



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Programa de Magíster en Filosofía



LA VIOLENCIA DEL DERECHO, EL DERECHO A LA VIOLENCIA

**Tesis para optar al grado académico de
Magíster en Filosofía con Mención en Axiología y Filosofía Política**

**Roberto Bruna Henríquez
Profesor Patrocinante: Raúl Villarroel Soto**

Junio 2011

RESUMEN

El presente ensayo tiene por temática central analizar la vinculación que puede establecerse entre el pensamiento de Michel Foucault y Walter Benjamin. Así, las líneas que siguen ofrecen un recorrido por la obra de ambos autores haciendo inflexión en dos temáticas particulares. La primera de éstas es la forma en que Benjamin y Foucault analizan la inmanencia de la relación que existe entre derecho y violencia. La segunda temática que se aborda dice relación con la forma en que ambos autores perciben al derecho como un dispositivo —o serie de dispositivos— que tiene por función actuar como un elemento ortopédico o correccional de la conducta humana. Para ello entonces se ha puesto particular atención, en el caso de Walter Benjamin, en sus textos titulados “Para una crítica de la violencia” y “Destino y carácter”, “El carácter destructivo” y “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”; y en el caso de Michel Foucault, la atención está puesta en “La verdad y las formas jurídicas”, “Vigilar y castigar”, “Defender la sociedad”, “Seguridad, territorio, población” y “Los anormales”.

A Manuela, por haber aparecido al mismo tiempo que estas primeras palabras.

—¿Qué tragedia no creer en la perfectibilidad humana!...
— ¡Y qué tragedia creer en ella!

Fernando Pessoa. Libro del desasosiego

Pensar es destruir. El propio proceso del pensamiento lo indica como imperativo para el mismo pensamiento, porque pensar es descomponer.

Fernando Pessoa. Libro del desasosiego

Cuando el más fuerte desea encadenar al más débil, aquél le persuade de que hay un dios que santifica las cadenas que le esclavizan y éste, embrutecido por la miseria, cree absolutamente todo lo que el otro quiere.

Marqués de Sade. Los infortunios de la virtud.

INDICE

PROLOGO	- 1 -
LA VIOLENCIA DE LA LEY	- 4 -
LA OPERACIÓN SOBRE LA VIDA	- 25 -
HACIA UN CIERRE TENTATIVO	- 73 -
PALABRAS FINALES	- 82 -
AGRADECIMIENTOS.....	- 83 -
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.....	- 85 -
BIBLIOGRAFIA.....	- 86 -

PROLOGO

Cuenta el mito griego que los dioses condenaron a Sísifo por tratar de engañar a Hades para volver al mundo de los vivos. El castigo consiste en subir una pesada roca por la ladera de un cerro hasta la cima. Durante todo el día Sísifo realiza su tortuosa labor, pero cuando está a punto de alcanzar su meta, la roca cae hasta la base. Cada mañana el condenado vuelve a empezar y al llegar la noche presencia la inexorable caída de la piedra. Su castigo, es así, la reiteración eterna de un trabajo infructuoso que lo vuelve cada vez a un punto muerto, su condena es el eterno recomenzar.

Para la filosofía política los conceptos «justicia» y «derecho» se han presentado, hasta ahora, como dos categorías de pensamiento del todo problemáticas. Ambos conceptos han abierto cuestionamientos y reflexiones que, al final del día, sólo exhiben su imposible elucidación, se cierran sobre sí mismos y obligan al silencio. Al parecer, al igual que Sísifo, el pensamiento político está amarrado al designio que lo obliga a recomenzar cada vez ante la ausencia de una respuesta definitiva que cierre la brecha entre estos conceptos y su significación.

La pregunta respecto de si la ley es el fundamento que cohesiona a una comunidad de iguales o la institucionalización de una violencia preexistente, cruza toda la tradición del pensamiento filosófico-jurídico de occidente. Desde la ya vieja discusión entre Sócrates y Trasímaco narrada por Platón al inicio de “La república”, hasta el segundo volumen de “Homo sacer”, donde Agamben analiza la manera en que el derecho opera bajo la forma de una suspensión, se han acumulado innumerables documentos que buscan poner luz sobre esta categoría que, al final, vuelve a mostrarse oscura e inasible. Y a pesar de todo, ante esa oscuridad, la filosofía está obligada a seguir. Está obligada a seguir aunque sabe que no tiene una «verdad» por descubrir ni a la que aferrarse. Se ve obligada a seguir sabiendo que todo esfuerzo interpretativo está, desde antes, condenado a encontrar al final un camino bloqueado. Está obligada, una vez más, a caminar esos mismos senderos para recorrer nuevos recodos en busca de aquello que, sabe, no podrá encontrar. La filosofía así, está obligada a lo imposible al igual que Sísifo; debe hacer hablar al silencio,

debe hacer presente a un ausente. Está obligada a hacerlo porque una filosofía política que no desate ese nudo deja en cuestión el sentido de su propia existencia, y también porque la respuesta que cada vez da orienta y enmarca el sentido de nuestro actuar, «re-significa» aquello que llamamos «vida» y abre un nuevo régimen de politicidad.

Es en este esfuerzo interpretativo donde se inscribe parte de la obra de Walter Benjamin y la de Michel Foucault, ambos autores retoman la eterna tarea de hacer comprensible —aunque en su propia clave— el origen y la forma de operación del derecho, y es en el trabajo que emprenden donde sus argumentaciones encuentran un punto de conexión. Ambos retoman esa pregunta arcana, pero no para indicar «la verdad», ni para dar una resolución final; su respuesta muestra, más bien, una decisión, una toma de posición política ante un concepto que manifiesta su imposible clausura. Ambos, ante la duda, no se abstienen; por el contrario, asumen la necesidad y apuestan una interpretación que deja traslucir la misma sospecha: aquella que anuda violencia y ley en un mismo campo de sentido.

El presente ensayo tiene por misión rastrear ese vínculo, ese punto de conexión argumental entre ambos autores. Luego, no es éste un trabajo «sobre» la violencia política —aunque ella esté circulando bajo cada línea— ni un ensayo «sobre» la filosofía del derecho —aunque la roce en algunos momentos—. Violencia y derecho circulan en este texto puesto que de su vínculo inmanente nace el entramado argumental que sitúa a Benjamin y Foucault al interior de una hermenéutica similar. Son ellos el motivo que anima esta investigación, y es la lectura de sus obras la que informa el argumento que quiero defender en las páginas que sigue. La hipótesis que quiero poner en discusión es que ambas obras están, implícitamente, dialogando. Dicho de otra forma, la hipótesis que anima este trabajo es que en la obra Foucaultiana se advierte, no necesariamente una reiteración o una relectura de la obra Benjaminiana, pero si se deja percibir algo así como una “afinidad” argumental. Da la impresión de que Foucault, a la hora de formular sus postulados, tuviese a la base, se informase, “bebiese” de algunas ideas y conceptos ya esbozados o desarrollados por Benjamin.

Al respecto cabe señalar que la vinculación de Michel Foucault con otros autores ha sido ampliamente reconocida por los estudiosos de sus escritos y, en este sentido, decir

que su obra deja ver la influencia de Heidegger, de Nietzsche o de Marx ya no es hoy un tema que revista mayor polémica o discusión. Al respecto, el propio Foucault indica en “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”:

“Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme obligado a adjuntar la pequeña pieza identificadora que consiste en hacer una cita de Marx, en poner cuidadosamente la referencia a pie de página y acompañar la cita de una reflexión elogiosa. Mediaciones gracias a las cuales uno será considerado como alguien que conoce a Marx, que reverencia a Marx y se verá alabado por las revistas llamadas marxistas. Yo cito a Marx sin decirlo, sin ponerlo entre comillas, y como no son capaces de reconocer los textos de Marx, paso por alguien que no cita a Marx. ¿Un físico cuando hace física, siente la necesidad de citar a Newton o a Einstein? Lo utiliza, no tiene necesidad de comillas, de notas a pie de página (...) La presencia de Nietzsche es cada día más importante, pero me cansa la atención que se le presta para hacer sobre él los mismos comentarios que se hacen o se harían sobre Hegel o Mallarmé. Yo, las gente que amo, las utilizo. La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, gritar”. (Foucault, 1992, p.109-110)

Lo anterior hace pensable entonces que, así como la obra de estos autores está presente en el pensamiento de Foucault, aunque no bajo el clásico —y hoy pretendidamente obligatorio— mecanismo de la “cita al pie”, sino más bien como una influencia o, si se quiere, como ideas utilizadas, trabajadas, discutidas, “hechas chirriar”, en fin, presentes como “herramientas de trabajo”; de la misma forma, el pensamiento benjaminiano también está presente ahí, y se hace visible para el ojo que pone la suficiente atención. Sin embargo, la relación existente entre los postulados foucaultianos y los de Walter Benjamin es un aspecto al que aun no se le ha otorgado la suficiente dedicación. Es objetivo de este ensayo, entonces, aportar, en parte, a llenar ese vacío.

LA VIOLENCIA DE LA LEY

.I

Walter Benjamin, en el año 1921, trabaja en la redacción de un ensayo que publicará bajo el título de “Para una crítica de la violencia”. La intención de éste, como lo afirma en las primeras líneas del documento, es analizar la relación consustancial en la que están unidos los conceptos de: derecho, justicia y violencia. Esta relación obedece, a consideración del autor, en primer lugar, a que la reflexión moral es la única forma de llegar a la causa eficiente de la violencia, y la esfera de las relaciones morales “está marcada por los conceptos de derecho y justicia”. (Benjamin, 2007b, p.113)

En este sentido, sugiere Benjamin, todos los análisis que sobre esta tónica se han realizado están inspirados al alero de la teoría jurídica y, en consecuencia, evidencian la misma falencia. Ésta dice relación con que la reflexión del derecho, más que pretender ser el espacio de una crítica de la violencia, tiende a ser el lugar para su justificación o, en el mejor de los casos, un espacio reflexivo que pretende enmarcarla o constreñirla pero en ningún caso eliminarla. Lo antes dicho quedaría demostrado, sigue el autor, toda vez que el «derecho natural» acepta el uso de la violencia como medio para un fin legítimo, mientras que el «derecho positivo» la considera justa en tanto ésta sea el resultado del ejercicio de medios legítimamente establecidos.

Así entonces, en la concepción benjaminiana, el derecho natural se movería al interior del siguiente axioma: fines justos medios justos, lo que equivale a decir que, sin importar la naturaleza de los medios desplegados, estos serán considerados legítimos toda vez que sean utilizados en la persecución de fines justos. Con esto lo que queda consagrado, concluye Benjamin, es la posibilidad de autorizar el uso de la violencia en tanto su despliegue tienda a una meta superior.

Roberto Esposito, al analizar la política de exterminio racial llevada adelante por el régimen nazi, pone especial atención en el relevante papel que jugaron los médicos alemanes a cargo de los campos de concentración, y al respecto apunta:

“Lo antedicho sugiere la tesis de que entre esta actitud terapéutica y el cuadro tanatopolítico en el que se inscribía no había únicamente contradicción, sino también una conexión profunda: era su obsesiva preocupación por la salud del pueblo alemán lo que llevaba a los médicos a operar, en el sentido específicamente quirúrgico de la expresión, la incisión mortífera en su carne. En definitiva, aunque pueda resultar paradójico, a fin de cumplir su misión terapéutica se hicieron verdugos de aquellos a quienes consideraban no esenciales, o nocivos para el incremento de la salud pública (...) la conclusión de que en la visión biomédica del nazismo no hay un límite entre sanación y asesinato resulta insuficiente. Hay que llegar a concebirlos como dos vertientes de un mismo proyecto que convierte a cada una en condición necesaria de la otra: sólo el asesinato de la mayor cantidad posible de personas permitiría restablecer la salud de quienes representaban la verdadera Alemania”.

(2006, p.183-184)

Si lo expresado por Esposito es efectivo, es decir, si existe un vínculo inmanente entre la tanatopolítica del nazismo y su aspiración por salvar al pueblo alemán de la degeneración racial, habría que aceptar que —en un análisis «iusnaturalista» estricto— Auschwitz, sus cámaras de gas y sus hornos, son sólo un medio para un fin superior y, por tanto, legítimos.

Por otra parte, mientras escribo este documento ha muerto Emilio Massera, quien fuera miembro de la Junta Militar que gobernó Argentina a fines de los años 70 y principios de los '80. Massera, al ser condenado por su responsabilidad en la muerte y desaparición numerosas personas, en su defensa adujo que nadie tiene que defenderse por haber ganado una guerra justa, y la guerra contra el terrorismo subversivo fue una guerra justa.

¿Qué es lo que señala el almirante Massera? ¿A qué está apelando si no al principio del Derecho Natural, el cual indica que los fines justos legitiman los medios que se utilizan, aunque éstos impliquen el sobrepasar latamente el marco de la legalidad vigente en un determinado país? Sólo una convicción profunda en torno a dicho principio puede

explicar que el almirante Massera no mostrase jamás un gesto de arrepentimiento; sólo una convicción profunda en torno a dicho principio le permitió morir convencido de que, como alguna vez señaló, llevaba a dios sentado sobre su hombro.

.II

Volviendo sobre lo recién expresado es necesario decir que esta posibilidad explicativa es advertida por Benjamin al sostener que “en el empleo de medios violentos para alcanzar fines justos el Derecho Natural ve tan escasamente un problema, como un hombre en el ‘derecho’ a dirigir su propio cuerpo hacia la meta hacia la cual marcha” (2007b, p.114). De esta forma, sigue el autor, en una concepción que supone a la violencia como un producto natural que puede ser utilizado como materia prima, no podemos encontrar “un criterio de la violencia misma como principio, sino un criterio respecto de los casos de aplicación” (op. cit. p.113). Por esta razón, entonces, lo que queda sin responder es la pregunta sobre la condición moral de su ejercicio.

Ahora bien, si el «derecho natural» no erradica la violencia, si no pone en cuestión su existencia y se limita a disponer un marco donde su acción será legitimada en tanto medio para alcanzar un fin considerado prioritario, el «derecho positivo» tampoco nos pone a salvo de ella en tanto se dispone sólo a justificarla por medio de un ejercicio de inversión del orden de los factores. Luego, donde el «derecho natural» decía que los medios son justos en tanto los fines que persiguen son justos, el «derecho positivo» dirá que la utilización de medios justos asegura que los fines alcanzados serán justos. La inversión realizada en este axioma, como se ve, supone que el respeto a los medios legítimamente establecidos, fijados de acuerdo a principios legales reconocidos válidamente, asegura que los fines que se alcancen, sin importar cuales sean éstos, serán, necesariamente, legítimos.¹ Con esto entonces se hace comprensible lo que Benjamin advierte ya en las

¹ Ésta es la idea que subyace en el concepto de «debido proceso» reconocido por los ordenamientos jurídicos modernos como garantía de todo individuo. Esto comprende, por una parte, el derecho que posee toda persona de ser procesada y condenada de acuerdo a normas fijadas con anterioridad a la figura penal por el cual se le encauza y, por otra, el que dichas normas hayan sido establecidas de acuerdo a los mecanismos que la misma ley señala como legítimos.

primeras líneas de su «crítica» cuando, respecto a la consustancialidad en la que se unen violencia y ley, afirma que “la justicia es el criterio de los fines [y] la legalidad es el criterio de los medios”. (op. cit. p.114)

De esta forma, considerando lo dicho sobre el «derecho natural» —en torno a que un análisis sobre la violencia de corte «iusnaturalista» sólo puede llevar al despliegue de una casuística sin fin— el autor realiza una decisión metodológica y opta por dejar fuera de su investigación sobre la violencia la búsqueda de un criterio de justicia que le sirva como discriminante universal, y se aboca a cuestionar la legitimidad de ciertos medios analizados en la teoría positivista, toda vez que ésta establece una distinción de principio entre los diversos géneros de violencia independiente de los casos de aplicación.

Es al interior de la distinción antes aludida donde Benjamin encontrará una vía de ingreso que le permitirá reconocer las consecuencias que tiene, para el conocimiento de la esencia de la violencia, la división que pone de un lado a lo que el autor llama «violencia sancionada como poder» —vale decir, históricamente reconocida y aceptada como poder— y del otro, a la «violencia no sancionada» o no reconocida como legítima.

Según Benjamin, el «derecho positivo» exige a todo poder, para reconocerlo como válido, dar testimonio de su origen histórico —mostrar la legitimidad de su procedencia— y, una vez que ésta ha sido reconocida, los fines que dicho poder persiga serán, a su vez, considerados legítimos. De esta forma, el «derecho positivo» llamará «fines jurídicos» a todos aquellos fines que el poder legítimamente reconocido persiga, y dirá «fines naturales» para referirse a los fines que, o no son perseguidos por éste, o son perseguidos por un poder que no es reconocido por el derecho.

Las relaciones jurídicas modernas, sigue Benjamin, se caracterizan por su tendencia a prohibir —o al menos impedir— que los particulares persigan «fines naturales» cuando éstos puedan ser alcanzados por medio de la violencia. Esta prohibición opera, según el autor, no por medio de la negación de dichos fines sino a través del reconocimiento de los mismos como «fines jurídicos» y, por tanto, perseguibles, legítimamente, sólo desde el poder. Dicho en otros términos, el razonamiento que el poder pone en juego es el siguiente: para evitar que los particulares puedan perseguir sus fines por medio de actos

violentos, se debe establecer que sólo podrá utilizarse la violencia para alcanzarlos cuando ésta sea desplegada por los agentes que el poder ha determinado para dicha función. De esta forma, surge el fundamento —y aquí lo que suena en sordina es la definición de Estado hecha por Weber— que permite al poder monopolizar el ejercicio de la violencia y erigirse como el único detentador legítimo de ésta.

.III

Michel Foucault, en la serie de conferencias que dictó en Brasil el año 1973 y que se publicaron bajo el título de “La verdad y las formas jurídicas” analiza, no el sustento teórico de la “captura” recién descrita, sino la mecánica con la que ésta comienza a operar desde el régimen feudal para, lentamente, ir dando paso a lo que conocemos como Estado. En la tercera de estas conferencias el autor sostiene que en el «derecho germánico» más primitivo se establece la relación entre comunidad, derecho y violencia. Este vínculo se deja apreciar al constatar que toda vez que se ha cometido una infracción que ofende a una persona o comunidad —clan— se le otorga la facultad de tomar venganza por medio de la violencia para resarcir el daño sufrido. Así por ejemplo, si un individuo mata a otro, su clan tiene derecho a tomar la vida del ofensor en venganza del daño ocasionado.

Lo antedicho permite identificar a Foucault dos cosas. La primera dice relación con que el problema de la ofensa afecta sólo a dos partes: la que la comete y la que es dañada por ella —sea el propio sujeto o el clan que toma venganza por él— y, la segunda, es que la violencia es una facultad que los sujetos —de forma particular o comunitaria— pueden, legítimamente, ejercer para vengar el daño sufrido.

“El Derecho Germánico no opone la guerra a la justicia, no identifica justicia y paz, sino, por el contrario, supone que el derecho es una forma singular y reglamentada de conducir la guerra entre los individuos y de encadenar los actos de venganza. El derecho es, pues, una manera reglamentada de hacer la guerra. Por ejemplo, cuando alguien es muerto, cualquiera de los parientes

cercanos del muerto puede ejercer la práctica judicial de la venganza, práctica que no significa la renuncia a matar a alguien, en principio al asesino. Entrar en el dominio del derecho significa matar al asesino, pero matarlo de acuerdo con ciertas reglas, cumpliendo con ciertas formas (...) el derecho es, en consecuencia, la forma ritual de la guerra”. (Foucault, 2008b, p.28)

Ahora bien, no obstante Foucault reconoce que entre «derecho germánico» y «derecho romano» existió una larga relación de conflicto, comunicación y complicidades; las relaciones jurídicas del feudalismo son tributarias, en esencia, de las instituciones germánicas y, por tanto, la figura del Derecho como una guerra ritualizada será central en dicho momento histórico.

Pero, advierte en seguida el autor, la violencia no sólo es una forma de administrar la justicia, sino que la guerra será durante la Edad Media la forma en que se harán circular los bienes y se asegurará su pertenencia. Por tanto, la violencia no es sólo utilizada, en este período, en forma de venganza legítima, sino también como un modo de adquirir o mantener una propiedad: “uno de los medios más importantes de asegurar la circulación de los bienes en la Alta Edad Media era la guerra, la rapiña, la ocupación de tierras, de un castillo o una ciudad” (op. cit. p.31). Así, concluye Foucault, en esta época, la frontera entre violencia y ley es difusa —o al menos bastante móvil— y, quien tiene una fuerza armada hará prevalecer su derecho.

Esta violencia, sigue el autor, que hasta ahora estaba extendida como posibilidad legítima para todos los individuos, será capturada como prerrogativa exclusiva del poder político de forma lenta pero continua por medio de dos procesos que se presentan en paralelo.

Respecto del primero de ellos se debe tener en consideración, para empezar, que la victoria militar implica el desarme del bando derrotado y el fortalecimiento del vencedor que confisca las armas del adversario. Este procedimiento permitirá, por una parte, la formación de ejércitos cada vez más poderosos ante los cuales la resistencia armada se hace inviable; y por otra, la aparición del monarca, figura que someterá bajo su poder militar y económico a los demás señores feudales.

Esta concentración de poder será respaldada por el segundo proceso al que hace alusión el autor, y que dice relación con una transformación decisiva producida al interior del discurso jurídico: la aparición del «poder judicial». Al respecto Foucault afirma que, si bien la idea de separación de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial puede atribuirse a Montesquieu, la genealogía del surgimiento de este tercer poder nos conduce hasta la Alta Edad Media y, más precisamente, hasta el siglo XII. En ese tiempo, como se ha señalado anteriormente, las controversias jurídicas eran resueltas directamente entre los implicados: el conflicto es, por tanto, un problema entre particulares donde solamente “se pedía al más poderoso o a aquél que ejercía la soberanía en función de sus poderes políticos, mágicos y religiosos que comprobase la regularidad del procedimiento y no que hiciese justicia”. (op. cit. p.78)

Lo anterior sufrirá una drástica modificación bajo la monarquía Carolingia —hacia la segunda mitad del siglo XII— cuando, junto al proceso de acumulación de riquezas y concentración de fuerza militar, se hagan presentes dos fenómenos de orden jurídico desconocidos para la sociedad feudal. El primero de estos consiste en la creación del cargo de «procurador» —figura distinta de la que existe bajo el mismo nombre en el «derecho romano»— y que tendrá como misión acudir en representación del soberano cada vez que se cometa una infracción, bajo el supuesto de que todo delito es una lesión, ya no sólo a un particular, sino también al poder político establecido.

“Si es verdad que este hombre lesionó a este otro, yo, representante del soberano, puedo afirmar que el soberano, su poder, el orden que él dispensa, la ley que él estableció, fueron igualmente lesionados por este individuo. Así, yo también me coloco contra él”. (op. cit. p.79)

De esta manera, señala Foucault, el poder político puede ahora inmiscuirse en el procedimiento judicial al establecerse a sí mismo como un tercero legítimo en una relación que, hasta ese momento, sólo reconocía como partes a víctima y victimario.

El segundo fenómeno, ligado íntimamente al que se acaba de describir, es la emergencia de la noción de «infracción». La proximidad que Foucault atribuye a ambas instituciones —infracción y procurador— se debe a que “mientras el drama jurídico se desenvolvía entre dos individuos, víctima y acusado, se trataba sólo del daño que un

individuo causaba a otro” (op. cit. p.79). Pero, en la medida en que a través de la figura del procurador el soberano entra en esa relación jurídica como parte lesionada, el daño ya no es sólo de un sujeto a otro, sino también un daño al Estado, “al soberano como representante del Estado, un ataque no al individuo sino a la ley misma del Estado” (op. cit. p.80). Esto provocará la sustitución de la noción de «daño» por la de «infracción» ya que “la infracción no es un daño cometido por un individuo contra otro, es una ofensa o lesión de un individuo al orden, al Estado, a la ley, a la sociedad, a la soberanía, al soberano”. (op. cit. p.80)

Estas dos nuevas instituciones que emergen a mediados del siglo XII, al operar de forma conjunta, permitirán la confiscación del procedimiento judicial por el soberano; teniendo como consecuencia que la demanda de justicia ya no sea un problema entre particulares, que se resuelve por medio de la aceptación de las reglas que los mismos fijan y aceptan para ello, sino más bien una decisión que se impone sobre éstos: “los individuos no tendrán en adelante el derecho de resolver, regular o irregularmente sus litigios; deberán someterse a un poder exterior a ellos que se les impone como poder judicial y político”. (op. cit. p.78-79)

Lo que se elimina de esta forma, señala Foucault, es la posibilidad que hasta ese momento tenían los particulares de ejercer la violencia como forma de alcanzar una reparación por la ofensa que sentían haber sufrido, y ésta queda circunscrita a la potestad del soberano. Esto mismo, dicho ahora en consonancia con benjamin, indica que, a consecuencia de esa transformación, los particulares pierden la posibilidad de alcanzar sus fines por medio de la violencia, en tanto dichos fines sólo pueden ser perseguidos, de forma legítima, por los agentes que el poder ha determinado para dicho efecto.

.IV

Ahora bien, no obstante lo anterior, sobre esta monopolización de la violencia podría hacerse una consideración —una valoración si se quiere— del todo distinta a la aquí

expuesta y, como sugieren algunas lecturas, asumir que ella tiene como finalidad introducir un ente que regule y administre el conflicto entre los sujetos, permitiendo así salvaguardar la paz social. Entre la gran cantidad de obras que argumentan en este sentido, quizás la más contundente es la perteneciente a Hobbes, quien en “El Leviatán” afirma que en la naturaleza humana se encuentran tres causas que disponen a los hombres en conflicto permanente: la competencia, la desconfianza y la gloria (tr. 1984, p.135). Debido a éstas, los hombres se atacan constantemente entre sí para lograr beneficio, seguridad o reputación:

“la primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta”. (op. cit. p.135)

Este constante conflicto tiene como origen, afirma Hobbes, la igualdad esencial en la que los hombres se encuentran tanto en las facultades del cuerpo como en las del espíritu, ya que, si bien en ocasiones un hombre es evidentemente más fuerte o más astuto que otro, al considerar estas facultades en conjunto la diferencia entre ellos disminuye. Tanto es así que “en efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro”. (op. cit. p.133)

Como apunta Foucault en la clase del 4 de febrero de 1976, la guerra primitiva a la que hace referencia Hobbes nace de la igualdad: “la guerra es el efecto inmediato de una no diferencia o, en todo caso, de diferencias insuficientes” (Foucault, 2001a, p. 88). Si estas diferencias fueran más marcadas, más agudas, el enfrentamiento estaría decidido desde el origen; puesto que o se saldría de éste por la victoria del más fuerte, o no se habría producido jamás; porque, al reconocer el más débil su imposibilidad de victoria, evitaría el conflicto rindiéndose ante el más fuerte. Sin embargo el débil, aunque reconoce su posición, se siente con fuerza suficiente para no tener que ceder y, por tanto, “el débil nunca renuncia” (op. cit. p.88). Esto produce, a la vez, que el fuerte, sabiendo que es sólo un poco más fuerte que los demás, siempre se sienta en peligro. Así entonces, “la indiferenciación natural crea (...) incertidumbres, riesgos, albuces y, por consiguiente, la

voluntad, de una y otra parte, de enfrentarse; el carácter aleatorio en la relación de fuerzas primitiva crea el estado de guerra”. (op. cit. p.89)

Visto de esta forma, continúa Hobbes, el «estado de guerra» no es una constante batalla, sino la manifiesta voluntad de ponerse en combate evidenciada de forma contundente; y, del mismo modo que la naturaleza del mal tiempo no consiste en que esté lloviendo sino en la propensión a llover durante varios días, la naturaleza de esta guerra consiste “no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario” (Hobbes, tr. 1984, p.136). En esta condición, todo hombre es enemigo de los demás y vive sin más seguridad que la que sus propias fuerzas puedan brindarle; toda vez que, como apunta Foucault, la única forma de evitar la guerra es mostrarse dispuesto a llevarla a cabo, al igual que “los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro” (op. cit. p.137). A consecuencia de esto, todo procedimiento para mantenerse vivo es válido y las nociones de “derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia”. (op. cit. p.138)

De esta situación marcada por la incertidumbre, donde la vida es, como dice Hobbes: “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (op. cit. p.136); los hombres saldrán por medio de un pacto ficticio que dará lugar a la formación de un ser artificial, un dios mortal capaz de defenderlos de la invasión extranjera y de las injurias de otros. Este dios mortal, al que Hobbes llama Leviatán, se forma por medio de la transferencia que cada hombre hace del derecho de gobernarse a sí mismo y por la renuncia que todos hacen de la posibilidad de perseguir por medio de la violencia los fines que cada uno desea alcanzar. Pero, como el mismo autor indica, este pacto de renuncia requiere la posibilidad de exigir su cumplimiento por medio de la fuerza toda vez que “los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre” (op. cit. p.175). Así entonces, el momento de renuncia de la violencia es, a la vez, el momento de su constitución —o su reconfiguración— en una nueva gramática política. Más que ante una disolución, quedamos en presencia de una transferencia de su posibilidad de ejercicio. No se trata de que este nuevo soberano —el Leviatán— venga a hacer desaparecer la violencia de las relaciones entre los hombres —no viene a suspender su existencia—. Viene, más bien, a reinscribir sus coordenadas de acción; viene, insisto, a disponer otra

gramática, otra arquitectónica, que se caracteriza por su monopolización, su captura, su exclusión de uso. Desde la formación del pacto, el uso de violencia no desaparece: se transforma en prerrogativa del soberano, el cual, como apunta Foucault, se constituye como tal sólo en tanto tiene la facultad de “hacer morir o dejar vivir”. (2001a, p.218)

Ahora bien, si los hombres, como sostiene Hobbes, para no temerse más unos a otros, prefieren temerle todos a uno solo, el mecanismo de salvaguarda de la existencia evidencia el cariz de «negación» que Roberto Esposito le atribuye en “Communitas”; cuando afirma que “si la relación [la comunidad] es portadora de un peligro mortal, la única salida es suprimirla a través de la institución de un Tercero al que todos se vinculen sin que deban ya vincularse entre sí (...) [pasando así] del estado de miedo al miedo al Estado” (2003, p.68). Negación entonces, en principio, del vínculo comunitario —de la relación entre sujetos— para eliminar el peligro. Pero, la negación del vínculo se hace más gravosa en tanto lo que implica es, no sólo la negación de la relación, sino además el sacrificio de aquello que se quiere salvaguardar. Al respecto, escuchemos una vez más a Esposito:

“¿Qué mayor sacrificio para los súbditos que el autorizar su propia expropiación, interiorizar su propia alienación, identificarse con su pérdida de identidad? Esta consideración vale en principio para cualquier acto del soberano, pero adquiere particular relevancia en caso de que este acto se dirija *contra* el sujeto sojuzgado a él. Ni siquiera en ese caso este sujeto puede impugnar la acción. Esto no sólo se debe a que el único criterio objetivo de juicio es el que el soberano utiliza, e incluso instituye. Se debe sobre todo a que aun cuando el acto en cuestión fuera subjetivamente considerado injusto, no podría lógicamente desaprobalo quien resulta ser, por definición, su autor: ‘todo particular es autor de cuanto hace el soberano, y en consecuencia quien se lamenta de un agravio inflingido por su soberano, se lamenta de aquello de lo que él mismo es autor’. Por este motivo ‘nadie tiene la libertad de resistirse a la espada del estado en defensa de otro hombre, sea inocente o culpable’. Ni tan siquiera en defensa propia, sin romper el pacto que lo ata a una obediencia incondicionada. Se pone aquí de manifiesto el carácter inconfundiblemente sacrificial del paradigma hobbesiano”. (2003, p.71)

Lo que advierte Esposito es, me parece, el carácter paradójico del mecanismo de salvaguarda de la existencia que aparece con el Estado toda vez que los hombres, para salvar su vida, ponen ésta misma a disposición de un soberano que podría suprimirla a discreción y sin cuestionamiento. La vida es puesta al cuidado de quien podría, sin más, quitarla.

.V

Sin embargo, más allá de la advertencia hecha por Esposito, se podría, con todo, pensar que lo señalado por Foucault —en atención a la genealogía del surgimiento del poder judicial y de la monopolización del ejercicio de la violencia por parte del soberano— tendría como justificación el ser una búsqueda paulatina de una situación de paz social. Podría considerarse esta transformación como un paso, como el ascenso de un peldaño que pone al hombre un tanto más cerca de su meta, un pequeño avance en ese largo camino histórico al que los hombres llaman progreso. Pero, será justo ahí donde se instale la ruptura teórica de Benjamin. Su sospecha se instalará justamente en ese punto donde el discurso del orden social se autoafirma. Ahí mismo donde el orden dice progreso, justicia, paz social, superación de la violencia; Benjamin, golpeando justo en el punto de flotación de ese discurso, dirá que la explicación esgrimida viene sólo a enmascarar un procedimiento de resguardo, pero no de la vida, sino del orden mismo, del derecho, del control social:

“Será necesario en cambio tomar en consideración la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho por monopolizar la violencia respecto a la persona aislada no tenga como explicación la intención de salvaguardar fines jurídicos, sino más bien la de salvaguardar al derecho mismo”. (Benjamin, 2007b, p.117)

La sospecha de Benjamin surge al constatar que el derecho no condena la violencia en atención a si los fines que ésta se propone alcanzar son justos o injustos; sino que, más bien, se trataría de una prohibición que condena a la violencia sólo cuando ésta es

desplegadas por los particulares. Luego, concluye el autor, no es la violencia «en sí» la que incomoda o preocupa al derecho; no es un «tipo» de violencia ni una «cantidad» de ésta la que motiva su prohibición. No se trata de un «para qué se usa» o un «cuánta se usa», sino, por el contrario, se trata sólo de «quién» la usa. Es esto lo que sugiere Galende en “Walter Benjamin y la destrucción” cuando, siguiendo al autor, sostiene que lo que preocupa al derecho de la violencia no es su sustancia sino su «topología», vale decir: la preocupación del derecho recae sobre el «lugar» desde donde la violencia proviene y no aquello en que consiste.

“La violencia, cuando no se halla en posesión del derecho a la sazón existente, representa para éste una amenaza, no a causa de los fines que la violencia persigue, sino por su simple existencia fuera del derecho”. (op. cit. p.117)

En conclusión, sigue Benjamin, si la prohibición de la violencia no tiene un fundamento ético —si no es la vida lo que se pretende proteger al prohibir su uso— cabe preguntarse, entonces, cuál es la particularidad que la violencia tiene para despertar la preocupación del discurso del derecho; habrá que preguntarse acerca de su especificidad para comprender el temor que motiva su prohibición.

La pista que lleva a Benjamin a encontrar una respuesta para la interrogante planteada, es descubierta por el autor al reflexionar sobre la «huelga general» puesto que, en ella, logra ver la manifestación más concreta del miedo que siente el poder, al constatar que “en la huelga el Estado teme más que ninguna otra cosa aquella función de la violencia que esta investigación se propone precisamente determinar” (op. cit. p. 119). Este temor obedece a que la violencia no es sólo una herramienta para conseguir o asegurar aquello que se desea, puesto que este tipo de violencia sería exclusivamente una «violencia de robo»; en cambio, asegura el autor, la huelga muestra a la violencia como una herramienta que puede eficazmente “fundar o modificar relaciones en forma relativamente estable”. (op. cit. p.119)

Para explicar esta «potencia» Benjamin homologará la violencia de la «huelga general» con la violencia del «derecho de guerra» y, al respecto, señalará que incluso en las

condiciones primitivas, donde no existen más que rudimentos de derecho público, cuando el vencedor se ha adueñado de una posesión ya inamovible —vale decir, cuando ya ha consagrado su triunfo— se hace necesaria una paz en sentido ceremonial: un acto que simbolice y manifieste su victoria, un acto por medio del cual “las nuevas relaciones sean reconocidas como nuevo derecho” (op. cit. p.120). Con esto, lo que queda claramente manifestado es que todo acto de violencia lleva inscrito “su carácter de fundación jurídica (...) su carácter de creadora de derecho”. (op. cit. p. 120)

Lo antes dicho, *contrario sensu*, obliga al derecho a reconocer lo siguiente: si lo que considera peligroso de la violencia es su carácter de fundación jurídica —si todo acto de violencia hace nacer un nuevo derecho— el derecho mismo tiene como origen —como su fundamento último— el ejercicio de una violencia. El derecho nace de lo que prohíbe.

.VI

La problemática de la violencia como fuente creadora del derecho aparecerá de forma explícita en la obra de Foucault cuando señale, en la clase del 21 de enero de 1976, que

“En un primer momento, desde luego, la guerra presidió el nacimiento de los Estados: el derecho, la paz, las leyes nacieron en la sangre y el fango de las batallas. Pero con ello no hay que entender batallas ideales, rivalidades como las que imaginan los filósofos o los juristas: no se trata de una especie de salvajismo teórico. La ley no nace con la naturaleza, junto a los manantiales que frecuentan los primeros pastores; la ley nace de las batallas reales, de las victorias, las masacres, las conquistas que tienen su fecha y sus héroes de horror; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; surge con los famosos inocentes que agonizan mientras nace el día”. (2001a, p.55-56)

Si miramos sólo hasta este punto lo señalado por ambos autores, vemos que su argumento no entra en mayor tensión con lo que frecuentemente se reconoce en la teoría

político-jurídica. Para ésta no es ningún misterio el que el nacimiento de la ley, el estado, el orden, está precedido por una serie de combates que se clausuran en el triunfo de un bando sobre otro, o en la tregua cuando la situación se entrapa y se muestra la inviabilidad —y/o inutilidad— de extender por más tiempo el enfrentamiento. Así entonces, el relato fundacional de lo político reconoce, sin mayor complicación, que en su origen están ligados —en un vínculo indisoluble— la guerra de la que proviene, la paz que lo consagra y la ley que lo perpetúa.

A propósito de dicho reconocimiento, Hannah Arendt señala —como indica Roberto Esposito en el estudio que sobre ella hace en “El origen de la política”— que, en el momento fundacional de «lo político», violencia y política están unidas en un vínculo innegable. Sin embargo, continúa Arendt, la emergencia de lo político —su aparición— supone una fisura entre ambos conceptos; permitiendo que cada uno sea, ahora, el contrario del otro. Entonces, al fisurar el vínculo que los mantenía unidos, la violencia que acompañaba a la política se transforma, así, en su límite. Arendt reconoce de esta forma el carácter fundador que tiene la violencia en el orden político —al igual que Benjamin y Foucault— pero, en su relato, una vez fundando el orden, esa violencia adquiere su carácter de ruptura. Así entonces, concluye la autora, donde empieza la política termina la violencia; y, cuando la violencia reaparece, será lo político lo que se disuelva.

Esta elucidación será confrontada por Esposito —en el libro ya señalado— con la reflexión que en contraposición propone Simone Weil. Sobre este particular la autora, en el texto publicado bajo el nombre de “La Ilíada o el poema de la fuerza”, afirma:

“Quienes habían soñado que la fuerza, gracias al progreso, pertenecía en adelante al pasado, han podido ver en ese poema un documento; los que saben discernir la fuerza, hoy como antaño, en el centro de toda la historia humana, encuentran ahí el más bello, el más puro de los espejos”. (2007, p.287)

Lo que Weil indica, entonces, es que la pretendida visión de progreso, en la que se inscribe la escisión que propone Arendt, sería una lectura de lo político que desconoce una de las características más propias de la violencia; puesto que “los que saben discernir

la fuerza” podrán advertir que “la fuerza que mata es una forma sumaria, grosera de la fuerza” (op. cit. p.287). Esta fuerza extrema, furibunda y destructiva desatada en el momento originario de lo político; ésta, que es superada por medio de la pacificación y el orden, es una —y sólo una— de las formas que la fuerza reviste; es —si se quiere— su forma más vulgar y ramplona. Sin embargo, sigue Weil, “cuán más variada en sus procedimientos, cuán más sorprendente en sus efectos, es la otra fuerza, la que no mata; es decir la que no mata todavía”. Y enseguida, agrega algo que —a mi entender— es decisivo en su afirmación: “sin duda matará, o matará tal vez, o está solamente suspendida sobre el ser al que a cada instante puede matar”. (op. cit. p.288)

La autora, en este caso, está pensando en la situación en que se encuentra, según el relato homérico, Héctor a los pies de Aquiles. El troyano, que ya está herido y arrodillado, sabe que no puede resistir al griego que, de pie frente a él, levanta su espada; entonces, dice Weil, “un hombre desarmado y desnudo contra el que se dirige un arma se convierte en cadáver antes de ser tocado”. Y luego añade: “cuando, fuera de combate, un extranjero débil y desarmado suplica a un guerrero, no por ellos está condenado a muerte; pero un instante de impaciencia por parte del guerrero bastaría para quitarle la vida”. (op. cit. p.288-289)

En esta escena trágica relatada por Homero, la autora logra ver “el más bello, el más puro de los espejos” y, al analizar la condición obrera moderna, señalará que los trabajadores se encuentran, frente al derecho, en la misma situación en la que se encuentra Héctor frente a Aquiles; puesto que, aunque ni los obreros ni Héctor están “literalmente” muertos, su imposibilidad de enfrentar y resistir al poder que los embiste, los deja a merced de una fuerza que opera de la forma más fina y sutil, aquella que no mata —o no mata todavía—, aquella que está suspendida sobre un ser al que en cada instante podría matar.

Lo que la afirmación de Weil sugiere, entonces, es que la violencia no hace abandono de lo político: no se trataría de una escisión —como lo piensa Arendt—, sino de una transformación, un cambio en sus formas de operación, un refinamiento en sus mecanismos de acción o —ahora dicho en clave Foucaultiana— una reconfiguración de

sus dispositivos. En definitiva: no se trataría de «violencia o política», sino de «violencia política».

Un análisis similar al de Weil será desplegado por Foucault en el ya citado curso de 1976 cuando —sin hacer concesiones al discurso que ve en el derecho un dispositivo de pacificación social que viene a poner fin a los combates— afirme que

“Eso no quiere decir que la sociedad, la ley y el Estado sean como el armisticio de esas guerras o la sanción definitiva de las victorias. La ley no es pacificación, puesto que debajo de ella la guerra continúa causando estragos en todos los mecanismos de poder, aun en los más regulares. La guerra es el motor de las instituciones y el orden: la paz hace sordamente la guerra hasta en el más mínimo de sus engranajes. En otras palabras, hay que descifrar la guerra debajo de la paz: aquélla es la cifra misma de ésta. Así pues, estamos en guerra unos con otros; un frente de batalla atraviesa toda la sociedad, continua y permanentemente, y sitúa a cada uno en un campo o en el otro. No hay sujeto neutral. Siempre se es, forzosamente, el adversario de alguien”.

(2001a, p.56)

.VII

Desde luego, una lectura apresurada de la afirmación de Foucault podría entenderse en la línea de la tradición marxista clásica, en la cual el poder es visto como un dispositivo de control y represión social destinado a sostener un determinado orden económico. Sin embargo el autor, advirtiendo este posible error de interpretación —y situándose más allá de la dialéctica opresores/oprimidos—, en la clase del 7 de enero de 1976 conceptualizará la categoría «poder» de una forma tal que se aleja tanto de la interpretación marxista como de la visión liberal; las que, según Foucault, mas allá de la macizas diferencias que las separan, tendrían una similitud.

En este sentido, sugiere el autor, el análisis liberal se mueve dentro de una matriz jurídica y, por tanto, comprende al poder como un derecho que se posee al igual que un bien. De esta forma, el poder —para un liberal— es susceptible de ser transferido o enajenado, total o parcialmente, por medio de un acto jurídico. Esto deja de manifiesto, dice Foucault, la funcionalidad económica del poder toda vez que, al ser concebido como un derecho transferible o enajenable, se le otorga el mismo valor que cualquier otro bien transable en el mercado.

La misma funcionalidad económica es advertida por el autor —aunque en otro sentido— en la reflexión marxista. En ésta, el poder es considerado un instrumento utilizado con la finalidad de sostener y perpetuar determinadas «relaciones sociales de producción» que permitan mantener un dominio de clase. Luego, concluye el autor:

“Tenemos en un caso, un poder político que encontraría su modelo formal en el procedimiento de intercambio, en la economía de la circulación de los bienes; y en el otro, el poder político tendría en la economía su razón de ser histórica y el principio de su forma concreta y su funcionamiento actual”. (2001a, p.27)

Ante esta noción economicista, con la que trabajan tanto el liberalismo como el marxismo, Foucault propone una hermenéutica del poder donde éste, si bien está imbricado con la economía desde su raíz, sea considerado en su especificidad; y así, por tanto, no se le rebaje ni a la categoría de bien transable en el mercado —aunque a veces lo sea— ni a la de sustento histórico-político de una dominación —aunque a veces sirva para tal efecto—. Para Foucault, el poder no se da, no se intercambia, no se retoma; el poder solamente se ejerce —sólo existe en acto—. El poder no es un bien, es una acción; y su función no es el mantenimiento de las relaciones sociales de producción —aunque siempre forme un rizo con éstas— sino que es una relación de fuerza en sí misma.

Si esto es verdad, continúa el autor —y en la enunciación que sigue el concepto de «potencia creadora del derecho» dispuesto por Benjamin se deja apreciar con toda su fuerza—, las relaciones de poder que imperan en nuestra sociedad tienen su punto de anclaje en una relación de fuerza establecida en un momento anterior —la victoria de un

sujeto sobre otro— y el papel que juega el orden político es reinscribir perpetuamente dicha relación por medio de una guerra silenciosa. Una guerra que lo que reinscribe es el triunfo del poder en cada institución que crea, en cada desigualdad económica que perpetúa, en el lenguaje que éste expresa, en los cuerpos que somete.

De este modo, cada vez que decimos «paz social», lo que enunciamos, en el fondo, es sólo una lucha política que, sin clausurarse, se ha recodificado, ha adquirido una nueva forma, ha desplazado sus batallas hacia otro campo; pero en ella, aunque se quiera, no dejan de advertirse las secuelas de esa guerra originaria. La paz que declama el orden político aparece, así, sólo como un desplazamiento. Esta paz, en tanto nueva gramática de la batalla a la que sigue ligada perpetuamente, se presenta sólo como ausencia, como imposibilidad. Luego, donde el clásico paradigma de Clausewitz decía: «la guerra es la continuación de la política por otros medios», Foucault invierte los términos y, acorde a la concepción aquí expuesta, afirma: «la política es la continuación de la guerra por otros medios». (2001a, p.156)

Siguiendo esta línea de análisis, que le permite salir del esquema economicista por medio de la «hipótesis de Reich» —que entiende al poder como represión— y la «hipótesis de Nietzsche» —que ve en el fondo de las relaciones de poder el enfrentamiento belicoso de las fuerzas— Foucault puede otorgarle, ahora, a la dominación el valor de un hecho necesario y no de un defecto presentado por un determinado régimen político. Y, si la dominación es un hecho transversal a la política y no una falla en la puesta en práctica del sistema, el derecho resulta ser, en este análisis, el vehículo de una serie de «relaciones de dominación» donde diferentes sujetos se dominan sucesiva y constantemente, unos a otros. No se trataría, entonces, de una dominación maciza que recae sobre una sociedad de forma homogénea —como lo considera el análisis marxista—, no se trataría de una dominación ejercida por un sujeto o grupo de sujetos poderoso(s) que opera(n) «sobre» los sometidos indefensos, condenados a ello por el lugar que ocupan en la división social del trabajo. Se trata, más bien, de una serie inconmensurable y múltiple de «relaciones de dominación» que opera de forma cruzada al interior de lo social.

Luego, el derecho no sería, al considerarlo desde esta mirada, una legitimidad a establecer, ni un dispositivo a capturar para «reponer» la justicia en un orden político que,

a propósito de los intereses económicos, se habría extraviado. El derecho es, sin más, ese mecanismo de sometimiento que se pone en acción para organizar todo orden político, cualquiera sea la verdad que éste declame. El derecho es el mecanismo que tiene por función reinscribir, bajo la forma de la ley, aquella fuerza originaria de la que proviene toda formación social. Por lo tanto, si en el origen encontramos a la violencia como la partera de lo político, y luego observamos una reinscripción perpetua de la violencia por medio del derecho, no es pensable una separación definitiva entre violencia y política, ni una distinción evidente entre derecho y violencia.

.VIII

Lo expresado hasta aquí por Foucault hace visible la cercanía argumental que tiene con Benjamin, toda vez que éste último afirma que la violencia no sólo tiene una «potencia fundadora» de derecho, sino que también advierte en ella una «potencia conservadora» del orden jurídico. El derecho, en la reflexión que despliega Benjamin, no sólo nace de la violencia —potencia fundadora— sino que también se mantiene, se ejerce, se opera por medio de ella. Esto es afirmado por el autor al constatar que el fundamento último que pone en juego el derecho para exigir el cumplimiento de la ley que afirma es la amenaza de ejercer la fuerza en contra de aquél que desobedezca. Así, cuando Benjamin indica que “toda violencia es, como medio, o fundadora de derecho o conservadora de derecho” (2007b, p.124), está haciendo referencia a ese nudo que mantiene en íntima y perpetua unión violencia y norma; ya que, si la violencia “no aspira a ninguno de estos dos atributos [el de fundadora o conservadora], renuncia por sí misma a toda validez”. (op. cit. p.124)

De alguna forma, lo que se evidencia en el planteamiento benjaminiano es aquella vieja desconfianza de Hobbes respecto de los pactos que no son refrendados por la espada; puesto que éstos, según el inglés, son una mera declaración de voluntad sin obligación de cumplimiento. Esta sospecha aparece claramente en el texto de Benjamin cuando afirma que “un reglamento de conflictos totalmente desprovisto de violencia no puede nunca desembocar en un contrato jurídico” y luego agrega: “si decae la conciencia de la presencia latente de la violencia en una institución, ésta se debilita”. (op. cit. p.124-125)

La inmanencia de la relación entre violencia y derecho se haría evidente para el autor puesto que, incluso en los pactos más inocentes, ahí donde las partes contratantes han llegado a ese acuerdo a través de los medios más pacíficos, el trasfondo en el que descansa el pacto es, siempre, violento. En primer lugar, porque el poder que garantiza el contrato debe reconocer —como ya he expresado en líneas anteriores— que el origen de su legitimidad —aquello que lo reconoce como poder— es un acto de fuerza. Y, en segundo término, porque en el momento en que un pacto entre particulares adquiere valor jurídico se “concede a cada parte el derecho a recurrir, de algún modo, a la violencia contra la otra, en el caso de que ésta violase el contrato”. (op. cit. p.124)

Lo que está en juego entonces, en todo acto jurídico, en extremo, es la vida o la muerte del sujeto contratante. Es la vida aquello sobre lo que recae, en primera o en última instancia, la amenaza del derecho; pues “la violencia que conserva al derecho es la que amenaza. Y su amenaza no tiene el sentido de una intimidación” (op. cit. p. 122) toda vez que de una intimidación, supone Benjamin, existe la esperanza de poder escapar sin daño. De la amenaza del derecho, en cambio, lo que existe es el convencimiento, la certeza de su operación, la infalibilidad de su acción. De esta forma, “en el ejercicio de la violencia sobre la vida y la muerte el derecho se confirma más que en cualquier otro acto jurídico”. (op. cit. p.123)

LA OPERACIÓN SOBRE LA VIDA

.I

Si el apartado anterior intenta señalar la similitud con que Benjamin y Foucault analizan la forma en que el derecho se funda y se impone reconociendo y enmascarando —como en un proceso de evidenciación y ocultamiento— la violencia de la que proviene, en las líneas que siguen el eje de atención recae en una operación más específica: ésta es, la forma en que el derecho, una vez institucionalizado, opera sobre la existencia de los sujetos con una finalidad ortopédica.

Esta elucidación aparece, en el caso de Benjamin, en su producción más temprana, principalmente en dos textos, “Destino y Carácter” (1921) y “El Carácter Destructivo” (1929), los que desde el título denotan el interés que el autor muestra por un concepto central en su pensamiento: «Carácter». No obstante lo anterior, lo que resulta relevante para los propósitos de esta investigación es que, en esta parte de la obra benjaminiana, se pueden encontrar algunas afirmaciones que permiten advertir ya en las primeras reflexiones del autor un “gesto” biopolítico. Vale decir que, a mi entender, en dichos escritos el autor baraja como hipótesis —aunque sin expresarlo de forma literal— el que el derecho no tiene como campo de acción aquello que la teoría política entiende como «lo público»; sino que más bien, el campo de acción sobre el que el derecho recae es el ámbito privado o, más precisamente, la vida de los sujetos. Así entonces, para Benjamin, se trataría de un poder que opera «sobre lo vivo», «sobre la vida»; o, ahora sí, una política «sobre la vida», una política «sobre el *bios*», una «bio-política».

.II

Se sabe que el ingreso a la alocución «biopolítica» genera tensiones y complicaciones tanto semánticas como etimológicas de difícil resolución. En primer lugar, el problema semántico se presenta toda vez que el uso que la teoría política ha hecho de esta categoría de pensamiento le otorga significaciones casi contradictorias, que van desde la

identificación del Estado como «cuerpo», hasta interpretaciones que suponen a la política como una operación que está amarrada a un especie de designio biológico anterior —y exterior— a ella². La segunda complicación, esta vez de orden etimológico, dice relación —como afirma Esposito y también Agamben— con la distinción que el léxico griego hace entre los términos *bíos* y *zoé*: en él, si bien ambos vocablos dicen relación con lo que hoy entendemos como «vida» —y las palabras que comparten una u otra raíz son remitidas, muchas veces, al mismo campo de significación—, la diferencia entre uno y otro es cardinal. Al respecto, se debe considerar que el término *zoé* hace referencia a la «pura vida animal», a aquella «vida» que al no tener *logos* está imposibilitada de discernir la bueno de lo malo —no conoce la justicia— y, por tanto, no puede arribar ni dar lugar a la *espíste* —el conocimiento verdadero—. Esta *zoé*, al carecer de *logos* sólo posee *phoné* —voz, aquello que le permite expresar solamente el dolor y el placer— y por tanto está excluida de lo político. Luego, cuando los griegos dicen *zoé* están haciendo alusión, sin lugar a dudas, a una «vida»; pero a una «vida» que no tiene ningún valor particular, una vida absolutamente «natural», una pura «vida animal» o —dicho ahora en consonancia con Giorgio Agamben— una «pura vida desnuda».

En contraposición a lo anterior, el vocablo *bíos*, si bien hace referencia también a «vida», está reservado —en el léxico griego— para un tipo «calificado» de ésta. Se trataría de aquella forma particular de existencia que ha sido dotada —por los dioses— de la capacidad de razón; la *bíos* entonces es aquel «tipo de vida» que posee *logos* y, en virtud de tal calidad, le es reconocida su existencia política —tiene derecho a participar de la *polis*— y, por tanto, puede —y debe— hacer uso de la palabra para colaborar en la búsqueda de «lo justo, lo bello y lo bueno».

Ahora bien, si la distinción propuesta por Agamben y Esposito entre *bíos* y *zoé* es pertinente, la «vida» —en este caso la *bíos*— estaría desde siempre unida a lo político, toda vez que, sólo en el ámbito político este tipo de vida adquiere su especificidad y cualificación. En consecuencia, si la relación entre *bíos* y política es inmanente, la política es siempre, indefectiblemente, «bio-política».

² Estas interpretaciones son las que Roberto Esposito atribuye a escuela alemana y norteamericana. Para una explicación mas detallada consultar “Bios. Biopolítica y filosofía” capítulo primero.

El problema hermenéutico que presenta el término —problema en el que se anudan su semántica y etimología— hace emergencia, aparece, ahí donde la alocución «biopolítica» es utilizada para describir aquel momento en el que “la vida misma se sitúa en el centro de cualquier procedimiento político” (Esposito, 2006, p.26). Aquel momento histórico donde, en el siglo XVIII, los mecanismos de poder “tomaron a su cargo la vida de los hombres, a los hombres como cuerpos vivientes” (op. cit. p.48) permitiendo que, de ahí en adelante, la vida fuera “tocada, atravesada, modificada aún en sus fibras más íntimas” (op. cit. p.49). La significación que así se le atribuye al término en cuestión se vuelve problemática, al constatar que si lo que la política atraviesa, aferra, desafía, penetra, es la vida en su más «pura latencia corpórea»; si se trata —como afirma Foucault— del cuerpo, si se trata de una «anátomo-política», más que decir «bio-política» debiéremos decir «zoo-política»; en tanto que la «vida» que aparecería ahora aferrada a la red del poder sería no una *bíos* sino una *zoé*, puesto que lo que el poder captura en su red es una «pura vida desnuda», una «*nuda* vida», una vida que sólo existe en tanto late.

No obstante lo anterior, y teniendo presente las dificultades hermenéuticas a las que por sí mismo nos enfrenta el término «biopolítica» —sin pretender clausurar las dudas y cuestionamientos que el mismo abre— usaré dicho vocablo en el sentido que Foucault le otorga. De esta forma, siguiendo al autor, creo que “habría que hablar de ‘bio-política’ para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos [del poder] y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana”. (Foucault, 1995, p.126)

.III

Volviendo a lo expuesto sobre Benjamin en el primer apartado de este capítulo —y ahora bajo el parapeto hermenéutico que ofrece la reciente cita de Foucault— se puede afirmar que, sin tensionar al extremo el sentido foucaultiano del vocablo «bio-política», la reflexión del autor alemán entre 1921 y 1929, en “Destino y Carácter” y “El Carácter Destructivo”, ya evidencia estar preñada del mismo significado.

Al inicio del texto de 1921, Benjamin afirma: “destino y carácter son concebidos comúnmente en una relación causal, y el carácter es definido como una causa del destino” (2007a, p.139). Debido a esta concepción, las personas que la sostienen creerán ver en la adversidad y felicidad del destino de alguien un premio o un castigo a su forma de actuar en el mundo —a su «carácter»—. Esta visión escatológica³ de la existencia, señala el autor, se funda en un equívoco, el cual consiste en considerar al «carácter» como parte de la esfera de la ética, y al «destino» como parte de la esfera religiosa. En consecuencia, si el «carácter» es legible como la manifestación de la ética del sujeto que actúa, y el «destino» como un designio divino —como la respuesta de un dios ante la acción del sujeto— ambas tópicas —destino y carácter— estarían unidas y pueden pensarse como tributarias una de otra.

Esta confusión, sigue Benjamin, lleva a una conclusión aún más problemática: al unirse ambos conceptos quedan ligados a la vez, en una relación de tres, el «carácter» al «destino» y el «destino» a la «culpa». Dicho en términos más simples, la confusión enunciada por el autor implica que: todo bien o desgracia —destino— que acaece a un sujeto es atribuible a —es por culpa de— su buena o mala acción —carácter—. De esta forma, concluye el autor, “carácter y destino, lejos de estar teóricamente separados, coincidirían”. (2007a, p.141)

La finalidad que se propone Benjamin al escribir el ensayo será entonces, como señala Galende, “liberar al carácter de todo vínculo causal con la idea de destino, liberando a la vez al destino del malentendido que lo anuda a la culpa” (2009, p.17). Es en este sentido que el autor alemán afirma:

“si queremos obtener el concepto de destino, debemos separarlo claramente del de carácter, lo que a su vez no podrá lograrse si no damos también a este último una determinación más precisa. Sobre la base de esta determinación los dos conceptos se tornarán por completo divergentes; donde hay carácter

³ Uso la palabra “escatológico” en el sentido que permite otorgarle el término griego *éskahtos*, el cual que hace referencia a “final” o “último”, a diferencia de *skatos* que dice relación con las excreciones corpóreas.

no habrá destino, y en el cuadro del destino no se encontrará el carácter”.
(Benjamin, 2007a, p.141)

Entonces, para mostrar el error de la concepción escatológica que anuda «destino» y «culpa», Benjamin sostiene que en el pensamiento griego clásico no existe relación causal entre la felicidad que toca a un hombre y su inocencia; es decir, que la felicidad —en la concepción griega— no es el premio que otorgan los dioses a la bondad de un sujeto, la dicha “no es la confirmación de su conducta de vida inocente” (op. cit. p.141) ya que todo momento de felicidad sólo depara un dolor futuro. Los dioses, carentes de toda concepción moral, premian al que van a destruir. Por esto, con la pretensión de separar los conceptos antes referidos, el autor realiza un primer desplazamiento interpretativo al afirmar que

“un orden cuyos únicos conceptos constitutivos son infelicidad y culpa (...) no puede ser religioso, pese a que un falso concepto de culpa parezca conducir a la religión [el pensamiento escatológico]. Se trata de buscar otro campo en el que cuenten sólo la infelicidad y la culpa, una balanza en la que la bienaventuranza y la inocencia resulten demasiado ligeras y suban. Esta balanza es la balanza del derecho”. (op. cit. p.142)

Aparece de esta forma en el texto la vinculación entre «derecho» y «destino» que será el centro de su ensayo. En esta vinculación propuesta por Benjamin, el concepto de «destino» sufre una inversión interpretativa consistente en que —visto desde esta nueva matriz hermenéutica— la condena ya no es concebida como efecto de una «culpa» —el sujeto no es condenado a la desgracia por culpa de una determinada acción como en la concepción religiosa— sino que, ahora, la «culpa» es el efecto de una condena anterior: la condena del derecho. El derecho, entonces, es aquello que condena al hombre antes de que éste exista; el «destino» no es más que la expresión de esa condena. El «destino» es esa «culpa» existiendo. Así lo manifiesta Benjamin cuando sostiene:

“el destino aparece por lo tanto cuando se considera una vida como condenada, y en realidad se trata de que primero ha sido condenada y

sólo a continuación se ha convertido en culpable (...) el derecho no condena al castigo sino a la culpa. El destino es el contexto culpable de lo que vive”. (op. cit. p.143)

.IV

Ahora bien, con la finalidad de evitar confusiones en la interpretación del argumento benjaminiano, es necesario especificar que el autor le otorga un significado distinto a los conceptos de «derecho» y «justicia» y también a los conceptos «vida» y «viviente».

Con respecto a la primera distinción aludida, el autor señala en “Destino y Carácter” que “por un error (...) ha sido confundido con el reino de la justicia el orden del derecho” (op. cit. p.142). Pero, será en el ensayo que dedica a Karl Kraus donde, a propósito de la connotación «demoníaca» que Benjamin le atribuye al autor vienés, la diferencia entre ambos conceptos se hace más nítida. Al respecto, resulta ilustrativa la explicación que de dicho ensayo hace Galende al afirmar que

“El rasgo demoníaco [de Kraus] se halla también circunscrito a una teoría del lenguaje, a un modo de ser del lenguaje, que se opone al devenir fetiche de la lengua en sus diversos usos públicos. Esta oposición es un correlato de la distancia que la ‘justicia’ como tal mantiene respecto del ‘derecho’. El motivo de esta correlación es que Kraus venera la imagen de la justicia divina justamente en tanto que lenguaje, acusando en su sustancia la charlatanería del ‘derecho’ (...) por lo mismo su condición demoníaca (...) no avanza contra algún efecto particular del derecho, sino contra su sustancia, en virtud de la traición que éste [el derecho] ha ejercido contra la ‘justicia’.” (2009, p. 12-13)

La diferencia —o distancia si se quiere— que existe entre «derecho» y «justicia» dice relación, entonces, con la forma en que Benjamin aborda el problema del

lenguaje o, dicho en otros términos, con las características que el autor le atribuye al lenguaje humano.

Ricardo Foster, en el libro “Walter Benjamin y el problema del mal”, se dedica a analizar esta arista en el capítulo titulado “Excursus: Las relaciones entre el ensayo ‘Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos’ y la cábala”. Al respecto afirma que, si bien, al momento de escribir el ya referido ensayo sobre el lenguaje Benjamin no ha tomado contacto con Scholem ni con la cábala, sus reflexiones sobre la palabra, el nombre y la creación muestran cómo ya van inscritas en su pensamiento las huellas de la tradición judaica. Es entonces, en esta tradición de pensamiento, donde adquiere legibilidad la afirmación que hace Benjamin en torno a que “el nombre propio es la comunidad del hombre con la palabra creadora de dios (...) la palabra humana es el nombre de las cosas”. (Foster, 2003, p.102)

La enunciación benjaminiana indica así dos convicciones. En primer lugar, que la palabra que el hombre pronuncia tiene —en el origen— la misma potencia creadora que la divinidad. Benjamin está yendo, con esta afirmación, un paso más allá de la frontera a la que lo exponen las concepciones místicas del lenguaje para las que el «nombre» de la cosa «corresponde» a su esencia. No se trataría de una concordancia entre lo que el nombre indica y lo que la cosa «es» en sustancia, sino más bien de un «emerger» de la cosa —de su aparición en la existencia— en el instante mismo en que es nombrada por la palabra. Por tanto, si se quiere interpretar de este modo, Benjamin estaría traduciendo a clave filosófica dos afirmaciones judeocristianas. Primero la del Génesis 1 versículo 3: “y dijo Dios: hágase la luz y la luz se hizo”, y luego la del evangelio de Juan 1 versículo 1-14: “En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios (...) y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros”. Estas sentencias bíblicas, al ser releídas por Benjamin en su propia hermenéutica, le hacen posible sostener que la palabra permite ver, en ella, la «huella del origen».

La segunda convicción que se deja ver en la afirmación benjaminiana —y que está en directo vínculo con lo expresado en el párrafo anterior— dice relación con que si en el origen la palabra es «creadora» de la cosa, el nombre que el hombre le

atribuye no «corresponde» a la cosa en tanto mimesis —no corresponde porque se le parezca— si no más bien, el nombre que el hombre le otorga a la cosa dice la «verdad» de ella —es su justo nombre—. No se trata entonces de una lengua que tenga una función comunicativa —el lenguaje no busca expresar el significado de una cosa para hacerla entendible—, no es el nombre un significante atribuido aleatoriamente a algo. Por este motivo, dice Benjamin, “no se puede plantear más la idea, que corresponde a la concepción burguesa de la lengua, de que la palabra corresponde a la cosa casualmente, de que constituye un signo de las cosas (o de su conocimiento) puesto por una determinada convención”. (2007d, p.106)

Pero, la facultad que tenía el hombre en el origen para decir la verdad de la cosa al nombrarla —decir su justo nombre— es perdida por éste al momento de la «caída» que lo aparta de la gracia divina. Esta caída, continúa Benjamin —inscrito aún en la clave de lectura que le ofrece el relato bíblico— se produce al sucumbir lo humano ante la tentación del árbol del conocimiento; acto por el cual el hombre queda condenado a abandonar el «lenguaje puro» —el que crea y dice la verdad de la cosa— y a transformar a la palabra en un simple medio para conocer. Así: la palabra ya no crea; sólo nomina, señala y significa; queda perdida su potencia y se transforma en mero instrumento comunicativo. Esta palabra —rebajada de su potencia creadora— es ahora una simple parodia de la «palabra originaria» al estar imposibilitada de enunciar la verdad. Esta nueva palabra comunicante —que pretende conocer y distinguir el bien y el mal— es solamente la charlatanería a la que queda sometido el hombre por su pecado. Toda enunciación humana se transforma sólo en palabra de juicio, es la palabra charlatana del derecho que anuda al hombre a la «culpa». Si “charlatana es la pregunta por el bien y el mal en el mundo después de la creación” (op. cit. p. 105), el hombre está imposibilitado de alcanzar, conocer y pronunciar la lengua de la justicia; quedando, por tanto, encadenado al lenguaje de un derecho que —como todo lenguaje y palabra que comunica— es solamente un ejercicio arbitrario y esclavizante. La lengua fetiche que enuncia el derecho es, así, sólo un remedo vicario de la justicia.

En consecuencia, después de reconocer la forma en que Benjamin piensa el problema del lenguaje humano, se puede concluir que, en su concepción, todos los

criterios de distinción con los que trabaja el orden político —bien, justicia, moral, etc.— no tienen por fundamento más que la mera arbitrariedad a la que los expone la imposibilidad de enunciar la verdad. De esta forma aparece en su obra una de las consideraciones teóricas que le permiten sostener que, como acabo de señalar, al ser un ejercicio arbitrario, fetichista, esclavizante y vicario; el derecho, más allá de las declamaciones que lo justifican y el origen del que proviene, es siempre sólo la disposición de una violencia institucionalizada. Es este convencimiento el que está reafirmando el autor cuando, como cité hace unas líneas, afirma que “por un error (...) ha sido confundido con el reino de la justicia el orden del derecho.”

.V

La segunda arista que se hace necesario explorar para comprender la relación que Benjamin trata de establecer entre «derecho» y «destino» —además de la diferencia recién analizada entre derecho y justicia— es la que se abre al reconocer en su obra las nociones de «vida desnuda» e «infancia moral» que permiten al autor distinguir entre los conceptos «vida» y «viviente».

En atención a lo anterior se debe señalar que, a lo largo de su obra, la forma en que concibe «lo humano» estará siempre en confrontación con lo que el humanismo clásico —pensamiento burgués y fascista, según Benjamin— ha entendido respecto del hombre. En este sentido, para la concepción humanista que critica el autor, el hombre es un ser que, a diferencia de las demás criaturas, tiene como dote particular la capacidad de razonar —el *logos* en el pensamiento griego— y es esta facultad la que le permite —y lo obliga— a distinguir el bien y el mal. De esta forma: justicia, moral y bien resultan ser la meta —el lugar— hacia donde toda comunidad política debiese caminar; o bien, dicho ahora en otro registro, la justicia es la virtud que la política debe buscar.

Consideraciones de este tenor son posibles de encontrar a lo largo de toda la tradición de pensamiento occidental; ellas se dejan advertir ya en Platón y

Aristóteles, luego en San Agustín y Santo Tomás, también en Kant y Hegel y, posteriormente, es lo que se ve subyacer en la argumentación que despliega John Rawls —respecto de los principios con los que articula su teoría de la justicia— y Habermas en su comunidad de lenguaje. Lo que une todas estas concepciones es que, de forma más o menos explícita, ellas asumen la inmanencia entre la moral y lo humano; o en otros términos, reconocen a la moral como algo propio de lo humano.

Benjamin, por el contrario, no sólo considera que la pretendida distinción entre bien y mal es arbitraria y antojadiza —como ya se ha hecho explícito— sino que, otra vez, va más allá de las nociones que critican la moral imperante propugnando su reemplazo; y plantea la imposibilidad absoluta de pensar «una» moral. Al respecto indica Ricardo Foster:

“Benjamin reflexiona sobre el papel desestructurador del mal, visualiza su relevancia para ir contracorriente enfrentando los mitos autoindulgentes de la época del progreso y de la moralidad cristiano-burguesa, que, por sobre las ruinas de la cultura y la despiadada deshumanización inherente al despliegue del capitalismo, cree ser depositaria de una ética del bien. Lautréamont, Rimbaud, Dostoyevski le permiten a Benjamin reconstruir el soporte de la moralidad moderna sin por ello producir una moral alternativa que desplazando a la primera se coloque en el nuevo y resplandeciente sitio del bien supremo”. (2003, p.145)

Ahora bien, si la moral es una disposición arbitraria, si la distinción entre bien y mal ha sido impropriamente atribuida como capacidad humana, la imagen de hombre que Benjamin nos presenta no es la de uno que va en contra de la moral buscando una nueva. No se trata —como señala Galende— del súper hombre nietzschiano; se trata, más bien, de un «aún-no-hombre» o, si se quiere, un hombre que hace reminiscencia a una condición «pre-humana». Así, el «humanismo real» de Benjamin marca una distancia radical e irreconciliable con la idea del buen ciudadano —con aquél que en cada acto denota su búsqueda del bien y su obediencia a los cánones morales—. El «hombre» benjaminiano no es, siquiera, el que está «más allá» del bien

y el mal: el hombre es lo que está «antes» del bien y el mal. Es esta «ausencia», o este estar «antes», lo que Benjamin quiere representar por medio de la figura de «infancia moral»; una moral que, si puede ser pensada de alguna forma, lo es sólo como una impagable deuda, como una irremediable imposibilidad. Luego: «monstruo», «demonio», «infancia moral» y «genio» serán alocuciones usadas por el autor para dar cuenta de una forma de existencia que, aun no siendo capturada por la charlatanería del derecho, habita «libre e inocentemente». Es esta forma de existencia inocente la que Benjamin denomina «lo viviente».

Si lo «viviente» es aquello que habita en libertad, la figura que se le contrapone —aquella que lo enfrenta— es la «vida». «Vida» es, para el autor, aquella forma de existencia en la que «lo más puramente humano» —lo viviente— ha sido capturado, rebajado, sometido, en la red del orden jurídico. Y, por tanto, si la «vida» es lo que el derecho ha condenado a la obediencia —ha destinado, dirá Benjamin—, la vida no es más que el residuo; aquello que queda como resultado de la falaz y arcana pretensión de distinguir entre el bien y el mal. Entre lo «viviente» y la «vida» hay, entonces, una diferencia irreconciliable. Ambos conceptos están separados por un abismo insondable, puesto que, mientras lo «viviente» es poder, genio, vitalidad y creación; la «vida» es aquella existencia rebajada, esclavizada, impotente —esa voluntad débil enunciada por Nietzsche— que, aprisionada contra la red obligatoria de la obediencia, imposibilitada de manifestar lo «verdaderamente humano», se limita a ser un remedo de esa belleza, una mera existencia biológica, una «pura vida desnuda», una «*nuda vida*».

.VI

Al unir todas las piezas del aparente puzzle teórico al que nos enfrenta la clave de escritura con la que Benjamin expone su idea, obtenemos lo siguiente: la «vida» es el producto —el resultado— de la operación del «derecho». Este último no es una herramienta de la que los hombres se sirven para administrar la existencia y resolver los conflictos que en ella surgen, sino que es la fuente de la que la vida

emana. Ahora bien, lo que emana del derecho —charlatán y arbitrario— no es, en ningún caso «lo humano» —el genio, el ángel, la infancia moral— sino una mera «vida natural» —biológica— reconocible sólo por sus signos vitales —sólo como un cuerpo que respira y un corazón que late—. Lo que emana del derecho es, desde luego, «vida»; pero —o quizás habría que decir por lo tanto— una «vida rebajada» de su calidad, una «vida culpable» desde el origen, una «vida condenada».

Si el derecho es entonces lo que da lugar a la «vida», si él es su contexto de aparición o, si se quiere, su espacio de emergencia; y, si lo que hace emerger es una «vida encadenada», apresada contra su límite natural —una *nuda vida*— incapacitada de ir más allá de lo que el orden dicta; el derecho debe ser entendido como aquello que «crea» y, en el mismo acto, «determina» la vida al disponer la obediencia ineludible y fatal a sus designios. Luego, si el derecho es esa operación que prescribe (pre-escribe) la existencia de forma ineludible, fatal e inevitable; asumir la inmanencia de «destino» y «derecho» es su consecuencia lógica. Así lo indica Benjamin cuando anota:

“El destino aparece por lo tanto cuando se considere una vida como condenada, y en realidad se trata de que primero ha sido condenada [por el derecho] y sólo a continuación se ha convertido en culpable (...) el derecho no condena al castigo sino a la culpa. El destino es el contexto culpable de lo que vive (...) no es el hombre el que tiene un destino [no el genio, no el ángel, no lo verdaderamente humano] sino que el sujeto del destino es indeterminable [es esa pura existencia natural, esa *nuda vida*] (...) el hombre no es golpeado nunca [por el destino], sólo lo es la desnuda vida en él, que participa de la culpa natural y de la desventura”.

(2007a, p.143)

Esta relación entre «destino» y «derecho» es lo que está expuesto, ante un ojo atento según Benjamin, en la tragedia griega. En ella, sugiere el autor, la vida de los protagonistas ha sido escrita por los dioses antes de que los hombres nazcan; es decir, los sujetos tienen ya escrito un destino al que han sido condenados, quedando por tanto, su existencia, sujeta al cumplimiento de aquél. A la vez —y de

la misma manera— el derecho pre-escribe la existencia de los individuos y determina los límites dentro de los cuales la vida debe desenvolverse. Derecho y destino entonces «anticipan» la existencia —actúan «sobre» ella desde antes que aparezca—. Sin embargo, en el relato griego hay un momento —tal vez el momento central de todo relato— donde “la cabeza del genio se ha alzado por primera vez desde la tiniebla de la culpa (...) y el destino demoníaco es quebrantado” (op. cit. p.142); es decir, hay un momento en el que el héroe trágico levanta su cabeza por sobre —se alza en contra de— el destino al que ha sido condenado. Es en este acto que rompe la continuidad de la obediencia donde se manifiesta lo «viviente» —el genio— por sobre la «*nuda vida*». Si la simple vida desnuda es el *continuum* de una existencia degradada y rebajada al simple acatamiento de lo que el «destino» —el derecho— ha preescrito, la acción del héroe aparece como un desgarró, una ruptura, que al destruir dicho *continuum* hace emerger lo más bello y puramente humano. El héroe inocente —es decir, apartado de la culpa a la que lo condena el destino— muestra “lo sublime de la tragedia. Y es probablemente el fundamento de lo sublime en general”. (op. cit. p.142-143)

No obstante, sería un error entender esta emergencia —esta aparición de lo más bellamente humano— como un “restablecimiento del orden ético del mundo” (op. cit. p.142). No se trataría de que, por medio de dicho acto, el héroe trágico coloque al hombre ante un umbral que le permita el paso hacia un estado de bien o de felicidad. No es un momento que marque un límite entre un pasado condenado y un futuro esplendoroso y duradero. Este emerger de «lo humano» no viene a inaugurar un nuevo orden reconciliado del mundo, pues su aparición es entendida por Benjamin no como algo estable en el tiempo —ni menos como algo eterno— sino como un relampaguear. El momento de alzamiento heroico contra el «plexo de culpa» —contra el destino— es un destellar, un acto que se consume en el instante mismo de su acaecer. El héroe trágico —y quizá eso mismo le otorga tal tenor— se consume en su acción toda vez que, al levantarse en contra del destino, es eliminado de la existencia. Su manifestación se asemeja a un disparo, a un fogonear, que rompe la oscuridad de la noche y, al consumirse, vuelve al profundo silencio de ésta.

En consecuencia, en la concepción que Benjamin tiene de la tragedia, el acto que hace emerger lo sublime, lo bello, lo humano, está perpetua e indefectiblemente ligado a su propia pérdida, a su extinción instantánea, a su propia muerte. Pero, a pesar de que el acto trágico del héroe es su inmolación, la valoración que Benjamin hace de ésta es positiva; en tanto que el héroe es aquel que por medio de su acto sacrificial permite el emerger de la belleza o, dicho ahora en la clave del autor, da lugar a la manifestación del «carácter», ya que el «carácter» es “la respuesta del genio [el héroe] a la mítica esclavitud de la persona en el contexto de la culpa”. (op. cit. p.145)

Luego, si el «carácter» es aquello que emerge cuando se manifiesta lo más bellamente humano del héroe, si en el surgir del «carácter» lo que está en juego es la emergencia de la plenitud del hombre —aunque sea por un instante fugaz— en contra de aquella existencia mísera y vicaria que llamamos «vida», contra lo que emerge el «carácter» es justamente el «destino»; en tanto es este último el que, aferrando la existencia a la red de la obediencia, impide que la «nuda vida» alcance su potencial plenamente humano. Por esto, sigue Benjamin, «destino» y «carácter» ya no pueden ser pensados como dos conceptos que son uno tributario del otro, sino como una contraposición. El «carácter» es, en este sentido, aquello que viene a desgarrar la «red de culpa del destino». El «carácter», al emerger, destruye —por un breve instante— el orden culpable en que el derecho constriñe a la «vida». Así entonces, concluye el autor, quien tiene un «carácter» no tiene «destino», y por tanto “los conceptos [destino y carácter] se tornarán por completo divergentes; donde hay carácter no habrá destino, y en el cuadro del destino no se encontrará el carácter”. (op. cit. p.141)

La demarcación que instala Benjamin entre «destino» y «carácter» muestra así una doble decisión teórica. Por una parte, como se ha señalado, desata el nudo que mantenía unida la reflexión sobre el «destino» a la matriz religiosa; y, por otra, suprime toda vinculación del «carácter» a la esfera de la moral. Esto último queda claramente expresado cuando, en las últimas líneas del ensayo, el autor sostiene: “el carácter puede ser captado sólo bajo pocos conceptos fundamentales, moralmente indiferentes”. (op. cit. p.146)

Hasta aquí entonces, si lo «propriadamente humano» —lo bello, lo sublime— aparece sólo en el relampaguear de la ruptura con que la manifestación del «carácter» destruye el *continuum* del sometimiento y la obediencia, «lo humano» es aquello que está vedado para el hombre; es aquello que no puede —ni debe— tener lugar. Sobre «lo humano», cuya característica es, según Benjamin, su condición «infantil», «pre-moral» y «destruictiva», opera un régimen de prohibición que amenaza con la muerte su posible aparición. El orden jurídico es este régimen de prohibiciones que, desterrando «lo humano», crea la «vida» y opera constantemente sobre ella como un aparato ortopédico que le impide ir más allá de su límite natural, negándole la posibilidad de alcanzar su total potencia y plenitud. El orden jurídico —el poder manifestado en el derecho— es entonces aquello que hace ingresar a esta «nuda vida» en los cálculos de un poder que la somete y constriñe. Luego si, como señala Foucault, “habría que hablar de ‘bio-política’ para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos [del poder] y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (1995, p.126), se puede afirmar que en la reflexión benjaminiana el problema de la relación entre «vida» y «poder», el problema «biopolítico» está plenamente presente.

.VII

Con todo lo hasta ahora referido se puede decir que el análisis de la obra de ambos autores deja percibir, en lo referente a la «biopolítica», una especie de diálogo secreto entre ellos; o más bien una continuidad no reconocida explícitamente. Es decir, da la impresión de que Foucault, en su desarrollo analítico, retoma una serie de ideas esbozadas por Benjamin y viene a explicar «cómo opera» en términos históricos aquello que el autor alemán enuncia en un lenguaje figurativo. Dicho en otros términos: la comunicación y continuidad entre

ambos autores se hace pensable al advertir que ahí donde Benjamin ontologiza la inmanencia de la relación entre vida y política, Foucault realiza una genealogía de dicha relación mostrando su momento de irrupción. Ahí donde la ontología de Benjamin anuda la relación entre «vida» y «derecho» —entre *bios* y política— en el origen, considerándola constitutiva de la existencia, la genealogía foucaultiana rastrea su aparición analizando el desarrollo y las mutaciones de las tecnologías y dispositivos por medio de las cuales el poder se torna un agente de transformación y control de la vida.

Ahora bien, no parece absurdo reconocer que la móvil y compleja relación entre «vida» y «política» cruza toda la obra de Foucault —o bien se puede decir de esta forma— es necesario asumir que dicha relación es el eje central sobre el que gira toda su reflexión⁴ y, por tanto, tratar de situar el momento específico en que esta relación es enunciada podría llevar a equívocos o a discusiones de difícil acuerdo y resolución. No obstante, resultan de vital importancia para comprender el problema que Foucault plantea, la sucesión de cursos que dicta en el *Collège de France* entre los años 1973 y 1979. En ellos, el autor presenta el análisis que viene haciendo de los procesos histórico-políticos y los desarrollos discursivos que —al interior de una dinámica de continuidad/ruptura y combate/alianza— hacen posible la aparición de un poder —o una tecnología de poder— que tendrá como tarea autoimpuesta vigilar, controlar y corregir el comportamiento de los individuos; una «tecnología de poder» cuyo campo de acción es, precisamente, la vida —el cuerpo— y cuya función es la «normalización» de los sujetos. Lo que Foucault rastrea en estos cursos es, en definitiva, la serie de condiciones y eventos políticos/discursivos necesarios que hubo de darse para que el sometimiento de la *bios* a la política hiciera su aparición en la historia.

⁴ Considero aquí la obra que va desde: “Historia de la Locura en la Época Clásica”, hasta el último curso dictado bajo el nombre de “El Coraje de la Verdad”.

.VIII

Con la consideración antes hecha, entonces, creo que esta parte de su obra puede estudiarse reconociendo lo que el autor muestra como dos trazos de una misma genealogía. Para recorrer el primero de estos trazos se deben analizar tres cursos: “La sociedad punitiva” (1973), “El poder psiquiátrico” (1974) y “Los anormales” (1975). En estos, junto a nuevos desarrollos, Foucault deja advertir las huellas de trabajos anteriores tales como “Historia de la locura en la época clásica” (1961), “Enfermedad mental y psicología” (1962) y “El nacimiento de la clínica” (1963). En referencia a éstos, el autor indica en la segunda clase del curso de 1976:

“Al hablar de las diferentes cositas que mencioné, el proyecto general consistía, en el fondo, en invertir esta dirección general del análisis que es, creo, la del discurso del derecho (...) traté de hacer lo inverso, es decir, hacer que la dominación, al contrario, tuviera el valor de un hecho (...) y mostrar, además, a partir de ahí, no sólo cómo el derecho es, de una manera general, el instrumento de una dominación –eso ya está dicho– sino también cómo, hasta dónde y en qué forma el derecho (y cuando digo derecho no pienso únicamente en la ley, sino en el conjunto de los aparatos, las instituciones y los reglamentos que aplican el derecho) vehiculiza y pone en acción relaciones que no son de soberanía sino de dominación. Y por dominación no me refiero al hecho macizo de *una* dominación global de uno sobre los otros o de un grupo sobre otro, sino a las múltiples formas de dominación que pueden ejercerse dentro de la sociedad. (...) Creo que no hay que ver el derecho por el lado de una legitimidad a establecer, sino por el de los mecanismos de sometimiento que pone en acción. (...) Por lo tanto, no preguntar: ¿por qué algunos quieren dominar?, ¿qué buscan?, ¿cuál es su estrategia de conjunto? Sino: ¿cómo pasan las cosas en el momento mismo, en el nivel, en el plano del mecanismo de sometimiento o en esos procesos continuos e ininterrumpidos que someten los cuerpos, dirigen los gestos, rigen los comportamientos? En otros términos, en vez de preguntarse cómo aparece el soberano en lo alto, procurar saber

cómo se constituye poco a poco, progresiva, real, materialmente los súbditos. (...) Captar la instancia material del sometimiento en cuanto constitución de los súbditos sería, por decirlo así, exactamente lo contrario de lo que Hobbes quiso hacer en el Leviatán". (2001a, p.36-37)

Luego, en este primer trazo genealógico, Foucault no busca el «porqué» del poder, sino el «cómo» de éste. Lo que busca comprender es cómo se constituye, qué entramado de relaciones e instituciones se juega en la articulación del poder. Lo que busca, en definitiva, es cómo surgen, cómo se articulan e interrelacionan los discursos de «verdad» que hacen emerger a un sujeto sometido.

Ahora bien, a partir de 1976 en la investigación foucaultiana se observa un desplazamiento analítico en el que, sin cambiar la metodología utilizada, vemos aparecer un nuevo foco de atención. Si hasta ahora su pregunta era acerca de cómo surgen los dispositivos de control social y normalización de la vida, en adelante indagará las transformaciones que, al interior del discurso del jurídico-gubernamental, permiten el tránsito desde el modelo del «poder soberano» propio del siglo XVI hacia una sociedad de corte disciplinario en el siglo XVII, y cómo esta última da paso a la instauración de un «orden biopolítico» a mediados del siglo XVIII. Este segundo entramado genealógico es el que Foucault inicia con el curso titulado "Defender la sociedad" (1976) y trata de cerrar con "El nacimiento de la biopolítica" (1979).

Si sobre este diagrama de dos trazos se dispone como punto de conexión argumental "Vigilar y castigar" —obra que precisamente se publica en 1975— se puede advertir que en la trama que abre Foucault no hay una ruptura o abandono de una línea de investigación, sino más bien un giro al interior de una continuidad reflexiva que permite observar la relación existente entre, por una parte, las técnicas, relaciones e instituciones de poder que hacen posible la aparición de una subjetividad sometida y, por otra, las transformaciones al interior de la teoría jurídica que dan paso a un nuevo orden político-social. Dicho en otros términos, mientras el trazo genealógico desarrollado por

Foucault entre 1961 y 1975 muestra cómo la figura que la modernidad entiende por «sujeto» es el producto de las relaciones de poder que sobre él operan; el segundo trazo, esbozado entre 1976 y 1979, muestra cómo las transformaciones al interior del discurso gubernamental dan paso a la formación de un régimen político donde la figura del sometimiento subjetivo es imprescindible para su funcionamiento.

.IX

En este segundo trazo, el autor señala la vital importancia que tendrá para la teoría política la transformación que supone la aparición de un discurso de orden político disciplinario, el que viene a oponerse palmo a palmo a las lógicas con que opera y se administra el «poder soberano». Así, al reconocer sus principales diferencias Foucault indica que, en primer lugar, mientras el «poder soberano» se ejerce principalmente sobre la tierra y sus productos, este nuevo «poder disciplinario» opera directamente sobre el cuerpo y sus comportamientos. En segundo lugar, dice el autor, el «poder soberano» extrae de la tierra bienes y riquezas, mientras que el «poder disciplinario» busca extraer del cuerpo tiempo y trabajo. Y finalmente, la tercera diferencia dice relación con que, ahí donde el «poder soberano» es ejercido por medio de cánones y obligaciones que necesitan la figura del monarca para justificarse, el «poder disciplinario» se ejerce por medio de una vigilancia continua; para la que, más que el rey, se necesita una apretada cuadrícula de coerciones que tiene por función, por un lado, aumentar las fuerzas sometidas, y por otro, maximizar la fuerza y eficacia de quien somete.

Aun así —no obstante las diferencias entre ambas formas de poder son manifiestas— no se trataría, dice Foucault, de un reemplazo o una eliminación del antiguo «poder soberano», sino más bien de su reconfiguración. Más que sustitución, lo que se advierte es una complementariedad, un cruce o interrelación de técnicas que permiten a las nuevas coerciones surgidas con el

«poder disciplinario» quedar disimuladas, ocultando los mecanismos de dominación en el trasfondo de legitimidad que irradiaba la anterior arquitectura del poder.

“como las coacciones disciplinarias debían ejercerse a la vez como mecanismos de dominación y quedar ocultas como ejercicio efectivo del poder, era preciso que la teoría de la soberanía permaneciera en el aparato jurídico y fuera reactivada, consumada, por los códigos judiciales”. (op. cit. p. 44)

Entonces, aprovechando que la estructura jurídica del «poder soberano» había dispuesto un marco interpretativo donde se justifica la delegación del poder individual a la soberanía del Estado, la aparición del «poder disciplinario» y su cuadrícula de coerciones viene a asegurar la cohesión de dicho cuerpo social. Así, más que lo reemplazado, el derecho viene a ser el acompañamiento necesario de una nueva arquitectónica de gobierno. Por tanto, concluye Foucault, la nueva fisonomía que adquiere el poder no elimina el orden jurídico puesto que lo requiere como marco de acción. La nueva gramática del poder opera entre los límites que disponen y requieren, de un lado, el «derecho de soberanía», y del otro, los «dispositivos disciplinarios».

Esta nueva mecánica del poder descrita por Foucault supone la instauración de una serie de técnicas de disciplinamiento que tienen como superficie de inscripción el cuerpo del individuo y para tal efecto requieren dos cosas. Por una parte, asegurar una correcta distribución espacial de los cuerpos: “su separación, su alineamiento, su puesta en serie y bajo vigilancia, y la organización, a su alrededor, de todo un campo de visibilidad” (op. cit. p.219). Y por otra, se requiere —al mismo tiempo que su puesta bajo vigilancia— aumentar la fuerza de éstos por medio de la ejercitación y el adiestramiento. Se trataría entonces de toda una tecnología disciplinaria que, utilizando el modelo de adiestramiento y distribución espacial militar, pasará a operar en el campo del trabajo, el campo educacional y el campo médico. De esta forma, la emergencia del «poder disciplinario» y su puesta en obra “a través de todo un sistema de vigilancia, jerarquías, inspecciones, escrituras [e]

informes” (op. cit. p.219) es, según entiende Foucault, el trasfondo que explica la continuidad arquitectónica y funcional entre el cuartel, la fábrica, la escuela y el hospital.

Ahora bien, no obstante la transformación o el paso del «poder soberano» al «poder disciplinario» puede reconocerse en la aparición o en la reconfiguración funcional de toda una serie de instituciones, será en el nacimiento de la prisión donde dicho cambio se evidencie de forma más contundente. Esto es lo que sugiere Foucault en la investigación que sobre dicho punto desarrolla en “Vigilar y castigar” cuando —realizando una genealogía de los mecanismos de castigo— advierte en la aparición de la cárcel la manifestación más vistosa de un nuevo sistema punitivo que es fruto de las transformaciones en las relaciones de poder y las nuevas formas que éste adquiere. Es decir, el esquema explicativo que Foucault intenta establecer indica que ambos modelos del poder —soberano y disciplinario— no sólo tienen aparejada una lógica del castigo que le es propia, sino que además dichos castigos tienen, en cada modelo, una función política y una superficie de inscripción particular, precisa y distinta.

Si se analiza la mecánica y la lógica del sistema de castigos correspondientes al «poder soberano» vemos que estos se caracterizan, en primer lugar, por ser la manifestación de la venganza de un soberano ofendido en su dignidad. Esta pena, en tanto representación vengativa, implica el suplicio del ofensor; suplicio que consiste a su vez en cierta cantidad de sufrimiento corporal que será más o menos atroz en atención al carácter y la gravedad de la ofensa. Por tanto, en este esquema de poder, el castigo físico no se entiende como un acto bárbaro, irregular o antojadizo, sino como una acción reglada que corresponde u obedece a tres criterios principales. El primero de ellos indica que la pena debe ejercer una cierta cantidad de sufrimiento que pueda ser, si no medida, al menos apreciada o jerarquizada. Así, la muerte del supliciado representa el punto cúlmine de la gradación calculada de un sufrimiento. El segundo criterio obliga a que la pena ponga en relación el tipo y la intensidad del daño corporal con, por un lado, la gravedad del delito cometido y, por otro, la calidad o la importancia social tanto de la víctima como del criminal. El tercer y último criterio busca que la pena sea una

marca que se inscriba perpetuamente tanto en el cuerpo del criminal como en el recuerdo de aquellos que presenciaron el suplicio. Luego, el suplicio no es puramente un acto irracional y bárbaro, sino un acto ceremonial que funciona como un dispositivo por medio del cual, en cada gemido del supliciado, se manifiesta el «poder del soberano» —el poder de un orden transgredido—. El suplicio es la respuesta del orden frente a aquel que se alzó en su contra y se ha transformado en su enemigo. Ahora, si el suplicio corporal es la respuesta contra el enemigo, el sufrimiento físico del condenado, indica Foucault, es sólo la extensión del «derecho soberano» a hacer la guerra. El suplicio, insiste el autor, no es una acción antojadiza, sino más bien una acción que tiene una función jurídico-política precisa que consiste en reconstruir, en lavar —por medio del acto ceremonial del castigo— una soberanía ultrajada, la cual no puede reestablecerse sino por medio del exceso que pone de manifiesto la disimetría de poderes entre el soberano ofendido y súbdito ofensor. Sólo por medio del exceso se manifiesta la omnipotencia y la superioridad del rey.

“El hecho de que la falta y el castigo se comuniquen entre sí y se unan en la forma de la atrocidad, no era la consecuencia de una ley del talión oscuramente admitida. Era el efecto, en los ritos punitivos, de una determinada mecánica del poder: de un poder que no sólo no disimula que se ejerce directamente sobre los cuerpos, sino que se exalta y se refuerza con sus manifestaciones físicas; de un poder que se afirma como poder armado, y cuyas funciones de orden, en todo caso, no están enteramente separadas de las funciones de guerra; de un poder que se vale de las reglas y las obligaciones como de vínculos personales cuya ruptura constituye una ofensa y pide una venganza; de un poder para el cual la desobediencia es un acto de hostilidad, un comienzo de sublevación, (...) de un poder que no tiene que demostrar por qué aplica sus leyes, sino quiénes son sus enemigos y qué desencadenamiento de fuerza los amenaza”. (Foucault, 2001b, p.62)

Se asume con frecuencia que la desaparición del suplicio como forma preferencial de castigo se debe a una especie de humanización de las penas; se

atribuye, esta desaparición, a un acto benevolente de un poder que ahora reconoce la humanidad del criminal. Sin embargo, tal modificación es interpretada por Foucault como producto de una transformación más compleja; transformación en la que lo que varía, fundamentalmente, no es la consideración filosófica de los derechos del castigado, sino las técnicas, los dispositivos y la finalidad con la que opera la relación entre el poder y los sujetos sometidos a él. Dicho en otros términos, esta reforma no se produce porque se busque adaptar los castigos a principios más equitativos o justos, sino que, más bien, esta transformación responde a una estrategia en la que el «poder de castigar» debe reorganizarse de acuerdo a modalidades que lo vuelvan “más regular, más eficaz, más constante y mejor detallado en sus efectos; en suma, que aumente estos efectos disminuyendo su costo económico (...) y su costo político” (op. cit. p.85). Se trata, en definitiva, dice Foucault, de la aparición de una nueva economía política del «poder de castigar».

“A lo largo de todo el siglo XVIII, en el interior y en el exterior del aparato judicial, en la práctica penal cotidiana como en la crítica de las instituciones, se advierte la formación de una nueva estrategia para el ejercicio del poder de castigar. Y la ‘reforma’ propiamente dicha, tal como se formula en las teorías del derecho o tal como se esquematiza en los proyectos, es la prolongación política o filosófica de esta estrategia, con sus objetivos primeros: hacer de los castigos y de la represión de los ilegalismos una función regular, coextensiva a la sociedad; no castigar menos, sino castigar mejor; castigar con una severidad atenuada quizá, pero para castigar con más universalidad (...); introducir el poder de castigar más profundamente en el cuerpo social”. (op. cit. p.86)

Vale decir que la reforma viene a marcar el límite, la frontera, el punto de inflexión entre un «poder de castigar» que se caracteriza por su magnificencia y su exceso —un poder que se manifiesta pocas veces pero de forma ruidosa— y otro que opera de forma regulada y silenciosa, pero cuya operación se hace más intensa y extensa; un poder que cubre —aunque con menos sonoridad— a un mayor número de sujetos, un poder que —ahora— extiende un manto tenue sobre toda la sociedad.

Esta reconfiguración presenta dos características particulares en las que Foucault pondrá particular atención. La primera de ellas dice relación con que esta nueva forma de poder nos pone frente al desplazamiento del sujeto ofendido. Si en el modelo anterior el ofendido era el soberano y el castigo era su venganza, en esta nueva articulación el que recibe la ofensa es el cuerpo social en su totalidad y la acción de castigo no es ya una venganza sino una defensa. El castigo es la acción de respuesta de una sociedad que se defiende del sujeto que la pone en peligro. El criminal es ahora el que ha roto el pacto social, se ha puesto al margen de éste y se ha vuelto el enemigo de todos. De un lado queda entonces todo el poder, todo el derecho, todas las fuerzas, el orden, el bien; del otro lado, el enemigo común, el traidor, el malvado, el peligro.

La segunda particularidad en la que al respecto el autor repara es la nueva serie de principios sobre los cuales este nuevo arte de castigar se funda. En relación a esto, Foucault señala que el primer principio articulador que pone en juego este nuevo poder dice relación con que el castigo debe ser lo menos arbitrario posible; por tanto, se debe buscar que entre el delito y la sanción exista una representación inmediata, sea por semejanza, analogía o proximidad. El segundo principio establece que la sanción debe tender a disminuir el atractivo del crimen; así, la sanción debe consistir en un daño un tanto mayor que la satisfacción que el delito produce. El tercer principio indica que la duración del castigo tiene que estar fijada desde antes y lo que debe buscar, más que un breve instante de dolor extremo, es la prolongación temporal de una serie de pequeñas privaciones penosas. El cuarto y último principio establece que, si lo ofendido ya no es el soberano sino la sociedad en su conjunto, el castigo debe ser el pago, la retribución que el delincuente entrega a todos y cada uno de los miembros de ésta; vale decir que la pena debe producir algún beneficio social.

“Que se acaben esas penas espectaculares pero inútiles. Que se acaben las penas secretas, también; pero que los castigos puedan ser considerados como una retribución que el culpable da a cada uno de sus ciudadanos, por el crimen que los ha perjudicado a todos (...) El ideal sería que el condenado apareciera como una especie de propiedad

rentable: un esclavo puesto al servicio de todos. ¿Por qué la sociedad suprimiría una vida y un cuerpo que podría apropiarse? (...) Más que la muerte, sería elocuente 'el ejemplo de un hombre a quien se tiene siempre ante los ojos, a quien se ha privado de la libertad y que está obligado a emplear el resto de su vida en reparar la pérdida que ha causado a la sociedad'." (op. cit. p.112-113)

Como se ve puede apreciar en la cita, lo que subyace al cambio en el sistema de castigos es, en definitiva, una simple —pero decisiva— pregunta: ¿para qué destruir un cuerpo que puede ofrecer rendimientos económicos, en tanto cuerpo que trabaja, y políticos, en tanto ejemplo para los demás? A consecuencia de la nueva concepción que se deja advertir en dicha pregunta, el castigo pierde su cariz de «fiesta pública» —fiesta que alcanza su mayor intensidad en la catarsis que produce el momento en que el verdugo opera sobre el cuerpo del condenado— y se torna una operación correccional, una escuela que tiene por función re-enseñar al delincuente los valores de la vida en sociedad. Se castiga, ahora, no para borrar el crimen sino para transformar la conducta del sujeto culpable.

Toda esta transformación en el discurso del poder de castigar llevará entonces a que ya hacia 1810 la prisión quede establecida como la forma preferencial de castigo. Con ésta aparecerá una nueva física del poder, una forma radicalmente distinta de dominar y someter el cuerpo de los individuos. La prisión, con su arquitectura cerrada, compleja y jerarquizada marcará, con sus muros, la nueva forma material y simbólica de un «poder de castigar» cuya triple función es ser ejemplo temible, instrumento de conversión y condición para el aprendizaje.

.X

El análisis de toda esta transformación permite a Foucault concluir que si lo que busca este nuevo dispositivo del «poder de castigar» es la transformación de la conducta, si aquello sobre lo que pretende actuar es la voluntad de los sujetos, si de

lo que se trata es de la obediencia; el castigo ya no tiene como punto de impacto al cuerpo sino la subjetividad, o —a pesar de las reticencias que le genera utilizar el término— el punto de impacto del castigo es ahora el «alma» del individuo.

Al respecto, es necesario establecer al menos dos consideraciones interpretativas. La primera dice relación con que el cambio topológico del punto de operación del castigo al que hace referencia Foucault no significa que la operación deje de recaer sobre el cuerpo en el sentido de un abandono. No se trata de que en pos de operar sobre la subjetividad los dispositivos de poder dejen «de lado» el cuerpo, no es de la liberación de lo corpóreo de lo que se trata, sino más bien, este cambio de topología implica un «atravesar». Vale decir que las tecnologías del «poder disciplinario», en su actuar, siguen capturando al cuerpo pero ya no para operar y quedarse en su superficie. El cuerpo capturado es lo que permite que estos nuevos dispositivos de poder logren actuar correctivamente sobre esa voluntad que lo «habita». El poder penetra los cuerpos hasta llegar a sus fibras íntimas y es en ellas donde ejerce su acción. Entonces, insisto, más que ante un desplazamiento o un reemplazo estaríamos —al seguir la línea de análisis que Foucault sugiere— en presencia de una profundización que lo que busca es el sometimiento subjetivo. Se trata, así, de una serie de técnicas que penetran y someten este cuerpo capturado para hacer de él una fuerza útil, ya que, como indica el autor, “el cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido”. (op. cit. p. 33)

Ahora bien, esta nueva forma de relación entre cuerpo y poder, aunque no está exenta de violencia y coerción física, no opera por medio del exceso —como en el caso del «poder soberano»— sino se trata más bien de un poder fino y sutil; se trata de una tecnología del sometimiento que se hace más difusa e imperceptible —tanto para el sujeto sometido a ella como para los que presencian su actuar— pero, al mismo tiempo, se hace más profunda y continua en sus efectos. Es a esta forma de operación del poder a la que Foucault se referirá como una «tecnología política del cuerpo»; una «anatomía política» que se caracteriza, entre otras cosas, por ser “difusa y rara vez formulada en discursos continuos y sistemáticos (...) además no es posible localizarla ni en un tipo definido de institución, ni en un aparato estatal.

Éstos recurren a ella (...) se trata en cierto modo de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego” (op. cit. p.33). Por esto, las prácticas penales y sus dispositivos son sólo una de las formas que esta microfísica del poder reviste.

La segunda consideración que es necesario tener presente es la que se relaciona con que el alma que alude Foucault no es, en ningún caso, el alma cristiana: no se trata del alma como una sustancia que, desde el exterior, viene a habitar el interior del cuerpo por gracia divina. El alma a la que hace referencia el autor es el correlato, el producto de una “cierta tecnología del poder sobre el cuerpo” (op. cit. p.36). El alma, entonces, no es una ilusión, sino el resultado de la operación de la microfísica del poder que se acaba de describir. El alma es, en definitiva, como señala Foucault, lo que es permanente e incesantemente producido por la operación continua de los dispositivos poder. El alma surge:

“En torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento del poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, se vigila, se educa, se corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia”. (op. cit. p.36)

Luego, si en la teología cristiana el alma es aquello que nace culpable producto de pecado original, en la concepción que Foucault ofrece, el alma —al ser aquello que nace de las técnicas de castigo, los dispositivos de vigilancia y el control al que son sometidos los individuos— nace condenada. El alma es aquello que nace condenado por efecto de esta nueva «anátomo-política»:

“sobre esta realidad-referencia [sobre el alma] se han construido conceptos diversos y se han delimitado campos de análisis: psique, subjetividad, personalidad, conciencia, etc.; sobre ella se han edificado técnicas y discursos científicos; a partir de ella, se ha dado validez a las reivindicaciones morales del humanismo. Pero no hay que engañarse: no

se ha sustituido el alma, ilusión de los teólogos, por un hombre real, objeto de saber, de reflexión filosófica o de intervención técnica. El hombre de que se nos habla y se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento". (op. cit. p.36)

Si se considera entonces, como señala el autor, que alma es aquello que ha aparecido en el discurso moderno bajo el nombre de «aparato psíquico», «voluntad», «personalidad» y «hombre»; es el «hombre» lo que ha nacido condenado. Condenado a una forma de vivir, a una forma de comportarse, a un trabajo que realizar, a una «verdad» que decir y descubrir sobre sí y sobre otros.

Si a lo anterior se suma la referencia que hace Foucault, cuando analiza el paso del «poder soberano» a esta nueva forma de gobernar la sociedad —al indicar que la soberanía en el régimen vigente hasta el siglo XVI tiene como principal potestad del rey el derecho de vida o muerte sobre sus súbdito— y entonces afirma que soberano es aquel que puede determinar la muerte de los que están bajo su poder, se puede comprender que, mientras el «poder soberano» se hace acto en el momento de la muerte —es decir se manifiesta cuando mata— este nuevo «poder disciplinario», por el contrario, se expresa como un poder que hace vivir. No, obviamente, en el sentido de ser un poder que fecunde u otorgue vida; sino entendido como un poder que indica cómo vivir y trata de preservar la vida y aumentar las fuerzas de aquellos que están bajo su potestad. En consecuencia, señala el autor:

“una de las transformaciones más masivas del derecho político del siglo XIX consistió, no digo exactamente en sustituir, pero sí en completar ese viejo derecho de soberanía —hacer morir o dejar vivir— con un nuevo derecho, que no borraría el primero que lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de *hacer* vivir y *dejar* morir”. (2001a, p. 218)

Toda esta constatación permite a Foucault sostener que quizá la transformación más importante que trae aparejado este cambio en la forma de gobernar a los hombres es “la consideración de la vida por parte del poder (...) un ejercicio del

poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico”. (op. cit. p.217)

Es de esta forma que la reflexión foucaultiana queda en presencia de lo que denomina un «bio-poder»; y si bien el «bio-poder» no es sinónimo de «bio-política», su reflexión ha dado un paso fundamental que le permite ingresar en el camino que la lleva a su elucidación.

.XI

En atención a lo anterior, es necesario señalar que el concepto «bio-política» es utilizado por Foucault ya en «Voluntad de saber» (“Historia de la sexualidad”, volumen I) pero, la explicación de las condiciones histórico-políticas en que ésta noción aparece, se encuentra de forma más lata en el curso que dicta el año 1978 titulado “Seguridad, territorio, población”. Al comienzo este curso —y retomando la problemática del «bio-poder» que enuncia al finalizar “Defender la sociedad”— el autor indica que es posible reconocer una tercera transformación en la forma de operación del poder, que marcaría el paso de los «dispositivos disciplinarios» a los «dispositivos de seguridad»; los que se diferencian de los anteriores en la estrategia que utilizan para resolver la problemática a la que son enfrentados. Así, mientras los «dispositivos disciplinarios» basan su estrategia en prohibir la ocurrencia de un fenómeno no deseado —sea por medio de normas que lo proscriban o por medio de elementos dispuestos para evitar su aparición— los «dispositivos de seguridad» utilizan como estrategia no la prohibición, sino la intervención de la realidad por medio de la utilización de una serie de medidas que, sin evitar *a priori* la ocurrencia del fenómeno, permitan mantenerlo en un nivel mínimo o aceptable. Dicho en otros términos: mientras los «dispositivos disciplinarios» prohíben la ocurrencia de un fenómeno, los «dispositivos de seguridad» administran su aparición y regularizan su manifestación. Así lo indica Foucault cuando, a propósito de la diferencia estratégica con que tanto los «dispositivos disciplinarios» como los de «seguridad» enfrentan el problema de la escasez de grano y el aumento de precios, señala que

“El acontecimiento sobre el cual se intentará influir será la realidad del grano, mucho más que la obsesión por la escasez. (...) se tratará de injertar un dispositivo tal que las oscilaciones de la abundancia y del buen precio, la escasez y la carestía, no van a verse impedidas de antemano y tampoco prohibidas por un sistema jurídico y disciplinario que, al impedir esto y forzar aquello, debe evitar que esto ocurra. Antes bien, Abeille y los fisiócratas y teóricos de la economía del siglo XVIII intentan obtener un dispositivo que, conectado a la realidad misma de las oscilaciones, haga, por medio de una serie de vinculaciones con otros elementos de la realidad, que este fenómeno, sin perder en cierto modo nada de su realidad, sin verse ante ningún impedimento, quede poco a poco compensado, frenado y limitado y, en última instancia, anulado. En otras palabras, hay un trabajo sobre el elemento mismo de esa realidad que es la oscilación abundancia/escasez, carestía/baratura, y al intervenir en ella pero sin tratar de impedirla por anticipado, se introducirá un dispositivo que es precisamente, me parece, un dispositivo de seguridad y ya no un sistema jurídico disciplinario”. (2007, p.57)

En definitiva, lo que caracteriza a los «dispositivos de seguridad» sería que, más que prohibir determinados hechos, los insertan dentro de una serie de acontecimientos posibles incorporándolos en un cálculo de costos y fijan una medida óptima; vale decir, la pregunta a la que responden los «dispositivos de seguridad» es: cuánto o qué magnitud de determinado fenómeno es —política y económicamente— esperable, soportable —y a veces hasta deseable— que ocurra.

Ahora bien, el mismo Foucault advierte que este recambio no debe ser entendido como una especie de linealidad temporal que borra o elimina la forma de operar de los dispositivos correspondientes al paradigma anterior, ni se trata tampoco de que estos dispositivos no existan en la gramática del poder que los antecede. Al respecto señala el autor que, cuando el «poder soberano» se desata como castigo sobre el cuerpo del condenado, lleva inscrita también en su acción un acto de disciplinamiento —no para el culpable sino para los que presencian el castigo— y

también puede verse en el acto de castigar la operación de un «dispositivo de seguridad» en tanto la acción que castiga pretende disminuir —por medio del ejemplo atroz— la probabilidad de que se repita. Del mismo modo, cuando en el «poder disciplinario» se busca corregir el comportamiento del culpable para evitar la reincidencia, se busca también disminuir la probabilidad de que el crimen se repita. Así entonces, no se trata simplemente de que los «dispositivos disciplinarios» nazcan cuando decae el «poder soberano» y los «dispositivos de seguridad» aparezcan un siglo después; ambos dispositivos ya son rastreables, ya están presentes, de alguna forma, en el «poder soberano» y, *contrario sensu*, los dispositivos del «poder soberano» y del «poder disciplinario» no desaparecen ni se diluyen en los «dispositivos de seguridad»: “no hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad. No tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismo disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar de los mecanismo jurídico legales” (op. cit. p.23). Más que de sustitución o intercambio, de lo que se trata, dice Foucault, es de la predominancia de un modelo y sus dispositivos sobre los otros. Se trata de un sistema de correlación entre mecanismos y procedimientos que muestra la prevalencia de un modelo sobre los demás.

En relación a este punto es ilustrativa y aclaratoria la reflexión que hace Roberto Esposito quien, citando al propio Foucault, indica:

“El paso a una interpretación distinta del vínculo entre ellos [los dispositivos propios de cada modelo] está marcado, en la obra de Foucault, por el leve pero significativo deslizamiento semántico entre el verbo ‘sustituir’ —todavía basado en la discontinuidad— y el verbo ‘completar’, que en cambio alude a un proceso de mutación paulatina e ininterrumpida: ‘creo que una de las más sólidas transformaciones del derecho político del siglo XIX consistió, sino exactamente en *sustituir*, al menos en *completar* el viejo derecho de soberanía (...) con otro derecho. Este último no borrará al primero, sino que lo continuará, lo atravesará, lo modificará’. Ello no implica que Foucault diluya la distinción —e incluso la oposición— tipológica que había definido con anterioridad entre una y

otra clase de poder, sino que, en vez de colocarla en una única línea de desplazamiento, la reconduce a una lógica de copresencia". (2006, p.65-66)

Con este punto definido, se puede decir entonces lo siguiente: si el modo de operación del poder cambia cuando son los «dispositivos de seguridad» los que priman sobre los «dispositivos disciplinarios», habría que reconocer que los primeros se diferencian de estos últimos en al menos tres aspectos. En primer lugar, según Foucault, el «poder disciplinario» opera de forma centrípeta: en este sentido aísla espacios, circunscribe un espacio en el cual sus mecanismos y dispositivos actúan sin limitación. Los «dispositivos de seguridad», en cambio, operan de forma centrífuga: tienden a expandir los espacios por medio de la integración de nuevos elementos que permiten el desarrollo de circuitos de acción cada vez más grandes. La segunda diferencia se advierte en que, mientras la «disciplina» necesita de una reglamentación exhaustiva que regule e indique la forma en que se debe actuar hasta en los detalles más mínimos, los «dispositivos de seguridad», para conseguir aquello que consideran necesario, dejan hacer: actúan ofreciendo amplios márgenes de permisividad. La tercera diferencia la encontramos en que los «dispositivos disciplinarios» distribuyen todo según códigos de lo permitido y lo prohibido, y consideran «orden» a aquello que queda como resultado una vez que se ha impedido todo lo que está prohibido. Los «dispositivos de seguridad», en cambio, no prohíben ni permiten acciones; toman los eventos según la naturaleza que les es propia y, desde estos mismos, tomados como punto de apoyo, tratan de evitar o anular, en mayor o menor medida, un determinado hecho considerado indeseable. Dicho en breve: mientras «la disciplina» prohíbe, «la seguridad» deja en libertad.

Así, el concepto de libertad adquiere para Foucault una forma particular. Y al respecto, señala:

“Esa libertad, es a la vez ideología y técnica de gobierno, debe comprenderse en el interior de las mutaciones y transformaciones de las tecnologías de poder. Y de una manera más precisa y particular, la libertad no es otra cosa que el correlato de la introducción de los

dispositivos de seguridad. Un dispositivo de seguridad (...) sólo puede funcionar bien con la condición de que se dé algo que es justamente la libertad, en el sentido moderno que esta palabra adopta en el siglo XVIII (...) posibilidad de movimiento, desplazamiento, proceso de circulación de la gente y las cosas. Y es esa libertad de circulación en el sentido amplio de la expresión, esa facultad de circulación, lo que es menester, creo, cuando se habla de libertad. (...) No se trata de una ideología; no es verdadera, fundamental ni primordialmente una ideología. Es en primer lugar y ante todo una tecnología de poder". (2007, p.61)

.XII

Con todo, la diferencia fundamental que el autor reconoce entre ambas arquitecturas de poder —de disciplina y de seguridad— dice relación con la aparición de una categoría política que, si bien, ya ha sido referida —ya es conocida— desde la antigüedad, en esta nueva reconfiguración adquiere un valor específico:

“En cambio, ahora vemos aparecer, no la idea de un poder que adopte la forma de una vigilancia exhaustiva de los individuos para que cada uno de ellos esté en todo momento y en todos sus actos bajo los ojos del soberano, sino el conjunto de mecanismos que incorporan a la jurisdicción del gobierno y de quienes gobiernan unos fenómenos muy específicos que no son exactamente los fenómenos individuales, aunque los individuos (...) figuren en ellos de cierta manera. Es toda otra manera de poner en juego la relación colectivo/individuo (...) otra manera de actuar en lo que llamamos población. Y el gobierno de las poblaciones es, creo, algo completamente diferente del ejercicio de una soberanía hasta el grano más fino de los comportamientos individuales. Tenemos aquí dos economías de poder que me parecen muy distintas”. (op. cit. p. 87)

Lo que aparece entonces como problema —como categoría específica— es: «la población». Una «población» que, ahora, es conceptualizada “como sujeto político, como un sujeto colectivo absolutamente ajeno al pensamiento jurídico y político de los siglos previos” (op. cit. p.63), “un personaje político absolutamente nuevo, que hasta entonces no había existido, no se le había percibido (...) ese nuevo personaje que hace su entrada (...) en el siglo XVIII” (op. cit. p.88). Con esto, Foucault no quiere decir que el concepto «población» aparezca recién ahí donde los «dispositivos de seguridad» comienzan a primar —la población no nace con ellos—. Por el contrario, es una palabra que puede ser encontrada ya en los textos antiguos. Sin embargo, en estos textos aparece con un sentido totalmente distinto al que adquiere a mediados del siglo XVIII. En los textos antiguos, afirma el autor, cuando se habla de «población» se entiende como «repoblar» un espacio, o bien, se entiende a la «población» como uno de los elementos del poderío de un soberano: será más poderoso mientras más súbditos tenga bajo su dominio, en tanto pueda obtener de estos riquezas en forma de tributos y cuerpos para la guerra. Esta será la manera en que el modelo de «poder soberano» considerará al elemento «población». Entre el siglo XVII y el XVIII —bajo la estructura del «poder disciplinario»— «población» es un concepto que aparece ligado a las reflexiones que se hacen sobre las «fuerzas productivas». El interés que sobre ellas recae se debe a que una población abundante asegura numerosos brazos que trabajan; lo que, a su vez, genera bajos niveles salariales y redundante en un bajo costo final de producto. Así, se prohíbe la emigración, se estimula la inmigración y se favorece la natalidad; y además se dispone todo un aparato normativo que determinará “los objetos que deben producirse, los medios para producirlos y los salarios, y que va a prohibir la ociosidad y el vagabundo. En resumen todo un aparato que va a asegurarse que esa población (...) trabaje como corresponde, donde corresponde y en la actividad que corresponde” (op. cit. p.91). Todo esto hizo necesario que la «población» —en tanto fuerza que produce— fuera sometida a procesos de adiestramiento, distribución y disciplinamiento.

Sin embargo, aún considerando lo anterior la población adquiere, al comenzar a primar los «dispositivos de seguridad», una especificidad. Desde mediados del XVIII en adelante aparece ya no sólo como un grupo de individuos sobre los que se

ejerce un poder, ni sólo como una masa considerada en tanto fuerza productiva; desde los fisiócratas en adelante, indica Foucault, la «población» comienza a ser conceptualizada y reflexionada como un dato natural sobre el que no se opera desde el control de sus actos, sino a la que se gobierna por medio de la intervención en una serie de factores que, aunque parezcan aislados o superfluos, inciden directamente sobre ella y su desarrollo.

Considerar a la «población» como un conjunto de procesos naturales que pueden ser manejados a partir de sí mismos significa: primero, que esa población no es una simple sumatoria de individuos que habitan un lugar en específico, no es sólo esa masa sobre la que recae un «poder soberano» que los somete a relaciones de obediencia. Considerar a la población como un rasgo natural implica, en primer lugar, reconocer que ésta es atravesada por factores tales como número de nacimientos, cantidad de defunciones, niveles de precios en el comercio, costumbres particulares de un grupo, etc.; y asumir entonces que, al ser éstos aspectos que no pueden gobernarse o cambiarse por decreto, se necesita, para operar sobre ellos, una multiplicidad de herramientas indirectas que permitan controlarlos y manejarlos. Para esto entonces, se utilizarán campañas de salubridad pública, incentivos comerciales y campañas educativas. En segundo lugar, considerar a la población como un rasgo natural lleva a reconocer que estos fenómenos naturales que aparecen como variables o accidentales son, en realidad, regulares o constantes. Por tanto, gobernar bien ya no se requiere autoritarismo o imposición, sino meditación, conocimiento y cálculo; se requiere un conocimiento de la realidad, sus ciclos y la forma de administrarlos; se requiere una «ciencia» de lo político, una nueva «ciencia política» de la que las estadísticas serán una herramienta fundamental. Y, en tercer lugar, con la aparición de la población como dato natural, lo que emerge es el concepto de «público». El público será, ahora, esa población considerada desde el punto de vista de sus comportamientos, sus hábitos, sus temores, sus valoraciones, sus expectativas, sus exigencias. Por tanto, al considerarla así, se entenderá a la población como un conjunto susceptible de ser influenciado por campañas de educación pública, campañas informativas sobre cuidados de la salud y cualquier otro proceso de información y conducción que no

implique, necesariamente, técnicas cerradas y directas como las de los «dispositivos disciplinarios».

“La población, en consecuencia, es todo lo que va a extenderse desde el arraigo biológico expresado en la especie hasta la superficie de agarre presentada por el público. De la especie al público tenemos todo un campo de nuevas realidades, nuevas en el sentido de que, para los mecanismos de poder, son los elementos pertinentes, el espacio pertinente dentro del cual y con respecto del cual se debe actuar”. (op. cit. p.102)

Entonces, afirma Foucault, cuando aparece la población como un fenómeno específico y particular sobre el que el poder debe actuar, se produce un cambio fundamental. Se pasa del problema del «soberano» al problema del «gobierno». El gobierno se torna una ciencia —o una técnica si se quiere— de administración de esas realidades biológicas; pero, ya no consideradas de forma particular —como en el «poder disciplinario»— sino como realidades biológicas comprendidas como un fenómeno de conjunto.

Luego, si Foucault usa el término «bio-poder» para referirse al proceso histórico-político por medio del cual es el cuerpo y la subjetividad del individuo lo que queda apresado y atravesado en la red del poder, la «bio-política» es esta nueva reconfiguración que lo que incorpora a los cálculos y decisiones del poder es la vida pero, esta vez, no como fenómeno individual, sino como fenómeno de conjunto. Si decimos «bio-poder» cuando éste opera sobre el cuerpo del sujeto, diremos «bio-política» cuando la operación sea sobre el cuerpo social: “el siglo XVIII ha encontrado un régimen por así decir sinóptico del poder, de su ejercicio *en* el cuerpo social. No por *debajo* del cuerpo social. (...) es un cambio de estructura fundamental el que ha permitido que se realice, con una cierta coherencia, esta modificación de los pequeños ejercicios del poder” (Foucault, 1992, p.97). Luego:

“Es el cuerpo de la sociedad el que se convierte, a lo largo del siglo XIX, en el nuevo principio. A este cuerpo se le protegerá de una manera casi

médica: en lugar de someterlo a los rituales mediante los que se restauraba la integridad del cuerpo del monarca, se le van a aplicar recetas terapéuticas tales como la eliminación de los enfermos, el control de los contagiosos, la exclusión de los delincuentes. La eliminación por medio del suplicio es así reemplazada por los métodos de asepsia: la criminología, el eugenismo, la exclusión de los ‘denegados’(…) ahora bien, no es el *consensus* el que hace aparecer el cuerpo social, es la materialidad del poder sobre los cuerpos mismos de los individuos”. (op. cit. p.111-112)

Siguiendo, si la «biopolítica» es una reconfiguración de los dispositivos de poder que, como señala el autor, operarán sobre el cuerpo social por medio de la supresión, eliminación o marginación de aquellos elementos que resultan peligrosos, inconvenientes, insanos; lo que está a la base de ella, entonces, es la distinción o división entre lo normal —lo deseable, lo bueno— y lo anormal —lo pernicioso, lo enfermo, lo descartable—. Así entonces, se hace evidente la íntima vinculación en la que se unen la «biopolítica», la normalización y el racismo moderno.

.XIII

El segundo entramado genealógico al que hacía referencia al iniciar este acápite sobre Foucault, es el que, como ya se ha dicho, se puede recorrer estudiando la reflexión que el autor abre en su «Historia de la locura» y concluye con la exposición sobre el surgimiento del «poder de normalización» en el curso que dicta en 1975: “Los anormales”. En este curso, el autor se propone como objetivo “estudiar y articular los diferentes elementos que, en la historia del Occidente moderno, permitieron la formación del concepto de anormalidad” (2002c, p.303). Y, una vez más, alejándose de la matriz marxista —que analiza la función ideológica del poder— su investigación busca desentrañar y hacer comprensible cuál es la estrategia de conjunto, cuáles son las combinaciones y combates discursivos que dan nacimiento

al «poder de normalización». En esta línea, entonces, plantea como hipótesis que este poder proviene de la comunicación que se produce entre el discurso jurídico y el discurso psiquiátrico; cruce que da lugar a lo que Foucault llama «discurso médico-penal» y que puede ser advertido al constatar tres desdoblamientos o duplicaciones que son propias de dicha discursividad.

El primer desdoblamiento se produce, asegura Foucault, cuando el discurso «medico-penal» incorpora en la figura del delito una serie de cosas que no son el delito mismo; una serie de componentes que sin ser una acción delictiva en sí, vendrían a explicar —a ser la causa— del delito. Así aparecen, por ejemplo, la inmadurez psicológica, la falsa percepción de la realidad, los desequilibrios efectivos y emocionales, etc.; toda una serie de conductas y cualidades del sujeto que estaban exentas de sanción penal y que ahora, por medio este desdoblamiento, se castigarán indirectamente; en tanto la sanción, más que penar un delito, recae sobre la «manera de ser» del sujeto que delinque:

“Lo que el juez va a juzgar y sancionar, el punto al que se referirá el castigo, son precisamente esas conductas irregulares, que se habrán propuesto como la causa, el punto de origen, el lugar de formación del crimen, y no fueron más que su doblete psicológico y moral.

La pericia psiquiátrica permite trasladar el punto de aplicación del castigo, de la infracción definida por la ley a la criminalidad evaluada desde el punto de vista psicológico moral. (...) Es verdad que la pericia psiquiátrica constituye un aporte de conocimiento igual a cero, pero eso no es importante. Lo esencial de su papel es legitimar, en la forma de conocimiento científico, la extensión del poder de castigar a otra cosa que la infracción. Lo esencial es que permite reubicar a acción punitiva del poder judicial en un *corpus* general de técnicas meditadas de transformación de los individuos”. (op. cit. p.30-31)

La segunda duplicación a la que Foucault hace referencia se advierte en el desdoblamiento que se produce entre la figura del «autor del delito» y el «delincuente». Al respecto el autor sostiene que, mientras en el sistema penal

antiguo se pedía al psiquiatra que se pronunciara, exclusivamente, respecto de si el sujeto estaba o no en estado de demencia al momento de cometer el crimen, ahora se pedirá que, investigando en la biografía del sujeto, busque esas pequeñas irregularidades y transgresiones que, sin constituir delito, permitan mostrar cómo el sujeto se parecía ya a su crimen; mostrar cómo venía ya inscrito en su historia de vida el sujeto criminal. Lo que surge entonces, con este desdoblamiento, es la noción de «potencia criminal»; esa criminalidad que, en estado de latencia, venía ya pulsando por salir. Se trataría de una subjetividad que “tiende” al delito, y da cuenta, así, de un modo de «estar» en el mundo. Ya no se trata de quién comete o no un delito, sino de una propensión a delinquir; se trata, en última instancia, de un «ser» delincuente como modo existencia. De esta manera “lo que los magistrados y jurados tienen frente a sí ya no es un sujeto jurídico, sino un objeto: el objeto de una tecnología de poder y de un saber de reparación, readaptación, reinserción, corrección” (op. cit. p.34). El tribunal tiene, frente a sí, una «subjetividad criminal» a la que debe reformar para que pueda vivir en sociedad.

El tercer y último desdoblamiento expuesto por Foucault va a ser fundamental para esta nueva forma de operar del «poder de castigar»; puesto que, por medio de él, se permite la transposición de roles que transforma, por una parte, al juez en médico —toda vez que ahora las sanciones que dicta se entienden como una serie de dispositivos que buscan “mejorar”, “sanar” o “rehabilitar” aquella subjetividad “enferma” del criminal— y, por otra, dicho desdoblamiento transforma al médico en juez —en tanto será el médico quien determine si el sujeto puesto bajo su análisis es o no un criminal/enfermo, y si es o no susceptible de curación por medio de dispositivo correccionales—.

Por medio de estas tres duplicaciones —donde Foucault advierte la cópula entre el discurso de la ley y el de la psiquiatría— el derecho penal se torna una técnica de normalización de la conducta, y permite superar la oposición entre cárcel u hospital —entre curación o castigo— por medio de una respuesta mixta que incluye una serie de dispositivos que, cruzándose sin cesar, van desde la instancia médica hasta la institución penal; una serie de dispositivos que, poniéndose en una especie de línea

de continuidad, se inician con la primera acción correctiva —normalmente a cargo de los padres o criadores— y terminan, a veces, en la máxima sanción penal: la muerte.

La forma de articulación y operación de estos dispositivos de normalización tiene la particularidad, según Foucault, de operar no sobre un enfermo —puesto que de ser así siempre se trataría de dispositivos de orden médico— y tampoco operan sobre un crimen —puesto que de ésta forma siempre operarían exclusivamente como una técnica de castigo—. Operan, más bien, sobre esta nueva figura que aparece como producto del «poder de normalización»; operan sobre el «individuo peligroso», aquel que no es propiamente un enfermo ni un criminal, sino una especie de mixtura entre ambos que se hace presente en la noción de «potencia criminal». Esta potencia criminal que viene a poner en riesgo el orden social y ante la cual la sociedad, requiere defensa. Así, la genealogía del «poder de normalización» viene a dar cuenta, en la lectura foucaultiana, de una reconfiguración del poder que se produce como respuesta al mutismo y la imposibilidad de acción de los antiguos mecanismos de castigo. Ahí donde el discurso del derecho sólo puede actuar *a posteriori* —bajo la forma de una sanción— y se muestra incapaz de prever y prevenir la acción criminal, se necesitará del concurso del discurso psiquiátrico; el cual dice de sí mismo tener la capacidad de detectar la amenaza, anteponerse a ella, actuar *a priori* reconociendo al sujeto portador de peligro, reconociendo aquellos rasgos de conducta que nos ponen en presencia no de un loco ni de un delincuente, sino en presencia de un sujeto peligroso: de un «anormal». Luego, la aparición del «poder de normalización» marca el ingreso de la psiquiatría en el tribunal bajo su principal y primera característica; esto es, como un dispositivo de seguridad pública que, asumiendo la relación de pertenencia esencial entre locura y delito, promete reconocer la locura que habita en cada criminal y la criminalidad que habita en cada loco.

.XIV

El trabajo que emprende Foucault estará dirigido a esclarecer cuál es el derrotero, qué juego de relevos, enfrentamientos y complicidades hubo de darse para que el discurso psiquiátrico adquiriese dicho estatus. Vale decir, la pregunta que guía la investigación foucaultiana es: cómo la psiquiatría deja de ser un dispositivo de higiene pública y se instala como un discurso que —bajo la pretensión de ser una ciencia— opera sobre todo el campo de la vida distinguiendo lo normal y lo anormal.

En este sentido, afirma el autor, la psiquiatría no es un discurso que ha nacido de la medicina. Sería erróneo pensar que se trata de una rama de la ciencia médica y, así como existe la cardiología o la gastroenterología, cuyo análisis recae sobre el funcionamiento de órganos específicos, la psiquiatría vendría a ser esa rama de la medicina que se ocupa del funcionamiento del cerebro. Se trata, en cambio, de un discurso que tiene como función originaria la de ser un dispositivo de protección contra los peligros que provienen de lo social.

“La psiquiatría funciona —a principios del siglo XIX y ya avanzado éste, quizá hasta alrededor de 1850— no como una especialización del saber o la teoría médica, sino mucho más como una rama especializada de la higiene pública. Antes de ser una especialidad de la medicina, la psiquiatría se institucionalizó como dominio particular de la protección social, contra todos los peligros que pueden venir de la sociedad debido a la enfermedad o a todo lo que se puede asimilar directa o indirectamente a ésta. La psiquiatría se institucionalizó como precaución social, como higiene del cuerpo social en su totalidad”. (op. cit. p.115)

Para adquirir entonces su estatus médico —para adquirir la categoría de “saber verdadero” que el discurso de la medicina posee— la psiquiatría se vio en la necesidad de realizar dos movimientos simultáneos. En primer lugar, debió codificar su objeto de análisis como una patología; es decir, hubo de atribuirle el carácter de enfermedad a la locura: “tuvo que patologizar los desordenes, los errores, las ilusiones de la locura” (op. cit. p.115). Y, segundo, debió presentar esta patología, la

locura, como esencialmente peligrosa: hubo de mostrar el peligro que portaba en sí mismo un loco. En definitiva, señala Foucault, “la psiquiatría, por una lado, hizo funcionar toda una parte de la higiene pública como medicina y, por el otro, hizo funcionar el saber, la prevención y la curación eventual de la enfermedad mental como precaución social” (op. cit. p.116). Y luego agrega:

“Podrán comprender por qué la psiquiatría, en esas condiciones, se interesó muy pronto, desde el principio, en el momento en que se trataba justamente del proceso mismo de su constitución histórica, en el problema de la criminalidad y la locura criminal. Se interesó en esta última no al final del camino, no porque, después de haber recorrido todos los dominios posibles de la locura, se encontrará con esta locura redundante y excesiva que consiste en matar. De hecho, se interesó en seguida en la locura que mata, porque su problema era constituirse y hacer valer sus derechos como poder y saber de protección dentro de la sociedad”. (op. cit. p.118)

Sin embargo, no es sólo la transformación discursiva la que permite el cruce entre psiquiatría y derecho. Para esto fue preciso que se presentase otra circunstancia, ajena a la reconfiguración del discurso psiquiátrico, y que pertenece, precisamente, al ámbito penal. Ésta dice relación con que para que el nuevo régimen de castigos de corte disciplinario pueda determinar una sanción adecuada, debe conocer el «interés» —vale decir, la racionalidad que subyace al acto— del sujeto que delinque. Lo anterior tiene como consecuencia que el derecho penal quede, al mismo tiempo, en presencia de una conclusión y expuesto a una interrogante.

En primer lugar, la conclusión a la que el derecho penal arriba, al incorporar el concepto de «interés» en su reflexión, dice relación con la naturaleza del criminal. En este sentido, la teoría jurídica asume que el interés del sujeto que comete un crimen es un interés dislocado: primero, porque efectúa un cálculo errado entre el beneficio que recibe por su acción y el riesgo al que se expone; y segundo, porque su interés está en contraposición del interés general de la sociedad. El interés del

criminal rompe el pacto social y retrotrae a la comunidad al estado de naturaleza hobbesiano donde no existe la ley y, por tanto, juegan libremente los deseos individuales. “En efecto, ¿qué es después de todo un criminal? Un criminal es quien rompe el pacto, quien lo rompe de vez en cuando, cuando lo necesita o lo desea, cuando su interés lo impone” (op. cit. p.95). Si lo natural es mantener el pacto social y respetar la ley para eliminar la violencia que los amenaza a todos, el interés del criminal es un interés *contra natura*. Luego, al ser un interés antinatural, el sujeto criminal que posee uno de esta índole es, necesariamente, un «anormal».

Por otra parte, la interrogante a la que el derecho penal se expone aparece ahí donde el interés del criminal es indeterminable, ahí donde la acción del criminal se muestra fuera de toda lógica o, al menos, no se alcanza a conocer.

Esta doble apertura, señala Foucault, es la que permitirá el ingreso del discurso psiquiátrico al teatro del tribunal. El derecho penal, una vez que ha establecido la anormalidad de la acción criminal y, al mismo tiempo, ha quedado imposibilitado de actuar ante el desconocimiento de la motivación del acto, se ve obligado a consultar al discurso psiquiátrico toda vez que éste dice ser capaz de hacer hablar a ese interés que se mostraba, hasta ahora, incognoscible.

“Y podemos comprender entonces cómo se enganchan uno en otro los dos mecanismos [penal y psiquiátrico]. Por un lado, el poder penal no va a dejar de decir al poder médico: mira estoy frente a un acto sin razón. Entonces, te lo ruego: o bien me encuentras razones para este acto, y con ello podrá ejercerse mi poder de castigar, o bien, si no las encuentras, es porque se trata de un acto loco. (...) Y el saber/poder médico va a responder: ¿adviertes cuán indispensable es mi ciencia, yo que soy capaz de husmear el peligro allí donde ninguna razón puede ponerlo de manifiesto? ”. (op. cit. p.119)

Será la necesidad de establecer «la razón» de esta «sin razón» lo que lleve al discurso psiquiátrico a cristalizar la noción de morbilidad del instinto. En este sentido, afirma Foucault, la psiquiatría descubrirá, rápidamente, que “los actos

monstruosos, es decir, sin razón, de algunos criminales en realidad se producían no simplemente a partir de la laguna que señala la ausencia de razón, sino por cierta dinámica mórbida de los instintos” (op. cit. p.128). Por tanto, no sólo todo acto resulta ahora explicable para el discurso psiquiátrico; sino también puede establecerse, por medio de la figura del instinto mórbido, una especie de continuidad —o hermandad— entre el gran crimen monstruoso y la pequeña transgresión de comportamiento —sea que ésta evidencie o no un delirio—. Todo este amplio abanico de transgresiones se reúnen, ahora, en un mismo campo de significado producto del origen común que presentan y, en este sentido, se afirma que tanto el acto monstruoso como el pequeño desorden de conducta, obedecen a una patología de orden físico instalada «en» el sujeto: “las alucinaciones, los delirios, agudos, la manía, la idea fija, el deseo maniaco son el resultado del ejercicio involuntario que predomina sobre el ejercicio voluntario a raíz de un accidente mórbido del cerebro” (op. cit. p.151). Así, “a partir del instinto, toda la psiquiatría del siglo XIX va a poder devolver a los ámbitos de la enfermedad y la medicina mental (...) todos los grandes trastornos y las pequeñas irregularidades de conducta que no competen a la locura propiamente dicha” (op. cit. p.128). Lo anterior hará posible dos operaciones distintas pero relacionadas: por una parte permitirá que, por medio de la superación del escándalo jurídico del crimen sin razón, se encadenen los engranajes del mecanismo penal y los dispositivos de la psiquiatría; y, por otra, permitirá que la psiquiatría extienda su objeto de estudio sobre una amplia gama de actos que estaban fuera de su jurisdicción, y pase del análisis de los grandes monstruos antropófagos y criminales al pequeño perverso cotidiano.

La relevancia que adquiere esta nueva figura a mediados del siglo XIX quedaría marcada, según Foucault, en tres procesos. El primero de ellos está relacionado con la modificación de la regulación administrativa de los hospitales psiquiátricos. Sobre este punto, el autor indica que desde 1838 en adelante se establece la «internación de oficio»; vale decir, la internación de un sujeto en un recinto psiquiátrico por la sola voluntad y discreción de la autoridad. En este caso, lo que opera ya no es la pregunta por la demencia o cordura de un individuo, sino por su capacidad para alterar el orden público; la pregunta ya no dice relación con lo que el sujeto enfermo “piensa”, sino más bien con lo que éste puede hacer o “querer”

hacer. Por tanto, se reemplaza la figura del gran monstruo que mata por el pequeño obsesivo que podría “querer matar”, y aparece así el instinto como posible portador de muerte.

El segundo proceso al que hace alusión el autor tiene su origen también en 1838, con la reorganización de la demanda familiar. Antes de ésta, la internación de un sujeto en una institución psiquiátrica obedecía a una petición que hacían sus familiares. Desde esta modificación en adelante, ya no se requiere el pedido de la familia sino simplemente la consideración que hace la autoridad respecto de la peligrosidad del sujeto para con su entorno familiar. Una vez más, queda fuera de consideración la presencia de delirios en el sujeto y se pone en el centro del análisis su conducta familiar: si alguien se presenta como malvado, si no quiere a su madre, si es mal hermano, está mostrando padecer una patología y debe ser medicalizado. Aparece así una segunda figura: «el perverso».

El tercer y último proceso del que al respecto hace mención Foucault dice relación con la aparición de una figura que —si bien el autor no nomina en esa forma— puede entenderse como el subversivo. Esto, a propósito de un nuevo pedido que se hace al discurso psiquiátrico cuando, entre 1850 y 1875, se le solicita que ofrezca un discriminante que permita discernir si determinados comportamientos políticos —y las ideologías a las que responden— tienen un carácter patológico y, por tanto, deben ser proscritos.

“Si se puede probar que los movimientos actuales son obra de hombres que pertenecen a una clase biológica, anatómica, psicológica y psiquiátricamente desviada, tendremos entonces el principio de discriminación. Y la ciencia biológica, anatómica, psicológica y psiquiátrica permitirá reconocer de inmediato, en un movimiento político, al que se puede convalidar efectivamente y al que hay que descalificar. Eso es lo que Lombroso decía en sus aplicaciones de la antropología. Decía: la antropología parece darnos los medios de diferenciar la verdadera revolución, siempre fecunda y útil, del motín, de la rebelión, que son siempre estériles”. (op. cit. p.147)

En definitiva, afirma Foucault, entre 1840 y 1875 aparecerán tres nuevos sujetos que serán el centro de la interrogación y la intervención médico-penal: «el obsesivo», que puede poner en riesgo el orden público; «el perverso», cuyo desorden moral pone en riesgo a su entorno familiar; y «el subversivo», cuyo carácter patológico pone en riesgo la continuidad del régimen político.

Así entonces, quedamos en presencia de una psiquiatría que se desalieniza en tanto deja tener en el centro de su análisis el problema del delirio; y, por efecto del mismo acto, extiende su campo de acción sobre una amplia serie de conductas que, siendo antes parte de la reflexión moral, histórica o política, ingresan ahora al campo de lo psiquiatrizable. No hay conducta humana que, desde ahí en adelante, quede fuera del ámbito de influencia y ejercicio del poder psiquiátrico. Desde la señalada transformación, pasan a ser dominio de dicho poder: todo desorden, toda indisciplina, toda indocilidad, toda falta en la conducta.

Luego, la aparición de la noción «normalidad» se abre en un doble sentido. Por una parte, en referencia a una normalidad respecto de la conducta: es “normal” todo acto que esté acorde con los cánones sociales, morales, jurídicos y políticos establecidos por la autoridad y/o la sociedad. Y por otra —a propósito de la consideración del instinto mórbido como resultado de una alteración somática de orden cerebral— aparece la noción «normalidad» como una regularidad funcional, vale decir, como sinónimo de sanidad física: es “normal” el cuerpo sano. En consecuencia, en el mismo momento en que la psiquiatría adquiere su carácter médico, se produce la comunicación lógico-discursiva que permite pensar como una patología de orden médico cualquier contravención moral. Y, esto a su vez, tiene como resultado que el encuentro entre locura y criminalidad deje de ser el caso excepcional y se transforme en la regla, en lo habitual. Así, desaparece la búsqueda del gran monstruo como caso extremo y aparece la preocupación por el pequeño monstruo cotidiano: el anormal.

.XV

La última consecuencia que de toda esta reconfiguración extrae Foucault, apunta al entrecruzamiento de los discursos sobre la normalidad y la sexualidad; o, más bien, a la forma en que el discurso de la normalidad coloniza y captura al discurso sexual. Sobre este punto, afirma el autor, el cruce se produce en un doble sentido. Primero a propósito de la aparición de la figura de la perversión sexual, y luego —aunque la metáfora temporal aquí sea inapropiada en tanto se producen al mismo tiempo— a propósito del problema de la degeneración racial.

Respecto de la perversión sexual, apunta Foucault, se asume que es en el desorden de las conductas sexuales donde radican, donde se originan, todas las patologías mentales. En este sentido, si bien el discurso médico reconoce que la sexualidad es algo normal y hasta beneficio para el humano, el instinto sexual produciría un apetito incontrolable, un apetito que desborda los límites de lo natural, correcto y conveniente para el sujeto; y, al buscar la razón de dicho desborde, el discurso médico lo atribuirá a la capacidad humana de fantasear sexualmente. Dicho de otra forma: son las fantasías sexuales las que estimulan un apetito sexual errático, descontrolado y excesivo. Ahora bien, si son entonces las fantasías sexuales el punto originario de dicha transgresión, será la masturbación la práctica de la que brotan todas las patologías. Es, en consecuencia, este convencimiento lo que permitirá construir la analogía placer/crimen, deseo/locura; y entonces, comunicar y reunificar en un mismo campo problemático desde el pequeño masturbador hasta el gran criminal. Es el convencimiento sobre la íntima relación entre placer y crimen lo que permitirá al discurso psiquiátrico observar cómo esos pequeños masturbadores se convertirán en esos locos que matan, violan y devoran; es este convencimiento lo que le permitirá ver cómo la pequeña caricia incestuosa deviene antropofagia.

La segunda arista que se abre en el momento en que el discurso psiquiátrico coloniza el discurso sobre la sexualidad es, como señalaba anteriormente, la que dice relación con el problema de la degeneración racial. En este sentido, Foucault afirma que será decisiva la aparición del concepto de «estado»; el que será entendido como un fondo permanente del cual pueden derivar, es decir

desarrollarse, ciertos procesos, ciertas enfermedades, sean físicas o psíquicas. El «estado», sigue Foucault, es diferente a la «predisposición» ya que, esta última, es algo que está presente en todos los sujetos; el «estado», en cambio, es propio de los anormales; vale decir, el que está sujeto a un estado «es» un individuo anormal. Pero, la particularidad de la noción de estado radica en que se le considera hereditaria; por tanto, un sujeto anormal traspasará a su descendencia no necesariamente la misma patología, pero sí su «estado anormal». Debido a esto, la descendencia de un anormal puede o va a sufrir una enfermedad similar o cualquier otra desviación física, psicológica o moral. De este modo, la aparición de la noción «estado» tendrá como consecuencia la inmediata comunicación entre el discurso psiquiátrico y el matrimonio sano. Desde ahí en adelante será la psiquiatría la que determine qué cruces, qué uniones, qué descendencias, son útiles y favorables para el fortalecimiento de la sociedad y cuáles deben ser evitadas y prohibidas. La psiquiatría, concluye Foucault, devenida «poder de normalización» se transforma en un discurso que no tiene ya como pretensión sanar a un sujeto; sino que adquiere el valor de una tecnología del orden, el valor de una tecnología de la protección social. Una tecnología que, al pretender cuidar a la sociedad de sus posibles peligros, estará a la base del racismo moderno que capturará el entramado político del siglo XX.

HACIA UN CIERRE TENTATIVO

Como se puede apreciar, este texto ha estado dividido en dos trazos argumentativos que, recorriendo distintos momentos de la obra de los autores en cuestión, tienen como objetivo mostrar los puntos de comunicación —o de diálogo— que advierto entre el pensamiento de Michel Foucault y Walter Benjamin. En las líneas que siguen, pretendo ir uniendo ambos entramados a fin de articularlos de forma tal que logren mostrar, con mayor precisión, cuáles son dichos puntos. Es decir, intentaré en lo sucesivo unir ambas tramas para indicar cuáles son, a mi entender, las tópicas ante las que los autores tienen inquietudes, puntos de vista, respuestas similares o —aunque inscritos en registros discursivos diferentes— qué problemas teórico-políticos son enfrentados por ambos con argumentaciones que pueden comprenderse en un mismo campo de significación. En este sentido, resulta necesario advertir que: cuando sugiero que ambos pensamientos son vinculables, no estoy haciendo referencia única y exclusivamente a la posibilidad de ver en el argumento de Foucault la copia, la traducción o la actualización de ideas, nociones o conceptos que se encuentren desarrollados o esbozados como problema por Benjamin; sino también, considero que se pueden vincular advirtiendo aquellos campos problemáticos que, siendo explorados por el autor alemán, encuentran en el análisis foucaultiano una especie de continuidad reflexiva o una rearticulación de ideas que, ya estando presentes en Benjamin, permiten a Foucault pensar o repensar, a través de éste, problemáticas que —aunque se insista en su clausura— se mantienen abiertas y sin respuestas para la teoría política.

Luego, con esta consideración hecha, creo que si se vuelve sobre el primer trazo abierto en el apartado que denominé “la violencia de la ley”, la cercanía argumental de ambos autores se deja apreciar al poner atención sobre tres movimientos o desplazamientos argumentales que son centrales para la comprensión de lo dicho por ellos respecto del derecho. Estos desplazamientos analíticos son realizados por los autores, en primer lugar, al indagar el procedimiento político-discursivo por medio del cual una determinada voluntad logra instituirse como obligatoria, es decir, al indagar la forma mediante la cual esa voluntad logra erigirse como ley; y después, al analizar los

procedimientos por medio de los que dicha voluntad —establecida ahora como ley— se pone en acción, se sostiene en el tiempo y se protege a sí misma. En breve: la vinculación propuesta se deja advertir, en el primer capítulo de este ensayo, al observar la forma en que ambos autores responden a la doble pregunta acerca de cómo se instaure el orden político y cómo se mantiene y asegura su dominio en el tiempo.

Entonces, al analizar el primero de los desplazamientos recién referidos, se hace manifiesto que tanto Foucault como Benjamin ponen especial interés en el problema de la violencia y su función política. Lo anterior se puede ver al tomar en consideración que, mientras uno escribe un largo ensayo sobre el tema (“Para una crítica de la violencia”), el otro dedica un curso completo para explicar sus indagaciones en torno a cómo la guerra puede ser considerada una grilla de interpretación del fenómeno político (“Defender la sociedad”). Pero —más allá de que la temática de la violencia sea un foco de atención privilegiado para ellos— lo que evidencia su cercanía reflexiva es el carácter fundacional que ambos autores otorgan a la violencia respecto de la ley, y la inmanencia que advierten entre violencia y política. Dicho de otro modo, la familiaridad reflexiva se denota al constatar que: en la línea argumental que Foucault y Benjamin transitan, no es reconocible un «momento primero» donde la política esté exenta de relaciones de fuerza, ni un momento posterior donde la violencia se separe o “abandone” a la acción política. Al respecto cabe recordar que, como ya he señalado, a juicio de Benjamin el derecho tiene su origen en una «violencia creadora». Esto equivale a decir que, a su juicio, todo acto de violencia tiene la pretensión —o al menos la posibilidad— de “fundar o modificar relaciones [jurídicas] en forma relativamente estable”. Y es esta convicción la que permite al autor afirmar que el fundamento originario de toda norma no es más que una voluntad que se ha impuesto por la fuerza. El planteamiento foucaultiano, por su parte, reconoce que todo orden político —toda ley— proviene de un momento fundacional donde alguien ha vencido en la batalla y exige, en atención a su triunfo, que los derrotados acepten el nuevo orden que el vencedor impone. Este enunciado se deja ver con claridad en la ya citada clase del 21 de enero de 1976 cuando al respecto Foucault advierte: “En un primer momento, desde luego, la guerra presidió el nacimiento de los Estados: el derecho, la paz, las leyes nacieron en la sangre y el fango de las batallas (...) la ley no nace con la naturaleza (...) la ley nace de las batallas reales, de las victorias, las masacres, las conquistas que tienen su fecha y sus héroes de horror”. Así entonces, al observar la forma

en que ambos autores analizan el punto que da origen al orden político se logra advertir esa primera similitud argumental.

Un segundo aspecto que permite aducir una continuidad —o comunidad explicativa— entre ambas obras, es el que se advierte al analizar la forma en que tanto la reflexión benjaminiana como la foucaultiana conceptualizan el problema de la monopolización estatal de la violencia. Al respecto es necesario recordar que, mientras en la obra de Benjamin se pone en circulación el concepto «fines jurídicos» para referir la figura a través de la cual el derecho impide a los particulares hacer uso de la violencia para alcanzar los objetivos o fines que estos se proponen, en la obra de Foucault encontramos la explicación del contexto histórico y el análisis de la reconfiguración del discurso jurídico que posibilitan al Estado transformarse en el único depositario legítimo del uso de la fuerza. Luego, si ponemos ambas argumentaciones en un plano de continuidad, puede sugerirse que el trabajo foucaultiano ofrece una contextualización histórico-política a la aseveración benjaminiana. Vale decir, Foucault viene a explicar cómo opera el proceso que Benjamin enuncia.

Un tercer punto de comparación se advierte ahí donde los autores expresan sus consideraciones en torno al problema de la conservación y operación del derecho. Sobre este particular es asimilable la figura que Benjamin denomina «violencia conservadora» —concepto por medio del cual el autor refiere la necesidad que tiene el derecho de usar la fuerza para exigir el cumplimiento de la norma que dispone— y la concepción que Foucault tiene respecto de la forma y la función del accionar del derecho. Para éste último, el derecho es la reinscripción continua de la derrota a la que la violencia del poder vencedor somete, incesantemente, a los vencidos. Esta convicción se deja traslucir en numerosos momentos de la obra foucaultiana; sin embargo, por lo contundente y clara que resulta, vuelvo a citar una parte ya analizada de la clase del 21 de enero en la que Foucault señala: “Eso no quiere decir que la sociedad, la ley y el Estado sean como el armisticio de esas guerras o la sanción definitiva de las victorias. La ley no es pacificación, puesto que debajo de ella la guerra continúa causando estragos en todos los mecanismos de poder, aun en los más regulares. La guerra es el motor de las instituciones y el orden”.

Así, lo que queda de manifiesto al unir los tres desplazamientos reconocidos en este primer trazo es el convencimiento, o más bien la duda —la suspicacia, la desconfianza si se quiere— que inspira a ambos autores el discurso que pretende ver, en el orden jurídico, la superación de un estado de violencia. Ambos desconfían del discurso que ve en la ley una especie de voluntad consensuada, desconfían del discurso de un orden que dice de sí mismo ser el articulador de un proceso de paz social por medio de la inclusión participativa de las distintas visiones que existen al interior de la comunidad política. Por el contrario, insisto, lo que inscribe en un mismo campo reflexivo a Benjamin y Foucault es la vinculación expresa que hacen ambos autores entre violencia y ley. Los une la convicción expresa de que la ley —más allá de toda declamación que pretenda salvarla de esto— esta íntima e indefectiblemente unida —en su origen y en su mantención— al ejercicio de la fuerza. Los une la convicción que pone a la ley en el lugar de una violencia institucionalizada.

Ahora bien, no obstante que la comunicación en el punto recién abordado es, a mi entender, evidente (en tanto expresa una convicción que se manifiesta casi en los mismos términos), lo que quedaría por explorar es la posibilidad de asimilar la forma en que ambos autores conciben el «poder». Sin embargo, esta vinculación se ve dificultada al constatar que mientras el poder es un concepto que Foucault desarrolla en extenso, Benjamin —si bien utiliza y/o refiere en repetidas ocasiones esta noción— no nos ofrece en su obra un desarrollo explicativo que la especifique y contextualice. Sobre este particular, ya he citado la forma en que la obra foucaultiana lo aborda y, con todo, a pesar de que ésta se mantiene en una línea móvil y a veces confrontacional con su propia conceptualización —recuérdese que el propio Foucault sugiere críticas a la forma en que venía entendiendo la categoría «poder» en los primeros años de su trabajo— existe en él una indicación manifestada expresamente respecto de cómo debe entenderse dicha categoría al interior de sus planteamientos.

Aun así, y con la precaución que exige la reserva recién expuesta, a modo de aproximación tentativa quisiera arriesgar una posible vinculación en este aspecto. Primero, remitiéndonos a la noción de poder que Foucault pone en circulación en la clase del 7 de enero de 1976 cuando, con la finalidad de apartarse del análisis economicista que une al liberalismo y al marxismo, sugiere que el poder no es una propiedad sino un

ejercicio. Vale decir: el poder no es algo que se «tenga», sino algo que existe sólo en tanto «acción», el poder sólo se «opera», sólo se «ejerce». A consecuencia de lo antedicho, el poder —a juicio de Foucault— no tiene como función principal reproducir, sostener o vehiculizar la dominación de una clase social sobre otra —no existe, por ejemplo, “por” y “para” la dominación de la burguesía en el caso de las sociedades capitalistas—. Por el contrario, la noción de poder en Foucault hace referencia —como ya se ha señalado— a una red múltiple de relaciones de sometimiento que operan de forma cruzada. El poder no es una dominación que recaiga de forma maciza sobre la sociedad desde su cúspide, sino una serie de relaciones que se filtran y se articulan en todo el entramado socio-político; por tanto, el poder no es un «lugar» a conquistar —no hay «un» poder que “tomarse”— para, desde ahí, establecer —o reestablecer— un orden justo e igualitario. Por tanto, sin importar cuál sea el orden que por medio del derecho el poder consagre, éste tendrá siempre, en la concepción foucaultiana, el valor de una imposición. Luego, si el poder es siempre dominación, si el derecho siempre es imposición, puede vincularse esta idea con el concepto de «violencia jurídica» que Benjamin contrapone a la noción de «violencia pura». La distinción propuesta por Benjamin dice relación con que toda violencia que tenga como objetivo mantener el orden político existente o establecer uno nuevo —más allá de cuál sea éste o qué principios filosóficos lo inspiren— será siempre un violencia ilegítima y arbitraria: una «violencia jurídica». El concepto de «violencia pura» estaría reservado, de esta forma, para un tipo de violencia que no tiene la pretensión de abrir una nueva gramática política; una violencia que no pretende reinscribir una nueva politicidad. La «violencia pura» sólo es pensable como aquella violencia que destruye no «un» orden, sino «todo» orden. Si en el caso de Benjamin, como se ve, tampoco se trata del restablecimiento de un derecho que por medio de la restitución de un estado de justicia e igualdad abandone la violencia para inaugurar una nueva paz social, es pensable que la consideración del poder como la manifestación de una dominación arbitraria es un rasgo que permite vincular la reflexión de ambos autores en este punto.

Un segunda arista que se abre al poner en tensión la conceptualización de poder con la que trabajan ambos autores se deja advertir al considerar lo planteado por Foucault hacia el cierre de “Defender la sociedad” y al inicio de “Seguridad, territorio, población” cuando a propósito del concepto «bio-poder» afirma que, en el caso del «orden disciplinario» el poder más que operar sobre la tierra y sus productos para extraer riqueza

busca operar sobre los cuerpos como fuerzas productivas para extraer de ellos tiempo y trabajo. Por tanto, debe regir sus comportamientos por medio de la vigilancia continua.

Este cambio en la forma de operar del poder genera una serie de consecuencias que, al ser observadas, sirven como punto de vinculación con algunos conceptos benjaminianos. En primer lugar, la reubicación topológica del campo de acción del poder —un poder que actúa ahora más sobre el cuerpo que sobre la tierra y sus productos— trae aparejada, por una parte, una renovación en los mecanismos y dispositivos por medio los cuales opera; y, por otra, una redefinición de la finalidad que busca alcanzar. Este nuevo poder, como ya se ha dicho, opera ahora sobre el cuerpo y busca docilizarlo por medio del control y el sometimiento. La operación aquí descrita tiene expresión en una serie de instituciones que, o nacen a su alero, o bien se readaptan arquitectónica y funcionalmente a los nuevos requerimientos. Así entonces, vemos la expresión de este nuevo poder —disciplinario— en la fábrica, la escuela, el hospital; pero, lo que evidencia de mejor forma toda esta reorganización, es la transformación que el poder de castigar muestra al establecer a la prisión como sistema privilegiado de punición. El «poder de castigar» ya no destruye en la forma ritual del patíbulo un cuerpo del que pretende extraer tiempo y trabajo: la acción de castigar se transforma en una operación correccional, la figura del castigo ya no es la venganza de un poder ofendido sino una escuela que «re-educar» y «re-enseña» al criminal los valores de la vida en sociedad, una escuela que por medio de la captura del cuerpo busca transformar la conducta del sujeto. En resumen, lo que se aprecia es la aparición de un poder que no busca manifestarse por medio de la destrucción del cuerpo condenado; sino un poder que busca el sometimiento y la obediencia necesaria de un cuerpo que trabaja.

Si bien lo anterior no encuentra una traducción literal en el texto de Benjamin —en tanto el problema de los «cuerpos productivos» no es un tema que éste desarrolle en la misma gramática foucaultiana—, si se pone atención sobre la forma en que se aborda el vínculo entre «vida» y «destino» en la obra benjaminiana, podemos observar que dicha relación hace referencia siempre a un poder —el destino— que opera sobre un individuo —la vida—. No es un poder que se exprese por medio de su acción pública, sino que se manifiesta por medio del control de lo individual. Si el poder para Benjamin sujeta, aprisiona, controla «lo viviente», lo que vemos operar es un poder que tiene una topología

marcada por la corporalidad; un poder que se inscribe sobre el cuerpo. Así, el poder al que hace referencia Benjamin es, por necesidad, un «anátomo-poder»; un poder que inspira, sostiene y requiere una política del cuerpo, una «anátomo-política».

Ahora, no obstante lo antedicho enuncia ya una línea de diálogo intertextual, la relación se hace más evidente al constatar la consecuencia que de la transformación del «poder de castigar» extrae Foucault. Al respecto, en el apartado titulado “La operación sobre la vida”, ya se ha señalado que la reconfiguración de los dispositivos de castigo que los vuelven una acción correccional tienen como consecuencia, según Foucault, la resignificación discursiva del concepto «alma». El alma es, en este sentido, aquello que nace como producto de las técnicas de castigo, los dispositivos de vigilancia y el control al que son sometidos los sujetos. El alma no es esa sustancia que anima la existencia como lo considera la teología, sino el correlato de una política del cuerpo; el correlato de cierta tecnología de poder sobre el cuerpo. El alma es lo que nace: “en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento del poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, se vigila, se educa, se corrige (...) aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia”. Por tanto, el alma no nace “culpable” como en la tradición cristiana, sino que nace producto de una condena: el alma nace condenada. Luego, si «alma» es lo que el discurso moderno traduce como «aparato psíquico», «personalidad» y, en últimas, «subjetividad» y «hombre»; es este «hombre» lo que nace, entonces, como producto del castigo. El «hombre», concluye Foucault, nace del castigo, nace de la condena, nace condenado. Condenado, como ya se ha dicho, a un trabajo que realizar y un orden que respetar. En definitiva, condenado a una forma de vivir. Así, concluye el autor, “no se ha sustituido el alma, ilusión de los teólogos, por un hombre real. (...) El hombre de que se nos habla y se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento”.

Esta es la misma conclusión a la que llega Benjamin cuando, a propósito de la distinción que establece entre «vida» y «viviente», afirma que el derecho es aquello que “anticipa la existencia” —actúa antes que ella—. O, dicho de otra forma: el derecho es aquello que “crea” y “determina” la existencia disponiéndole una obediencia ineludible a sus designios, y por tanto, condena la «vida» a obedecer y cumplir lo que ha pre-escrito para ella. Luego, si «lo viviente» es la libertad resultante como producto de la

manifestación fugaz del «carácter» que destruye el *continuum* de sometimiento a la ley, la «vida», como figura opuesta a «lo viviente», es esa existencia vicaria que resulta ser el producto de una condena a la que ha sido sometida desde antes por el derecho. La «vida» nace de la condena, nace condenada. Entonces, si ponemos en un mismo plano de significado, por una parte, el concepto de «vida» al que hace referencia Benjamin —como *nuda vida*—, y por otra, el concepto de «alma» u «hombre» al que hace alusión Foucault, vemos que ambos autores coinciden en que la *nuda* existencia —el alma, el hombre— es el efecto, el producto, el resultado de la condena a la que ha sido sometida por el poder.

A consecuencia de lo anterior se puede ver que, si para la concepción de Benjamin el «destino» —el poder manifestado en el derecho— es lo que da lugar a la «vida», es lo que crea «la vida»; la consonancia con Foucault se presenta una vez más, en tanto éste considera que una de las transformaciones más importantes que muestra el «poder disciplinario» es el haberse convertido en un poder que «hace vivir». Ahí donde el «poder soberano» se expresaba en el momento de la muerte, este nuevo poder se expresa desplegándose sobre la vida. El «poder disciplinario», dice Foucault, se muestra “con un nuevo derecho, que no borraría el primero [soberano] que lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de *hacer* vivir y *dejar* morir”. Luego, como se puede apreciar en la consideración de ambos autores, el poder es un agente que “crea vida”, que “hace vivir”; claramente no el sentido místico de ser un poder que “fecundice”, sino como un poder que “hace” vivir indicando cuáles son las formas correctas y permitidas de hacerlo.

Finalmente, el último punto de vinculación se puede observar al poner en relación dos trazos argumentativos que son: el problema de la «anormalidad» que desarrolla Foucault, y los conceptos de «infancia moral» e «inocencia» propuestos por Benjamin. Al respecto, cabe señalar que una de las características del régimen biopolítico descrito por Foucault es que se trata de un régimen cuyos dispositivos de poder operan sobre el cuerpo social por medio de la eliminación y la marginación de los elementos que le resultan peligrosos o inconvenientes, tanto para la salud física de la población como para el control del orden político. A consecuencia de esto el régimen biopolítico distingue, por una parte lo normal, lo sano, lo deseable; y por otra, lo insano, lo perjudicial, lo anormal. Dicha distinción tiene

por finalidad potenciar lo primero y suprimir lo segundo. Ahora bien, siguiendo el argumento foucaultiano que supone el vínculo entre «anormalidad» y «contravención moral» que nace con el «poder de normalización», podemos ver que lo que busca el régimen «biopolítico» es no dar lugar, impedir, o minimizar toda conducta que contravenga las disposiciones morales establecidas. Para lo anterior se produce la penalización o la criminalización y patologización de una serie de comportamientos que, no siendo constitutivos de delito, quedan ahora inscritos dentro del campo de influencia del poder. Luego, si lo que el poder busca impedir es la expresión de una moral prohibida, lo que esta impidiendo es la manifestación de lo que Benjamin expresa por medio de las figuras de «infancia moral», «inocencia» y «genio». Si la «infancia moral» es esa moral que se expresa en la ausencia, si expresa en la contravención del orden, es esa «infancia moral» la que no tiene, ni debe tener lugar, en un régimen de «normalización». La genealogía del racismo moderno que Foucault emprende, lo lleva a comprender que éste encuentra uno de sus puntos de origen en la transformación discursiva que permitió al poder abandonar la persecución de esos grandes monstruos antropófagos, y desplazar todos sus dispositivos hacia el control de ese pequeño monstruo cotidiano; ese pequeño monstruo que, en potencia, habita en todo sujeto y se expresa en una suma de pequeños incumplimientos morales. El «poder de normalización» esta dispuesto en contra de la manifestación de ese «monstruo moral» que Benjamin identifica con lo «más puramente humano», con la belleza, la libertad y el «carácter».

PALABRAS FINALES

El ensayo que aquí concluye trató de abordar el vínculo que puede observarse en la reflexión que tanto Walter Benjamin, como Michel Foucault desarrollaron en torno a la problemática del Derecho. Sin embargo, de la lectura de la obra de ambos autores surgieron en el camino nuevas temáticas donde se advertían otros puntos de comunicación. Estos fueron dejados de lado puesto que, por una parte, no eran atingentes a los objetivos que esta investigación se proponía en principio, y por otra —quizá la principal— porque su desarrollo requería de tiempos y condiciones de trabajo distintas a las que tenía. Las pistas referidas son las que surgen al examinar la forma en que Foucault y Benjamin reflexionan los conceptos de «Historia» y «Lenguaje». A ambos los une, respecto de la primera, la idea de «discontinuidad histórica» y su desconfianza en la declamación del «progreso»; y respecto de lo segundo, los une la concepción del lenguaje no como una mera función comunicativa, sino como una «potencia creadora». Quedaría, entonces, ese largo camino por recorrer.

Sobre todo lo antes planteado no huelga decir que los vínculos aquí expuestos son, obviamente, aproximaciones, sugerencias de lectura, pistas de interpretación. Más allá de cualquier posible “acierto” interpretativo, la líneas anteriores muestran —o querían mostrar— una “voluntad” de lectura. No se trata, en ningún caso, de una lectura “correcta”, “objetiva” o “desinteresada”. Esta lectura —la mía, insisto— reniega de cualquier pretensión de “neutralidad” y, en consecuencia, asume también todos los errores y la precariedad que en ella se pueda encontrar.

Para finalizar, he de reconocer que, inconcientemente, esta investigación es una especie de “pago de deuda”. Hace ya varios años, al iniciar mis estudios de Ciencias Políticas, me comprometí con un profesor a realizar, como trabajo final de su curso, un ensayo sobre la violencia política. En esa ocasión, por motivos varios, pero fundamentalmente por desidia, cambié el tema de investigación y terminé presentando un ensayo sobre cualquier otra cosa. Entonces, lo hasta aquí obrado permite dar por saldada, en parte, esa antigua deuda.

AGRADECIMIENTOS

Según Marx la diferencia entre los hombres y las demás especies de la naturaleza radica en que estos, a diferencia de los animales, son capaces de transformar el medio, producen y reproducen no sólo aquello que les es esencial para una vida puramente natural, sino que producen y reproducen aquello que hace de la vida una vida bella. En definitiva, aquello que es “lo más humano” de los humanos es su capacidad de trabajar. Sin embargo, dicha capacidad no es en caso alguno una expresión de individualidad, no es la manifestación de “un individuo” aislado, sino la materialización más visible de su relación con otros. En el trabajo de un sujeto se expresa esa relación, primero porque el trabajo de cada uno está destinado —casi siempre, o al menos cuando su función es digna de tal nombre— a los demás. Pero lo anterior se expresa de forma más contundente al constatar que sólo ha partir de lo obrado por otros, de lo trabajado por otros, el sujeto está en condición de realizar su labor. Dicho en breve, se trabaja siempre “con”, “por” y “para” otros.

Es por ello que resulta del todo necesario agradecer a todos quienes, en mayor o menor medida, han hecho posible la materialización de esta investigación. A todos aquellos que, de una u otra forma, están presentes en estas líneas.

Así entonces, mi más sincero agradecimiento a Julio González y su/nuestra “conversería”, lugar que resulto ser una especie de centro de operaciones en la realización de este proyecto.

Necesito reconocer, a su vez, la valiosa y desinteresada ayuda que me prestaron Fernanda Weinstein y Claudia Acevedo, ambas fueron fundamentales en la —a veces tediosa— tarea de corregir y re-correr el texto que ahora está a disposición de ustedes. Gracias entonces por la seriedad y el cariño con el que trabajaron.

Gracias, también, a Gloria Rodríguez por las largas conversaciones en las que, de alguna forma, estas ideas fueron madurando; sus punzantes preguntas y apreciaciones han sido siempre un estímulo que obliga a trabajar con detalle y rigor.

Agradecido me siento de Ismael Muñoz y Enrique Esquivel, discutir con ellos estas ideas fue fundamental en los momentos en que la confusión y el desánimo hacían zozobrar este proyecto.

Finalmente, el más profundo agradecimiento a Natalia Durán. En este caso sería interminable la lista de motivos para enumerar, pero creo que podría resumirse de esta forma: gracias por haber caminado con paciencia junto a mi todo este largo sendero, sin su brazo hubiese sido imposible transitarlo.

Gracias a ustedes y a la noche que en su oscuridad esconde un momento de luz.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

BENJAMIN, W. (2007a) Destino y carácter. Conceptos de la filosofía de la historia. Buenos Aires. Ediciones terramar.

BENJAMIN, W. (2007b) Para una crítica de la violencia. Conceptos de la filosofía de la historia. Buenos Aires. Ediciones terramar.

BENJAMIN, W. (2007d) Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres. Conceptos de la filosofía de la historia. Buenos Aires. Ediciones terramar.

ESPOSITO, R. (2003) Communitas. Origen y destino de la comunidad. Buenos Aires. Amorrortu editores.

ESPOSITO, R. (2006) Bios. Biopolítica y filosofía. Buenos Aires. Amorrortu editores.

FOUCAULT, M. (1992) Microfísica del poder. Madrid. Ediciones la Piqueta.

FOUCAULT, M. (1995) Historia de la sexualidad, volumen I. La voluntad de saber. Madrid. Siglo XXI editores.

FOUCAULT, M. (2001a) Defender la sociedad. Curso Collège de France 1975-1976. México. Editorial Fondo de Cultura Económico.

FOUCAULT, M. (2001b) Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión. México. Siglo XXI editores.

FOUCAULT, M. (2002c) Los anormales. Curso Collège de France 1974-1975. México Editorial Fondo de Cultura Económico.

FOUCAULT, M. (2007) Seguridad, territorio, población. Curso Collège de France 1977-1978. México. Editorial Fondo de Cultura Económico.

FOUCAULT, M. (2008b) La verdad y las formas jurídicas. Buenos Aires. Editorial Gedisa.

FOSTER, R. (2003) Walter Benjamin y el problema del mal. Buenos Aires. Editorial Altamira.

GALENDE, F. (2009) Benjamin y la destrucción. Santiago. Ediciones Metales Pesados.

HOBBS, T. (1984) El leviatán tomo I. Madrid. Editorial Sarpe.

WEIL, S. (2007) Escritos históricos y políticos. Madrid. Editorial Trotta.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografía Principal Walter Benjamin

- BENJAMIN, W. (2002a) *Drama y tragedia*. Ensayos tomo VII. Madrid. Editora Nacional.
- BENJAMIN, W. (2002b) *El carácter destructivo*. Ensayos tomo IV. Madrid. Editora Nacional.
- BENJAMIN, W. (2002c) *El héroe no trágico*. Ensayos tomo V. Madrid. Editora Nacional.
- BENJAMIN, W. (2002d) *Karl Krauss, hombre universal*. Ensayos tomo III. Madrid. Editora Nacional.
- BENJAMIN, W. (2002e) *La enseñanza de la moral*. Ensayos tomo VII. Madrid. Editora Nacional.
- BENJAMIN, W. (2002f) *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*. Ensayos tomo I. Madrid. Editora Nacional.
- BENJAMIN, W. (2002g) *Para una crítica de la violencia*. Ensayos tomo V. Madrid. Editora Nacional.
- BENJAMIN, W. (2002h) *Sobre algunos temas en Baudelaire*. Ensayos tomo II. Madrid. Editora Nacional.
- BENJAMIN, W. (2002i) *Sobre el lenguaje de los hombres y el lenguaje en general*. Ensayos tomo I. Madrid. Editora Nacional.
- BENJAMIN, W. (2002j) *Tesis sobre la filosofía de la historia*. Ensayos tomo I. Madrid. Editora Nacional.
- BENJAMIN, W. (2007a) *Destino y carácter*. Conceptos de la filosofía de la historia. Buenos Aires. Ediciones terramar.
- BENJAMIN, W. (2007b) *Para una crítica de la violencia*. Conceptos de la filosofía de la historia. Buenos Aires. Ediciones terramar.
- BENJAMIN, W. (2007c) *Sobre el concepto de la historia*. Conceptos de la filosofía de la historia. Buenos Aires. Ediciones terramar.
- BENJAMIN, W. (2007d) *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres*. Conceptos de la filosofía de la historia. Buenos Aires. Ediciones terramar.

BENJAMIN, W. (2007e) Teorías del fascismo alemán. Conceptos de la filosofía de la historia. Buenos Aires. Ediciones terramar.

Bibliografía Principal Michel Foucault

FOUCAULT, M. (1992) Microfísica del poder. Madrid. Ediciones la Piqueta.

FOUCAULT, M. (1995) Historia de la sexualidad, volumen I. La voluntad de saber. Madrid. Siglo XXI editores.

FOUCAULT, M. (1996) La vida de los hombres infames. Buenos Aires. Editorial Altamira.

FOUCAULT, M. (1997) Historia de la sexualidad, volumen II. El uso de los placeres. Madrid. Siglo XXI editores.

FOUCAULT, M. (1999) El orden del discurso. Barcelona. Tusquets editores.

FOUCAULT, M. (2001a) Defender la sociedad. Curso Collège de France 1975-1976. México. Editorial Fondo de Cultura Económico.

FOUCAULT, M. (2001b) Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión. México. Siglo XXI editores.

FOUCAULT, M. (2002a) La arqueología del saber. Argentina. Siglo XXI editores.

FOUCAULT, M. (2002b) La hermenéutica del sujeto. Curso Collège de France 1981-1982. México. Editorial Fondo de Cultura Económico.

FOUCAULT, M. (2002c) Los anormales. Curso Collège de France 1974-1975. México Editorial Fondo de Cultura Económico.

FOUCAULT, M. (2007) Seguridad, territorio, población. Curso Collège de France 1977-1978. México. Editorial Fondo de Cultura Económico.

FOUCAULT, M. (2008a) El pensamiento de lo afuera. España. Pre-textos.

FOUCAULT, M. (2008b) La verdad y las formas jurídicas. Buenos Aires. Editorial Gedisa.

FOUCAULT, M. (2008c) Nacimiento de la biopolítica. Curso Collège de France 1978-1979. México. Editorial Fondo de Cultura Económico.

FOUCAULT, M. (2008d) Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Madrid. Alianza editorial.

FOUCAULT, M. (2008e) *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano.* Barcelona. Tusquets editores.

FOUCAULT, M. (2009) *El gobierno de sí y los otros.* Curso Collège de France 1982-1983. México. Editorial Fondo de Cultura Económico.

FOUCAULT, M. (2010) *Historia de la locura en la época clásica volumen I y II.* México. Editorial Fondo Cultura Económico.

Bibliografía secundaria Walter Benjamin

FOSTER, R. (2003) *Walter Benjamin y el problema del mal.* Buenos Aires. Editorial Altamira.

ARENDT, H. (2007) *Introducción a Walter Benjamin 1892 – 1940.* En “Conceptos de la filosofía de la historia”. Buenos Aires. Ediciones Terramar.

FOSTER, R. (2009) *Benjamin una introducción.* Buenos Aires. Editorial Quadrata.

GALENDE, F. (2009) *Benjamin y la destrucción.* Santiago. Ediciones Metales Pesados.

OYARZÚN, P. (2009) *Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad.* En “La dialéctica en suspenso”. Santiago. LOM ediciones.

Bibliografía Secundaria Michel Foucault

CASTRO, E. (2004) *El vocabulario de Michel Foucault.* Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

ARANCIBIA, J. P. (2005) *Extraviar a Foucault.* Santiago. Editorial Palinodia.

CUBIDES, H. (2006) *Foucault y el sujeto político.* Bogota. Siglo del Hombre Editores.

CASTRO, R. (2008) *Foucault y el cuidado de la libertad.* Santiago. LOM ediciones.

Bibliografía anexa

HOBBS, T. (1984) *El leviatán* tomo I y II. Madrid. Editorial Sarpe.

AGAMBEN, G. (2002) *Homo sacer I. La nuda vida y el poder soberano.* Valencia. Editorial Pre-textos.

- ESPOSITO, R. (2003) Communitas. Origen y destino de la comunidad. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- AGAMBEN, G. (2004) Homo sacer II. Estado de excepción. Buenos Aires. Adriana Hidalgo ediciones.
- ESPOSITO, R. (2005) Inmunitas. Protección y negación de la vida. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- ESPOSITO, R. (2006) Bios. Biopolítica y filosofía. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- ARANCIBIA, J.P. (2006) Comunicación política. Fragmentos para una genealogía de la mediatización en Chile. Santiago. Editorial Arcis.
- WEIL, S. (2007) Escritos históricos y políticos. Madrid. Editorial Trotta.
- AMIEL, A. (2007) Hannah Arendt. Buenos Aires. Editorial Atuel.
- ESPOSITO, R. (2009) El origen de la política ¿Hannah Arendt o Simone Weil?. Barcelona. Editorial Paidós.
- SABINE, G. (2009) Historia de la teoría política. México. Editorial Fondo de Cultura Económico.
- AGAMBEN, G. (2009) Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz. Valencia. Editorial Pre-textos.
- ARENDT, H. (2010) La condición humana. Buenos Aires. Editorial Paidós.
- WEIL, S. (2010) La condición obrera. España. Editorial Cuenca de Plata.