforzados, transformados por estas estrategias globales”.³

Ahora bien, la gestión más o menos general de las microrrelaciones de dominio presupone objetivos concretos que dotan de sentido a una estrategia determinada, por ello el análisis foucaultiano sobre el poder no es de estructuras genéricas, sino que siempre se da en contextos específicos. De esta manera “una estrategia global” de dominio está ligada necesariamente a circunstancias propias de una época en la que se ejerce el poder de acuerdo con relaciones verticales determinadas –patriarcales, racistas, clasistas–, sustentadas por ciertos discursos; en otras palabras, el ejercicio de poder generalizado precisa *dispositivos*. Foucault, de hecho, nunca hilvana una teoría sobre el concepto de *dispositivo*, examina en cambio el dispositivo de alianza, el de sexualidad o los disciplinarios, es decir, lo analiza en sus articulaciones concretas.

Los dispositivos foucaultianos funcionarían montando “una estrategia más o menos global que intenta coordinar y darles un sentido a estas relaciones de fuerza”,⁴ es decir, integrando estos microsometimientos heteromorfos y dispersos, y disponiéndolos en correspondencia con los intereses específicos del poder dominante. Para funcionar de esta forma, los dispositivos gestionan estratégicamente otros tantos elementos; como precisa Foucault:

Lo que trato de situar bajo este nombre es [...] un conjunto decididamente heterogéneo que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen, los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos [...] Por dispositivo entiendo una especie – digamos– de formación que, en un momento histórico dado, tuvo como función mayor la de responder a una urgencia. El dispositivo tiene, pues, una posición estratégica dominante [...] lo que supone que se trata de una cierta manipulación de relaciones de fuerza, bien para desarrollarlas en una dirección concreta, bien para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas, etc. [...] El dispositivo se halla pues siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los bordes del saber, que nacen de él pero, asimismo, lo condicionan. El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportadas por ellos.⁵

Así pues, los dispositivos vinculan y disponen esta serie de elementos de acuerdo con una estrategia específica, es decir, producen cierto orden en el que cada uno de ellos adquiere un sentido determinado. En efecto, para el filósofo francés el poder es

esencialmente productivo: construye subjetividades, disciplinas, objetos de análisis, discursos verdaderos, y, en suma, espacios en los que el poder pueda ejercerse efectivamente.

Este suele tratarse como una instancia que prohíbe y reprime pero, dice Foucault, esa es una concepción estrecha y esquelética del poder:

Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, ¿pensáis realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir.⁶

Las estrategias que los dispositivos despliegan consisten en “un conjunto de mecanismos y procedimientos cuyos papel o función y tema, aun cuando no lo logren, consisten precisamente en asegurar el poder”,⁷ que no podría ejercerse efectivamente con el mero sometimiento físico del que se domina, sino a través de la producción y administración de sus campos de acción posibles. Ejercer el poder, entonces, consiste en configurar el espacio concreto del movimiento del otro; en otras palabras, “es una estructura total de acciones llevada a actuar sobre acciones posibles; incita, induce, seduce, vuelve más fácil o más difícil: en el límite constriñe o prohíbe absolutamente; sin embargo es siempre una manera de

actuar sobre un sujeto o unos sujetos actuantes en virtud de su actuación o de su capacidad de acción. Un juego de acciones sobre otras acciones”.⁸

Condición del ejercicio del poder es, por tanto, que el dominado tenga de hecho posibilidades de actuación. No podría consistir en una inmovilización y sojuzgamiento sin más, sino de un asunto de conducción, como precisa Foucault:

“Conducir” es al mismo tiempo “guiar” a otros (de acuerdo con mecanismos de coerción que son estrictos en grado variable) y una forma de conducirse dentro de un campo más o menos abierto de posibilidades. El ejercicio del poder consiste en guiar la posibilidad de conducta y colocar en orden la posible consecuencia. Básicamente, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o el enlace del uno con el otro, que un problema de gobierno. Esta palabra debe ser admitida con el muy amplio sentido que tenía en el siglo XVI. “Gobierno” no se refería solamente a las estructuras políticas o al manejo de Estados; más bien designaba la forma como la conducta de los individuos o de los grupos podía ser dirigida: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias o del enfermo. No solo cubría las formas legítimamente constituidas de la sujeción política o económica, sino también modos de acción, más o menos considerados y calculados, que estaban destinados a actuar sobre las posibilidades de acción de otra gente. Gobernar, en este

sentido, es estructurar el posible campo de acción de otros.⁹

Dicho gobierno produce al tiempo un sujeto gobernable. En efecto, posibilitar modos de acción específicos y circunscribir a espacios concretos a otros implica determinar también sus experiencias posibles y sus prácticas, es decir, *sujetarlos* a estos escenarios. Así, el poder concreta campos de posibilidades de actuación susceptibles de administrar y sujetos estructuralmente anclados a ellos. Esta operación puede llegar a engendrar “dominios de saber que no solo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o más claramente, la verdad misma tiene una historia”,¹⁰ como afirma Foucault.

El saber que es producto y a la vez sostén del poder es de particular interés para las consideraciones presentes. Los dispositivos gestan discursos verdaderos que facilitan y concretan las estrategias que despliegan; no se trata, sin embargo, de la reapropiación de saberes que de un inicio se encontraban “fuera” del dispositivo, sino de la incitación de discursos específicos que permitan generar los espacios vinculantes de los sujetos gobernados.

De la actividad de los dispositivos emerge cierta ontología del poder; el espacio habitable aparece dispuesto y significado de acuerdo con estrategias e intereses concretos del poder dominante; los dispositivos producen el orden de las cosas, prácticas

significativas, saberes y técnicas por medio de los cuales un individuo deviene sujeto. Al respecto opina Gilles Deleuze:

Lo cierto es que los dispositivos son como las máquinas de Raymond Roussel, según las analiza Foucault; son máquinas para hacer ver y para hacer hablar. La visibilidad no se refiere a una luz en general que iluminara objetos preexistentes; está hecha de líneas de luz que forman figuras variables e inseparables de este o aquel dispositivo. Cada dispositivo tiene su régimen de luz, la manera en que esta cae, se esfuma, se difunde, al distribuir lo visible y lo invisible, al hacer nacer o desaparecer el objeto que no existe sin ella [...] Si hay una historicidad de los dispositivos, ella es la historicidad de los regímenes de luz, pero también la de los regímenes de enunciación.¹¹

En este sentido, la oscilación de una época en torno a temas específicos, o la visibilización de determinados paradigmas interpretativos, puede bien ser signo de la operación de ciertos dispositivos. Lo que debe indagarse de un discurso predominante, opina Foucault, son las necesidades estratégicas que lo han suscitado y divulgado:

¿Qué reglas de derecho ponen en marcha las relaciones de poder para producir discursos de verdad?, o bien, ¿qué tipo de poder es susceptible de producir discursos de verdad que están, en una sociedad como la nuestra, dotados de efectos tan poderosos? Quiero decir esto: en

una sociedad como la nuestra, pero en el fondo en cualquier sociedad, relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; y estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso. No hay ejercicio de poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcionen en, y a partir de esta pareja. Estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más que a través de la producción de la verdad.¹²

La producción de discursos verdaderos garantiza al poder la concreción de blancos gobernables. Esta afirmación, hay que precisar, no mienta una suerte de intervención material en el mundo, sino la estructuración y reestructuración estratégica de los discursos que lo dotan de sentido, esto es, como indica Foucault, de las epistemes concretas. El mundo se hace inteligible desde una época y sociedad determinadas en cuanto están gestionadas por dispositivos.

Por cierto, para el filósofo francés no es posible referir un espacio en el cuerpo social ajeno a las relaciones de poder, pues son precisamente estas las que lo conforman como tal. Las microdominaciones, señala Foucault, “están profundamente arraigadas en el nexo social, no reconstruidas «sobre» la sociedad como una estructura suplementaria cuya eliminación radical uno pudiese quizá soñar”.¹³ Si bien todo sometimiento es reversible –y, de hecho, de esta posibilidad depende que la relación en cuestión sea ciertamente de poder y no de mera violencia–, la resistencia

efectiva solo invierte las posiciones de los polos, no anula la relación vertical. Padeciendo una imposición o ejerciéndola, uno siempre se encuentra intrincado en relaciones de dominio. De acuerdo con el filósofo francés, “el poder está «siempre ahí», que no se está nunca «fuera», que no hay «márgenes» para la pirueta de los que están en ruptura [...] el poder es coextensivo al cuerpo social, no existen, entre las mallas de su red, playas de libertades elementales”.¹⁴

Una de las concreciones del dispositivo que Foucault analiza exhaustivamente es la del dispositivo de sexualidad, del que señalaré someramente algunas particularidades. Lo que el filósofo francés demuestra en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* es que esta noción que nos parece tan familiar y tan propia, y en la que creemos que se juega de alguna manera nuestra esencia, es, más bien, una experiencia históricamente singular que se fue conformando en las sociedades occidentales modernas, “si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad”.¹⁵

El producto del dispositivo fue la concreción estratégica de la semántica de lo sexual como correlato a un régimen de poder-saber dominante que Foucault identifica como biopoder: “un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales”.¹⁶ El blanco fue un ámbito no inscrito hasta ese momento en las estrategias del poder, la vida que ahora se gestiona, se politiza, se regula y se administra. Escribe Foucault: “Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que

solo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control de saber y de intervención del poder”.¹⁷ Según el filósofo francés, fue por la vía del biopoder como el capitalismo consiguió insertar a los cuerpos en el aparato de producción y ajustar a las poblaciones a los procesos económicos.

Aunque los inicios del dispositivo pueden rastrearse en las técnicas del sexo específicas que la burguesía comenzó a implementar cuando se consolidaba como la clase dominante, en su formación final acaban por entrecruzarse muchos otros elementos y sectores sociales que conformaron el dispositivo y le permitieron un alcance generalizado. Uno de los elementos clave en la producción de la noción de sexualidad es el discurso que Foucault llama “scientia sexualis”, y que trata lo que se pretende sea la racionalización científica del funcionamiento del sexo.

Se dio, a la par del afianzamiento del biopoder, una peculiar e intensa incitación a la producción de discursos polimorfos en torno al sexo. Contrario a lo que podría parecer evidente, esto es que el poder se relaciona con el sexo bajo la forma de la censura, el dispositivo aseguró la producción de “zonas sexualizadas” que pudieran servir de blanco al ejercicio del biopoder. Sin embargo, el filósofo francés no se empeña en mostrar el error de la hipótesis represiva, sino en evidenciar los mecanismos de poder que ella misma opera, como parte del dispositivo.

El sexo se presumía caótico, oscuro y causante de un sinfín de patologías, y debía ser, por tanto, objeto de una vigilancia constante. Como precisa Foucault:

Al más discreto acontecimiento en la conducta sexual – accidente o desviación, déficit o exceso– se lo supone capaz de acarrear las consecuencias más variadas a lo largo de toda la existencia; no hay enfermedad o trastorno físico al cual el siglo XIX no le haya imaginado por lo menos una parte de etiología sexual. De los malos hábitos de los niños a las tisis de los adultos, a las apoplejías de los viejos, a las enfermedades nerviosas y a las degeneraciones de la raza, la medicina de entonces tejó toda una red de causalidad sexual. Puede parecernos fantástica. El principio del sexo como “causa de todo y de cualquier cosa” es el reverso teórico de una exigencia técnica: hacer funcionar en una práctica de tipo científico los procedimientos de una confesión que debía ser total, meticulosa y constante. Los peligros ilimitados que el sexo conlleva justifican el carácter exhaustivo de la inquisición a la cual es sometido.¹⁸

La pretendida omnipresencia de la sexualidad en la patología humana llevó a considerarla intrínseca a la esencia concreta de los individuos, tesis que, por demás, estaba validada por un saber que se pretendía neutro y objetivo, es decir, fuera de las redes del poder. La ciencia de la sexualidad postuló que “si se comprende la sexualidad de un individuo, se ha comprendido, a grandes rasgos, lo esencial de lo que él es, de lo que son su vida, su existencia, su destino”.¹⁹ De la hipóstasis del sexo como trasfondo de toda conducta fue emanando cierta subjetividad y ontología del deseo, productos del dispositivo de sexualidad.

En el seno de necesidades específicas de régimen de poder dominante llamado biopoder se concretó la noción de sexualidad que, paradójicamente, no se circunscribió a los órganos y procesos anatómicos que serían su referente material; no se trató, pues “al sexo-naturaleza (elemento del sistema de lo viviente, objeto para una biología), sino al sexo-historia, o sexo-significación; al sexo-discurso”.²⁰

Los dispositivos del feminismo

Intenté analizar detenidamente lo relativo a los dispositivos foucaultianos porque bajo esta luz quisiera examinar algunas posibilidades, ciertamente no buscadas, de algunos discursos feministas. En principio, ningún saber podría situarse efectivamente fuera de las relaciones de poder y, dada esta condición, toda producción discursiva precisaría indagar sus posibles vínculos con estrategias específicas de dominio. Cierta discurso feminista, en su creciente proliferación, especialización y acogimiento dentro y fuera de la academia, falta de cuestionar en qué medida ha servido al poder del que se pretende la vía regia a la emancipación.

No me refiero solo al llamado feminismo burgués o feminismo pop, sino también a ese que manifiestamente se situó en oposición a la lógica androcéntrica del capitalismo y que, sin quererlo, contribuyó a la consolidación de la etapa neoliberal del sistema.

El feminismo como lo conocemos es relativamente reciente; lo que se tilda como la “primera ola” feminista no se consolidó sino hasta el siglo XIX, situación que lo liga estrechamente a las condiciones

sociales, políticas y económicas de la época. Indagar cuáles de ellas jugaron un papel fundamental, pero también táctico, en la emergencia del feminismo que les era contemporáneo bien podría ser el punto de partida de la pesquisa de las relaciones de poder que, sin visibilizarse del todo, lo habrían condicionado.

Sin embargo, quisiera referirme a la llamada “segunda ola” del feminismo. Situada en el contexto de la posguerra y del capitalismo con un Estado regulador, la segunda ola denuncia el papel que juegan las relaciones de poder verticales entre hombres y mujeres promovidas por el capitalismo patriarcal. Lo que el feminismo de la época se propuso visibilizar fue el carácter estructural de esta disparidad de género en los valores que animaban al sistema.

Las feministas de la segunda ola patentizaron la dimensión política de lo personal, y exigieron el reconocimiento de las desigualdades distintas de las de clase, como la violencia doméstica, la opresión sexual y la falta de paridad generalizada. Sin embargo, estas demandas, que en un inicio pretendían combatir los varios modos de sojuzgamiento de los que eran víctimas las mujeres, acabarían por abonar elementos para la transición del capitalismo a su siguiente forma, como lo reconoce Nancy Fraser:

En un cruel giro del destino, me temo que el movimiento para la liberación de las mujeres se haya terminado enredando en una “amistad peligrosa” con los esfuerzos neoliberales para construir una sociedad de libre mercado.²¹

Del capitalismo del Estado regulador se dio paso al neoliberalismo desorganizado, global, individualista y liberado de las intervenciones estatales; “la segunda ola del feminismo emergió como una crítica del primero, pero se ha convertido en la sirvienta del segundo”.²² Y es que los ideales de libertad, autonomía, empoderamiento e igualdad que motivaban las protestas feministas coincidieron plenamente con los motores de esta nueva forma del capitalismo. La mujer emprendedora que ha resultado de la segunda ola es la figura del sujeto laboral del neoliberalismo: competitivo, capaz de soportar constante estrés, libre, automoldeado, dedicado casi por entero a su trabajo e individualista. Escribe Fraser al respecto, contrastando este feminismo neoliberal con la ética del cuidado:

Si antaño las feministas criticaron una sociedad que promueve el arribismo laboral, ahora se aconseja a las mujeres que lo asuman y lo practiquen. Un movimiento que antes priorizaba la solidaridad social, ahora aplaude a las mujeres empresarias. La perspectiva que antes daba valor a los “cuidados” y a la interdependencia, ahora alienta la promoción individual y la meritocracia.²³

La crítica feminista al denominado “salario familiar”, por ejemplo, argüía que esta noción legitimaba la autoridad masculina y la segregación de las mujeres a actividades sin reconocimiento político ni remuneración, normalizando así la violencia de género y sacándola de la agenda política. A este respecto, las feministas, dice Fraser, “descubrieron conexiones estructurales profundas entre la responsabilidad de las mujeres en la mayor parte de los cuidados no

remunerados, su subordinación en el matrimonio y en la vida personal, la segmentación sexista de los mercados laborales, el dominio de los hombres en el sistema político, y el androcentrismo de las prestaciones sociales, la política industrial y los planes de desarrollo. En efecto, pusieron en evidencia que el salario familiar era el punto en el que convergían la mala distribución entre sexos, la falta de reconocimiento y la falta de representación”.²⁴

Las estructuras laborales organizativas del neoliberalismo son más bien indiferenciadas y flexibles, además, “sus trabajadores indispensables son desproporcionadamente mujeres”.²⁵ De esta manera la noción de “salario familiar” se fracturó y se abrieron los espacios necesarios para que la mano de obra femenina participara del trabajo asalariado. Pero también se revocó la seguridad laboral alguna vez ofrecida por la intervención estatal. La apertura de las estructuras laborales ha derivado en condiciones precarias en lo que respecta al nivel de salarios, el aumento exacerbado del número de horas trabajadas y también el de hogares cuyo ingreso principal es el de una mujer que podría provenir virtualmente de cualquier estrato social o etnia. Dice Fraser al respecto:

Por inquietante que pueda parecer, sugiero que el feminismo de la segunda ola ha aportado involuntariamente un ingrediente clave del nuevo espíritu del neoliberalismo. Nuestra crítica al salario familiar proporciona ahora buena parte de la narrativa que inviste al capitalismo flexible de un significado más elevado y de un argumento moral. Dotando a sus luchas diarias de un significado ético, la narrativa feminista atrae a las mujeres de ambos extremos

del espectro social: en un extremo, los cuadros femeninos de las clases medias profesionales, decididas a romper el techo de cristal; en el otro, las temporeras, las trabajadoras a tiempo parcial, las empleadas de servicios con bajos salarios, las empleadas domésticas, las trabajadoras del sexo, las migrantes, las maquiladoras y las solicitantes de microcréditos, que no solo buscan rentas y seguridad material, sino también dignidad, avance y liberación de la autoridad tradicional. En ambos extremos, el sueño de la emancipación de las mujeres va atado al motor de la acumulación capitalista [...] sirve hoy para intensificar la valorización del trabajo asalariado del capitalismo.²⁶

Otro tanto habría que decir sobre la despolitización neoliberalista a la que esta focalización feminista en el terreno de lo personal contribuyó. Buscando ampliar la perspectiva política que reducía los problemas sociales a diferencias de clase, el feminismo evidenció las formas normalizadas en las que otros tipos de opresiones, las de género, tenían lugar en situaciones domésticas y cotidianas, pero también en otros ejes sociales; “politizando «lo personal», expandieron el significado de la justicia, reinterpretando como injusticias desigualdades sociales que se habían pasado por alto, tolerado o racionalizado desde tiempo inmemorial”.²⁷

A estas labores feministas sobrevino, sin embargo, un interés exacerbado por las cuestiones culturales y cierto desentendimiento de las cuestiones económicas. El neoliberalismo precisó el olvido de cualquier aspiración de igualdad económica para avanzar y consolidarse, y los paradigmas abiertos por el discurso feminista le

concedieron la oportunidad. “En la práctica”, comenta Fraser, “se tendió a subordinar las luchas socioeconómicas a las luchas por el reconocimiento, mientras que en los sectores académicos, la teoría cultural feminista empezó a eclipsar a la teoría social feminista [...] las feministas de la segunda ola cambiaron de hecho un paradigma truncado por otro”.²⁸

A estas dos cuestiones iniciales hay que sumarles un sinfín de consideraciones más que, dados sus alcances, sobrepasan por mucho los límites del presente texto. Podría solo enunciar, por ejemplo, la intuición, que habría que demostrar, acerca de que el enunciado insigne de la liberación sexual femenina, a saber, *mi cuerpo es mío*, de hecho engendró toda una cultura de atención, modelamiento, gestión y perfeccionamiento del propio cuerpo, que el poder atraviesa integralmente. El empoderamiento femenino consistiría entonces en la construcción y exhibición pública de la propia imagen como cuerpo bello –el cual se inscribe en muy vastos mercados– a la par del cultivo de la actividad profesional y del ámbito del trabajo doméstico, que aún lastra en el cuerpo femenino. Cada dimensión que va sumándose a lo que debe constituir la mujer emancipada sería al tiempo un proceso de subjetivación que el dispositivo gesta, y por medio del cual ciertos sujetos devienen gobernables. Lo que se evidencia es la solidaridad entre el ejercicio de formas cada vez más especializadas y tecnificadas de abuso y violencia y cierta producción discursiva.

Conclusiones

La tesis que intenté poner en relieve es la que afirma que ciertos discursos feministas tienen estatus concomitantes con el poder y sus dispositivos, condición que podría inquirirse, de hecho, en cualquier saber. La cuestión que habría que matizar, sostengo, es la declaración sin reservas que postula a cierto discurso feminista como el que de suyo se encuentra fuera de las redes del poder y que, en cuanto tal, es la vía efectiva de resistencia y emancipación. Un proyecto tal, desde la óptica foucaultiana, sería irrealizable.

En ese sentido concuerdo con Judith Butler cuando considera la posibilidad de que el sexo sea esencialmente una construcción investida por relaciones de poder, y no meramente cierta materialidad del cuerpo:

Lo que constituye el carácter fijo del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, será plenamente material, pero la materialidad deberá reconcebirse como el efecto del poder, como el efecto más productivo del poder. Y no habrá modo de interpretar el "género" como una construcción cultural que se impone sobre la superficie de la materia, entendida como "el cuerpo".²⁹

Había que pensar, entonces, la posibilidad de que cada cuerpo esté ya intervenido, subjetivado, administrado, y partir de las relaciones de poder concretas en las que cuerpos específicos participan, sea como la parte dominante o dominada, y devienen sujetos. Sin que ello implique, insisto, el afán de retornar a un estado de neutralidad elemental o la conformidad con lo que constituiría la verdadera esencia humana. "¿Qué deberíamos hacer

con las construcciones sin las cuales no podríamos pensar, vivir o dar algún sentido, aquellas que de algún modo se nos hicieron necesarias? en el sentido de que sin ellas no habría ningún «yo» ni ningún «nosotros». Concebir el cuerpo como algo construido exige reconcebir la significación de la construcción misma. Y si ciertas construcciones parecen constitutivas, es decir, si tienen ese carácter de ser aquello «sin lo cual» no podríamos siquiera pensar, podemos sugerir que los cuerpos solo surgen, solo perduran, solo viven dentro de las limitaciones productivas de ciertos esquemas reguladores en alto grado generizados”,³⁰ como sostiene Butler.

No habría, con todo, que conceder una posición fatalista al respecto, sino examinar las condiciones y los discursos a través de los que un cuerpo adquiere sentido, se vuelve vivible para un individuo. Partir del hecho concreto del ejercicio de poder patriarcal en nuestro contexto es ya sentar las bases para una propuesta ética y política que implique un cambio estructural social, pero habría que indagar, además, qué otras lógicas de dominación se encuentran operando en las dinámicas heteronormadas, no para alcanzar una posición emancipatoria sin reservas, sino para apuntar a propuestas críticas de su propia emergencia y conscientes de su lugar discursivo en dispositivos concretos, en otras palabras, para procurar la visibilización de lógicas y tácticas del ejercicio de poder que de otro modo hubieran permanecido anónimas.

Bibliografía

BUTLER, Judith, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

DELEUZE, Gilles, "¿Qué es un dispositivo?", en *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 155-163.

FOUCAULT, Michel, "El juego de Michel Foucault", en *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, pp. 127-162.

–, "¿Cómo se analiza la relación de poder?", en *El sujeto y el poder*, Bogotá, Carpe Diem, 1991, pp. 89-96.

–, "¿Qué constituye la naturaleza específica del poder?", en *El sujeto y el poder*, Bogotá, Carpe Diem, 1991, pp. 81-88.

–, "Curso del 14 de enero de 1976", en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992, pp. 139-152.

–, "Las relaciones de poder penetran en los cuerpos", en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992, pp. 153-162.

–, "Poderes y estrategias", en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992, pp. 163-174.

–, "Verdad y poder", en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992, pp. 175-189.

–, "Primera", en *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 5-27.

–, "Clase del 11 de enero de 1978", en *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE, 2006, pp. 15-44.

–, *Historia de la sexualidad I*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2007.

–, *Historia de la sexualidad II*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2007.

–, "El poder, una bestia magnífica", en *El poder, una bestia magnífica*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2012, pp. 29-46.

–, "Poder y saber", en *El poder, una bestia magnífica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, pp. 67-86.

FRASER, Nancy, "El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia", en *New Left Review*, 56, 2009, pp. 87-104.

–, "How feminism became capitalism's handmaiden – and how to reclaim it", *The Guardian*, 2013. Disponible en https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal?CMP=tw_t_gu.

1. M. Foucault, "Clase del 11 de enero de 1978", en *Seguridad, territorio, población*, p. 16.
2. M. Foucault, "Poder y saber", en *El poder, una bestia magnífica*, p. 76.
3. M. Foucault, "Poderes y estrategias", en *Microfísica del poder*, p. 170.
4. M. Foucault, "Las relaciones de poder penetran en los cuerpos", en *Microfísica del poder*, p. 158.
5. M. Foucault, "El juego de Michel Foucault", en *Saber y verdad*, pp. 127-162.
6. M. Foucault, "Verdad y poder", en *Microfísica del poder*, p. 182.
7. M. Foucault, "Clase del 11 de enero de 1978", en *Seguridad, territorio, población*, p. 16.
8. M. Foucault, "¿Qué constituye la naturaleza específica del poder?", en *El sujeto y el poder*, p. 85.
9. Ídem.
10. M. Foucault, "Primera", en *La verdad y las formas jurídicas*, p. 6.
11. G. Deleuze, "¿Qué es un dispositivo?", en *Michel Foucault, filósofo*, p. 155.
12. M. Foucault, "Curso del 14 de enero de 1976", en *Microfísica del poder*, p. 139.
13. M. Foucault, "¿Cómo se analiza la relación de poder?", en *El sujeto y el poder*, p. 92.
14. M. Foucault, "Poderes y estrategias", en *Microfísica del poder*, p. 170.
15. M. Foucault, *Historia de la sexualidad II*, p. 8.
16. M. Foucault, *Historia de la sexualidad I*, p. 165.
17. Ibídem, p. 172.

18. M. Foucault, *Historia de la sexualidad I*, p. 82.
19. M. Foucault, "El poder, una bestia magnífica", en *El poder, una bestia magnífica*, p. 45.
20. Ibídem, p. 96.
21. N. Fraser, "How feminism became capitalism's handmaiden – and how to reclaim it".
22. Ídem.
23. Ídem.
24. N. Fraser, "El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia", p. 93.
25. Ibídem, p. 98.
26. N. Fraser, "El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia", p. 99.
27. Ibídem, p. 92.
28. Ibídem, p. 97.
29. Judith Butler, *Cuerpos que importan*, p.18.
30. Ibídem, p. 13.

7. Políticas de la sustancia, políticas del concepto: poder, violencia y fuerza en Hegel

Zaida Olvera

El presente texto tiene el muy modesto fin de esbozar las líneas generales del concepto de poder (*Macht*) para diferenciarlo de los conceptos de fuerza y violencia en la filosofía de Hegel. Esta diferenciación pretende ser un mero antecedente que puede resultarle útil a quien se ocupe de la distinción, hecha fundamentalmente desde Hannah Arendt, entre poder y violencia.¹ Considero también que la caracterización del concepto de poder ayuda a comprender el de libertad, concepto que, a partir de Hegel, abre inmediatamente el vector hacia la temática de la historicidad humana (pues la libertad *no es*, sino que se construye). Creo que, en general, esta diferenciación conceptual nos invita a repensar el término de política pues a diferencia de otros conceptos con los que podría asimilársele, el de poder, en Hegel, implica una "organización" que podríamos caracterizar como horizontal, en contraposición a la comprensión "mecánica" o vertical de las relaciones en ese ámbito.

A partir de lo dicho se esperaría un abordaje a partir de la filosofía del derecho; sin embargo, abordaré la distinción entre los conceptos mencionados a partir de un texto que parece no tener que ver ni con

la filosofía política, ni con el concepto de libertad, ni, de hecho, con nada en absoluto, a saber, la *Ciencia de la lógica*; no obstante, como Hegel afirma, la *Ciencia de la lógica* es una base fundante de su sistema, incluida la filosofía del derecho.

No voy a referirme aquí a la compleja relación entre la lógica y la filosofía del derecho. Pero esta estrategia no excluye la alusión a la filosofía del derecho, o a casos dados por el propio Hegel en la *Ciencia de la lógica*, que podrían ser ejemplos en la filosofía del derecho.

Mi interés en abordar los conceptos mencionados desde la *Ciencia de la lógica* reside en que en ella aparece la estructura lógico-ontológica de un tipo de organización que, contrariamente a lo que llamaré la “organización de la sustancia”, sustenta o, mejor dicho, ostenta la lógica de una experiencia política creativa y transformadora.

Sin embargo, dado que este análisis mostrará cómo los conceptos de fuerza, violencia y poder aparecen temáticamente conectados pero esencialmente diferenciados, aparecerá la cuestión de si su conexión llevaría el germen de un problema sobre la necesidad de la sucesión de cada uno de estos momentos, es decir, en concreto, el problema de saber si al poder tiene que antecederle de manera necesaria la violencia.

Dos maneras de organización: “política de la sustancia” y “política del concepto”

Es frecuente utilizar el concepto de poder de un modo transitivo y hablar del “poder de...”, “poder para...”, etc. Entendido de este modo, se vuelve un concepto intercambiable con los de “capacidad”, “facultad”, “actividad” o “fuerza”. Sin embargo, considero que, en su uso lógico, Hegel le otorga al concepto de poder notas semánticas inigualables y que, por eso mismo, ya no admite transitividad, o, para ser más precisos, la única transitividad que admite es hacia aquello a lo que el poder está referido, que no es otra cosa que el poder mismo. Se trata de una transitividad autorreferencial. Esto empieza a hacerse claro desde la *Fenomenología del Espíritu*.

Empezaremos esta exposición recordando el famoso pasaje del prólogo a dicho texto. Ese pasaje, de una gran densidad, resulta relevante para descifrar el significado de aquella exigencia hecha por Hegel a la sustancia spinocista, a saber, que esta no solo debe de ser la totalidad delimitada de determinaciones –o accidentes– sino que debe volverse también sujeto, es decir, debe también adquirir libertad y autoconsciencia. Veamos cómo es presentado el concepto de poder ahí:

La actividad de separar es la fuerza y el trabajo del *entendimiento*, el más grande y maravilloso de los poderes, o más bien, el poder absoluto. El círculo que reposa cerrado dentro de sí y mantiene sus momentos como sustancia es la relación inmediata y no es, por eso, nada portentoso. Pero que lo accidental en cuanto tal, separado de su entorno, lo que está atado y es efectivamente real solo en su conexión con otro, alcance una existencia [*Dasein*] propia y una libertad particularizada: ese es el poder

descomunal de lo negativo [*ungeheure Macht des Negativen*]; es la energía del pensar, del yo puro.²

Con la cita anterior descubrimos que para Hegel la actividad que define al entendimiento –en tanto que facultad analítica, aún deficiente– es un poder *absoluto*, y ciertamente este es *grande y maravilloso*. Reside en que irrumpe en la unidad inmediata entre la sustancia y sus accidentes o entre el todo y las partes, podríamos decir. Aquí, a diferencia de otros lugares del corpus hegeliano, el entendimiento es considerado de forma positiva porque aparentemente no solo secciona la totalidad sino que, evitando partirla en determinaciones tranquilas (*ruhende*) o, como Hegel gusta decir, determinaciones *muertas*,³ les hace adquirir a estas una existencia propia, haciéndolas vivir, de manera que la vida ya no aparece solo como el patrimonio de lo universal, sino también de lo singular.

Pero la concepción de las “partes”, o lo que Hegel llama en este contexto “accidentes de la sustancia”, como órganos diferenciados pero vivientes dentro de un organismo que los contiene, no se logra únicamente dividiendo, ni simplemente unificando dentro de un perímetro sin vida elementos igualmente inertes. A este poder de separación, de análisis o de división lo complementa el así llamado “descomunal poder de lo negativo” (*die ungeheure Macht des Negativen*). Este poder es la negatividad misma o la *Energie* (según la propia versión hegeliana de este concepto),⁴ que Hegel entiende como un aspecto inmanente tanto del pensar como de lo pensado por dicho pensar activo.

Lo que Hegel designa como *Energie* es lo que identifica inmediatamente con el "sujeto" (que no es solo sustancia o una totalidad) y con la "libertad", de manera que el hecho de que la sustancia deba ser comprendida también como sujeto significa que debe ser comprendida como automediación absoluta, pérdida de toda exterioridad, inmanencia. La sustancia que es sujeto debe ser la negatividad misma y debe encontrarse en una *relación* de autoproducción consigo misma, la efectividad actuante de lo universal (el yo, la autoconciencia), en lo singular, lo cual hace de lo singular un singular universal.⁵ Lo anterior justifica la exigencia de comprensión de la sustancia como sujeto, es decir, como universalidad viviente.

Así, el inmenso poder de lo negativo no es solo aquel poder de escisión y subsunción de la escisión en lo "escindido" en la sustancia siempre moviente, sino que es también ese constante movimiento dentro de ella. Ese movimiento debe espiritualizar o fluidificar lo universal y universalizar lo singular.

Hasta aquí podemos concluir algo que resulta de suma importancia para entender el carácter particularísimo de las "relaciones de poder" de la sustancia: para Hegel la sustancia, al devenir sujeto, deviene en sentido estricto algo "sujeto" a su propio poder, al poder de lo negativo que ella misma es.

Lo que Hegel pondrá en evidencia de manera más flagrante en la *Ciencia de la lógica*, es que la incapacidad de la sustancia por asumir la vida de aquello que la constituye como tal ocasiona la apariencia del poder. A ella Hegel la llamará violencia (*Gewalt*). A partir de la distinción entre poder y "apariencia de poder" puede hablarse de una política de la sustancia y de una política del concepto.

Entremos ahora a la *Ciencia de la lógica*. Me interesa detenerme en la caracterización que Hegel realiza del concepto de fuerza con el fin de evitar una identificación inmediata con el concepto de violencia en términos lógicos. Después pasaré a la distinción entre violencia y poder, o política de la sustancia y política del concepto.

Fuerza

Recordemos que la *Ciencia de la lógica* está estructurada en tres grandes doctrinas: la del ser, la de la esencia y la del concepto. Tengamos en cuenta, asimismo, que el movimiento característico del ser es el “pasar” (*Übergehen*) de una determinación a otra; que el de la esencia es la reflexión, y que el del concepto es la manifiesta automediación. Estos tres tipos de movimientos son los movimientos del concepto mismo y son etapas de su desarrollo.

La doctrina de la esencia puede ser leída como un texto cuya finalidad central es la de mostrar cómo el pensamiento va cayendo progresivamente en la cuenta de la manera en la que sus categorías, impregnadas de negatividad, van reduciendo cada vez más el espacio que existía, desde la doctrina del ser, entre el ser y el pensar.

Más concretamente, el movimiento reflexivo que caracteriza a la esencia puede definirse como el constante y progresivamente complejo desdoblamiento de la esencia en ella misma y su otro. Este complejo movimiento de separaciones continuas se va volviendo cada vez más insostenible, hasta que el movimiento del pensamiento se unifica en el concepto de concepto.

La categoría de fuerza se encuentra situada en un momento crucial de la doctrina de la esencia ya que se encuentra dentro de un momento al que Hegel llama "relación esencial", el cual constituye la bisagra que, al activarse, nos abre las puertas de la última gran sección de la doctrina de la esencia, a saber, la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*). Por su parte, los conceptos de violencia y poder se encuentran situados en la "relación absoluta", "relación" que clausura la doctrina de la esencia, en el corazón de la *realidad efectiva*.

La "realidad efectiva" (*Wirklichkeit*) es la última de las categorías marcada por el sello de la esencia, es decir, marcada por el movimiento reflexivo. Es en ella donde ya se dejan ver las determinaciones del concepto (lo universal, lo particular y lo singular) y es en ella donde, como veremos a continuación, vuelven a aparecer, entrelazados, los conceptos de sustancia y poder.

Importa prestar atención a la "relación esencial" en la que se encuentra situada la categoría de fuerza. El hecho de que se ubique contenida en el movimiento de una relación indica que se trata de la unión de dos cosas que antes se encontraban separadas, pues de no haber separación no podría haber relación. Pero que sea una relación *esencial* indica que ambas cosas poseen una existencia propia. En otras palabras, dicha relación ya no significa que una sea el fundamento de la otra. Con el momento "fuerza y externalización" ya no hay relación vertical de abajo hacia arriba (como cuando el fundamento subyace a lo fundado o la esencia a la existencia), sino una dependencia que, a pesar de todo, se mantendrá inadvertida hasta resolverse en la identidad de lo externo y lo interno (último

momento de la relación esencial, desenlace del momento de la fuerza).

En "la fuerza y su externalización" ya se ha alcanzado, por muy frágil que sea, una identidad entre la esencia y la existencia. Estas se encuentran en ambos extremos de la relación, pero de forma totalmente independiente. Y esta relación puede darse tanto de forma vertical como de forma horizontal. Considero que para Hegel la forma horizontal ejemplifica relaciones dinámicas propias del vitalismo, mientras que la vertical ejemplifica relaciones mecánicas.

En todos los avatares de la categoría de fuerza (fuerza en sentido newtoniano, fuerza en sentido leibniciano, fuerza en el sentido herderiano, fuerza como sollicitación, fuerza en sentido vitalista) Hegel observa la misma problemática, a saber, que existe una distancia considerable entre aquello que ejerce la fuerza y aquello sobre lo cual esta es ejercida. Podríamos resumir diciendo que es un movimiento, como, en general, toda categoría hegeliana, pero es un movimiento unilateral pues mantiene exterioridad y distancia y por tanto es una categoría "transitiva".

Eso es mucho más evidente con respecto a la fuerza newtoniana. La fuerza se ejerce hacia afuera y aquello que la fuerza genera es incapaz de regresar a la fuente de donde proviene.

La dicotomía que prevalece en este avatar del concepto de fuerza coloca a la fuerza productora del lado de una especie de emanación desde lo alto. La lógica de la categoría de fuerza en sentido newtoniano mantiene a ambos extremos en una relación inequitativa pues esta se ejerce a distancia sobre una materia inerte.

Ahora bien, la categoría de fuerza implica una postura política "mecanicista" y ello no es algo de lo que Hegel no fuera consciente.

Algunos comentaristas han sugerido que, explicada de esta manera, dicha categorías se presta para establecer una analogía con el sistema monárquico absoluto.

Gilles Marmasse revela que puede establecerse una conexión entre los apartados “Filosofía de la naturaleza” y “Principios de la filosofía del derecho”, donde Hegel se refiere a movimientos mecánicos.⁶ El resultado es la identificación entre, por ejemplo, el movimiento del Sol, el derecho abstracto y el sistema monárquico, identificación que se encarna en la figura de Luis XIV.⁷

Al enlazar las consideraciones lógicas con el ejemplo tomado de la esfera de la filosofía del derecho, podemos afirmar que, así como la exteriorización de la fuerza es solo manifestación de un aspecto de la verdad de la esencia (pues es la manifestación de su aspecto esencial, pero no revela el polo complementario que la hace existir), así el *poder* monárquico no existe pues no existe el polo que debería legitimarlo. En términos de la filosofía del derecho, no hay sociedad civil y, por tanto, no hay incidencia de este polo en la distribución de la fuerza.

Podemos afirmar, por lo anterior, que la categoría de fuerza está aún inscrita en el contexto de la separación y de la indiferencia. Esta es una de las razones por las cuales fuerza y poder no son dos conceptos equivalentes en Hegel.⁸ Veamos ahora en qué se diferencian el concepto de violencia y el de poder. Ello nos permitirá ubicar con más facilidad lo que está en juego con este último concepto.

Poder y violencia

El concepto de poder es relativo a la inmanencia de la sustancia como movimiento de la realidad. En él ya no habrá ni exterioridad ni unilateralidad. La unilateralidad de los extremos ha quedado subsumida con la emergencia de la absoluta exterioridad que es la *realidad efectiva*. No obstante, al interior mismo de esta realidad automoviente y autodeterminante prevalece una primigenia escisión interna que se reflejará en la "relación sustancial".

Llama la atención que Hegel utilice la palabra "relación" en el contexto de la "realidad efectiva" pues es este el capítulo, dentro de la *Ciencia de la lógica*, donde el pensamiento ha arribado a una identidad entre esencia y existencia. Pero, a diferencia del significado de la palabra "relación" en la "relación esencial", donde se oponen dos polos autosubsistentes de suyo, y que explica el resultado de la categoría de fuerza, aquí se trata de una separación dentro de la sustancia. Si bien se trata del último residuo de diferencia no subsumida, el hecho de que sea una diferencia al interior de la sustancia indica que lo que esta nueva relación relaciona es un par de contrapuestos que ya no son autosubsistentes de suyo. En este último movimiento se hará evidente para la sustancia no solo la identidad entre la esencia y la existencia sino su movimiento contradictorio interno.

Del particular "análisis" modal de la sustancia se desprende la necesidad absoluta de la sustancia. En efecto, la sustancia es, como en el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*, poder en tanto que negatividad.⁹ Como en aquella obra, este poder consiste en un autodiferenciarse, autodeterminarse y automanifestarse.¹⁰ Esta es la característica de la *realidad efectiva*, actuar sobre ella misma, tener efecto sobre sí.

Pero, como hemos dicho, la *realidad efectiva* en este momento sigue manteniendo un remanente de exterioridad al interior de la propia sustancia, que se expresa al estar la sustancia diferenciada, bajo el modo de la supeditación, de su propia necesidad.¹¹

La necesidad absoluta es el arribo a la identidad entre la sustancia y sus accidentes. Sin embargo, en este nivel el poder puede ser solo *poder aparente*, o poder que se contenta con solo estar presente, como negatividad dentro de sus accidentes. No es aún un poder enteramente negativo pues es “positiva persistencia de los accidentes dentro de la negatividad”.¹²

Este momento es de suma importancia para los propósitos de este trabajo pues es aquí donde cabe hacer la diferenciación conceptual entre el “poder” y la “apariencia del poder” a la que Hegel llamará “violencia”. Veamos con más detenimiento cómo caracteriza Hegel dicho concepto.

Violencia¹³

Ciertamente la sustancia es necesaria y, en tanto que tal, en tanto que es la unificación de su posibilidad y su efectividad, ella misma no necesita de nada que la fundamente (como en el caso del fundamento), la respalde ontológicamente (como una esencia detrás de la existencia), ni la solicite (como es el caso de la fuerza), sino que ella es la propia “fuente de productividad a partir de sí” (*Quelle des Hervorbringens aus sich*).¹⁴

Sin embargo, a pesar de ser absolutamente necesaria (o, más bien, precisamente por ello), y justamente por ser solo su propia

causa, la sustancia es pura *causa sui*.

En ella el poder de lo negativo, es decir, la negatividad misma, se coloca del lado de lo que Hegel, en un juego de palabras intraducible, llama la causa primigenia (*Ur-Sache*).¹⁵ Colocada esta en este extremo, el poder se vuelve un poder de actuar (*wirkt*) sobre sí misma como sobre algo distinto de sí (el efecto) y sin ningún propósito. Respecto de lo segundo, actuar sobre sí sin ningún propósito hace de la necesidad de la sustancia una necesidad ciega. Respecto de lo primero: actuar sobre sí como sobre algo distinto de sí vuelve al efecto de dicha causa en sustancia pasiva. Y es en cuanto que sustancia pasiva que sufre *violencia* (*Gewalt*).¹⁶ Este poder aparente, puesto que permanece unilateral, es solo un poder formal¹⁷ que combina ceguera y violencia.

La *ceguera* de la sustancia spinocista se contrapone diametralmente –en términos hegelianos, queda subsumida– a la libertad del sujeto o la teleología del concepto. El rechazo por parte de Hegel al necesitarismo spinocista es un tema con una larga historia y con implicaciones extraordinariamente importantes en la filosofía de Hegel. Aquí resaltaré únicamente que, en palabras de Franz Knappik, el necesitarianismo spinocista, o de la sustancia ciega, “no le rinde justicia al carácter viviente, orgánico y teleológico de la realidad”.¹⁸

Ambos aspectos de la sustancia necesaria, ceguera y violencia, son aludidos por el propio Hegel y dentro de la *Ciencia de la lógica*, mediante el concepto de destino.

En el apartado llamado “Teleología” de la doctrina del concepto, Hegel se refiere a la violencia del destino para criticar la falta de teleología y de negatividad del poder. En ese mismo apartado Hegel,

haciendo referencia al sentido trágico-político de destino, evoca de manera pasajera la condición del individuo en el Estado griego. En él el destino actúa sobre los individuos, pero solo a condición de que en ellos haya autoconciencia.

Es este elemento mediador el que representa, como en el de la sustancia supeditada a su propia necesidad, la presencia de la negatividad del lado de "los accidentes"; hace del destino la "sustancia" violenta que solo puede ejercerse en los accidentes por encontrarse esta dentro de ellos. Hegel afirma:

Destino propiamente lo tiene solo la autoconciencia, porque ella es libre y, por consiguiente, es sencillamente en y para sí dentro de la singularidad de su Yo, y puede plantarle cara a su universalidad objetiva y extrañarse [hacerse ajena] de ella. Pero, por esta separación misma, suscita contra sí la mecánica relación de un destino. Así pues, para que un tal destino pueda tener coerción sobre la autoconciencia misma, esta tiene que haberse dado una cierta determinidad frente a la universalidad esencial, tiene que haber cometido una acción. Mediante esto, la autoconciencia se ha hecho particular, y este su estar es, en cuanto universalidad abstracta, al mismo tiempo el lado abierto a la comunicación de su esencia, extrañada [distanciada] respecto a ella; es en este lado donde viene a ser arrebatada dentro del proceso. El pueblo carente de gestas carece de tacha, está envuelto dentro de la universalidad objetiva, ética, y allí disuelto; sin la individualidad, que mueve lo inmoto, se da una

determinidad hacia fuera y una universalidad abstracta separada de la objetiva, con lo cual, empero, el sujeto viene a ser también un Objeto exteriorizado respecto de su esencia, entrando así dentro de la relación de exterioridad frente a su propia naturaleza, y dentro del mecanismo.¹⁹

Gracias a esta cita es posible entender el esqueleto, por así decir, de la violencia, que aparece siempre como un poder desvirtuado. En ambos casos –en el de la relación de causalidad y en la sección sobre teleología– el poder desvirtuado en violencia es una negatividad que, del polo de lo universal (o del polo de la *Ur-Sache*), carece de la “reflexión negativa en sí”, es decir, carece de su reflexión como otro, lo cual lo hace permanecer con la sola determinación de ser una positividad, algo inmediato y fijo. La violencia en la que incurre esta positividad del polo universal es llamada por Hegel “negatividad abstracta”.²⁰

La violencia del destino o de la ley se ejerce solo porque es posible que la “sustancia pasiva” se distancie de eso que se le aplica. No experimentaría nada ni estaría determinada si, de su propio lado, no contuviera ya la negatividad necesaria para “ponerse” como el contrario a la “causa originaria”, a la tiranía y dureza de la “sustancia activa”, para actuar. Puesto que la sustancia “pasiva” se “pone” como lo opuesto a la activa, puede hablarse de una apariencia del poder.

Una diferencia entre la categoría de fuerza y la causalidad mecánica que es referida con esta cita reside en que aquí el efecto (sustancia pasiva) sí determina a la causa (sustancia activa), pues gracias a que contiene la negatividad dentro de sí, esta sustancia sobre la cual recae la pasividad puede actuar, aunque eso provoque

el irrevocable efecto de la causa activa sobre ella, y con ello, la violencia del destino. En cambio, en la relación mecánica no hay acto. El polo de la "Relación esencial" se encuentra, como vimos al analizar el concepto de fuerza, negado como existencia. Es solo en el caso de la sustancia activa actuando sobre la sustancia pasiva que puede hablarse de violencia. Por eso Hegel afirma:

La violencia es la aparición del poder [*Erscheinung der Macht*], o sea el poder como [un ser] exterior. Pero el poder no es algo exterior sino en la medida en que la sustancia causal, dentro de su actuar, es decir de ponerse a ella misma, es al mismo tiempo presuponente, es decir que se pone a sí misma como asumida. A la inversa, el hacer de la violencia es por consiguiente, precisamente en la misma medida, un hacer del poder. La causa violenta no actúa sino sobre un otro, presupuesto por ella; su acción sobre el mismo es referencia negativa a sí, o sea la manifestación de ella misma [...] Por consiguiente, la influencia de otra violencia sobre la sustancia pasiva no hace otra cosa que darle lo que le corresponde en justicia. Lo que ella pierde es esa inmediatez, la sustancialidad ajena a ella. Lo que ella obtiene, como si viniera de una cosa ajena, a saber: el venir a estar determinada como un ser-puesto, es su propia determinación [y destino].²¹

La violencia es la apariencia del poder en la medida en que es solo el ejercicio de la negatividad hacia el lado diferenciado de la sustancia pasiva —que son los accidentes—. Lo que la vuelve distinta

de la fuerza es que, a diferencia de esta, la violencia como aparición del poder, como aparición de la negatividad, solo puede ser ejercida porque del lado de aquello que padece la violencia –la sustancia pasiva– está ya presente la propia sustancia activa bajo la forma del presuponer, es decir, como aquello que pone a la sustancia pasiva como tal. La violencia es identificada por Hegel bajo el nombre de determinación externa en su propia determinación. Ello equivaldría a definirla como una especie de exterioridad en el interior de la sustancia.

Esta peculiar situación agrega determinaciones interesantes al concepto de violencia pues la hace ser *lo que es resentido* por aquello que la padece. En otras palabras, la violencia no es violencia si no se caracteriza como tal desde el lado de la sustancia pasiva. Y la condición para que la sustancia pasiva resienta la violencia es que la sustancia activa esté ya dentro de la propia sustancia pasiva. Es interesante notar que esto es precisamente lo que se confirma mediante el análisis de otro ejemplo que Hegel mismo da para explicar esta relación de violencia. El ejemplo es de orden jurídico: cuando la ley no proviene del espíritu de quien debe obedecerla, el hombre es siervo si la obedece. Esta es una situación violenta. Hegel dice:

El hombre libre obedece únicamente a *su* propia ley, pues esta tiene su fundamento en la naturaleza de su espíritu. En el Estado la voluntad debe aflorar en la existencia, así aflora también el hombre en el campo de las condiciones [*Bedingungen*], y de la finitud; aflora en la esfera de lo contingente. Cuando, no obstante, la ley es de otro modo,

esta se vuelve algo ajeno a mí, distinto de mí, no posee el eco de mi espíritu, pertenezco a una violencia que es ajena a mí [*fremder Gewalt*], soy un siervo.²²

Retomando este ejemplo en términos políticos, la violencia es una relación en donde se puede ejercer la apariencia del poder político al interior de una comunidad que lo ha reconocido (en términos de la *Ciencia de la Lógica* diríamos, lo tiene como presupuesto) pero en donde no se siente reconocido.

Insistimos en que para que pueda hablarse de violencia, es necesaria cierta presencia de aquello que ejerce violencia dentro de aquello sobre lo cual esta es ejercida. Así, a pesar de que la sustancia activa *parezca* ejercer un poder unilateral, dicho poder, en tanto que mera determinación extrínseca de los accidentes, es decir, la violencia, en tanto que exteriorización de la negatividad, solo puede ejercerse si los accidentes sobre los que se ejerce tienen la capacidad de sentirla como tal. Es decir, dado que el efecto, los accidentes o lo que Hegel llama "sustancia pasiva" también determina a la sustancia activa es posible hablar de violencia: el accidente "sabe" que la padece. En este punto se observa que con el concepto de "violencia" ya no estamos en una mera "Relación esencial" pues, a diferencia de esta, el efecto determina a la causa como lo determinante.

Otra diferencia que se establece entre el concepto de fuerza y el de violencia es que la violencia no se define tanto por el polo desde el que se ejerce sino por el lado de quien la padece. La violencia debe ser reconocida como tal. En términos político-jurídicos, ello da

pie al reconocimiento de la injusticia y el consecuente reclamo de justicia.

Sin embargo, no debemos pensar que el reconocimiento de la injusticia ya es, por sí mismo, el ejercicio del poder. Ni siquiera el justificado reclamo de justicia es ejercicio del poder, más bien al contrario, podría traducirse como impotencia. Para ejercer poder es necesario volver a la sustancia consciente de su unilateralidad y, así como los accidentes resienten la presencia de la sustancia en ellos, así la sustancia debe resentir con toda su fuerza la presencia de su contenido consciente. Solo en esta nueva “relación”, que ya no es la unión de dos polos diversos o indiferentes, puede hablarse de organicidad, de vida, de organización y, por tanto, de la política del concepto.

El paso de la política de la sustancia a la política del concepto no se da, como podría concluirse, esperando que el accidente –o los infinitos modos– se adapten y cedan ante la violencia. Ceder ante la violencia no la legitima, convirtiéndola en poder. Atendamos ahora a lo que caracteriza el concepto de poder.

Poder

El poder, o la negatividad, está en acto al estar en acto la actividad mediadora del poner y del ser puesto. Por ello, si bien es cierto que, en un sentido, poder y violencia no deben entenderse como sinónimos, es decir, la violencia como apariencia no es la manifestación del poder (pues el concepto de poder no tiene significación vertical, es decir, la negatividad no se efectúa de arriba

hacia abajo ni de abajo hacia arriba); en otro sentido, la violencia y el poder pueden entenderse como conceptos relativos. Esta relación, no obstante, no es una relación de identidad. La relación de identidad no provoca más que la exacerbación de la relación causal. Esta exacerbación es, como Hegel dice explícitamente, el movimiento de la efectividad recíproca.

La efectividad recíproca es la relación de causalidad puesta en su más completo desarrollo. Y esta relación es, por lo tanto, también, aquella en la cual la reflexión suele encontrar refugio cuando a ella se le revela como no satisfactoria la consideración de las cosas desde el punto de vista de la causalidad –el anteriormente mencionado progreso al infinito–. Así ocurre, por ejemplo, que con las consideraciones históricas se pregunte primero si el carácter y las costumbres de un pueblo son la causa de su Constitución y sus leyes o si, por el contrario, las mismas son su efecto. Y a ello se agrega a continuación que ambos, carácter y costumbres por un lado, y Constitución y leyes por el otro, se engloban bajo el punto de vista del efecto recíproco, lo que hace que la causa que es causa en la misma relación sea efecto, y que el efecto [estando] en la misma relación en la que es efecto, sea, al mismo tiempo, causa.²³

De manera que no se trata de entender la relación entre ambas formas de ser de la sustancia como dos formas idénticas, es decir, ni la sustancia activa debe concebirse en su unilateralidad como

violencia del destino, ni la sustancia pasiva debe concebirse desde su unilateralidad como aquello que padece del destino o de la ley. Ello conduce a una relación repetitiva infinita entre causa y efecto, a una lucha sin tregua entre un "poder" determinante (violencia) externo y un "poder" que padece (aquello sobre lo cual se ejerce).

Para Hegel, ni la ley ni el destino deben permanecer externos al ser autoconsciente que es el hombre. La ley y el hombre no deben comprenderse, ni *ser*, en una relación de violencia ni de efecto recíproco sino, más propiamente, en una relación dialéctica. El poder, entendido como la pura negatividad –y ya no como poder formal, poder negativo o poder positivo– es la superación o la verdad de la violencia y del efecto infinito.

El emerger de la negatividad hacia una única superficie sin fondo es la libertad. Aunque todavía no llega a serlo de manera absoluta sino que aparece un nuevo movimiento dialéctico entre ambas, donde a pesar de ser lo mismo una, la necesidad, aparece como la presuposición de la libertad.²⁴

La libertad no es un actuar en contra sino un determinar determinante y autodeterminante.

La diferencia clave entre el concepto de violencia y el de poder reside en que mientras que la violencia es una relación sustancial donde la causa se distancia del efecto, el poder es actuado de manera simultánea por el sujeto y aquello que "sujeta al sujeto".

Lo universal en lo que se convierte la sustancia es el verdadero poder, el poder libre, la negatividad libre, la superación de la necesidad donde solo se manifiesta la negatividad o el poder absoluto como un absoluto regreso a sí, aunque este regreso, como

Hegel precisa, es un determinar, lo cual vuelve a marcar distancia entre lo que determina y lo determinado. Hegel afirma:

Lo universal es, por consiguiente, la potencia libre [*freie Macht*]; él es él mismo y se expande sobre su otro; pero no como un algo violento, sino que más bien se aquieta y está cabe sí mismo en el otro mismo. Así como se le ha denominado potencia libre, también podría ser denominado libre amor y beatitud ilimitada, pues él es un relacionarse con lo diferente solo como consigo mismo; en lo diferente mismo ha retornado hasta llegar a sí. Se ha hecho hace poco mención de la determinidad, aunque el concepto, al darse al principio solamente como lo universal y ser idéntico solo consigo, no ha avanzado todavía hasta ella. Pero no puede hablarse de lo universal sin la determinidad, que, con más precisión, es la particularidad y la singularidad, pues él las contiene en la absoluta negatividad suya, del universal, en y para sí; la determinidad no viene por tanto a ser tomada de fuera cuando, a propósito de lo universal, se habla de ella. Como negatividad en general, o sea según la negación primera, inmediata, el universal tiene a la determinidad en general como particularidad en él; como segundo momento, como negación de la negación, él es determinidad absoluta, o sea singularidad y concreción. Lo universal es con esto la totalidad del concepto; es lo concreto, y no una cosa vacía sino que, por su concepto, tiene más bien contenido: un contenido en el que no solo se mantiene, sino que le es propio e inmanente. Bien es

verdad que se puede hacer abstracción del contenido, pero no se obtiene entonces lo universal del concepto, sino lo abstracto.²⁵

El poder libre de lo universal no es ejercicio de la violencia del destino. No es una negatividad ejercida desde un orden superior o externo, no es determinación sino un verdadero “propagarse” (*übergreifen*) en su otro. Asimismo, ese otro es el que se pone a sí mismo como el que se irradia en el otro.

El poder de la sustancia no implica ni sujeción²⁶ a algo externo ni violencia, ni mero reflejo infinito de la ley y del espíritu sino que es la libertad misma en tanto que es la identidad de la sustancia consigo misma que se sabe identidad y que se quiere como tal, como juego infinito entre el universal y el individuo. No es una identidad fija o una identidad que se anula en aquella oposición exacerbada que es el efecto recíproco. Por eso Hegel afirma:

El paso desde la necesidad a la libertad o desde lo real efectivo al concepto es el más duro, porque la realidad efectiva autosuficiente ha de ser pensada teniendo su sustancialidad únicamente en el paso a la *otra* realidad efectiva autosuficiente y en la identidad con ella; por eso también el concepto es lo más duro, porque él mismo es igualmente esta identidad. La sustancia real y efectiva en cuanto tal, la causa que en su ser-para-sí no quiere permitir que nada le penetre, está ya sometida a la *necesidad* o al destino de pasar al ser-puesto y ese sometimiento es más bien lo que es más duro. Por el contrario, *pensar* la

necesidad es más bien la disolución de aquella dureza, puesto que es la coincidencia de sí *consigo mismo* en el otro; es la *liberación* que no es fuga a la abstracción, sino tener el ser y el poner no como [estando] en otro, sino tenerlos como propios en aquel otro efectivamente real, con el cual lo real efectivo está atado por la fuerza de la necesidad. En cuanto *EXISTENTE para* esta liberación se llama *yo*, o sea, como *espíritu libre* que se ha desarrollado hasta su propia totalidad; como sentimiento se llama *amor*, como goce *felicidad*. La grandiosa intuición de la sustancia spinocista es la *liberación* solo *en sí* del ser-para-sí finito; pero el concepto mismo es *para sí* el poder de la necesidad y la *libertad* efectivamente real.²⁷

La dureza del destino no puede ser superada sin un singular pensante que actúe. El hombre no debe padecer la violencia del destino sino que tiene que *hacer* su propia historia.²⁸ Esto último no significa, no obstante, que se hace la historia a partir de la voluntad propia, sino precisamente sin voluntad individual (que es, por antonomasia, aquella que se opone a una voluntad común). Y esa historia no es otra que la relación de sí a sí del *universal* consigo mismo, de la libertad en devenir. Ese movimiento de sí a sí del universal marca el paso hacia el ámbito conceptual y hacia el ejercicio del poder libre.

Todo lo anterior puede resumirse diciendo que la concepción de poder expuesta aquí no se refiere ni a un poder transitivo, relacionado semánticamente con algún tipo de capacidad o fuerza; ni a una relación vertical entre el poder y aquello sobre lo cual se

ejerce el poder, a pesar de que la apariencia del poder nos haga ver verticalidad.

Con ello quisiera hacer notar que el concepto de poder no es un sustantivo derivado del verbo homónimo. El verbo "poder" y el sustantivo "poder" refieren, en español, a la misma lógica transitiva según la cual poder implica poder "algo" y el sustantivo implica "poder de", así como también implica que alguien está en su posesión. Pero el inmenso poder, como lo entiende Hegel, de lo negativo contiene este particular genitivo que es tanto subjetivo como objetivo, es decir que se refiere tanto a quien lo posee como lo que se posee. El inmenso poder de lo negativo o el poder libre debe entenderse como la negatividad que es descomunadamente poderosa y a su vez su poderío como algo constituido por ella misma.

Si la sustancia que debe volverse *sujeto* ha de ser verdaderamente el *sub-jectum* libre o el Yo, aquello bajo (*sub*) lo cual estará sometido no puede ser algo exterior a él sino que debe emerger, manifestarse plenamente, que entre lo que sojuzga y el sojuzgado hay una identidad auténtica, es decir, una identidad móvil entre lo universal y lo singular. Debe emerger lo que Hegel llama "automediación", que no es otra cosa que el nombre del movimiento que posee la negatividad y que constituye la superación (*Aufhebung*) de la necesidad en la libertad.

Apéndice: de la violencia al poder, o de Cronos a Zeus, ¿un salto?

Debo señalar solo brevemente²⁹ que la manera en la que se ha expuesto la relación temática entre los términos lógicamente diferenciados hace emerger una pregunta muy frecuente para toda lectora del sistema hegeliano, a saber, ¿cómo se corresponde la secuencia de los momentos lógicos con la secuencia de los momentos fenoménicos de la filosofía del derecho o de la filosofía de la historia?

Como dijimos anteriormente, en términos de la filosofía del derecho podríamos avanzar la idea de que así como la justicia aparece como proceso y no solo como mera exigencia,³⁰ así el poder, como el ámbito ontológico-político donde se puede ejercer, debe ser entendido como una actividad procesual en la cual la identidad entre identidad y diferencia, entre lo universal y lo singular, no solo es identidad, o no es una identidad estable, sino móvil, entre ambos aspectos conceptuales. Pero si bien el poder es una actividad procesual y la justicia el resultado moviente de dicho proceso, ¿cómo es que pasamos de un estado donde solo hay una especie de “justicia divina” a la instauración de la justicia legal?, ¿y de qué naturaleza es el proceso que implica el poder? Esta pregunta es análoga a la pregunta por el paso de la apariencia del poder al poder verdadero y puede todavía plantearse, en términos de la filosofía de la historia, así: ¿cómo pasamos de la ausencia de Estado, en tanto que universal, a la existencia de un Estado? ¿Es la política del concepto, que puede ser identificada con la instauración de un Estado (instauración que se marca, según Hegel, con la aparición de una Constitución), el resultado o fenómeno emergente de la violencia?

De establecerse una correspondencia inmediata, todo parece indicar que es *lógicamente* necesario que haya violencia para que de ella se siga el poder. Esta parece ser la postura de Jean-François Kervégan cuando afirma:

Más que un estado, el estado de naturaleza, movido por una dinámica contradictoria, es un proceso, al menos la ficción de un proceso: el de la constitución de un orden jurídico-político. El estado de naturaleza es lo otro del Estado, pero el tránsito del primero al segundo tiene lugar gracias a lo que en él prevalece y lo opone a sí mismo: la violencia, la negación del derecho.³¹

Kervégan incluye así, de manera consecuente con la lógica de la violencia analizada en la *Ciencia de la lógica*, a la violencia en la dinámica del poder, cuya instanciación institucional es el Estado.

Pero a esta respuesta se le puede objetar que pasa por alto la crítica de Hegel al iusnaturalismo, es decir, a la idea de “estado de naturaleza” en el hombre. Podríamos afirmar que las notas esenciales de la crítica de Hegel a los diversos tipos de iusnaturalismo (incluidos el kantiano y el fictheano, a los que Hegel identifica como iusnaturalismos formales)³² son formalismo, esencialismo humano y suposición de un salto injustificado de un orden carente de espíritu, a un orden gobernado por este. Así, a la pregunta de si la violencia funda el poder, o el Estado, podría responderse negativamente siempre y cuando se tenga en cuenta que para Hegel no hay un salto de un estado de naturaleza “salvaje” a un estado de “cultura”.³³ Es por ello que, según Hegel:

La violencia [*Gewalt*] que hay en el fondo de este fenómeno [el de la lucha por el reconocimiento] no es por ello fundamento del derecho, aunque sea momento necesario y justificado del tránsito [*Übergange*] desde el estado de la autoconciencia [que se encuentra] abismada en el deseo y singularidad al estado de la autoconciencia universal. Es el comienzo fenoménico o exterior de los Estados, no su principio sustancial.³⁴

Con la cita anterior se entiende que no pasamos de la violencia al poder de manera tersa, aunque ello no querría decir que la violencia sea la relación fundante de un Estado. ¿Cómo se opera, entonces, el trayecto de lo que Hegel identifica en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, de la prehistoria, o tiempo de Cronos, a la historia, o tiempo político de Zeus?

Hegel identifica el tiempo de Cronos y la prehistoria desde su período de Jena cuando, al referirse a la temporalidad preolímpica, afirma que esa es una “edad de oro”, una edad inocente de la humanidad en la cual no hay obras morales, es decir, Estado. La idea de una edad de oro parece ser la versión pagana del Paraíso en el mito cristiano de la Creación. Sin embargo, ambas ideas (la de la edad de oro y la del Paraíso) son ideas cuya simbología y carga semántica ya no concuerdan con lo que la prehistoria es para Hegel en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, pues lo que él identifica con la prehistoria es ahí equiparable a un tiempo de destrucción constante o aburrida repetición; duración sin variación, fastidiosa repetición de lo mismo.

En dichas lecciones se opone, entonces, la *naturaleza orgánica* a la naturaleza del espíritu. Pero debe de tenerse en cuenta que esto opuesto no es solo el reino de la naturaleza sino una concepción natural simple de los organismos llamados “pueblos”. Organismos espirituales *dentro* de la temporalidad *puntuada* de Cronos, es decir, la temporalidad que va del ser al no ser, el tiempo del devenir sin *telos*. Un tiempo violento en el sentido de la desaparición constante y de la repetición de ciclos de destrucción.

La diferencia que, en realidad, contiene la clave de la filosofía hegeliana del tiempo es que *el devenir carece de lucha y del trabajo contra sí mismo*. Es la verdadera negatividad (en contraposición a la negatividad simple del tiempo que solo *devora* lo que pasa) la que constituye el *alma* del movimiento dialéctico del poder.

La lucha del espíritu contra sí mismo se hará evidente en la oposición de la libertad individual y el espíritu, es decir, en la oposición de la pasión humana y la Idea, de manera que a la violencia destructiva del dios Cronos que devora a todos sus hijos Hegel opone la permanente lucha del espíritu contra sí mismo en la cual el espíritu se extraña de sí, es decir, se media con la conciencia y la libertad. La lucha (*Kampf*) en el reino del espíritu es lo que, a diferencia del reino de la destrucción que es la violencia, se debe caracterizar como poder.

Pero ello aún no responde a la pregunta por el paso (*Übergang*) del estado de naturaleza o tiempo de Cronos al tiempo de Zeus, ni aclara si la lucha que se instaura al interior del Estado tiene el sello de la violencia. Queda así, sin resolver, qué acto fundador puede explicar al Estado o al poder sin pasar por una violencia constitutiva.

Bibliografía

- ARENDT, Hannah, *On Violence*, Orlando, Harcourt Brace Jovanovich, 1969.
- ARIAS KRAUSE, Juan Ignacio y Patricio LANDAETA MARDONES, "Violencia y Estado: la posición de Hegel acerca del estado de naturaleza", *Araucaria. Revista iberoamericana de filosofía, política y humanidades*, 17 (34), 2015, pp. 89-107.
- ARREOLA, José María, "Realidad y necesidad en la *Ciencia de la lógica* de Hegel", *Revista de Filosofía*, nueva serie, 2, julio-diciembre de 1979, pp. 139-166.
- HEGEL, Georg W.F., *Wissenschaft der Logik II*, en *Werke in zwanzig Bände*, 6, Fráncfort del Meno, Surhkamp, 1969.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, en *Werke in zwanzig Bände*, 8, Fráncfort del Meno, Surhkamp, 1970.
- , *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, en *Werke in zwanzig Bände*, 19, Fráncfort del Meno, Surhkamp, 1971.
- , *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in zwanzig Bände*, 3, Fráncfort del Meno, Surhkamp, 1989.
- , *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, París, Vrin, 1990.
- , *Phénoménologie de l'Esprit I*, París, Gallimard, 1993.
- , *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, GW 12, Hamburgo, Felix Meiner, 1996.
- , *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 2008.
- , *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, Abada, 2010.

- , *Ciencia de la lógica, I: Doctrina del ser y de la esencia*, Madrid, Abada, 2011.
- , *Ciencia de la lógica, II: Doctrina del concepto*, Madrid, Abada, 2015.
- , *Vorlesungen über die Logik*, en *GW 23*, vol. 23.2, Hamburgo, Felix Meiner, 2015.
- , *Principes de la philosophie du droit*, París, PUF, 2016.
- KNAPPIK, Franz, "What is wrong with blind necessity? Schelling and Hegel on Spinoza's necessitarianism", coloquio "Ontology in German Idealism", organizado por Marcela García, Franz Knappik y Christian Martin, Múnich, 2013.
- MARMASSE, Gilles, "Hegel et l'injustice", *Les études philosophiques*, 3 (70), 2004, pp. 331-340.
- REILL, Peter Hanns, *Vitalizing Nature in the Enlightenment*, Berkeley, University of California Press, 2005.
- WINFIELD, Richard Dien, *Hegel's Science of Logic: A Critical Rethinking in Thirty Lectures*, Landham, Rowman & Littlefield, 2012.
- ZAMBRANA, Rocío, "Logics of power, logics of violence (According to Hegel)", *The New Centennial Review*, 14 (2), 2014, pp. 11-28.

1. Puede parecer extraño que se hable de poder y violencia como términos diferenciados. Famosamente ha sido Arendt (*On Violence*, pp. 51-56) quien promovió dicha diferenciación luego de advertir que esta no solía hacerse y que la indiferenciación provoca serias consecuencias en nuestra comprensión de la política, a saber, el problema de su comprensión como medio en lugar de como fin. Pero, retomando una tesis interesante de Rocío Zambrana, Arendt hubiera

encontrado en Hegel un aliado y, de haber tenido una lectura más caritativa, Arendt "would have found an unlikely ally in Hegel. She would have noticed that the tremendous power of the negative [...] is the key to understanding things themselves as ends in themselves, because it clarifies why the universality that matters bear in their singularity depends on particular conditions at hand. She would have thus realized that she shares with Hegel the thought that getting clear on the distinction between power and violence is necessary because it allows us to assess phenomena in their singularity. Such distinction, according to Arendt and Hegel, allows us to trace the violence of an abstraction that draws its legitimacy and imposes its authority from beyond matters themselves" (R. Zambrana, "Logics of power, logics of violence (According to Hegel)", pp. 24-25).

2. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 92 (*W 3*, p. 36) (traducción ligeramente modificada). A partir de aquí citaré las *Obras completas (Werke in zwanzig Bände)* por el número de volumen.

3. *W 3*, p. 36.

4. Cf. *W 8*, § 142; *W 19*, p. 154. De manera sorpresiva aparece aquí también una posible relación entre el pensamiento de Arendt y el de Hegel. Para ambos autores el concepto de poder parece ser indisociable del de "acción" que, en términos hegelianos, se expresa como *energeia* o "vida".

5. Cf. G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 655, n. 87. Esta *relación* no es otra que aquella que define al *Concepto* en la *Ciencia de la lógica*. Inmediatamente después de aquel célebre pasaje se sigue otro no menos célebre donde Hegel afirma que la vida (y aquí debe entenderse *Energie*) no le teme a la muerte. No temer a la muerte significa en este contexto no temer enfrentarse con el "poder absoluto" de fijación del entendimiento; y sentirse capaz de subsumir aquella negatividad simple de lo abstracto. *W 3*, p. 36.

6. G. Marmasse, "Hegel et l'injustice", p. 336.

7. Margaret Jacob afirma: "The great mechanical philosophers of the seventeenth century, from Descartes through Newton and Leibniz [...] labored to use these new explanations of the natural order to emphasize the dependence of the created world on the will and power of the Creator. In short they lent their support to the established Christian churches of their various societies, and often to the maintenance of established monarchical authority" (M. Jacob, "Christianity and the newtonian world view", en David C. Lindberg (ed.), *God and Nature: Historical*

Essays on the Encounter between Christianity and Science, 1986, pp. 238-255; cita tomada de P.H. Reill, *Vitalizing Nature in the Enlightenment*, p. 37).

8. Por esto considero que no es del todo acertado traducir *Macht* por “fuerza”, como hace Antonio Gómez Ramos (cf. *Fenomenología*, p. 91). Al mismo tiempo lamentamos la traducción de Félix Duque del mismo concepto. En su traducción de la *Ciencia de la lógica*, por lo demás sumamente cuidada, Duque traduce *Macht* por “potencia” (cf. Hegel, *Ciencia de la lógica* I; a partir de ahora citado *CL*). Esa traducción resulta muy infortunada pues para Hegel el término “potencia” es, o bien un término vinculado al pensamiento schellingeano (recordemos que Schelling diseña toda una doctrina de las potencias –*Potenzlehre*–. Si bien es cierto que Hegel asimiló dicha doctrina durante un breve período –Jena, 1802–, la abandonó posteriormente e incluso la criticó duramente), o bien la traducción de la *dunamis* aristotélica. Pero como se ha visto en la cita del prólogo de la *Fenomenología*, el poder es, más bien, *Energie*. Este último concepto, por otro lado, no es en Hegel lo opuesto de *dunamis* sino un avatar del propio concepto de *entelecheia*. El poder, en pocas palabras, no es poder de (lo que significaría si traducimos la palabra *Macht* por fuerza o por *dunamis*), sino poder en acto, negatividad pura. Para la relación entre los conceptos de *Energie* y *Entelecheia* cf. *W* 19, p. 158.

9. Cf. *W* 6, p. 223.

10. Ídem.

11. Richard Winfield (*Hegel's Science of Logic*, p. 192) dice: “Even though substance does not depend upon anything else, it is governed by its own necessity”. Dada esta dependencia de la sustancia con respecto a *su propia necesidad*, sigue habiendo una distancia, al interior de ella misma, entre ella y su otredad todavía no completamente subsumida.

12. *CL*, p. 621, *W* 6, p. 221.

13. La palabra *Gewalt* (violencia) tiene diferentes significados en alemán y puede llegar a ser equiparable al concepto “poder político”. Pero yo establezco aquí una distinción clara entre *Gewalt* y *Macht* atendiendo al sentido *lógico* que Hegel les da a ambos términos.

14. Cf. *W* 6, p. 224.

15. *Ursache* en alemán significa simplemente causa. Sin embargo, Hegel juega con las dos palabras contenidas en ella para hacer referencia a la sustancia

productiva en tanto productiva de sí: *ur*, prefijo que significa “originario”, y *Sache*, que significa “cosa”.

16. *W* 6, p. 235.

17. Cf. *CL*, p. 622; *W* 6, pp. 220-221.

18. Cito a Franz Knapik (“What is wrong with blind necessity?”, pp. 14-21), quien traza la problemática de manera impecable: “In his own version of the charge that Spinozism suffers of blind necessity, Hegel shares several points with Schelling (and Leibniz). Hegel, too, opposes blind necessity to teleology, and believes that Spinoza’s anti-teleological version of necessitarianism does not do justice to the living, organic, and teleological character of reality. [...] Hegel’s claims that (1) reality is comprehensible only if it is teleologically structured (this was Hegel’s critique of blind necessity), and that (2) teleological necessitarianism is untenable, together entail the rejection of every form of necessitarianism. But it ought to be noted that this is not because Hegel would think (as Leibniz does) that teleological structures must be based upon a will that is capable of choosing. Rather, he only believes that there must be *some* contingent dimension to teleological processes. This is compatible with holding that some such processes themselves (namely the realization of the Idea, and all sub-processes that are necessary for it) take place with unconditional necessity (something that Leibniz, for instance, would have to deny). Indeed, Hegel’s modal metaphysics can be read as combining quite disparate dimensions. On the one hand, reality includes elements that necessarily exist (such as the fact that there is a nature that comprises space, time, finite and absolute mechanism, etc., or the fact that there are subjective spirits which sooner or later create determinate institutions, e.g. modern ethical life). On the other hand, it includes a vast range of contingent elements (including the precise division of nature into kinds, together with the causal regularities that depend upon these kinds; but also all individual human decisions). Thus, Hegel in a way manages to keep his cake and to eat it, too. His assumption of teleological structures that are not based on an act of will enables him to get extremely strong necessities (on which he can base the kind of demanding explanations that are dear to him and his fellow idealists), while at the same time avoiding necessitarianism and blind necessity”.

19. *CL* II, pp. 276-277.

20. *W* 6, p. 420.

21. *CL*, p. 634, *W* 6, p. 235 (traducción modificada. Duque agrega la palabra "destino").
22. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Logik*, p. 452 (mi traducción).
23. *W* 8, § 156, p. 301.
24. Cf. *W* 8 § 158. Agregado, pp. 303-304.
25. *CL* II, p. 154; *W* 6, p. 277.
26. Con mucha razón José María Arreola ("Realidad y necesidad en la *Ciencia de la lógica* de Hegel", pp. 163-165) dice: "La culminación de la labor expositora de la realidad efectiva, como absoluto, consiste para Hegel en el tránsito de la necesidad a la libertad del concepto. A esta meta se llega tan pronto como se descubre que la necesidad es ocultamente poder, *Macht* (d. Enz. §151), de la realidad, no la sujeción que domina lo real, sino, al contrario, la energía que posee, que es, la realidad misma [...] Hegel muestra que, más allá de ese poder como *Gewalt*, llegamos a un poder originario en el que la energía no se dirige hacia lo otro, sino hacia sí misma. Se trata de una reducción reflexiva de las causalidades mediante la cual evita el proceso indefinido de las causas y, al mismo tiempo, preludia un tema cuyo desarrollo pleno aparecerá en la filosofía del espíritu. Se trata de la caracterización del espíritu absoluto como actividad inmanente".
27. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 159, p. 244; *W* 8, pp. 305-306.
28. En esto estriba, para Hegel, la diferencia entre el tiempo heroico y el comienzo de la historia humana. Este es un tema clásico en la reflexión hegeliana a propósito de la Grecia antigua y el principio de la historia marcada por la aparición del Estado y la escritura alfabética de la ley. De ello se desprende que para Hegel el mundo moderno no tiene destino pues vivimos en una época de la razón, de la libertad. Si no hay destino, no hay tragedia en la historia. La postura helenizante de Hegel en la época de Jena se caracteriza precisamente por atribuirle a la sustancia ética antigua un carácter ejemplar. Sin embargo, como afirma Bernard Bourgeois, la postura adoptada por Hegel en sus primeros textos, resumida en la frase "la sustancia es sujeto", se modificará ya en la *Fenomenología* y dará pie a "el sujeto es sustancia" (cf. G.W.F. Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*). Solo en la perspectiva racional de la historia aparece el papel

determinante de la libertad, lo cual significa la subsunción (*Aufhebung*) de la sustancialidad en la subjetividad.

29. Consideraciones más detalladas respecto del problema que a continuación se enuncia están siendo organizadas en un artículo próximo.

30. Mamasse afirma ("Hegel et l'injustice", p. 334): "On sait que, selon Hegel, l'universel n'existe que dans la mesure où il se réalise processuellement et de manière particulière. En l'occurrence, la justice n'existe pas comme une simple exigence, ni non plus comme un bien réalisé, mais comme un processus continu d'engendrement de décisions déterminées. Pour l'auteur des Principes de la philosophie du droit, la justice s'accomplit incontestablement, mais son être est essentiellement dynamique – si bien qu'il ne saurait y avoir, pour autant, de situation définitivement juste".

31. J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt: lo político, entre especulación y positividad* (Madrid, Escolar y Mayo, 2007, pp. 211-212), cita tomada de Juan Ignacio Arias Krause y Patricio Landaeta Mardones, "Violencia y Estado", pp. 89-107.

32. Cf. G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, pp. 31-32. Es el propio Kervégan en su reciente traducción a la obra de Hegel quien indica las críticas de Hegel al iusnaturalismo. Sin embargo, en la afirmación sobre la violencia citada de su libro sobre Carl Schmitt, parecería que esa crítica no es relevante. Yo creo que podría serlo.

33. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, p. 35

34. G. W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 479.

8. La “jaula de hierro” y el problema de la pérdida de subjetividad en el ejercicio del poder político según Max Weber

Sergio Lomelí Gamboa

En el presente trabajo me interesa estudiar el proceso de burocratización de los Estados modernos según el desarrollo de Max Weber. La literatura especializada en el tema suele identificar dicho proceso con la metáfora de la “jaula de hierro”; sin embargo, suele pasarse por alto que Weber utiliza esta metáfora por primera vez en sus ensayos sobre la relación y el influjo que tuvo la ética de las sectas puritanas sobre el desarrollo del modo de producción capitalista. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, afirma que el ascetismo intramundano de los puritanos empieza como una forma religiosa y espiritual que lidia con la angustia generada por la doctrina de la predestinación de Calvino pero que, a lo largo del tiempo, se despoja de sus vestiduras espirituales y religiosas y se convierte en una realidad fría y necesaria para todo individuo que viva dentro del modo de producción capitalista. Así, lo que era un *medio* (el ascetismo intramundano) para la glorificación de Dios se trueca en un *fin en sí mismo*. El ascetismo intramundano ya no es un instrumento para la gloria de Dios, sino el fin en sí

mismo. Se ha convertido en una jaula de hierro que oprime y encierra a todos los individuos. Este proceso de sustitución de medios por fines parece también describir el proceso de racionalización¹ que se observa en la construcción del aparato burocrático estatal. Este trabajo analiza dicho proceso detenidamente.

El proceso de racionalización descrito por Weber en *La ética protestante*, que culmina con el trueque de medios por fines, también puede observarse en el proceso de formación del Estado moderno en Occidente a través de la creciente burocratización.

En su introducción a *El político y el científico* Raymond Aron nos recuerda que "Max Weber no se cansaba de subrayar la distancia existente entre los proyectos de los hombres y las consecuencias de sus acciones. Lo que una generación quiso libremente se transforma para la generación siguiente en un destino inexorable".² El problema con la burocracia es, en este sentido, igual que el problema de la ascetización intramundana: así como los puritanos se plantearon libre y conscientemente el objetivo de conseguir una forma de vida profesional, los príncipes se plantearon la necesidad de construir un aparato de funcionarios especializados con los cuales combatir y reprimir a los aristócratas. Weber explica la formación de este cuerpo administrativo principalmente como un producto de creciente racionalización formal e instrumental. Así lo vemos en la siguiente cita:

La administración burocrática pura [...] es a tenor de toda experiencia la forma *más racional* de ejercerse una dominación; y lo es en los sentidos siguientes: en precisión,

continuidad, disciplina, rigor y confianza; calculabilidad, por tanto para el soberano y los interesados; intensidad y extensión en el servicio; aplicabilidad formalmente universal de toda suerte de tareas; y susceptibilidad *técnica* de perfección para alcanzar el óptimo de sus resultados.³

Precisión, disciplina, rigor y confianza son todas características que se pueden inscribir bajo la forma de la racionalidad formal, es decir, la racionalidad que arregla sistemáticamente las formas de vida a través de reglas y leyes de aplicación universal, para la consecución de fines. De este modo, afirma Weber, la acción se vuelve calculable tanto para el soberano como para los interesados. Más adelante afirma explícitamente que la administración burocrática es formalmente racional en tanto aplica de manera “formalmente universal” distintas tareas, por esto debe entenderse la capacidad de *construir un procedimiento* para ejecutar cualquier tarea administrativa. Asimismo, cerrando la cita, adjudica a la burocracia la racionalidad instrumental de manera explícita cuando dice que tiene “susceptibilidad técnica de perfección para alcanzar el óptimo de los resultados”; es evidente que por esto debemos entender la capacidad de elegir los mejores medios para alcanzar un fin.⁴

Sería pertinente agregar que la burocracia es racional en dos sentidos: en primer lugar su estructura interna es racional; en segundo lugar, su acción social también es racional y tiende a racionalizar a la sociedad. Sobre este punto Bertha Lerner de Sheinbaum afirma:

La teoría weberiana sustenta sobre bases radicalmente distintas la racionalidad de la burocracia moderna. De acuerdo con esta corriente, la burocracia política capitalista, así como cualquier otra burocracia, es prototipo de organización eficaz técnicamente, y de allí su racionalidad. Pero, según la teoría weberiana, la organización y racionalidad técnica de la burocracia política capitalista se presenta en una doble dimensión. En lo interno, por su organización interna, su división sistemática del trabajo, su delegación jerárquica de autoridad, su apego a normas y principios, su *ethos* técnico, la burocracia política capitalista aparece como fuerza racional. Según la teoría weberiana, en lo externo la burocracia política capitalista aparece como fuerza racional por el intento que hace este sujeto de racionalizar los procesos sociales y organizarlos administrativamente. El carácter técnico de la burocracia política capitalista dota a esta fuerza de un carácter racional, según la teoría weberiana.⁵

En otro texto, la misma autora resume las características de la estructura interna racional de la burocracia:

El enfoque organizacional interno con que Weber contempla a la burocracia se muestra claramente en la descripción que hace del cuadro burocrático más puro o monocracia. Este, según Weber, se caracterizaría: 1) por estar integrado por funcionarios personalmente libres; 2) que son retribuidos en dinero; 3) que ejercen el cargo

como única profesión; 4) que tienen ante sí una carrera o perspectiva de ascenso; 5) que trabajan con completa separación de los medios administrativos; 6) que están sometidos a una rigurosa disciplina; 7) jerarquizados administrativamente en forma rígida; 8) con competencias rigurosamente fijadas; 9) que tienen una calificación profesional que fundamenta su nombramiento.⁶

Todas estas características construyen así la máquina fría y precisa de la burocracia. En su estructura interna están puestas las condiciones para que el funcionario profesional actúe de manera automática. Para que la máquina funcione así es necesario un perfil específico del funcionario profesional. Weber lo caracteriza en su texto "La política como vocación":

Si ha de ser fiel a su verdadera vocación [...] el auténtico funcionario no debe hacer política, sino limitarse a "administrar", sobre todo *imparcialmente* [...] El funcionario ha de desempeñar su cargo *sine ira et studio*, sin ira y sin prevención. Lo que le está vedado es, pues, precisamente aquello que siempre y necesariamente tienen que hacer los políticos [...] Parcialidad, lucha y pasión (*ira et studio*) constituyen el elemento del político.⁷

Ahora resulta evidente que la burocracia es racional: a) en su acción social, es decir, permite que la dominación sea precisa, continua y disciplinada, que todos los procedimientos administrativos estén estrictamente diseñados y que se cumpla con un mismo

proceso para un mismo asunto siempre; b) en su estructura interna que permite que cada burócrata realice su tarea de acuerdo con reglas que no dejan espacio para la discrecionalidad ni el cuestionamiento, cada quien realice su trabajo de manera ininterrumpida y eficaz; y, finalmente, c) en el perfil específico del funcionario profesional que va a pertenecer a la estructura burocrática, él no debe hacer política, simplemente realiza su trabajo frío e impasible como una máquina, *sine ira et studio*.

Una vez establecido el carácter racional de la burocracia valdría la pena explicar cómo la burocracia específicamente moderna puede entenderse como producto de un proceso de racionalización.⁸ La explicación más completa que Weber hace de este proceso se encuentra también en "La política como vocación", donde reconstruye históricamente la formación de un cuerpo de funcionarios profesionales al servicio del Estado. Para ello, comienza con una distinción: "Se puede hacer «política» [...] como político «ocasional», como profesión secundaria o como profesión principal, exactamente lo mismo que sucede en la actividad económica". Los políticos semiprofesionales, o de profesión secundaria, son aquellos que solo desempeñan su actividad política cuando hay necesidad, sin vivir *de ni para* la política, "ni en lo material ni en lo espiritual". Este tipo de políticos dejó de ser efectivo para el desarrollo del Estado moderno, porque, según Weber, "a los príncipes no les bastaba, naturalmente, con estos auxiliares ocasionales o semiprofesionales. Tenían que intentar la creación de un equipo dedicado plena y exclusivamente a su servicio, es decir, un cuadro de auxiliares *profesionales*". Weber afirma que esta fue una tendencia marcada en Occidente y aún más ahí donde el poder ya no solo recaía sobre un

príncipe legitimado de manera tradicional, sino incluso más, donde se empezaron a desarrollar comunidades autodenominadas libres. Sostiene que estas comunidades y su desarrollo de una burocracia con las características anunciadas anteriormente son específicas de Occidente.⁹

Un ejemplo de este proceso es el caso de Estados Unidos, que para principios del siglo xx no había alcanzado un nivel de burocratización puro; sin embargo, Weber sostiene: “La administración de aficionados [...] que, en Estados Unidos, permitía cambiar cientos de miles de funcionarios [...] según el resultado de la elección presidencial, y no conocía el funcionario profesional vitalicio, está ya, desde hace mucho tiempo, muy disminuida”. Esto sucede por razones que para algunos podrían parecer evidentes. Se podría sostener que es difícil imaginar en las actuales condiciones de un Estado de masas, que todos los cargos, desde el personal de mantenimiento hasta el funcionario más alto, de todas las secretarías de Estado, se renovaran con cada cambio administrativo. En principio, se sacrificaría la efectividad, velocidad y precisión de la administración, al menos por un tiempo, mientras los nuevos funcionarios profesionales aprendieran a realizar los procedimientos administrativos. Según Weber, esta situación repetida periódicamente, con cada cambio de administración, sería insostenible. Por ello afirma que el desarrollo y la construcción de un cuerpo de funcionarios profesionales con cargos vitalicios resulta necesario. “Necesidades puramente técnicas e ineludibles de la administración impulsan esta evolución. A lo largo de un desarrollo que dura ya quinientos años el funcionario especializado según la división del trabajo ha ido creciendo paulatinamente en Europa”.¹⁰

Por necesidades “puramente técnicas”, debemos entender problemas que atañen a la elección de los mejores medios para alcanzar fines. De manera que la cita anterior bien podría decir: los problemas técnicos de la administración se resuelven con racionalidad instrumental, eso favorece la evolución hacia las sociedades burocratizadas. Weber ofrece una serie de razones para explicar el proceso creciente de burocratización. Nosotros hemos elegido explicarlas utilizando las lentes del proceso de racionalización. Ya que la racionalización puede abarcar distintos dominios de la actividad humana, el desarrollo que se muestra a continuación echa mano de ejemplos que menciona Weber en los ámbitos de la política, la economía o bien el denominado “esencialmente técnico”.

En muchos comentaristas, el hecho decisivo de la burocratización para Weber es el crecimiento de los Estados, como sucede en la modernidad, hasta llegar a sociedades de masas. Estamos de acuerdo hasta cierto punto con esta postura, pero creemos que se queda corta para explicar el fenómeno. Por ejemplo, Alvin Gouldner afirma:

Max Weber también interpretó [el desarrollo de la burocracia] como una consecuencia del tamaño [...] A pesar de su consideración de otros posibles orígenes de la burocracia [...] Weber consideraba el tamaño organizacional como el factor determinante en el desarrollo de la burocracia.¹¹

Consideramos que Gouldner comete un error interpretativo. Si bien es cierto que en los textos de Weber podemos hallar evidencia que apunta a que consideraba el tamaño de una sociedad un factor importante en el desarrollo de la burocracia,¹² encontramos mucha mayor evidencia de que Weber supeditaba el tamaño así como muchos otros factores históricos a una explicación que parte de la expansión de la racionalidad formal y técnica. Podemos empezar por citar el pasaje en que afirma que lo central no son las características cuantitativas sino las cualitativas: "La burocratización es ocasionada en mayor medida por el crecimiento intensivo y cualitativo de la gama de tareas administrativas que por su incremento extensivo y cuantitativo".¹³ Por incremento en la intensidad y calidad de las labores administrativas debemos entender la complejización y cantidad de tareas que realiza un aparato administrativo. Podemos pensar sin problemas que una sociedad [a] con diez individuos tiene un cuadro profesional administrativo de nueve personas porque realizan un número gigantesco de tareas administrativas (por ejemplo, se encargan de administrar la recolección de impuestos, la seguridad social, la salud pública y otra serie de servicios comunitarios), mientras que al mismo tiempo podemos pensar otra sociedad [b] de cincuenta individuos con un cuadro administrativo de cinco personas porque solo realizan una tarea administrativa, donde la sociedad menor en términos poblacionales [a], tiene necesidad de un aparato burocrático mayor a la sociedad más grande [b]. De esto resulta evidente que el tamaño de la sociedad no es el factor definitivo. Al argumento racional se puede sumar evidencia histórica como el mismo Gouldner hace. Weber explica este punto de la siguiente manera:

La “intensidad” de la administración [quiere] decir la transferencia de tantas tareas como sean posibles a la organización del Estado que sean susceptibles de una administración y ejecución continua.¹⁴

Weber explica cómo en Occidente el paso decisivo para formar un cuadro administrativo de especialistas se dio en la administración financiera, porque es justo este ámbito el que peor soporta una decisión equivocada o un error de juicio por parte de un dirigente no especialista. Así como en la administración financiera, en la guerra como en el derecho, se necesitan funcionarios especializados. Weber lo explica así: “El desarrollo de la técnica bélica hizo necesario el oficial profesional, y el refinamiento del procedimiento jurídico hizo necesario el jurista competente. En estos tres campos el funcionamiento profesional ganó la batalla dentro de los Estados más desarrollados del siglo XVI”.¹⁵ Es evidente en este caso cómo el problema central es resolver necesidades técnicas, es decir, escoger mejores medios para alcanzar un fin.

Weber menciona que en el resto del mundo también había surgido una figura que aconsejaba al príncipe, “consejeros objetivamente calificados”, por ejemplo, el gran visir en Oriente Medio y los humanistas en China. “En el pasado, como antes veíamos, han surgido «políticos profesionales» al servicio del príncipe en su lucha frente a los estamentos [...] el príncipe se apoyó en capas sociales disponibles de carácter no estamental [...] los clérigos, y eso tanto en las Indias Occidentales y Orientales como en la Mongolia de los lamas, las tierras budistas de China y el Japón y los reinos cristianos

de la Edad Media”.¹⁶ Weber define “estamento” como un grupo social que posee por derecho propio medios para hacer la guerra o medios para administrar; es decir, propietarios. Como se volverá evidente más adelante, la burocratización para él supone el proceso de “proletarización” en todos los ámbitos de la vida social, es decir, el proceso de escindir al trabajador de los medios de producción, administración, militares, escolares, etc.¹⁷ Haciendo una obvia referencia al capítulo xxiv de *El capital* de Marx, Weber explica el proceso de la acumulación originaria (no solo de capital), sino de *medios* en general. En la cita expuesta anteriormente, Weber muestra cómo históricamente el príncipe ha hecho alianzas con los grupos no estamentales, es decir, con los grupos proletarizados, en su lucha por el poder político.¹⁸ Por ello, afirma: “La razón de la importancia que como consejeros del príncipe alcanzaron los brahmanes, los sacerdotes budistas, los lamas y los obispos y sacerdotes cristianos radica en el hecho de que podía estructurarse con ellos un cuadro administrativo capaz de leer y escribir, susceptible de ser empleado en la lucha del emperador, o del príncipe o del khan, contra la aristocracia”.¹⁹ Describe al proletario igual que Marx: el proletariado carece de intereses de clase egoístas,²⁰ de tal forma, los estamentos “proletarizados” pueden ser usados por el príncipe, sin miedo a que estos construyan un poder político propio.

Weber menciona que, después de las capas religiosas, los príncipes echaron mano de otras capas sociales no estamentales: los literatos con formación humanística (modelo que en China duró milenios), la nobleza cortesana despojada de su poder político, los juristas universitarios. Esta última capa merece una mención especial

pues para Weber fue fundamental en la conformación de la estructura política de los estados europeos. Para él los juristas universitarios fueron, en gran medida, los que transformaron la empresa de dominación en Estado racionalizado, y este fenómeno es propio de Occidente. Afirma que en ningún otro lugar del planeta sucedió un proceso con estas mismas características: ni en la Escuela Mimamsa de la India ni en el mundo islámico, que eran culturas con un desarrollo jurídico considerable. En ambos casos, sostiene, el pensamiento teológico ahogó el auge del pensamiento racional jurídico.²¹ Esto, en último término, quiere decir que las formas islámica e hindú de racionalizar el mundo no pasaron por un proceso de desencantamiento, es decir no fueron racionalizadas en el sentido en que se racionalizó Occidente. Weber afirma que los elementos del pensamiento racional jurídico de la Escuela Mimamsa de la India y del pensamiento islámico “no lograron racionalizar por entero el procedimiento”.²² En otras palabras, no lograron la racionalización formal.

Habría que decir que el deseo por parte de los príncipes de monopolizar el poder político enfrentándose a los estamentos por medio de construir un cuerpo de funcionarios especializados es el origen y la semilla que desata el proceso de burocratización. Este plan tenía como objetivo la monopolización del poder político, y la burocracia fue el medio más efectivo para conseguirlo. De manera que nuevamente nos enfrentamos a la cuestión de que la burocracia es el producto de un proceso de racionalización formal-instrumental.

Weber muestra continuamente cómo necesidades técnicas empujan al desarrollo de la burocracia. Por ejemplo con el sistema democrático y de partidos también se tornan necesarios: “Las

modernas formas de organización de los partidos son hijas de la democracia, del derecho de las masas al sufragio, de la necesidad de hacer propaganda y organizaciones de masas y de la evolución hacia una dirección más unificada y una disciplina más rígida [...] la empresa política queda en manos de «profesionales» a tiempo completo que se mantienen *fuera* del Parlamento”.²³ Más adelante ofrece otra vez el ejemplo de Norteamérica:

La situación se hace ya insoportable. La administración de diletantes no basta ya [...] [se] está[n] creando continuamente nuevos puestos vitalicios y dotados de jubilación, con el resultado de que están ocupando los cargos funcionarios con formación universitaria.²⁴

Aparte de esta explicación histórica desde el punto de vista político, Weber ofrece otras varias aproximaciones al problema, en todas encontramos el carácter de ser soluciones instrumentales a problemas técnicos. Por ejemplo: entre los factores puramente políticos, Weber considera la necesidad de una burocracia para la administración del aparato policíaco que garantice orden y protección a una sociedad acostumbrada a la absoluta pacificación; entre los factores “esencialmente técnicos” Weber menciona la necesidad y la conveniencia de la burocratización para administrar los medios específicamente modernos de comunicación (telégrafo, trenes, vías terrestres y acuáticas).²⁵

En resumen, Weber afirma: “La burocratización ofrece, sobre todo, la óptima posibilidad de realizar el principio de especialización de las funciones administrativas de acuerdo a consideraciones puramente

objetivas [...] La ejecución «objetiva» de una empresa quiere decir en primer lugar la ejecución de la empresa de acuerdo con *reglas calculables* y sin consideración por persona alguna”.²⁶ Se ve, pues, que lo que se describe aquí es una organización que permite y desarrolla la racionalidad formal en tanto puede ejecutar acciones de acuerdo con reglas calculables.²⁷ Una organización que se explica a través de un proceso de racionalización característico de Occidente.

Lo problemático de la burocracia para Weber es que se extiende más allá de sus competencias como *medio* eficiente para la consecución de la correcta administración del Estado. La burocracia se transforma en un *fin* en sí mismo, donde es ella la que ejerce el dominio real sobre la sociedad.

Para comprender esto, es necesario entender que el proceso de burocratización resulta inevitable en Occidente. Así como en el Occidente moderno estamos condenados a ser profesionales, también estamos condenados a sufrir un proceso de burocratización. Para Weber el problema empieza justo en relación con la profesionalización de los funcionarios: “La burocracia moderna se distingue ante todo de esos ejemplos anteriores por una cualidad que refuerza su carácter de inevitable de modo considerablemente más definitivo [...] por la especialización y la preparación profesionales racionales”. Una vez que se desencadena el proceso de sustituir a los diletantes por funcionarios especializados, ya no hay vuelta atrás, es el problema ya conocido de la imposibilidad del regreso a la “inocencia de la edad de oro”. Más adelante Weber afirma que “[n]o existe ejemplo histórico conocido alguno de que allí donde [la burocracia] se entronizó por completo [...] volviera a

desaparecer, como no sea con el hundimiento total de la civilización conjunta que la sustentaba”.²⁸

Weber plantea el problema de la inevitabilidad de la burocratización, y lo compara al capitalismo, según él, son procesos paralelos que marcan la modernidad occidental con su especificidad y su huella.

En el Estado moderno, el verdadero dominio, que no consiste ni en los discursos parlamentarios ni en las proclamas de monarcas sino en el manejo diario de la administración, se encuentra necesariamente en manos de la burocracia, tanto militar como civil [...] Lo mismo que el llamado progreso hacia el capitalismo a partir de la Edad Media constituye la escala unívoca de la modernización de la economía, así constituye también el progreso hacia el funcionario burocrático, basado en el empleo, en sueldo, pensión y ascenso, en la preparación profesional y la división del trabajo, en competencias fijas, en el formalismo documental y en la subordinación y la superioridad jerárquica, la escala igualmente unívoca de la modernización del Estado.²⁹

Weber afirma que la burocracia no es la única forma de organización moderna, pero sí la específica. Es decir, la que caracteriza y es factor diferenciador de la modernidad, al igual que la fábrica capitalista es lo distintivo del modo de producción capitalista: “Ambas son, con todo, las que imprimen su sello a la época presente y al futuro previsible. El futuro es de la burocratización”.³⁰

Weber sostiene que este es el caso para cualquier Estado moderno en Occidente y que no hay forma de evitarlo. Además subraya que no es un problema del capitalismo, sino, como se explicó, de una racionalidad propia de Occidente, de manera que el socialismo tampoco es una opción para librarse del problema. Afirma por ejemplo:

Teóricamente se podría imaginar una eliminación progresiva del capitalismo privado, por más que, a decir verdad, ni sería una empresa tan fácil como sueñan algunos intelectuales que no lo conocen [...] Pero vamos a suponer que fuera factible alguna vez: ¿qué representaría eso en la práctica? ¿Quizá un desmoronamiento del almacén de acero del trabajo industrial moderno? ¡No! Más bien ocurriría que también la *dirección* de las empresas estatales o integradas en alguna forma de "economía colectiva" se haría burocrática.³¹

Esta no es la única profecía que lanza Weber en contra de los esfuerzos revolucionarios.³² En su conferencia "El socialismo", dictada en 1918 en la Universidad de Viena frente a los oficiales del ejército de Austria-Hungría, Weber señala y argumenta por qué el socialismo está condenado a ser, si acaso, aún más burocrático que el capitalismo. Por ejemplo, afirma: "La democracia moderna [...] se convierte en una democracia burocrática. Y así tiene que ser, pues en ella se sustituye a los aristócratas de alcurnia o a otros funcionarios no remunerados por un cuerpo de funcionarios a

suelo. Es inevitable, y eso es lo primero con que también ha de contar el socialismo”.³³ Más adelante dice:

Pero lo que significa, sobre todo, esta forma de socialización es, por un lado, un crecimiento del *cuerpo administrativo*, de los empleados comercial y técnicamente especializados [...] Más que en cualquier otra parte y de manera más absoluta, empero, en las empresas públicas y de las mancomunidades manda el *funcionario*, no el trabajador, a quien evidentemente le resulta más difícil aquí conseguir algo con una huelga que frente a empresarios privados. La dictadura del funcionariado, no la del obrero, es la que [...] se encuentra en pleno avance.³⁴

Con esto llegamos al punto que interesa explorar sobre la burocracia: esta también adquiere la monstruosa cualidad de la jaula de hierro, esa coraza inevitable e indestructible que amenaza con coartar toda posibilidad de libertad humana.³⁵ En este caso, la metáfora dice así:

Es espíritu coagulado asimismo aquella máquina viva que representa la organización burocrática con su especialización del trabajo profesional aprendido, su delimitación de las competencias, sus reglamentos y sus relaciones de obediencia jerárquicamente graduados. En unión con la máquina muerta, la viva trabaja en forjar el molde de aquella servidumbre del futuro a la que tal vez los hombres se vean algún día obligados a someterse

impotentes [...] si una administración buena desde el punto de vista puramente técnico [...] llega a representar para ellos el valor supremo y único que haya de decidir acerca de la forma de dirección de sus mundos.³⁶

Cuando Weber habla de la máquina muerta, se refiere a la máquina de producción en la fábrica capitalista, mientras que la máquina viva es evidentemente la burocracia. Ambas trabajan en dominar y someter al hombre a la fría y enajenante situación de la obediencia automatizada, donde el ser humano pierde toda capacidad de decisión sobre su vida y aquello que debía de ser un medio se convierte en fin en sí mismo que rige la vida humana, deshumanizadamente.³⁷

En el apartado dedicado a la burocracia en *Economía y sociedad*, no encontramos una imagen alusiva a la "jaula de hierro". La descripción que ahí Weber hace de la burocracia bastaría para sostener que es equivalente a la imagen producida en *La ética protestante*; sin embargo, es más bien en los ensayos sobre Rusia, de 1906, donde reincide sobre el tema de la jaula. En ese caso, dice:

Aquellos que vivan en constante ansiedad porque en el futuro pueda haber *demasiada* "democracia" e "individualismo" en el mundo, y demasiada poca "autoridad", "aristocracia" y "respeto por los cargos públicos" y cosas por el estilo, pueden descansar; se ha puesto bastante empeño para asegurarse de que los árboles de la democracia no lleguen hasta el cielo... Es simplemente ridículo suponer que un rasgo "inevitable"

dentro de nuestro desarrollo económico del actual capitalismo avanzado, como ha sido importado a Rusia y como existe en América, sea que tiene una afinidad electiva con la "democracia" o con la "libertad" (en cualquier sentido de esa palabra), cuando la única pregunta debe ser: ¿cómo son estas cosas posibles en general y a largo plazo donde sea que prevalezca?³⁸

Y más adelante:

En todas partes está ya preparada esta *jaula* [*Gehäuse*] para la nueva servidumbre, solo está a la espera de que el rezago del ritmo del "progreso" técnico-económico y la victoria de la "renta" sobre la "ganancia", junto con el agotamiento de la tierra todavía "libre" y el mercado todavía "libre", hagan que las masas estén dispuestas a entrar en ella.³⁹

Así pues, esa jaula se instala en el Estado moderno de occidente, de manera muy clara ahí donde impera el modo de producción capitalista.

Ante esta situación aparentemente inevitable e incontenible, Weber se pregunta si todavía hay alguna forma de rescatar un espacio, por mínimo que sea, de libertad:

¿Quién no querría, entonces, reírse del miedo de nuestros literatos de que en el futuro el desarrollo político y social nos traiga *demasiado* "individualismo" o

“democracia”, y de la creencia de que la “verdadera libertad” apenas iluminaría cuando la “anarquía” actual de nuestra producción económica y el “engranaje de partidos” de nuestros Parlamentos sean *dejados de lado*, en beneficio de un “orden social” y de una “articulación orgánica”? –esto es, que sean dejados de lado en favor del pacifismo de la impotencia social, bajo el ala del único poder segura y completamente *ineludible*: el de la burocracia en el Estado y la economía!—. Viendo el hecho fundamental del avance indetenible de la burocratización, la pregunta por las formas de organización política del futuro puede ser solo postulada así [...] ¿cómo sería *posible* salvar, *todavía*, visto ese sobrepoder de la tendencia hacia la burocratización, *algún* resto de un movimiento de libertad, en *algún* sentido “individualista”?⁴⁰

Más adelante, en “Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada”, Weber pregunta: “¿Cómo se puede ofrecer una garantía, *cualquiera* que sea, de que existen fuerzas capaces de tener a raya y controlar eficazmente la enorme prepotencia de esta capa de importancia cada vez mayor?”.⁴¹ La salida que Weber ofrece a este problema es la apuesta por el individuo dirigente en tres espacios distintos: primero, en el caso de los funcionarios profesionales; segundo en el caso del monarca, y, tercero, en el caso del Parlamento.

En cuanto a los funcionarios profesionales, hay al menos dos ámbitos: en el caso de la economía, el empresario; en el caso del Estado, el político. Para Weber ninguno de ellos debería ser un

simple burócrata. Weber afirma que en sentido formal sí los son pues se sientan frente a un *bureau*, sin embargo no deberían comportarse como tales:

Eso da a entender que, atendiendo al carácter de su cargo, entre él [el dirigente político] y los demás funcionarios existe, efectivamente, una diferencia similar a la que se da en el caso del empresario y del director general en el seno de la economía privada. O, por decirlo más exactamente, que *debe* ser algo distinto [...] Cuando, atendiendo al *espíritu* de su actuación, un *dirigente* es un “funcionario” [...] es decir, una persona que está habituada a realizar su trabajo, cumpliendo honradamente y con todo celo las normas y prescripciones, ni sirve para estar al frente de una empresa privada ni tampoco de un Estado.⁴²

Así como el líder o dirigente de los funcionarios debe actuar autónomamente,⁴³ Weber exige lo mismo del *Monarca* y del *Parlamento*, pues son los dos poderes que “están en condiciones de desempeñar el papel de instancias de control y guía en la vida del moderno Estado constitucional”.⁴⁴ Como se ve, Weber le apuesta al papel de los individuos dentro del sistema para ponerle un freno a este.⁴⁵

Löwith ofrece otra interpretación. Sostiene que si bien el proceso de racionalización construye la jaula de la cual nos es imposible escapar, también, paradójicamente, es el proceso que permite al individuo ser libre. Solo cuando el individuo logra despojarse de las ataduras y los prejuicios de la tradición y los afectos es que se puede

plantear racionalmente la consecución de fines.⁴⁶ Podríamos decir que para Löwith, Weber –como Kant–⁴⁷ entiende la libertad que provee la racionalidad en dos sentidos: uno negativo y otro positivo. En cuanto al primero, precisamente como la situación en que no hay presión externa, por parte de la tradición o los afectos para plantearse la consecución de un fin. En cuanto al segundo y más fuerte, se es libre en cuanto a que uno mismo sea el propio legislador, o bien, que de forma autónoma sea uno el que construye sus propios fines. Weber afirma:

Cuanto “más libre”, esto es, cuanto más según las “propias” *evaluaciones*, no obstaculizadas por presión “externa” o por “afectos” irrefrenables, se postula la “resolución” del actuante, más sin resto se ordena la motivación *ceteris paribus* según las categorías de “fin” y “medio”, y más perfecto resultaría [...] entonces su análisis racional [...] Y no solo eso, sino que cuanto “más libre”, en el sentido de este discurso, es el “actuar”, esto es, cuanto *menos* porta “en sí” el carácter del “acontecer natural”, tanto más entra en validez finalmente también aquel concepto de la “personalidad”, el cual encuentra su “esencia” en la constancia de su relación interna hacia determinados “valores” y significados de vida últimos, los cuales se validan en su hacer con arreglo a fines y se materializan así en un actuar teleológico-racional.⁴⁸

En la cita anterior se ve con claridad la primera aproximación a libertad negativa: la ausencia de presiones externas y afectos

irrefrenables. En cambio, la aproximación a la libertad positiva en sentido kantiano es un poco más oscura. Weber sostiene que es "más libre" también en el sentido de que, conforme el actuar pierde carácter de "acontecer natural", es decir, conforme se asume menos como producto de algo ajeno y más como producto de la relación con valores y fines internos. El punto se puede ver más claramente en la cita siguiente: "Nosotros acompañamos con el más alto grado de «sentimiento de libertad» empírico [...] precisamente aquellas acciones que somos conscientes de haber llevado a cabo *racionalmente*, esto es, bajo ausencia de «presión» psíquica o física [...] en las cuales perseguimos un «fin» claramente consciente a través de sus «medios» más adecuados, de acuerdo con la medida de nuestro conocimiento".⁴⁹ Sucede que el proceso de racionalización permite a los individuos ser cada vez más libres, porque se liberan de presiones externas y se permiten construir sus propios fines y ajustar su actuar, es decir, los medios para conseguir esos fines, de manera cada vez más racional.

Sobre este punto, Löwith afirma: "La antinomia de la ciencia política en Weber consiste básicamente en que justo la *inclusión* ineludible en el carácter de empresa racional de todas las administraciones modernas se vuelve el lugar del posible *ser sí mismo*, y la carcasa de «servidumbre» el único espacio de juego de aquella «libertad de movimiento» que buscaba Weber, como hombre y político". Más adelante, Löwith sostiene: "[Weber] negó a todas las administraciones actuales aquel sustancial valor propio, pero las afirmó, sin embargo, como el medio dado para un fin libre de ser elegido". Como si las administraciones estatales fueran el mal necesario, solo ahí existiría la posibilidad de elegir fines libremente,

pues solo lo racional es libre. Por ello, sostiene que “[la posición de Weber] se volvió una firme oposición y una defensa única del individuo autónomo, en medio de y contra la creciente dependencia del mundo político y económico”.⁵⁰

Löwith expone de manera muy clara la relación entre racionalidad y libertad con perspectiva kantiana:

La racionalidad se une entonces con la libertad del actuar, a través de que es una libertad en tanto racionalidad *teleológica*: esto es, persigue un *fin* privilegiado a partir de *valores últimos* o “significados” de vida, en libre evaluación de los medios *adecuados* para ello. En ese hacer racional con arreglo a fines se impregna concretamente la “personalidad”, como una relación constante del hombre respecto a los valores últimos. Actuar como persona libre significa, con ello, actuar de acuerdo con fines; esto es, actuar en la compensación racional de los medios *dados* respecto al fin presupuesto y en tanto *lógica* o “consecuentemente” [...] Cuanto más libre el hombre evalúa y calcula lo requerido (los medios) para algo (un fin), tanto más *racional* con arreglos al fin actúa y, en correspondencia, tanto más comprensiblemente –empero–, tanto más firme está *ligado*, también, el hacer libre a la adquisición de medios totalmente determinados acordes al fin.⁵¹

Más adelante resume el problema de la libertad de la siguiente forma: “Esa libertad solo puede estar en acuerdo interno con la

racionalidad cuando no es una libertad *respecto* a ese mundo racionalizado, sino una libertad *en medio* de aquella «carcasa fuerte como el acero». Y finalmente: "El sentido positivo de aquel "movimiento de libertad" que concierne a Weber es alcanzar los propios fines *en* ese mundo, pero *contra* él, y perseguir fines que no son calculados por ese mundo, aunque sí en función de él".⁵²

Según Karl Löwith, el proceso de racionalización resulta, paradójicamente, por un lado, en la jaula de hierro que es el destino al que el ser humano moderno está condenado, pero, por otro lado, en la condición necesaria para la libertad del individuo.

La expansión de las racionalidades técnica y formal no favorece en ningún sentido la libertad, de hecho atenta en su contra. La racionalidad formal-instrumental expande la capacidad de elegir medios y de adecuar formas de vida a fines y reglas establecidas previamente, que además resultan incuestionables por dichas racionalidades. De tal manera que la libertad en sentido kantiano es la que se ve reducida. En otras palabras, la expansión de la racionalidad formal resulta en detrimento de la racionalidad material.

* * *

Habría que notar que el diagnóstico elaborado por Max Weber en torno a la burocratización del Estado moderno, y a la consecuente pérdida de subjetividad en el ejercicio del poder político, parece ser, tal vez hoy aún más que hace cien años, tremendamente actual. En la época de la decadencia neoliberal de la administración estatal, nos enfrentamos a un panorama en que los políticos han dejado de

tomar las decisiones vinculantes y solo figuran como administradores del poder económico transnacional. El proceso de burocratización descrito por Weber ha llegado a ocupar el lugar de presidencias y mandatarios, cámaras legislativas y poderes judiciales. Al parecer, la apuesta weberiana por las grandes personalidades carismáticas que fueran capaces de frenar la automatización de poder burocrático perdió frente a la expansión del poder impersonal y enajenado del capital. Quiero cerrar sugiriendo la posibilidad de que los análisis combinados de Max Weber y Karl Marx, en torno a la burocratización y el fenómeno de la enajenación, nos acerquen a una visión crítica y aún relevante del ejercicio del poder en los disminuidos Estados actuales.

Bibliografía

- ARON, Raymond, "Introducción", en Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2007.
- BENDIX, Richard, *Max Weber*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
- CONSTAS, Helen, "Max Weber's two conceptions of bureaucracy", *The American Journal of Sociology*, 63 (4), enero de 1958, pp. 400-409.
- GIL VILLEGAS, Francisco, "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, xxx (117-118), julio-diciembre de 1984, pp. 25-47.
- GOULDNER, Alvin W., "Methaphysical pathos and the theory of bureaucracy", *The American Political Science Review*, 49 (2), junio de 1955, pp. 496-507.

- KALBERG, Stephen, "Max Weber's types of rationality: Cornerstones for the analysis of rationalization processes in history", *The American Journal of Sociology*, 85 (5), marzo de 1980, pp. 1145-1179.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- KOCH, Andrew M., "Rationality, romanticism and the individual: Max Weber's «Modernism» and the confrontation with «Modernity»", *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de Science Politique*, 26 (1), marzo de 1993, pp. 123-144.
- LENIN, Vladimir Illich, *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, en *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1961.
- LERNER DE SHEINBAUM, Bertha, "La teoría marxista clásica y el problema de la burocracia", *Revista Mexicana de Sociología*, 41 (4), octubre-diciembre de 1979, pp. 1317-1334.
- , "Dos dilemas de la burocracia política capitalista", *Revista Mexicana de Sociología*, 42 (3), julio-septiembre de 1980, pp. 969-990.
- LEVINE, Donald, "Rationality and freedom: Weber and beyond", *Sociological Inquiry*, 51 (1), 1981, pp. 5-25.
- LÖWITH, Karl, *Max Weber y Karl Marx*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS, *Manifiesto del Partido Comunista*, en *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1955.
- RITZER, George, "Professionalization, bureaucratization and rationalization: The views of Max Weber", *Social Forces*, 53 (4), junio de 1975, pp. 627-634.
- SCAFF, Lawrence, "Fleeing the Iron Cage: Politics and culture in the thought of Max Weber", *The American Political Science Review*, 81 (3), septiembre de 1987, pp. 737-753.

SELZNICK, Philip, "An approach to a theory of bureaucracy", *American Sociological Review*, 8 (1), febrero de 1943, pp. 47-54.

WEBER, Max, "Bureaucracy", en Hans Gerth y Charles Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londres, Routledge, 2009, pp. 196-244.

–, "The psychology of the world religions", en Hans Gerth y Charles Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londres, Routledge, 2009, pp. 267-301.

–, "El socialismo", en *Escritos políticos*, Madrid, Altaza, 1999, pp. 301-349.

–, "Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada", en *Escritos políticos*, Madrid, Altaza, 1999, pp. 101-300.

–, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ciudad de México, FCE, 2004.

–, *Economía y sociedad*, Ciudad de México, FCE, 2005.

–, "La ciencia como vocación", en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 181-233.

–, "La política como vocación", en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 81-180.

1. Por racionalización en este contexto entiendo un proceso de racionalización formal-instrumental. Por racionalización "instrumental" o "técnica" me refiero al proceso que trata del cálculo de la eficiencia de los medios con respecto a los fines; mientras que por racionalización "formal" me refiero al proceso que trata del arreglo u orientación sistemática de las formas de vida a la consecución de fines.

Para un desarrollo cabal de la cuádruple tipología del concepto de racionalidad en Weber cf. D. Levine, "Rationality and freedom: Weber and beyond"; A.M. Koch, "Rationality, romanticism and the individual"; S. Kalberg, "Max Weber's types of rationality", y F. Gil Villegas, "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber".

2. Raymond Aron, "Introducción", p. 35.

3. M. Weber, *Economía y sociedad*, p. 178.

4. Sobre este punto Richard Bendix (*Max Weber*, p. 399) resume: "Según Weber, tal organización es superior, desde el punto de vista técnico, a todas las otras formas de administración, exactamente como la producción mecánica es superior a los métodos no mecánicos. En precisión, velocidad, eliminación de equívocos, conocimiento del registro documental, continuidad sentimiento de discreción, uniformidad operativa, sistema de subordinación y reducción de fricciones, la burocracia supera a las formas honoraria y vocacional de administración".

5. B. Lerner de Sheinbaum, "Dos dilemas de la burocracia política capitalista", pp. 976-977.

6. B. Lerner de Sheinbaum, "La teoría marxista clásica y el problema de la burocracia", p. 1329. El tratamiento cabal que hace Weber sobre este punto puede encontrarse en su ensayo sobre la burocracia "The psychology of the world religions", pp. 196-204. O en su equivalente en *Economía y sociedad*, pp. 716-723 (y una lista resumida de estas características en la p. 176). Cf. también R. Bendix, *Max Weber*, pp. 398-399, quien agrega, a las mencionadas, la siguiente característica: "[El burócrata] ejerce autoridad que se ha delegado en él de acuerdo con reglas impersonales y su lealtad se consagra por entero al fiel cumplimiento de sus deberes oficiales". Sobre la descripción de burocracia weberiana como un proceso de despersonalización de las relaciones administrativas y los límites y fallas de esta descripción, cf. P. Selznick, "An Approach to a Theory of Bureaucracy", pp. 47-54, especialmente pp. 49-50, donde dice: "La preocupación principal del trabajo de Weber está consagrada al examen de las raíces, las condiciones y los rasgos dominantes de la organización formal de una jerarquía administrativa. El desarrollo de esta estructura con sus rasgos dominantes de jurisdicción autorizada, jerarquía de cargos, entrenamiento especializado y reglas de procedimiento generales y abstractas es un proceso de despersonalización de las relaciones administrativas".

7. M. Weber, "La política como vocación", p. 115.

8. También valdría la pena decir que, para Weber, el hecho de exponer a la burocracia como parte del desarrollo de la racionalidad formal-instrumental tiene el valor de ser una interpretación que hace el historiador y no tiene la pretensión de ser una explicación de un hecho. Sobre este punto Gil Villegas ("Notas críticas", en M. Weber, *La ética protestante*, p. 334) dice: "Para Weber, la «racionalidad» del sentido histórico no se «descubre» a la manera de la dialéctica hegeliana o marxista, sino que más bien se «construye» por parte del historiador". Bendix (*Max Weber*, p. 365) parece no estar de acuerdo con este punto y ofrece una interpretación de Weber en clave hegeliana: "Weber [...] vislumbraba el porvenir como una lucha siempre renovada entre el liderazgo político y la burocratización. Hegel había concebido la historia de la civilización occidental como una manifestación acumulativa de la idea de libertad, concepción que parece reflejarse en los análisis que hizo Weber de la racionalidad religiosa, jurídica y organizacional de Occidente".

9. M. Weber, "La política como vocación", pp. 93-95.

10. M. Weber, "La política como vocación", p. 102.

11. A.W. Gouldner, "Methaphysical pathos and the theory of bureaucracy", p. 499. Gouldner va más allá: no solo le adjudica a Weber haber entendido el tamaño de la sociedad como la causa fundamental del desarrollo de la burocracia, sino que además lo critica por ello: "El énfasis que hace Weber en el tamaño como la determinación crucial del desarrollo burocrático es insatisfactorio por varias razones. En primer lugar, hay ejemplos históricos de esfuerzos humanos llevados a cabo en una escala enorme que no fueron burocráticos en ningún sentido serio del término. La construcción de las pirámides de Egipto es un ejemplo obvio. En segundo lugar, Weber nunca considera la posibilidad de que no es el «gran tamaño» [de la sociedad] como tal lo que determina a la burocracia; el gran tamaño puede ser importante en la medida en que genere otras fuerzas sociales que [...] generen patrones burocráticos" (pp. 499-500).

12. Cf. "Bureaucracy", en Hans Gerth y Charles Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, p. 211, donde dice: "Es evidente que el gran Estado moderno depende absolutamente de una base burocrática. Entre más grande sea el Estado, y entre más poderoso sea o llegue a ser dicho Estado, este será el caso de manera más incondicional".

13. Ibídem, p. 212.

14. "Bureaucracy", en *From Max Weber: Essays in Sociology*, p. 212.

15. M. Weber, "La política como vocación", p. 103.

16. Ibídem, p. 110.

17. Sobre el proceso que escinde a los trabajadores de los medios de trabajo, sean estos productivos, administrativos, militares o de cualquier otra índole, cf. M. Weber, "La ciencia como vocación", p. 185, y "La política como vocación", pp. 89 y 91; "El socialismo", pp. 317-318; también B. Lerner de Sheinbaum, "La teoría marxista clásica y el problema de la burocracia", p. 1327, donde dice: "Pero, a diferencia de otras escuelas, el marxismo clásico contempla la difusión del proceso burocrático sobre todo en el Estado y sus instancias, no en la sociedad civil. Naturalmente una gran brecha separa al marxismo clásico respecto a otras cosmovisiones, como la teoría weberiana, que contempla el advenimiento de una sociedad burocrática producto de la difusión del proceso de burocratización en todos los ámbitos".

18. En este caso la lucha que plantea Weber no es de clases sociales, sino por consolidar la pretensión al *monopolio legítimo* de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente. Es decir, la lucha política por controlar el Estado moderno.

19. M. Weber, "La política como vocación", p. 110.

20. Cf. K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, p. 29 ss., donde dicen: "De todas las clases que hoy se enfrentan a la burguesía, solo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria [...] Los estamentos medios –el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino–, todos ellos luchan contra la burguesía para salvar de la ruina su existencia como tales estamentos medios [...] Son revolucionarios únicamente por cuanto tienen ante sí la perspectiva de su tránsito inminente al proletariado, defendiendo así no sus intereses presentes, sino sus intereses futuros, por cuanto abandonan sus propios puntos de vista para adoptar los del proletariado". Para Marx, el proletariado es revolucionario en tanto sus intereses no están dictados por su propiedad, pues como clase se caracterizan por no tener propiedad. Así, en la lucha de clases no reivindican, como los otros estamentos, intereses egoístas, pues no los tienen. Sucede lo mismo en Weber, quien acepta el argumento de que

los estamentos proletarizados no defienden intereses egoístas pues no tienen propiedad.

21. Max Weber, "La política como vocación", pp. 112-113.

22. Ibídem, p. 113.

23. Ibídem, p. 129.

24. Ibídem, p. 145. Sobre la relación entre los procesos de profesionalización y burocratización cf. G. Ritzer, "Professionalization, bureaucratization and rationalization", pp. 627-634, especialmente pp. 632 y 633, por ejemplo: "Weber tiene mucho que decir sobre el problema de la relación entre burocratización y profesionalización [...] para Weber, la burocratización y la profesionalización eran procesos complementarios involucrados en la racionalización de Occidente".

25. Cf. "Bureaucracy", en *From Max Weber: Essays in Sociology*, p. 213.

26. Ibídem, p. 215.

27. Sobre esto, Stephen Kalberg ("Max Weber's types of rationality", p. 1158) afirma: "Weber se refiere a la dominación burocrática como formalmente racional porque la acción orientada a reglas y estatutos generales analizables intelectualmente predominan en ella, así como la selección de los medios más adecuados para la adherencia continua hacia ellas. Desde el punto de vista técnico, el tipo más «racional» de dominación se encuentra en la burocracia simplemente porque no apunta a realizar más que el cálculo más preciso y eficiente de medios para la resolución de problemas por medio de ordenarlos bajo regulaciones universales y abstractas".

28. M. Weber, *Economía y sociedad*, p. 1073.

29. M. Weber, *Economía y sociedad*, p. 1060. Nuevamente valdría la pena recordar que esta afirmación no es, ni pretende ser, un descubrimiento de una fuerza inherente a la historia. Weber no pretende sostener que una racionalidad propia del movimiento histórico (a la Hegel) orille hacia este punto, sino más bien explicar e interpretar lo observable del fenómeno burocrático a través de las lentes de la racionalización.

30. M. Weber, "Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada", p. 1072.

31. Ibídem, p. 1073. En este pasaje, Weber tal vez hace referencia a la tesis sostenida por varios marxistas de la época, destacadamente Lenin, que afirmaba que la expansión del capitalismo y su desarrollo a imperialismo había ya minando las bases del capitalismo privado para convertirse en un capitalismo estatal, de

manera que dar el paso hacia el socialismo constituía una tarea más simple e “históricamente lógica”. Cf. Lenin, *El imperialismo, fase superior del capitalismo*.

32. No deja de llamar la atención que Weber (“El socialismo” p. 327) critique al *Manifiesto del Partido Comunista* por profético: “Es un documento profético: *profetiza* el ocaso de la economía privada, de lo que se suele llamar la organización capitalista de la sociedad, y vaticina la sustitución de esta sociedad, por lo pronto –como fase de transición–, por una dictadura del proletariado. Pero tras este estado provisional se halla luego la verdadera esperanza final: el proletariado no *puede* liberarse a sí mismo de la esclavitud sin poner fin a *todo* dominio del hombre sobre el hombre. Esta es la auténtica profecía, la tesis capital de este manifiesto”.

33. M. Weber, “El socialismo”, p. 315.

34. M. Weber, “El socialismo”, p. 333. Si bien es cierto que Weber tenía una visión muy negativa de la burocratización, y más aún del socialismo, está completamente fuera de proporción sostener que identificaba todo lo negativo de la burocratización con la burocratización socialista, como sostiene Helen Constan (“Max Weber’s two conceptions of bureaucracy”, pp. 400-409). Para ella, Weber sostuvo dos tipos de burocracia: la primera era un cuerpo administrativo legal-racional que funcionaba bajo una estructura de poder pluralista, donde la burocracia era simplemente un medio, “burocracia democrática”; la segunda era una organización totalitaria resultado de la institucionalización del carisma, la cual sería un fin en sí misma, y estaría presente en la Rusia soviética. En todo caso es mucho más atinada la postura de Gouldner (“Metaphysical pathos and the theory of bureaucracy”, p. 497), quien sostiene que para Weber “[e]l capitalismo y el socialismo son puestos bajo el mismo paraguas conceptual –la burocracia– con el resultado práctico importante de que el problema de escoger entre ambos pierde su punto”.

35. Sobre la burocratización que desemboca en el problema de la jaula de hierro, George Ritzer (“Professionalization, bureaucratization and rationalization”, p. 633) hace algunos comentarios interesantes: “Weber, por supuesto, veía a la burocratización llevar a la «jaula de hierro» de la rutinización insensata. Aun cuando alababa la eficiencia de la burocracia, aborrecía la mecanización de la vida que producía. Hay puntos en su trabajo en los que Weber parece guardar un resto de esperanza, aunque breve, de aminorar lo que para él era un horrendo destino.

Aun especializados, rutinizados y racionalizados hay profesionales que parecen resistir, hasta cierto punto la rutinización de la vida". Y más adelante: "El fin, para Weber, es claro, inevitable y horrible. Es un mundo mecanizado y rutinizado en el que los profesionales, burócratas y burócratas profesionales son todos pequeñas piezas en una máquina de funcionamiento perfecto". Mientras, Constanas no entiende que la burocratización para Weber es justamente el problema de la jaula de hierro. Ella afirma: "El error fue que Weber estuvo impedido de ver a la burocracia como clase dominante y se limitó más bien a sostener que la burocracia siempre era una herramienta en las manos de alguien más, siempre un medio y nunca un fin en sí misma" (p. 400).

36. M. Weber, *Economía y sociedad*, p. 1074.

37. Algunos comentaristas tienden a calificar esta situación como irracional. Me parece poco atinado el término, porque parece adjudicar una carga valorativa al concepto "racional", que por lo demás, Weber jamás aceptaría. Es el caso de Lerner de Sheinbaum ("Dos dilemas de la burocracia política capitalista", p. 977), quien afirma: "No obstante, el peligro de que la burocracia política capitalista se convierta en fuerza irracional, pese a su carácter predominantemente racional, es contemplado por la teoría weberiana. De allí que su juicio sobre la racionalidad de la burocracia política no sea absoluto sino relativo y que tampoco sea absoluta su inclinación hacia un gobierno burocrático frente a una alternativa carismática. Es el exceso de organización, de especialización, lo que, según la teoría weberiana, puede conducir a la burocracia política capitalista a construir una sociedad cada vez más desigual, corrupta e inhumana [...] En lo interno, advierte la teoría weberiana que la hegemonía de los especialistas, de los funcionarios de rutina frente a los políticos con altos ideales, es lo que puede transformar a la burocracia política capitalista en fuerza irracional".

38. M. Weber, "Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland", citado por L. Scaff, "Fleeing the Iron Cage: Politics and culture in the thought of Max Weber", p. 741.

39. M. Weber, "La situación de la democracia burguesa en Rusia", citado por F. Gil Vilegas, "Notas críticas", p. 349.

40. M. Weber citado por K. Löwith, *Max Weber y Karl Marx*, pp. 69-70. Véase la misma cita en "Parlamento y gobierno en una democracia reorganizada", p. 145, y en *Economía y sociedad*, p. 1074.

41. M. Weber, "Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada", en *Escritos políticos*, p. 146.
42. Ibídem, p. 147.
43. "Autonomía en sus decisiones, capacidad organizativa de acuerdo con sus propias ideas, eso es algo que se espera tanto de los "funcionarios" como de los "dirigentes", y no solo en los asuntos de menor cuantía que se dan continuamente, sino muy a menudo también en los de mayor importancia" (M. Weber, "Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada", en *Escritos políticos*, p. 147).
44. Ibídem, pp. 149-150.
45. Sobre este tema, cf. ibídem, pp. 145-170.
46. Cf. K. Löwith, *Max Weber y Karl Marx*.
47. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 53. El teorema IV dice: "La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas; toda *heteronomía* del albedrío, en cambio, no solo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad. En la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad. Aquella *independencia*, empero, es libertad en el *sentido negativo*; esta *propia legislación* de la razón pura y, como tal, práctica, es libertad en sentido positivo. Así, pues, la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón pura práctica, es decir, la libertad, y esta es incluso la condición formal de todas las máximas bajo cuya condición solamente pueden estas coincidir con la ley práctica suprema".
48. M. Weber citado por K. Löwith, *Max Weber y Karl Marx*, p. 59.
49. Ibídem, pp. 59-60.
50. Karl Löwith, *Max Weber y Karl Marx*, p. 64.
51. Karl Lowith, *Max Weber y Karl Marx*, p. 60.
52. Ibídem, pp. 67 y 73.

Gerena Carrillo, Luis Alonso

Poder, violencia y Estado : discusiones filosóficas
sobre los espacios de conflicto / Luis Alonso

Gerena Carrillo ; Arturo Aguirre Moreno. - 1a ed -
Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Biblos, 2021.
Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga
ISBN 9789876919791

1. Violencia. 2. Poder Político. 3. Ciencias
Sociales. I. Aguirre Moreno, Arturo II. Título
CDD 320.01

Los artículos que componen esta publicación fueron sometidos a arbitraje por pares.

Este libro se realizó con el apoyo de recursos autogenerados del Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades CIIHU-UAEMor; y se imprimió con recursos alternos de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

Diseño de cubierta: Luciano Tirabassi
Armado: Lucila Domínguez
Conversión a formato digital: Libresque

© Los autores, 2020

© Editorial Biblos, 2020

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com.ar

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.