



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

LA CONTENCIÓN DEL CUERPO DESBORDANTE
RESISTENCIAS DEL PODER AL DESFONDAMIENTO
ANÁRQUICO

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

Autor: Vicente Valle Ureta
Profesor Guía: Sergio Rojas Contreras
Julio 2021

Agradecimientos

En medio de cervezas, festejos y alegrías, aparecen entre la gran cantidad de amistades, aliad-s basados en cierta afinidad tanto en la reflexión como en términos ético-políticos. No importa tanto la periodicidad con que nos encontremos, cada conversación que tenemos queda resonando en mí, y me fuerza a pensar. Quisiera agradecer en ese sentido a amistades, compañer-s, con los que llevo cultivando una convergencia basada en las preguntas de orden existencial. Personas que me han *tocado*, y que cada conversación me deja días dándole vueltas a lo acontecido. A la vez, son quienes han experimentado o presienten el sin fondo de la existencia, se entreveran con ello, y componen lazos profundos para pensarlo. Quisiera mencionar a amigos que aunque no lo crean, hablan y aparecen en este escrito: Trini Vega, Jadi Fontana, Nati Sánchez, Luly Arcanjo, Manuel Silva, Rulito Rebolledo, Nicolás ‘Desde bebé’ López, Anto Gómez, Pablito Ugarte, Matías Batarce, Gabriel “Ganguito” Anguita, Diego Cruz, Jose alias “el niño Deleuze”, el Chiri Moya, Sergio Rojas jr., Marcelito Henriquez, Chalo Benavente, Isa Barrios, Cata Lamatta, Vico Moreau, Panchote Villarroel y Dieguito Aniñir.

Me gustaría agradecer a Mariana González, Marco González, Javiera Reyes, Isidora Balázs y Carolina González, por el hermoso espacio de reflexión colectiva que hemos inventado y cultivado, y por todas las incursiones que compartimos. Me han enseñado a complejizar la reflexión sobre el problema de la locura, y repensar problemas relacionados con la psiquiatría. Siento que creamos amistades profundas, relaciones y alianzas que durarán mucho tiempo.

Quiero también mandarle un cariño afectuoso a Valentina Lastra, Julia Simonetti y José Sanhueza, por nuestra infinita amistad, por habernos acompañado y compartido en innumerables experiencias límites en torno al desborde, y porque intuyo que sin nuestra amistad no habría podido lidiar con ello. Además, quisiera agradecer que mis amigas me hayan permitido acceder y conocer la cárcel, acompañándonos en las preguntas que nos suscitaba. Y también quisiera darle las gracias a Valentina, quien me acompañó detenidamente en revisar y editar el manuscrito final de este escrito.

Quisiera agradecerle a mi padre Francisco Valle, infinito amigo fiel, por inundar los espacios de risas y alegrías, y por ser un compañero inagotable de un sin fin de aventuras. Su apertura al cambio y a la inocencia del azar no dejan de conmoverme. A mi madre Patricia Ureta, a quien agradezco eternamente que desde niño que me enseñó a amar la lectura y el pensamiento, y porque aprecio profundamente nuestra relación basada en la reflexión. A mi queridísima abuela la Nona, por su amor a la vida, por su generosidad con todos, por nuestras hermosas

cotidianidades con Cusqueñas, plagadas de carcajadas, y por ser el soporte o tierra firme de la familia en tiempos difíciles. A Nini Valle, mi amada hermana, con la cual me sorprende el cariño y respeto infinito que nos tenemos. Siempre me emocionan sus hermosas sonrisas, su capacidad de pensar y extraer algo del dolor como pocas personas que conozco, y cómo desde pequeña que fuimos compañer-s, amig-s, compañeros de vida con una profunda afinidad ética y política. A la Claudia, por todo el cariño y acompañamiento mutuo que hemos cultivado estos años, por su serenidad y sensatez en el pensamiento, y por todas esas infinitas conversaciones y reflexiones que hemos desarrollado. A Jean, una suerte de abuelo para mí, cuya serenidad y entrega me alegran infinitamente, quien me ha enseñado demasiado sobre la vida, y a cierto modo de relacionarse con lo otro y lo nuevo que pocas veces he visto.

En especial, quisiera hacer un agradecimiento profundo a la Javi, mi compañera, a quien le tengo un cariño y amor desmesurado. Agradezco y admiro mucho nuestra cotidianidad, cómo inundas el hogar con alegría y bellas risas, tienes la capacidad de llenar los lugares de humor y carcajada, y tu escucha y acompañamiento es incondicional en todo momento. Me emociono por cómo hemos devenido juntos, nos hemos transformado el uno con el otro, el uno en el otro, tratando de inventar otras formas de relación y encuentro.

También quisiera agradecerle profundamente a Sergio Rojas Contreras, por el encuentro que hemos tenido estos años, por sus hermosos gestos cotidianos, y por la amistad que hemos generado. Es de las personas que más me ha tocado y afectado en mi forma de pensar, de enfrentarme a la vida, y me enseñó tanto del arte de la demora, como del coraje que requiere el pensamiento. Espero nuestra amistad solo se fortalezca en los años, y sigamos profundizando nuestras preguntas en común.

Por último, quisiera agradecer profundamente a mi queridísimo Víctor Veloso, con quien hace demasiados años tenemos una amistad que me emociona y enorgullece profundamente. Llevamos mucho tiempo acompañándonos cotidianamente en cómo pensar otras formas de vida, nos hemos cuidado en cómo enfrentarnos con los dolores, las catástrofes, desbordes múltiples, pero siempre hemos logrado extraer de ello un pensamiento. Es toda una cotidianidad y forma de vida la que creo que compartimos. Es imposible describir sobre cómo su reflexión y la mía se cruzan, se componen, y se potencian. Por ello, creo que tu voz, junto a la de Sergio y de la Javi, son las tres protagonistas de gran parte de las tesis fundamentales del texto. Agradezco de corazón la posibilidad de que este pensamiento colectivo se haya producido.

Índice

Resumen	1
Presentación	2
Cuerpos estallando, cuerpos pandemizados	7
Cotidianidad en el metro: De la masa de individuos al estallido	7
Peritajes en torno al Sujeto causante de una catástrofe planetaria	8
Del Toque de Queda a la imposibilidad de Toque entre Cuerpos	10
Cuerpo en las casas, Cuerpos saliendo al trabajo, Cuerpos Vagabundos, Cuerpos inimaginables	11
Nosotr-s, l-s thatcherian-s: No logramos imaginar otra cosa que cuerpos de individuos	12
Higienización y contención frente al cuerpo patógeno: Pinochet y los médicos	15
La aparición del cuerpo residual y desecho	17
Contención y orden ante la disrupción	18
Muerte de Dios, muerte del alma: Desfondamiento y los cuerpos anárquicos	19
Muerte del alma: Uniformidad de la llaga y cuerpos desgarrados	19
Desfondamiento del sujeto: La muerte del cuerpo cósmico y la emergencia de lo inmundado	27
Cuerpos volcánicos y el Juicio de Dios.....	34
Cuerpo político: El Estado y su representación de las fuerzas caóticas	40
Los hobbesianos del presente: la ficción del estado de naturaleza	40
El miedo como combustible: Instituciones para sujetar las intensidades.....	46
Sobre el embrujo de la representación: Paradojas del Cuerpo Político.....	52
El Estado: Coagulación y obstrucción del espaciado de los cuerpos.....	55
El Leviatán contra Behemoth: El Dios mortal contra la anarquía.....	56
Cuerpo social orgánico: El peligro de la descomposición anómica	62
La disolución como peligro inmanente del cuerpo social moderno.....	62
El alma colectiva: La sociedad como Dios	63
El problema del individuo en el origen: su lugar como cuerpo	64
La homogeneidad de la masa en el comienzo de todo	65
Individualismo: Soledad y extrañeza respecto a lo social.....	67
“Solidaridad”: Estrategia de blindaje soberano ante asedios revolucionarios, liberales y conservadores	68
La sociedad orgánica: entre descripción y proyecto	70
El vértigo de las sociedades modernas: tendencias disolutivas.....	71
El progreso desenfrenado: Se marcha porque es preciso marchar	72
Civilización, abstracción y pérdida del territorio	74
La economía como anarquía con tendencias disolutivas	75
La Ausencia de la organicidad: El temor a la muerte de lo social.....	76

Confianza en la mundialización del mercado	78
La Impotencia del Estado: Esperanza de la democracia	79
Anomia: ¿Episodio puntual o enfermedad generalizada?	79
Los durkheimianos en Chile: contención ante las fuerzas del caos	81
Guerra como desgarramiento de los cuerpos: Corporalidades como superficie de inscripción y la transgresión de sus límite	85
Fragmentaciones de la soberanía: La emergencia de lo oscurecido.....	85
Rasgar el Estado, la sociedad y los individuos: Redescubrir la guerra indefinida.....	89
La contención de la guerra: el temor a hundirnos en un conflicto indefinido y reducción de la crisis a episodios puntuales	96
Cuerpo Acéfalo, Cuerpos individualizados: El cuerpo del psiquiátrico.....	98
Cárceles, Cecilia Bolocco, trabajo, y el discurso humanista de la reintegración.....	106
Globalización neoliberal: La emergencia de cuerpos masivos, el desecho y lo inmundo	115
Desmesura, descentramiento y el lugar del sujeto	115
Neoliberalismo Chileno: El frustrado sueño organicista de Jaime Guzmán	123
Sobre el nuevo orden securitario: Gestión del miedo, policías vecinales y culpabilización del individuo ‘delincuente’	128
Fallos en el reciclaje: La visibilidad del residuo	132
Conclusión imposible	139
Referencias	147

Resumen

El cuerpo no es solo lo impensable, sino lo que permite señalar lo impensable. Quizás sea el límite del pensamiento, demasiado íntimo a él. *Su* límite. Múltiples filosofías modernas presentan cuerpos demasiado firmes, asegurados, disponibles: alucinantes, gigantes, divinos, pero tal vez demasiado figurados, contorneados o simbolizados. A veces el cuerpo en Occidente señala cierta materialidad estable, que calma nuestra dudas. Pero si a mí el cuerpo me asedia, es porque acontece como irrupción, desborde anárquico. Ahí donde aparece el cuerpo, *yo* desaparezco. Hoy emergen por doquier cuerpos inauditos, más masivos y polimorfos que nunca. Es cierto, el cuerpo siempre estuvo, pero como soporte de la Historia, reprimido, invisibilizado, empleado para dar sentido. Pero si nuestra hipótesis es correcta, la muerte del alma manifiesta cuerpos desprovistos de misterio, hiperexpuestos, ensangrentados por la catástrofe. Aparecen en su dimensión insólita, volcánicos, estallando y tensionando la forma en que los representábamos. Sin embargo, este pensamiento de la muerte del alma ha llegado demasiado pronto. Occidente como cuerpo tiende a ser una coraza rígida, traza fronteras de contención defensivas representando el más allá de su límite como fuerzas desbordantes y anárquicas. El lugar vacío del alma será ocupado infinitamente, condenado a fallar, con el objetivo de inventarle un alma a esos cuerpos ahora sin interioridad.

Presentación

A medida que transcurre la escritura, el cuerpo parece volverse cada vez más difícil de pensar. Se me escapa. Pienso que solo cabrá darle más espacio a la pregunta, o tal vez considerar la posibilidad de que no podamos pensar el cuerpo. El cuerpo quizás no es solo lo impensable, sino aquello que nos permite señalar lo impensable. Quizás se trata de un límite del pensamiento, demasiado íntimo él. *Su* límite. Tal vez el pensamiento nació para pensar el cuerpo.

A veces tengo la impresión de que en muchas filosofías modernas en las que he indagado, aparecen cuerpos demasiado firmes, asegurados, disponibles. Sin duda cuerpos alucinantes, gigantes, divinos. Pero también tal vez demasiado figurados, contorneados o simbolizados. Otras veces suele aparecer como una especie de certeza, que calma todas nuestras dudas. Señala cierto domicilio estable, una materialidad fáctica. Pero si a mí el cuerpo me asedia, es porque acontece como irrupción y erupción. Ahí donde aparece el cuerpo, *yo* desaparezco. Me desborda. Recuerdo un comentario maravilloso de *Corpus*, donde Jean-Luc Nancy pareciera insistir en la pregunta en torno al cuerpo, y en ello todo se desfonda: “¿qué es *este*, quién es el cuerpo? Este que os muestro, ¿pero *todo* ‘este’?, ¿todo lo indeterminado del ‘este’ y de los ‘este’? ¿*Todo eso*? Tan pronto es tocada, la certidumbre sensible vira hacia el caos, hacia la tempestad, y todos los sentidos se trastornan”¹.

Hoy aparecen cuerpos inauditos por doquier, más masivos y polimorfos que nunca. Miles de imágenes muestran cuerpos amontonados en las calles de Ecuador e India en medio de la pandemia. Lo abrumador es que los cuerpos a-cumulados ya existen, la pregunta es cómo los habitamos. Aparecen cuerpos expuestos, desacralizados, que son hoy lo abrumador. Con Sergio y Víctor conversábamos que tal vez se trata de la muerte de Dios, y la muerte del alma. Es cierto, el cuerpo siempre estuvo, pero era el soporte de la Historia, era reprimido, invisibilizado, encarnado, y eso hacía posible el sentido. Se trataba de cuerpos empleados en dar sentido. Ahora, en tiempos de desorientación y naufragio, donde perdemos el sentido, aparecen los cuerpos, desprovistos de todo misterio, ensangrentados por la catástrofe. Pero no como simple liberación de los cuerpos, sino en su dimensión insólita, extraña, disruptiva, estallando y tensionando la forma en que habíamos representado los cuerpos, sociales, políticos, individualizados. Incluso emerge la dimensión no humana de los cuerpos, sus erupciones volcánicas, placas tectónicas, incluso su constitución ecotécnica, que atraviesa el cuerpo planetario. Sin duda que esto no quita que sigan presentes con fuerza la soberanía del Estado

¹Jean-Luc Nancy, *Corpus* (Madrid: Arena, 2016), p. 8.

(cuerpo político una vez llamado el Dios mortal), la sociedad (cuerpo social descrito por alguien como nuevo fundamento de lo religioso), o el individuo (cuerpo descrito como la nueva religión contemporánea), como modos de recubrir el lugar de Dios. No obstante, pareciera ser que esas representaciones de los cuerpos no logran confrontarse a lo inédito de los cuerpos extraños que están aconteciendo.

Y no obstante, para el humanismo no hay más que cuerpo social, lo infinitamente socializable. No me refiero solo al gran cuerpo social entendido como un organismo, sino a lo no humano del cuerpo por socializar. Tal como podríamos decir que en el cuerpo político y autocontenido no hay lugar para el espaciamento de los cuerpos, el cuerpo social sería producto de la contención de algo que se socializaba. Sergio Rojas sugería que el cuerpo ingresa en lo social -socializado, racializado, generizado-, sin dejar de estar afuera. El cuerpo siempre pareciera ser otro, sea una multiplicidad de fuerzas intensas, sea una suerte de límite. Pero aquello que huye, ese límite, será infinitamente modelado, modulado o utilizado como superficie de inscripción de las marcas y códigos. Ahí donde falla en ser fuente de lo social, se le pondrá aparte, se le encerrará, hasta volver a sujetar al cuerpo: será disciplinado. Tendremos que comentar el rol de las cárceles y el psiquiátrico como tecnologías constitutivas de la modernidad. Pero también habrá que considerar que si por mucho tiempo se prometía desde el humanismo la ‘resocialización del anti-social’; su refuncionalización en los ciclos productivos, hoy el reciclaje no se logra, emergiendo una multiplicidad de cuerpos -humanos y no humanos- representados desde el enfoque productivista como existencias residuales, desechos, basuras. Los ciclos mismos se tuercen. Proliferan cuerpos de los que no se quiere saber nada, pero ya no se logran simplemente apartar; emerge lo inmundo en medio del mundo, en nosotros mismos aparece el cuerpo, a la vez que se nos vienen encima desde el horizonte.

Curioso el cuerpo, se dice más de una vez. El cuerpo tal como se representa en Occidente moderno es a veces una coraza rígida, una frontera de contención de las fuerzas, pero que por lo mismo, las porta dentro de sí. Tal parece ser una lectura posible del concepto de ‘inmunidad’ que Roberto Esposito utiliza para pensar los cuerpos sociales, políticos, individuales, que en nuestra interpretación siempre se asumen desde una concepción defensiva de la membrana, ante elementos asumidos como patógenos. Pero *ello* contenido, tal vez es otro plano de los cuerpos, cuerpo lleno de fuerzas, intenso, desbordante. Y a diferencia de la inmunidad, no solo ocurre en los contornos claramente delimitados y protegidos, sino que se trata de *ello* que trastorna y complica la distinción entre dentro y afuera. Y cuando emerge, se trata de una experiencia límite, aparece *como* límite, no se puede ser sujeto de esa experiencia.

De pronto descubrimos que el orden social y político en que existimos, es un orden al que arribamos y solo puede ser pensado a partir de aquello reprimido y olvidado. Si bien muchas veces la sociedad y la política aparecen como realidades *'sui generis'*, nuevos fundamentos explicativos de todo, habría que descender al plano de emergencia de la sociedad y la política. Se trataría de intentar arribar ahí donde el objeto de la sociología y la filosofía política no están constituidos: lo que encontramos es un enorme conflicto, la intemperie y una multiplicidad de fuerzas que no son sociales ni políticas. Una pregunta fundamental es cómo la violencia que constituye el cuerpo del orden termina siendo invisibilizada. Llama la atención, por citar un ejemplo, cómo en SENAMES Niño y Patria, institución gestionada por Carabineros, se ven cuerpos profundamente ordenados, pero uno no puede dejar de preguntarse qué violencia fue aquella que constituyó a ese cuerpo, violencia que al mismo tiempo devino imperceptible.

Ocurre que hoy nos encontramos con que el cuerpo social, el cuerpo político, son el efecto de una serie de técnicas extra sociales y extra políticas, que logran contener las fuerzas desbordantes y han llegado a enfrentarnos a una realidad tremenda de interconexión técnica. Que tal vez operarían de modo que no habrá una soberanía, Estado o sujeto que pueda diseñar, representar y elaborar un orden². Pero el capitalismo pareciera ser una máquina indiferente y nihilizante, que dispone del Estado y de los sujetos, articulando y funcionalizando formaciones sociales y tiempos heterogéneos -la esclavitud hoy coexiste con zonas hiperindustrializadas, conjugadas con Silicon Valley. En medio de catástrofes y estallidos el capital pareciera seguir operando en procesos de agotamiento y devastación sin fin. Y ahí, una vez más el capitalismo acéfalo y desalmado, tiene al cuerpo como objeto, no solo como pieza en el trabajo, sino como el objeto máspreciado. Ante la muerte del alma, en el capitalismo los cuerpos aparecen también como fascinantes, hiperexpuestos, a los cuales habría que inventarles un alma e interioridad, o nos interpela a que nos reapropiemos de lo inapropiable que es el cuerpo.

Todo parece indicar que el cuerpo político es un espacio de compresión, de condensación, y uno de los últimos espacios que sostiene a Occidente. Por su parte, el cuerpo social y el cuerpo individualizado eran fruto de la contención, y la pregunta en tiempos de estallidos y explosiones, es cómo ello falla o se agrieta. Todo parece indicar que tendré que aprender de la demora. Estamos ante aquello que desborda nuestros códigos de percepción. Se trata de cuerpos y realidades inéditas, que no nos remiten a nada preexistente y nos desbordan. Quizás habría que intentar pensar lo inclasificable como tal, sin conceptualizarlo de inmediato, pero ello es

²Jean-Luc Nancy, *La creación del mundo o la mundialización* (Barcelona: Paidós, 2003).

también algo que resulta difícil, quizás insoportable. Y tal vez esta demora es sin fin, pues no podemos recorrer la vastedad del cuerpo. En tal ejercicio solo se puede fracasar.

En la presente investigación nos interesa aproximarnos a cómo en la modernidad occidental han emergido ciertos modos de contener los cuerpos, y uno de sus recursos son representaciones que ficcionan lo que ocurriría si emergieran dichas fuerzas desbordantes. Se podría haber empezado esta investigación de otro modo, proponiendo desconstructivamente otras formas de entender el cuerpo, el alma, las intensidades. Pero me importaba demasiado aproximarme a ciertas formas en que el poder ha pensado los cuerpos, los ha constituido y se ha relacionado con ellos. Porque quizás sería peligroso hacer como si este proceso de despliegue planetario de la modernidad occidental, sin duda con tensiones, resistencias y demases, no hubiera tenido lugar. También sería difícil pensar que hemos ya acabado con ello. Occidente siempre parece ser el trazo de una frontera -incluso ahí donde hace retroceder los bordes de su Imperio-, que a la vez ficciona lo que estaría más allá de su límite, sea un estado de naturaleza de guerra generalizada de todos contra todos, anomia, intensidades desatadas, masa indiferenciada, entre otras. Tras plantear la hipótesis de la muerte del alma, estrechamente relacionada con la muerte de Dios, consideraré cómo el discurso sobre el Estado y el orden político que funda -específicamente entendido como Leviatán por el pensamiento hobbesiano-, y la narrativa de la sociedad orgánica -propuesta por los durkheimianos-, contienen y subsumen a los cuerpos, representados como intensidades o deseos ilimitados y anárquicos. En tal función de creación de orden o equilibrio, siempre está el trasfondo de ocupar el lugar vacío que emerge con la muerte del alma y de Dios. Pero asimismo, quisiera mostrar cómo se trata de esfuerzos por producir aquellas realidades que no están aseguradas ni se autofundan, sino que son producto de relaciones de fuerza, y eventualmente entran en procesos de catástrofe. Tal proceso implica considerar cómo hay ciertas tecnologías de poder que producen la realidad del cuerpo político, el cuerpo social y el de los individuos. Sin duda que esto evoca al pensamiento de Foucault, donde el cuerpo pareciera ser el efecto terminal producido por las marcas, castigos y guerras en la historia. Pero asimismo, no deja de ser inquietante que el cuerpo en Foucault también emerja como superficie de inscripción, como soporte, objeto de disciplinamiento, castigos, como el límite transgredido. Ello invita a pensar cómo Occidente, específicamente en la modernidad, no ha operado sin franquear el límite que es el cuerpo, como soporte del devenir del humanismo -aunque ello sea mediante la creación de cuerpos significantes, políticos, sociales, acorazados, que contienen *ello* liminal. Por último, me aventuraré a esbozar algunas aproximaciones tentativas al presente, tratando de pensar la globalización neoliberal, las transformaciones en

torno al Estado, la sociedad y los individuos que se podrían considerar, la nueva forma de relacionarse con el margen y el exceso.

Se podría considerar que estaré tratando mesetas, en el sentido de pensar estratos y corporalidades que pueden ser fechables, pero no se suceden simplemente en la historia. Al parecer se trata de estratos que coexisten, se van modificando, afectando entre sí, constituyéndose, destruyéndose y recomponiéndose de modos tensos. No se trata de que el pensamiento hobbesiano, durkheimiano, entre otros, queden simplemente atrás. Todo indica que si bien son pensamientos relacionados con situaciones históricas, hay algo de ellos que excede, que subsiste y persiste en el ahora. Una multiplicidad de temporalidades desquician el presente y nos relacionan con lo intempestivo. Mi interés es no dejar de relacionarnos con cómo esos modos de pensar de diversos tiempos toman cuerpo hoy, y sin lugar a dudas, no dejar de lado el pensarlo desde lo local. Lo que ha acontecido en Chile y el planeta no dejará de ser el trasfondo de esta pregunta, pero sin que la coyuntura tome todo. Me interesa pensar cómo el presente tambalea, rodeado y atravesado de modos de pensar los cuerpos que acechan desde tiempos otros, oscuros e inactuales.

Contención. Esa palabra me estremece. No la pienso como un concepto ni una noción. Es más bien una *experiencia*. En SENAME's, cárceles y psiquiátricos se usa por doquier. Pero muy lejos de significar una caricia, un toque o acompañamiento afectivo, se trata más bien de una escena en la cual en general el cuerpo *descompensado* es reducido al piso por el personal, con unas piernas aplastando la clavícula, otra agarrando las extremidades, hasta domar al cuerpo y lograr el orden y el equilibrio. De algunas residencias de menores he escuchado que ponen la cabeza de menores en el horno, hasta que se sofoquen. Quizás lograr esa autocontención del cuerpo, que tiene el riesgo de la muerte, sea lo que dará lugar al alma.

Cuerpos estallando, cuerpos pandemizados

Cotidianidad en el metro: De la masa de individuos al estallido

Ha sido complejo escribir en medio de las catástrofes acontecidas. Los dolores implicados en este tiempo a veces se toman todo. De ahí nada sale. Pero a veces, en breves instantes excepcionales, surgen algunas ideas. Hay que aprovecharlos, correr hacia algún soporte donde escribir, y dejar esos fragmentos reposar. Cuánto cuesta volver sobre ellos. Hacia el final del proceso intento incómodamente releerlos, recogerlos y componerlos. Pero lo complejo es que el momento de tramar el corpus textual, recoge materiales de temporalidades y momentos diversos, muy extraños. Escribir (d)el cuerpo hoy está asediado por la amenaza de que lo actual se tome la página. Estallidos sociales, la suspensión de las actividades regulares, pandemias, cambios de hogares y lugares donde habitar son el trasfondo de este escrito. Amenazan con tomarse el texto. En el proceso de cierre, no logro ser fiel a esos distintos momentos, a la vez que intento no quedar atrapado en ellos, pero recoger algo de ahí. No puedo sino traicionarlos. Reprimo al cuerpo textual, me escudo en autores, los profano hablando en su nombre, hago elipsis respecto a *ello* que me toma. Es que estos traen a la escritura trozos de experiencias que nos hicieron temblar, que tocaron los cuerpos. Pero del cuerpo no puedo sino tomar distancia. El cuerpo no me pertenece. Este corpus textual tampoco. No sé bien si los fragmentos de este cuerpo, como en cualquier otro, terminen por componerse.

Tomar el metro en Santiago es una actividad cotidiana, donde soportamos lo insoportable. Se trata de un espacio de tránsito habitual. Nuestras mentes están en otra parte, en piloto automático, ocupadas en llegar al puesto de trabajo (o más bien ya están ahí). Debemos olvidar el cuerpo, obviamos la densidad del aire, los cuerpos aglutinados, sudorosos, y la experiencia ingresar en una masa, absolutamente colmada de sí misma. Pequeños empujones, en una masividad que no suprimía los límites y de algún modo no hacía cuerpo colectivo. Entrar al metro es un asunto violento. Hay empujones, codazos, tactos sexualizados, agresiones, insultos a quien va tan apurado que olvida a los otros. Pero naturalizamos esa violencia. Somos parte y frutos de ella. Había que hacerse un espacio en medio de tantos cuerpos. En general estamos atrasados. Éramos átomos corriendo en paralelo, todos de ida o vuelta a nuestras actividades laborales, nuestras colisiones no componían mundo. Curiosa masa de individuos, donde en medio de los cuerpos primaba la inmunización individual. Lo único que se contagiaba en el metro por ese tiempo eran los resfríos y el mal genio. Pero de pronto, esa cotidianidad estalló. La alza de la tarifa del metro era solo una excusa, decían por ahí. Los torniquetes como fronteras

fueron saltados o destruidos. Algunos afirmaban que se rompió la columna vertebral y las arterias de la ciudad. En un mismo día, diversas estaciones de metro explotaron y fueron quemadas. Y no después, sino al mismo tiempo, el resto de Chile también estallaba. Se rompieron las barreras inmunitarias individualizadas, algo de la contención falló: se trató de una viralización transversal, sin que fuera posible detectar punto de origen. ¿Qué ocurrió? Hubo una desviación de la trayectoria cotidiana de los cuerpos. Hubo choque, un encontrón. Un clinamen. ¿Apareció un mundo?

En un país donde se decía que nunca ocurría nada, de pronto todo se paralizó: la Prueba de Selección Universitaria, el tráfico, las clases, los trabajos. Emergían marchas de 1.300.000 personas. En un comienzo no era fácil distinguir lo que congregaba, ni enunciados colectivos ('Asamblea Constituyente' fue una carta que nació mucho después, y en solo ciertos segmentos sociales). En las marchas uno se encontraba con gente que nunca esperaría hallar en una movilización colectiva. A veces sentía que cada cual tendía a manifestarse por razones muy singulares. Los mensajes de las pancartas solían no consistir entre sí. Aparecían escritos del tipo "nunca más solos". Era también una festividad. Acontecían grandes concentraciones de cuerpos y poblaciones congregadas de maneras inéditas a lo acostumbrado en Chile. Antaño se distinguía claramente las movilizaciones de estudiantes, pobladores y trabajadores. Hoy los órganos colectivos no lograban reaccionar, ni canalizar lo que estaba ocurriendo. Algunos hablaron de anomia, o de tender hacia un estado de naturaleza. Volveremos sobre esto en detalle. Pero algo polimorfo acontecía, que no lográbamos nombrar. Cuerpos extraños y fuerzas inauditas. Algo que desbarató nuestros códigos de representación. Emergieron performances inolvidables, impulsos creativos que nos estremecieron profundamente. Se tejían solidaridades territoriales y locales muchas veces no relacionadas con orgánicas. También aparecía un torbellino que amenazaba con destruir el propio lugar de habitar cotidiano. Abajo de mi edificio, vecinos que tenían sus locales familiares para vender comida se gritaban entre sí avisando que venía una turba, grupos de saqueo que no distinguían entre tipos de locales. Destrucción de hogares, calles, barrios, centros artísticos, iglesias, monumentos. Al parecer hubo treinta y cuatro muertos, y cuatrocientos ojos quedaron ciegos (los policías no apuntaban a cualquier parte). Se trata de cifras de la destrucción de los cuerpos.

Peritajes en torno al Sujeto causante de una catástrofe planetaria

Circuló un audio filtrado donde la Primera Dama, Cecilia Morel, decía a sus amistades que estaban ante extraterrestres que venían a amenazar sus privilegios. Otros decían que se trataba de intervenciones extranjeras, guerrillas K-POP, -"¡Venezuela! ¡Los señores rusos!". Las

organizaciones de izquierda, por su lado, decían que era el pueblo que se levantaba. Aparecía el grito esperanzado “Chile Despertó”. Lo cierto es que por todos lados se buscaba al Agente, la Cabeza, el Cerebro que articulaba y daba sentido a ese cuerpo que emergía. Aún se echa en falta al sujeto protagonista del estallido. Los peritajes e investigadores yerran y se frustran buscando al culpable.

Muchos plantearon que se trataba de la reanimación y rearticulación del tejido social chileno. Sin embargo, esto ocurría a escala planetaria. Sergio Rojas en su libro *Tiempos sin Desenlace*³ comenta que el 1 de diciembre de 2019, la periodista Gemma Saura señalaba lo siguiente: “Un virus recorre el mundo (...). Es el virus de la protesta. El año 2019, y de forma acelerada los últimos meses, hemos asistidos a una explosión de protestas alrededor del planeta. Argelia, Bolivia, Catalunya, Chile, Colombia, Ecuador, Egipto, Francia, Georgia, Guinea, Hong Kong, Irak, Irán, Líbano, Reino Unido... La lista solo se alarga cada semana”⁴. Sí, quizás contagio e imitación, pero sin posibilidad de encontrar origen. Aparecían hipótesis de que nos enfrentábamos a un cuerpo planetario sobreestimulado y sobreexcitado que estalló porque no aguantaba más. Un contagio masivo parecía atravesar o tensionar todo límite⁵. Estatuas demasiado sólidas e instaladas, que por lo mismo antes pasaban inadvertidas, fueron destruidas por doquier. La experiencia recuerda a alguien que planteaba que la emergencia de las masas rompían con jerarquías que ya no se reconocen, y se atacan todas las distancias habituales⁶. Recuerdo que en una columna sobre el monumento Baquedano, Pablo Aravena afirmaba que lejos de leer que se trata de un proceso de cuestionamiento a la historia nacional u oficial, que supone que aún la idea de Nación y su relato están vigentes, habría que considerar que la idea de Historia Nacional y sus rituales va en franco retroceso: se trataría más bien de pensar la desacralización implicada en su intento de destrucción⁷. Pero no solo vimos el destrozamiento del monumento del General Baquedano en la plaza que algunos llaman el ombligo de la ciudad de Santiago (y a dicho personaje quizás pocos lo reconocían al transitar por ahí), sino que en otras latitudes, en un lugar como Bristol se derrumba la estatua del viejo esclavista Colston. Europa se vuelve contra sí misma destruyendo su propia Historia. Lo cierto es que la explosión aconteció en países del norte, del sur, este y oeste, centros y periferias. Conflictos descentrados y cuerpos inéditos proliferan por doquier, y por ello mismo la desorientación.

³ Sergio Rojas, *Tiempo sin desenlace: el pathos del ocaso*, Colección Ensayo, 10 (Santiago: Sangría, 2020), pp. 406–7.

⁴ Gemma Saura, ‘El Virus de La Protesta Se Extiende Por El Mundo’, *Diario La Vanguardia* (Barcelona, 2019).

⁵ Franco ‘Bifo’ Berardi, ‘Crónica de La Psicodeflición’, *Lobo Suelto!*, 2020 <<http://lobosuelto.com/cronica-de-la-psicodeflicion-franco-bifo-berardi/>>.

⁶ Elías Canetti, *Masa y Poder* (Barcelona: Muchnik Editores, 2018).

⁷ Pablo Aravena, ‘Baquedano, El Monumento’, *Le Monde Diplomatique - Edición Chilena* (Valparaíso, 2021).

Del Toque de Queda a la imposibilidad de Toque entre Cuerpos

Pasaba el tiempo y la destrucción proseguía. El toque de queda se volvió la norma. Los primeros días debíamos estar en nuestras casas cuando aún ni anochece. Los militares ocupaban las calles. En la generación de nuestros padres retornaba el fantasma de la dictadura. Nos decían que los jóvenes no teníamos miedo de exponernos a su transgresión, es decir, algo de la contención no operaba. El 19 de octubre, luego de que se decretó el Estado de Emergencia, estábamos en Villa los Presidentes. Los carabineros disparaban hacia el interior del condominio, donde la mayoría de la gente era adulta mayor. Intentamos movernos al departamento del centro donde tenía mis medicamentos para el asma. Suele ocurrir que recuerdo que tengo un pecho ahí donde se obstruye, o donde mi inhalador-prótesis está ausente. Pero no alcanzamos a ir por ellos, pues se habían suspendido las micros, y el metro estaba destruido. Era mejor volver a provisionarse de agua por si se cortaba en la casa. Al cabo del tiempo (“¡por suerte!”) el toque de queda se instaló entre las 21.00 y 23.00, y llegó para quedarse.

Tiempo después aconteció la Pandemia. Militares nuevamente en las calles. Ante el virus se limitaron los encuentros. Se decía que pasamos de los cuerpos tocándose en la calle, a los cuerpos encerrados en sus casas. El confinamiento clausura el espaciamiento de nosotros, los domiciliados. Nos repliega y ensimisma. Terminamos girando sobre nosotros. Muchas veces vi a amistades y seres queridos al borde de hoyos negros. Todo el tiempo temí por mis abuelas y familiares mayores. La muerte llegaba y acechaba por doquier. La pandemia nos remite a algo que ocurre al planeta entero. Como decíamos, veíamos que en Ecuador y la India se apilaban los cuerpos en las calles y espacios públicos. Para sostener el lazo social, nos decían, había que suspender el encuentro físico. Se detenía el libre flujo de algunos cuerpos humanos, pero la circulación de *memes*, información, mercancías, *delivery*, no dejaba de proliferar. Los vínculos se virtualizaban. O más precisamente, podíamos sostener toda esa distancia porque nuestros vínculos quizás ya se habían virtualizado, por lo mismo este régimen de aislamiento ya era posible. En tiempos de hiperconectividad virtual, surgía retrospectivamente la pregunta de si alguna vez hubo esa relación puramente presente, en un encuentro donde estábamos estrictamente ahí, sin distancia. Nos habituamos rápidamente a ese contexto digital, porque ya estaba aconteciendo. Y quizás lo social hoy debe ser repensado radicalmente, pues si tiene que ver con las redes digitales, no es estrictamente humano, al punto que se desfigura lo que tradicionalmente “sociedad” quería decir. En este punto, recuerdo que alguien como Bruno Latour⁸ terminaba en la misma vereda de Margaret Thatcher, coincidiendo en que ya no habría

⁸ Bruno Latour, *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red* (Buenos Aires: Manantial, 2008).

sociedad, porque solo habría ensamblajes, conectividades, con elementos humanos y no humanos. Sí, la cotidianidad siempre es de lo primero que se recompone, pero hoy se trata de una que acontece en Facebook e Instagram. Mi amigo Víctor nos contaba que el 2020 fue el año en que más se avanzó en reconocimiento facial. Cuerpos digitalizados. En nuestros encuentros digitales quedan fuera nuestros olores corporales. Las duchas de los que están en el trabajo remoto disminuyen (he escuchado). Los filtros en Instagram son modos de expresar el cuerpo donde se puede anular y olvidar el grano, la estría, la arruga. También se vuelve el nuevo confesionario o tecnología del yo donde se expresan alegrías y tristezas. Es incluso un obituario y espacio de duelos. Y los *memes* permiten reírnos y subjetivar lo que sucede.

En todo este tiempo fue variando la información de cómo el virus se propagaba. Al comienzo controlábamos todo lo que entraba y lo que salía de la puerta de la casa. Nos decían que se transmite por los objetos: había que lavar todos los alimentos con cloro y el cuerpo al volver a la casa. Nos invadía la paranoia. Las puertas de las casas eran grandes membranas o fronteras donde se gestionaban todas las entradas y salidas. Pero poco sabemos del virus. La mascarilla se volvía parte de mí. Esperaba no soñar con que tenía la máscara puesta. En un momento me aparecieron los síntomas del Covid. Mi edificio tenía tal concentración de gente que entraba y salía tocando el mismo botón de ascensor y la misma puerta. Dudé en si contarle a recepción, pues en general estigmatizaban públicamente a quienes tenían síntomas. Una noche el virus trastocó mi percepción al punto en que deliré fuertísimo. Temía que el delirio siguiera ahí el día siguiente. No lograba mantenerme en pie. Mi cuerpo perdía el centro de gravedad. Por suerte el virus no afectó lo respiratorio. Me decían que tuviera cuidado porque era de la población de riesgo. Temí por mis pulmones. Sergio Rojas me comentó por esos días, a propósito de los resultados del *test* de inmunidad: “será la memoria de que lo planetario tomó cuerpo en ti”.

Cuerpo en las casas, Cuerpos saliendo al trabajo, Cuerpos Vagabundos, Cuerpos inimaginables

Pasó el tiempo. Nos pudimos encontrar con gente que queríamos. ¿Puedo abrazarle? ¿Darle un beso? Nos volvimos aún más temerosos del contacto. Cuando leí el año pasado una entrevista de Valentina Bulo, a propósito de lo amputados que estábamos en términos de tejido social, quedó grabado en mí esta frase que me estremeció: “Es que nos vamos a atrofiar, ya estamos medio atrofiados. Vamos a tener que aprender a caminar de nuevo en lo que respecta al contacto”⁹. Lo que noto es un cansancio generalizado. Bifo Berardi decía en febrero del 2020

⁹ Valentina Bulo, Nos amputaron el mundo como lo conocíamos, 2020 <<https://www.theclinic.cl/2020/06/30/valentina-bulo-filosofa-nos-amputaron-el-mundo-como-lo-conociamos/>>.

lo siguiente: “Las convulsiones recientes del cuerpo planetario quizás estén provocando un colapso que obligue al organismo a detenerse, a ralentizar sus movimientos, a abandonar los lugares abarrotados y las frenéticas negociaciones cotidianas”¹⁰. Pero al cabo del tiempo, vemos que la demanda del trabajo persiste y se intensifica pese a todo, pese al agotamiento y malestar. Mi compañera Javiera me comentaba que en la universidad la explotación y agobio laboral no dejaban de aumentar, y tuvieron que hacer una encuesta de uso del tiempo para que las autoridades les creyeran. En los hogares, los cuerpos se tornan flácidos. Me adhería a mi silla. No vi por mucho tiempo a mi familia y seres queridos. Nos acostumbramos a la soledad. Pero todo lo anterior aún nos mostraba que a la vez éramos privilegiados, que éramos parte de los domiciliados, y podíamos trabajar a distancia. Algunos llegaban a celebrar las bondades del trabajo en casa. Pero vuelve la distinción entre quienes se dedican trabajo intelectual y quienes que se dedican al trabajo físico, que creíamos superada cuando decíamos teóricamente que el córtex y los nervios pertenecen al cuerpo, y que este interviene en el trabajo llamado intelectual¹¹. Pero en la pandemia, hoy los primeros con el trabajo remoto están en sus casas, y los segundos salen a exponerse. Múltiples veces los segundos debían ocultar el estar contagiados para poder seguir en el trabajo y mantener a sus hogares. Por otra parte, al caminar por mi barrio era inevitable notar que hay otro grupo que solo crece: la gente en la calle, las carpas, con sus toses, alcohol y risotadas. Y esa distancia de realidades y vidas eran aún en la proximidad, en los mismos barrios, abajo de mi edificio. Pero hay aún otros espacios, esos con hacinamientos inauditos de los que solo tenemos noticias e información desde la lejanía, son difíciles de imaginar. De ellos poco sabemos.

Nosotr-s, l-s thatcherian-s: No logramos imaginar otra cosa que cuerpos de individuos

Hay una serie de humor llamada *The Good Place*, donde juegan con que en el ‘más allá’ uno puede acceder al lugar de los buenos si logra una cierta puntuación de comportamiento individual en la tierra. Pero advierto la alerta de un pequeño e irrelevante *spoiler* para efectos de la serie: para espanto de uno de los protagonistas, un profesor de ética fanático de Kant, en el capitalismo cuesta cada vez más llegar al cielo, pues detrás de las acciones individuales hay una serie de tramas extractivas y destructivas de otros seres vivos y no vivos que pasan inadvertidas. El capitalismo dificulta llegar al cielo si esto depende de acciones individuales. La serie misma es interesante por cómo proyecta no en el origen, sino incluso en el “más allá” una suerte de individualismo. Pero hoy nuestro pensamiento tambalea. Para los que hemos

¹⁰ Berardi. *ibid.*

¹¹ Jean-Luc Nancy, *El Sentido Del Mundo* (La Marca Editorial, 2003), p. 82.

nacido en tiempos donde el pensamiento de Margaret Thatcher prolifera, no es difícil imaginar cuerpos sociales, cuerpos políticos, cuerpos colectivos, más allá del cuerpo del individuo -por definición, indivisible- como punto central de referencia. En Chile, veremos que Jaime Guzmán pudo plantear que los individuos son la única realidad ontológica, y que las sociedades son más bien simples accidentes de las relaciones que decidimos entablar. Por mucho tiempo han calado hondo aseveraciones como esta de Thatcher: “Hemos atravesado un periodo donde a demasiados niños y a demasiada gente se les ha hecho pensar de esta forma: ‘¡Tengo un problema, la labor del Estado es resolverlo!’ (...). Al hacer esto trasladan sus problemas a la sociedad. Y, ¿quién es la sociedad? No existe tal cosa. Lo que existe son los hombres y mujeres individuales, existen las familias”¹². En la serie de televisión *Seinfeld*, que muchos afirman que se trata de una cotidianidad newyorkina donde nada pasa, en más de un episodio donde el individualismo prolifera, el personaje George Costanza grita frenéticamente y enfurecido: “*We live in a society!*”. Nos hemos acostumbrados a reducir nuestra comprensión de los cuerpos a los individualizados, no logramos percibir cuerpos sociales y políticos, pero en lo contemporáneo ello se ve dislocado por la emergencia de cuerpos inauditos que no logramos representar: poblaciones de todo tipo, cuerpos masivos, toman por sorpresa el tiempo de la individualización neoliberal.

Pero uno de los elementos que dislocan a los thatcherianos es que el virus hoy nos confronta con el presentimiento de que nuestra individualidad humana como protagonista de la historia está atravesada por una multiplicidad de cuerpos y realidades no-humanas. Es decir, el individuo se hace divisible. El filósofo Emanuele Coccia comentaba en una columna que el virus es una fuerza anárquica de novedad, que puede atravesar y modificar al planeta entero. Alrededor de un 8% de nuestro ADN sería de origen viral. Coccia plantea que el virus disloca el narcisismo que convierte en el humano en el maestro de la naturaleza, pues habrían otras seres minúsculos que tendrían tanta fuerza de generación y destrucción como los humanos. Emergen reflexiones sobre lo no-humano que acontecen en el cuerpo humano:

“Todos somos cuerpos que transportan una increíble cantidad de bacterias, virus, hongos y no humanos. 100 mil millones de bacterias de 500 a 1.000 especies se instalan en nosotros. Esto es diez veces más que la cantidad de células que componen nuestro cuerpo. En resumen, no somos un solo ser vivo sino una población, una especie de zoológico itinerante, una casa de fieras. Aún más profundamente, múltiples no humanos, comenzando con virus, han ayudado a dar forma al organismo humano, su forma, su estructura. Las mitocondrias de nuestras células, que producen energía, son el resultado de la incorporación de

¹² Margaret Thatcher, ‘Thatcher, Europa y La Sociedad’, *ElCato.Org*, 2011 <<https://www.elcato.org/thatcher-europa-y-la-sociedad>>.

bacterias. Esta evidencia científica debería llevarnos a cuestionar la sustancialización del individuo, la idea de que es una entidad en sí misma y cerrada al mundo y a la otredad. Pero también deberíamos eliminar la sustancialización de las especies...”¹³.

Y no obstante, pensar esto es demasiado. Sin duda que puedo *decir* que soy un zoológico andante, un bricolaje multiespecie, pero no puedo *vivir* cotidianamente como si lo fuera. No puedo ser sujeto de ese pensamiento. *Yo* estaría amenazado por la desintegración. Algo similar ocurre con este presentimiento de escalas cósmicas, planetarias y moleculares que nos atraviesan y constituyen. Estas son excesivas, y son reprimidas. No dejo de recordar esa reflexión de Roberto Esposito en torno a lo que en Occidente se considera ‘persona’. “Se podría decir que, dentro de cada ser vivo, la persona es el sujeto destinado a someter a la parte de sí misma no dotada de características racionales, es decir, corpórea o animal”¹⁴. Lo que siempre me ha llamado la atención de tal frase es que aquello que se contiene, no se deja fuera, sino que se porta dentro de la persona y amenaza siempre con irrumpir. Por su parte, Rojas lee de ello lo siguiente: “no solo ha de contener este fondo irracional que es el cuerpo -sede de apetitos no ‘socializados’-, sino que además debe representarlo; contener el cuerpo consiste en representarlo, en hacerlo propio y hablar en su nombre”¹⁵. Entonces, propongo pensar que quizás ‘ser persona’ implica la posibilidad de gobernar, limitar o contener aquello excesivo que asedia en mí. Curioso cuerpo próximo y ajeno a la vez. Procurar ‘ser propietario o dueño de tu propio cuerpo’ no solo señala que el cuerpo se vuelva una ‘propiedad’, sino también reprimirlo. Extraño cuerpo, es tanto el límite que contiene como aquello contenido. Se ha dicho ya que la piel es tanto el dentro como el afuera del cuerpo. Marie Bardet leyendo a Simondon dice de manera hermosa lo siguiente: “La piel es producida tanto como produce el contacto; la piel define límite y permeabilidad al mismo tiempo; *al mismo tiempo* borde y desborde (...). Es un órgano membrana, órgano que hace de medio, membrana inter-medio entre dentro y afuera”¹⁶. Pensamiento extraño. Pero cuando *yo* hablo, debo tomar distancia de *ello*. Quizás la distinción entre alma y cuerpo, que atraviesa la historia de Occidente, esté hoy en problemas. Complicada, llevada a su límite, tal vez deconstruida. Pero no hemos terminado del todo con aquello.

Entonces, los que somos partícipes de la era thatcheriana, quedamos atónitos en la pan-demia, pues si estamos socializados para solo pensar en cuerpos humanos individuales, hoy nos

¹³ Emanuele Coccia, ‘El Virus Es Una Fuerza Anárquica de Metamorfosis’, *Lobo Suelto!*, 2020 <<http://lobosuelto.com/el-virus-es-una-fuerza-anarquica-de-metamorfosis-emanuele-coccia/>>.

¹⁴ Roberto Esposito, *El dispositivo de la persona* (Buenos Aires; Madrid: Amorrortu, 2012), p. 26.

¹⁵ Sergio Rojas, ‘La Sobrevivencia Clínica de La Subjetividad’ (Cuadro de Tiza, 2013), p. 11 <<http://cuadrodetiza.cl/wp-content/uploads/2020/05/sergio-rojas-la-sobrevivencia-ci%CC%81nica.pdf>>.

¹⁶ Marie Bardet, ‘Límite y Relación: Pensar El Contacto Desde La Filosofía de Gilbert Simondon’, *Revista de Filosofía*, Volumen 76 (2019), 39–56 (p. 40).

encontramos con que ellos están compuestos por poblaciones y cuerpos masivos no humanos de todo orden, e incluso cruces interespecies, como los que detonaron el Covid. Sabemos que a pesar de que emergen los discursos que buscan otros modos de componerse con lo no humano, el pensamiento humanista occidental dominante que tiende a extenderse sobre el planeta sigue teniendo una relación destructiva con la naturaleza, y se ha sugerido que la pandemia tiene que ver con esto. Si el pensamiento heideggeriano ya planteaba que el planeta se volvía una gran estación de servicio, un objeto disponible a dominar en tanto recurso (natural, humano y animal), a ello hoy no solo se agrega el discurso de que estamos en “guerra contra el virus” (peligrosa guerra contra la naturaleza), sino que aparece el problema de la ‘zoonosis’, que remite a las enfermedades transmitidas por animales, muchas veces relacionadas con su consumo. Peste negra, gripe española, VIH, también han sido enfermedades zoonóticas enfrentadas con un modelo bélico. Mónica Cragolini ha reflexionado sobre todo esto: “En los animales de producción intensiva, el hacinamiento, las nutriciones inadecuadas, el uso de antibióticos y hormonas, el estrés sufrido por las condiciones de vida en jaulas o cubiles estrechísimos (en los que carecen de toda posibilidad de movimientos), producen continuamente enfermedades (...). Y no son pocos los informes de virólogos señalando los peligros de la producción cárnica intensiva en esta generación de pandemias”¹⁷. En su planteamiento, la guerra no la iniciaron los virus, sino que es una declaración expresada por los humanos, desde que el “Hombre” se define por el único animal que es capaz de conocer, dominar y transformar la naturaleza. Se trata quizás de un viejo discurso en el cual el orden social se constituye en relación o en contra de la guerra, cuestión que encontramos tanto en los hobbesianos, pero también en nietzscheanos y foucaultianos. Pero por otro lado, como decíamos, me parece que los thatcherianos nos enfrentamos desconcertados a un tiempo donde el poder procura gestionar una multiplicidad de masivas poblaciones humanas y no humanas, en el aire libre pero también en espacios cerrados, puestos aparte, en lugares invisibles donde nada se quiere saber de ello, y donde el hacinamiento, la concentración, produce enfermedades y devastaciones que luego terminan por reaparecer y contagiar por doquier.

Higienización y contención frente al cuerpo patógeno: Pinochet y los médicos

Ya se ha escrito bastante de cómo el lenguaje bélico y político ingresa en la jerga médica, a la vez que el lenguaje médico ingresa en el discurso político y militar. Un discurso del tipo ‘debemos generar anticuerpos que defiendan e inmunicen al tejido del cuerpo de un elemento

¹⁷ Mónica Cragolini, ‘Ontología de Guerra Frente a La Zoonosis’, *Observatorio Plurinacional de Aguas*, 2020
<<https://oplas.org/sitio/2020/04/13/monica-b-cragolini-ontologia-de-guerra-frente-a-las-zoonosis/>>.

extraño y amenazante’, es algo que podríamos encontrar en alguien como Augusto Pinochet refiriéndose a la necesidad de la dictadura de defenderse del ‘cáncer marxista’, a la vez que en médicos y políticos hablando de inmunización social en tiempos de pandemia. Se trata de un léxico que es índice de un tiempo en que el poder gestiona y administra poblaciones humanas y no humanas, que desbordan nuestro marco de comprensión a escala individual. En efecto, en tiempos de ‘biopolítica’ se habla cada vez más de las sociedades -e incluso economías- como organismos vivos cuyas fronteras y membranas han de ser gestionadas, y que deben sanitizarse y higienizarse del peligro que la asedia desde afuera y adentro. En plena pandemia, el gerente general de la Cámara de Comercio de Santiago (CCS), Carlos Soubllette plantea que “no podemos matar toda la actividad económica por salvar las vidas”, planteando que es importante “cuidarla la salud de las personas, pero también permitir que no se termine de destruir la economía”¹⁸. Este discurso se relaciona con lo que Roberto Esposito ha denominado el “paradigma inmunitario”¹⁹, predominante en las sociedades modernas desde Hobbes y su conceptualización del cuerpo político.

Este entrecruzamiento entre el lenguaje médico y jurídico, que haría referencia al modo en que un cuerpo político, social o individual se protege de todo elemento extraño que amenaza desde el exterior -pero también desde el interior, al punto en que a veces se integra en el cuerpo precisamente para contenerlo-, es algo que encontramos en los inicios de la fundación de la sociología como disciplina. Émile Durkheim dirá en su libro *Las reglas del método sociológico*, a propósito de lo que considera las enfermedades del cuerpo social y su capacidad de adaptarse: “La viruela, cuyo virus nos inoculamos al vacunarnos, es una verdadera enfermedad que nos damos voluntariamente y que, sin embargo, hace que aumenten nuestras posibilidades de supervivencia”²⁰. Desde los comienzos de la sociología que nos encontramos con la comprensión del cuerpo social moderno como un *organismo* compuesto de partes diferenciadas, interdependientes, vivas y autónomas, que se traman intentando contener algo demasiado desbordante que amenaza con la disolución. El cuerpo social orgánico era algo que se describía como la posibilidad más propia de la modernidad, pero a la vez era algo a proteger, asegurar, pues los signos de su descomposición no dejaban de aparecer. Era preciso cuidar ese cuerpo, higienizarlo, e inmunizarlo de fuerzas devastadoras que golpeaban a la puerta. Incluso hacer de ‘lo social’ un objeto claro y distinto, implicará delimitar sus membranas como exteriores a las

¹⁸ Carlos Soubllette, ‘Cámara de Comercio de Santiago: No Podemos Matar La Actividad Económica Por Salvar Vidas, Después Lamentaremos Que Gente Muera de Hambre’, *Cooperativa.Cl*, 16 Abril 2020
<<https://www.cooperativa.cl/noticias/sociedad/salud/coronavirus/camara-de-comercio-de-santiago-no-podemos-matar-la-actividad-economica/2020-04-16/164826.html>>.

¹⁹ Roberto Esposito, ‘Inmunidad, Comunidad, Biopolítica’, *Las Torres de Lucca*, N°0 (2012), 101–14.

²⁰ Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico y otros escritos* (Madrid: Alianza Editorial, 2018), p. 142.

del sujeto que investiga. Asimismo, el sujeto individual emerge como extrañeza o distancia respecto al cuerpo social, en una curiosa relación de lejanía. Tal individualización será una de las fuentes de múltiples crisis o ‘patologías’ que acompañan a este cuerpo desde su nacimiento, pero Durkheim confiará en que son signos de su crecimiento, posibilidades de nueva creación. La catástrofe sería entonces una posibilidad de inventar, que con los remedios correspondientes, podría ser reducida y acotada a simples episodios anómicos. Pero hoy vemos que los signos de la crisis proliferan, retorna la lectura de Nietzsche en torno a que el cuerpo entero de la civilización Occidental estaría enfermo, y otros que dicen que el sistema funciona como crisis. Pero si esto es así, como veremos, ya no resulta tan fácil reducir la anomia a simples momentos puntuales, sino que se lo tomaría todo, ya no sabríamos que salud sería posible de señalar, y tal vez perderíamos el concepto de crisis si ya no es *puntual*.

La aparición del cuerpo residual y desecho

Por otro lado, observamos que por debajo de la constitución del cuerpo social y político, que tradicionalmente aparece como realidad autofundada, vemos que hay una serie de tecnologías, dispositivos, fuerzas, que constituyen dichos cuerpos, los sostienen, son apartados y dispuestos a ser disciplinados, en vistas a ser ‘re-socializados’ y reciclados en el ciclo productivo. En el estallido y la pandemia personas psiquiátrizadas generaron una multiplicidad de formas de delirar radicalmente nuevas, a veces excitadas por lo que acontecía, mientras la paranoia aumentaba porque las paredes se cerraban aún más. En las cárceles, aparecieron varios motines por la suspensión del régimen de visita y el fortalecimiento de los muros de la prisión.

En nuestros tiempos de planetarización, el individuo se ve desbordado por procesos de magnitudes inéditas, y al cabo del tiempo, se encuentra con que los signos de la devastación proliferan por doquier: el cuerpo del mundo genera a su vez su propio inmundo, excreta sus propios desechos, residuos, basuras. Si bien el sueño de la modernidad era el reciclaje perfecto, hoy pareciera ser que ese resto, que antaño se podía reincorporar a la máquina productiva, hoy más bien solo puede ser apartado, alejado de la vista, aunque llega un momento donde se torna evidente. Lo complejo es que este léxico, que no es el nuestro si no el del poder, toma cuerpo en figuras humanas y no humanas: hablamos de la proliferación de islas basura, de territorios plagados de desechos, pero también del giro de las cárceles ya no orientadas a ‘rehabilitar’ ni ‘reintegrar al sistema’, sino simplemente segregar. Otro tanto ocurre con la situación migratoria, que como afirma Sergio Rojas, no es que se van de un lugar para llegar a otro, sino que de algún modo ya estaban en un no-mundo y transitan sin llegar a otro lugar. Los cuerpos del margen y de lo marginado hoy crecen por doquier, incluso en medio de los establecidos. Lo inmundo

emerge en medio del mundo. Nos enfrentamos con cuerpos inéditos, que cuidándose a recategorizarlos en las viejas categorizaciones sociológicas o históricas heredadas, habrá que demorarse en pensarlos y conceptualizarlos -que quizás es ya un modo de contenerlos.

Contención y orden ante la disrupción

Recuerdo que Zygmunt Bauman afirmaba que la modernidad surgió con la expectativa de sujetar el diseño racional y la supervisión constante, basada en la siguiente convicción: “cuando las cosas se dejan libradas a sus propias fuerzas, tienden a romperse o a perder el control. La modernidad se propuso la eliminación de lo accidental y lo contingente”²¹. Sin duda que se trata de una sentencia demasiado generalizadora, pues se trata de un proceso lleno de tensiones y resistencias, pero la frase permite pensar el modo en que en la modernidad el poder se relacionó con el desborde. Plantea que el rol del Estado o el cuerpo político era contener y controlar fuerzas poderosas económicas que ya se alzaban por encima del control. Incluso dirá que manteniendo las distancias, la sociología hegemónica tendría cierto hilo común con la pregunta hobbesiana en torno al orden, en torno a cómo las acciones no sean aleatorias, sino que se tejen patrones duraderos, así la tarea sería neutralizar las tensiones y garantizar la inmunidad ante fuerzas disruptivas o marginales: “Al complementarse en la guerra contra lo aleatorio y lo contingente, cooperaban contra toda mutación del patrón. En ambos casos, se trataba de fuerzas esencialmente conservadoras, orientadas a mantener la estabilidad de las cosas”²². El cuerpo social, objeto de la sociología, parecía en algunos casos ser una totalidad imaginada, sólida, exterior y coercitiva, que otorgaba sentido desde lo alto. Dirá que se trata de una de las últimas autoridades suprahumanas que el ojo moderno estuvo dispuesto a ver, pero que en tanto función de centro y orden, será incapaz de ser garante de la solidez y solidaridad. El esfuerzo por llenar el lugar vacío dejado por la muerte de Dios es el fenómeno contemporáneo por pensar, pues éste ha intentado ser llenado y recubierto una y otra vez por diversas nuevas almas y cuerpos dotadores de sentido, pero en ese esfuerzo no pueden sino fracasar, dado que ese lugar es inocupable.

²¹ Zygmunt Bauman, *La sociedad sitiada* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de España, 2013), p. 41.

²² Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 39.

Muerte de Dios, muerte del alma: Desfondamiento y los cuerpos anárquicos

Muerte del alma: Uniformidad de la llaga y cuerpos desgarrados

Estamos en tiempos, tal vez desde el siglo pasado, donde acontecen ante nuestros ojos y en imágenes concentraciones de cuerpos, quizás más masivos y aglomerados que nunca. Pero deberíamos extrañarnos ante todo de que ellos hoy se hacen visibles en tanto desgarrados, arrasados, deportados, amontonados, o estallando. Intentaremos pensar la emergencia de estos cuerpos extraños en este capítulo que quizás será el más denso y conceptual del escrito, y que no obstante es fundamental para el problema que atraviesa el texto, en tanto concierne directamente con nuestro ahora y lo que nos acontece. Quizás habría que partir preguntándose lo siguiente: ¿cómo puede ser que hoy sean *visibles* los cuerpos de modos tan polimorfos, agrupados, apilados, acumulados, y ello no se vincule si no con exterminios, masacres, destrucciones? Decíamos anteriormente que los cuerpos siempre estuvieron, pero como soportes o empleados en dar sentido, y por ende eran invisibilizados o subsumidos. Tal vez, por mucho tiempo Occidente como historia pareciera haber creado Cuerpazos transfigurados, grandiosos y divinos, que subliman y reemplazan la extensión de los cuerpos por el Espíritu o la Humanidad. Pero si los cuerpos singulares no son otra cosa que un límite, o existen al límite, estos son franqueados una y otra vez, subordinados y sacrificados en nombre del Humanismo y el progreso histórico. Escribe Sergio Rojas: “Surgió desde el centro de Europa la idea de un tiempo histórico cuyo relato tenía un solo gran protagonista: la humanidad. Una idea destinada a expandirse por el planeta, transformando a este *mundo* bajo el patrón histórico de la *civilización* (...)”²³. Se trata de una teleología de un tiempo único que subsume cuerpos con temporalidades heterogéneas del planeta, en torno a una gran figura: la Humanidad como especie y como moral, o la especie misma como ideal moral.

En torno a Occidente y su relación representacional o narrativa con el cuerpo, Nancy ha escrito: “Por esto, el cuerpo jamás tuvo lugar ahí, y menos que nunca cuando se lo nombra o convoca”²⁴. Mucho se ha escrito de Nancy, enfatizando su propuesta en torno a que no es que los cuerpos se exponen, sino que los cuerpos no son otra cosa que exposición. Es sin duda una concepción hermosa de los cuerpos, que consideraremos al pasar. Mi hipótesis de lectura de su obra es que en la historia de Occidente, y en este caso de la modernidad, la exposición y espaciamento de los cuerpos sería precisamente lo que se hace más urgente que nunca, pues la clausura de los

²³ Rojas, *Tiempo sin desenlace*, p. 18.

²⁴ Nancy, *Corpus*, p. 9.

cuerpos sobre sí mismos hoy anula su espaciamento. Incluso pareciera ser que cuando Nancy expresa su aborrecimiento al texto de Kafka *En la colonia penitencia*, ello podría extenderse a cierta distancia con Foucault, pues en ambas escrituras el cuerpo suele aparecer como soporte de los suplicios, castigos, batallas y escrituras de la historia, como no es otra cosa que límite, el cuerpo aparece siempre como transgredido. Y sin embargo, también se podría pensar que Foucault no está tratando de proponer una ontología de los cuerpos, sino más bien de lo que se ha hecho de ellos en la modernidad. Mi impresión es que habría en Nancy una lectura poderosísima de cómo el cuerpo de Dios, y el cuerpo de la Humanidad en Occidente -cuando Dios se humaniza y la humanidad se diviniza-, implicarían cierta subsunción, reabsorción circular de los cuerpos, cerrándose sobre sí, generando un único cuerpo que se autosimboliza y significa a sí mismo, en una intimidad orgánica. Ese cuerpo que se repliega sobre sí mismo tiende al fondo de sí, hacia un agujero negro, que en su gravedad retiene hasta su propia luz. Los cuerpos metafísicos, incluidos los cuerpos políticos, anulan la exterioridad, la extensión, concentrándose sobre sí mismos. En definitiva, y lo veremos más adelante en el caso de Hobbes, en el cuerpo político pareciera que no hay lugar para el espaciamento de los cuerpos. En general la concentración del Espíritu ha implicado la condensación de los cuerpos y las masas, que acumulándose sobre sí mismas, niegan toda relación con el afuera y la alteridad.

Ahora bien, lo que proponemos, que escapa del léxico y forma de plantear el problema en Nancy, es la hipótesis de la muerte del alma²⁵. Tal como se puede hablar de la muerte de Dios, podemos hablar, jugando, de la muerte del alma. Si Occidente se ha caracterizado por cierta dualidad y oposición entre cuerpo y alma, tal vez la muerte del alma implica que queda *su* lugar, frente a un cuerpo desalmado. Quizás ahí aparece como más cuerpo que nunca, como centro de atención de las filosofías del cuerpo, donde incluso se dirá que las relaciones de poder y saber producen un alma a partir de disciplinamientos y múltiples dispositivos técnicos. Pero cuando el cuerpo aparece sin alma, se exhibe desdivinizado, hiperexpuesto, destruido por aquello emprendido en nombre del alma. A la vez, el capitalismo tentacular se esforzará por hacerle un alma. Entonces, no es que el alma se extinga, ni que simplemente desaparezca, sino que permanece como lugar referente para ese cuerpo sin interioridad. Y no hablamos solamente de los cuerpos individuales; no cesan de inventarse almas colectivas, espíritus de los pueblos, para llenar ese lugar vacío. Es decir, esto no solo toma cuerpo en las imágenes de Falabella y otras

²⁵ En la deconstrucción del pensamiento filosófico, Nancy intentará afirmar que el alma es la forma y extensión del cuerpo, y por lo mismo, cuerpo ella misma. En cambio, el espíritu sería la no forma, el reemplazo o transfiguración de los cuerpos, o la ultra forma, el agujero negro donde el cuerpo se precipita. En el alma el cuerpo viene, y en el espíritu se retira (Nancy, *Corpus*, p. 60.). No obstante, nosotros mantendremos la noción de alma tal como se ha entendido en oposición al cuerpo en la modernidad occidental, para efectos de poder hacer una lectura cómo ella ha operado en el pensamiento contemporáneo.

tiendas de *retail*, que intentando superar la discriminación de muchos cuerpos, captura y genera fetiches de “almas alternativas” ensanchando la identificación con “lo que somos”. También aparece en ideas como “*Make America Great Again*” en la campaña de Trump, o los llamados a resurgir la patria en los discursos José Antonio Kast, que no son sino llamados a resucitar o reinventarse almas sociales. Asimismo, cabe pensar cómo las redes digitales tales como Instagram permiten que un cuerpo se pueda dar distintas almas virtuales, para ficcionar y exponer interioridades, no del todo compositibles entre sí.

La muerte de Dios se experimenta como desorientación, pues el mundo suprasensible pierde fuerza constructiva y vinculante, por lo que los existentes y sus cuerpos sensibles ya no saben a qué aferrarse. Si Occidente, como su nombre lo indica, es siempre una caída²⁶, incluso quizás un decaer, Heidegger dirá que el nihilismo es su lógica interna: la descomposición de lo suprasensible es que las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, la cultura y la civilización, la felicidad de la mayoría, pierden su fuerza y tienden a anularse²⁷. En su lectura de la muerte de Dios, Rojas comenta lo siguiente:

“La muerte de Dios es su ausencia, en sentido estricto, la muerte es el *lugar* de Dios, se ha ido y ha quedado su lugar; su ausencia es su lugar. Esta figura es esencial al hecho del nihilismo en Nietzsche: la muerte de Dios permite ver su lugar, su presencia ha siempre sido el presentimiento de su ausencia. Entonces, Dios habría sido ante todo el lugar de Dios. Pero ¿ese lugar no ha sido también el lugar de la subjetividad?”²⁸

En efecto, cuando padecemos la muerte de Dios, hoy seguimos representándonos a un individuo desolado, desamparado, que se pregunta por el sentido de la existencia y lo acontecido. Es decir, ya en esa posición de soledad absoluta, como absoluto, y preguntándose por el sentido, está ocupando ese lugar vacío. Entonces Rojas lanza una pregunta tremenda: “Se trata de algo que ha ocurrido en el mundo, cuando la humanidad se descubre habitando un mundo que se ha hecho de pronto infinito. Ahora busca la subjetividad una salida de ese infinito, busca un sentido, busca un autor. ¿Pero no es acaso la propia subjetividad la jaula?”. De algún modo, recordará, seguimos buscando responsables, lo cual según Nietzsche niega la *inocencia del devenir*. Pero, quizás, que esa pregunta se la haga un individuo atomizado, desde su fuero interno, es un desenlace de la forma en que la modernidad ha lidiado con la muerte de Dios. En efecto, nuestra hipótesis es, por una parte, que si consideramos a pensadores como Hobbes, en

²⁶ Nancy, *Corpus*, p. 9.

²⁷ Martin Heidegger, ‘La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”’, en *Caminos de bosque*, Filosofía y pensamiento el libro universitario (Madrid: Alianza Ed, 2010), p. 65.

²⁸ Rojas, *Tiempo sin desenlace*, p. 227.

los inicios de la modernidad estaba la expectativa de que el Estado fuera un Dios mortal, que fundando un cuerpo político como un orden sin una instancia trascendente, lograría incorporar y subsumir los cuerpos en su cuerpo mecánico, dirigido por el *alma soberana*, y contener todas las fuerzas que amenazan la estabilidad. Por otra parte, la sociedad orgánica en autores como Durkheim fue también pensada como el *alma colectiva*, que lograría tramar a los individuos y sus órganos inmanentemente, ya sin la necesidad de que el Estado condujera el proceso, conteniendo los procesos de desintegración y anomia social implicados en el progreso de la modernidad. No obstante, vemos que ese lugar vacío del alma, que siempre será un proyecto para el cuerpo (y no una característica) es imposible de cubrir, está condenado a fallar. Las expectativas de las sociedades y Estados como nuevas divinidades aseguradoras del orden que contengan cuerpos y fuerzas desbordantes, también entraron en procesos convulsos y transformaciones álgidas. Pero, por último, nos encontramos con una experiencia tremenda, que es que el capitalismo -que algunos han dicho que en último término no requiere de creencia- logra operar de manera acéfala, desalmado, tal vez como la versión final, ya demasiado extraña y an-humana del sujeto. Pero que dispone de los Estados, ‘máquinas sociales’ y ‘máquinas técnicas’ para acrecentar sus procesos de acumulación sin fin -con procesos de retroalimentación o *feedback* entre sí-. Individualiza por doquier los cuerpos, que se vuelven objetos y piezas de la nueva esclavitud maquina²⁹. Pero también se podría decir que este proceso pone en cuestión el lugar de ese Sujeto que puede hacerse de una representación, tensionando las formas en que hemos pensado las sociedades, los Estados y los individuos.

Pero hay algo más que nos parece potente, incluso impenetrable, al leer lo que Heidegger propone. Plantea que cuando Nietzsche ‘invierte’ la metafísica, tornando a lo suprasensible como un simple producto de lo sensible, termina por pervertirlo, rebajarlo, quedando sin consistencia alguna. Ahora bien, agrega algo inquietante: “Pero, al rebajar de este modo a su opuesto, lo sensible niega su propia esencia. La destitución de lo suprasensible también elimina lo meramente sensible y, con ello, a la diferencia entre ambos”³⁰. Puesto en términos de nuestro problema: la muerte del alma no deja al cuerpo intacto, sino que también el modo como lo hemos entendido queda puesto en cuestión, y la distinción misma entre cuerpo y alma se complica. Verdaderamente ya no sabemos qué pensar del cuerpo.

Tal vez no estamos preparados para la ausencia de Dios, ni del alma, por tanto complicamos al infinito la relación entre cuerpo y alma, pero no hemos acabado del todo con ella. Como afirma

²⁹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti-Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia* (Barcelona: Paidós, 2017).

³⁰ Heidegger, ‘La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”’, en *Caminos de bosque*, Filosofía y pensamiento el libro universitario (Madrid: Alianza Ed, 2010), p. 157.

Reiner Schürmann, un principio se demora más en morir que en reinar³¹. Sergio Rojas dirá que tal vez se trata del último capítulo de esta historia, pero por tanto estamos en su borde interno. Como afirma Valentina Buló, en el caso de autores como Nancy, se “‘mantiene la dualidad’, usándola para ‘exponer’ al cuerpo de un modo, según él, impensado hasta ahora”³². Nancy dirá que es preciso restituir algo del dualismo, para cuidarse del modo en que se pensaba al alma como cuerpo inmanente a sí³³, y agregará que al margen de toda jerarquización, subordinación del cuerpo en Occidente hasta ahora, habría que pensar que el cuerpo como tal, en tanto que ‘sentirse’, es siempre una estructura de dejar fuera: “no se puede hablar del cuerpo sin hablar de *otro*, otro indefinidamente *otro*, indefinidamente afuera. Lo que quiere decir que sin rechazarlo, ni ponerlo en el desecho, tampoco se trata de reanimarlo y reincorporarlo como si él fuese el alma”³⁴.

Nos interesa tratar de subrayar que en esta mundialidad de los cuerpos inauditos, masas, concentraciones, agrupaciones, apilamientos, acumulaciones de cuerpos, no hay primero la multiplicación y espaciamento de los cuerpos. Ello precisamente sería lo urgente a pensar en Nancy, pero porque en nuestra hipótesis es lo que falta cuando el cuerpo aparece como contenido, reprimido por el alma y el Espíritu, o cuando su límite es transgredido, o es soporte de la inscripción de la historia. Nancy dirá que hoy surge por primera vez la presencia obsesionante, anónima y exponencial de una *población del mundo*. “Pero lo que primeramente ella deja ver, tocar, es una llaga. No primeramente la multiplicación de los cuerpos, sino la unicidad, la uniformidad de una llaga”³⁵. Cuerpos asesinados susceptibles de ser imagen de la prensa rosa, exposición de tripas, cabezas y pezuñas de animales en las calles de México, cuerpos traficados, mutilados, infectados, tensos, estallando, en la miseria, y donde los márgenes y exclusiones proliferan. La llaga es entonces el sufrimiento de un cuerpo que se encoge, concentra, priva de su espacio de juego, por las marcas, contenciones y compresiones a las cuales se le somete. Es por eso que Nancy dirá que es complejo decir hasta qué punto la concentración habría sido la marca de nacimiento de nuestro mundo³⁶.

Ahora bien, una forma de recubrir la muerte de Dios, es precisamente seguir preguntándonos por el significado del dolor, la razón de la existencia, y se armarán nuevos órdenes y significaciones del mundo. En ese sentido, Rojas dirá: “Dios se demora en retirarse del lenguaje

³¹ Reiner Schürmann, *El principio de anarquía: Heidegger y la cuestión del actuar* (Madrid: Arena Libros, 2017), p. 49.

³² Valentina Buló, ‘Ontología Modal Del Cuerpo En Jean-Luc Nancy’, *Revista Philosophica*, 35 (2009), 81–94 (p. 83).

³³ Nancy, *Corpus*, p. 108.

³⁴ Nancy, *ibid*, p. 111.

³⁵ Nancy, *ibid*, p. 61.

³⁶ Nancy, *ibid*.

y entonces el hábito de “idealizar” toma cuerpo en el lenguaje, es aquí donde se afirma el ser suprasensible de un mundo trascendente, de significados estables que desde su ser en sí prestan valor y significado a la existencia (...) El mundo como “una cosa sin valor”, como cuerpo carente de significado, es el fracaso de lenguaje, y pareciera que en este radica la fuente de ilusión y de mentira”³⁷. Lo que encontramos en nuestro tiempo aún son cuerpos significantes, que según Nancy, solo expresan la absoluta contradicción de no poder ser cuerpo sin serlo de un espíritu que lo desincorpora. A veces el cuerpo es el dentro donde la representación se forma, haciendo de él un espíritu, y por ende dejando fuera lo que se quería pensar. Otras veces, el cuerpo aparece como simple materia intacta, intocable, hundida en trascendencia cerrada (lo cual sería la caricatura de lo sensible para todo idealismo y materialismo). A veces se modula como un “fuera” significante (punto cero de orientación), y aparece como interioridad tupida, caverna, colmada de intencionalidad. El cuerpo significante así no dejaría de intercambiar dentro y fuera, aboliendo la extensión en un único *órganon* de sentido.

Nancy hablará del cuerpo político³⁸, como uno de los últimos cuerpos significantes. Pensamos en el cuerpo político del Leviatán, donde la fundación política sería la absoluta circularidad significante: la comunidad tiene al cuerpo del soberano como su símbolo, y el cuerpo del soberano tiene al cuerpo a la comunidad como su signo. Veremos cómo en la constitución del Leviatán está la paradoja de que los súbditos solo existen como efecto de la soberanía, que asimismo ellos habrían constituido. La circularidad y la tautología están de lleno en la fundación de sí. Sin duda que cuerpos de este orden son aún divinos y creados por poderosos embrujos. A propósito de cierta extrañeza en torno a casos como Durkheim y Hobbes, donde aparece la circularidad de que los cuerpos trascendentes surgen para representar grupos simbolizados y representados, que a su vez solo existen como efecto de dicha representación, escribe Bourdieu: “Entonces esta especie de acta originaria de constitución, en un doble sentido filosófico y político, que representa la delegación, es un acta de magia que permite hacer existir lo que no era sino una colección de personas plurales, una serie de individuos yuxtapuestos, bajo la forma de una persona ficticia, una *corporatio*, un cuerpo, un cuerpo místico encarnado en un cuerpo social, él mismo trascendiendo a los cuerpos biológicos que le componen (“*corpus incorporatum in corpore incorporato*”)³⁹. Como efecto de ese acto simbólico, estaríamos ante un cuerpo contenido en su propia intimidad, donde los cuerpos individuados se pertenecen en un ser común a todos, algo sustancial repartido en todos ellos. Pero asimismo, la comprensión

³⁷ Rojas, *Tiempo sin desenlace*, pp. 240–41.

³⁸ Nancy, *Corpus*, p. 56.

³⁹ Pierre Bourdieu, ‘La Delegación y El Fetichismo Político’, en *Cosas Dichas*, (Barcelona: Gedisa, 1996), pp. 158–72

implicaría la ausencia de extensión o espaciamiento de los cuerpos, de modo que sus accidentes y deslices no caben en la política. Se trata de la ausencia de exterioridad, la concentración en sí, girando sobre su propio signo.

Pero también encontramos en el cuerpo significativo el problema de la comunidad y la catástrofe llevada a cabo en su nombre el siglo pasado en Europa. Escribe Nancy: “la pérdida de los vínculos religiosos que deban consistencia la comunidad, implicó un deseo de ocupar el lugar vacío de la muerte de Dios mediante una comunidad que se autoproduzca a sí misma como obra”⁴⁰. Darse al cuerpo de la comunidad como tarea, como obra, implica el deseo de (re)encontrarse consigo misma, de cerrarse sobre sí, sin relación al afuera. Esposito ha señalado la paradoja de que lo común se haya identificado con su contrario: la identidad, lo propio o la propiedad a cada uno de los miembros, siendo que precisamente podría tratarse de lo impropio⁴¹. Sergio Rojas afirma que el pensamiento de Nancy en *La Comunidad Inoperante* podría entenderse como una reflexión de la historia del pensamiento occidental *como* la historia de la comunidad: “Esto no significa, por cierto, historia del pensamiento ‘sobre’ la comunidad, sino la comunidad misma como pensamiento, como realización de ideas de lo que sea -o deba ser- la comunidad de los hombres”⁴². Occidente por entero habría llamado ‘comunidad’ a un cuerpo de identidad, intensidad de propiedad, intimidad de naturaleza. Nancy afirma que en el pensamiento de la comunidad está implicada la metafísica del sujeto -el individuo o el Estado total-, que sería la metafísica del para-sí absoluto: “lo que también significa la metafísica del *absoluto* en general, del ser como ab-soluto, perfectamente desprendido, distinto y clausurado, *sin relación*. Este absoluto puede presentarse bajo las especies de la Idea, de la Historia, del Individuo, del Estado, de la Ciencia, de la Obra de arte, etc. Su lógica siempre será la misma, en la medida en que es sin relación”⁴³. El problema estaría en que para estar absolutamente sola, no basta con que solo la comunidad lo esté, sino que también hace falta que sea la única que esté sola -lo cual ha implicado la guerra-, pero esto es precisamente imposible. La relación fuerza, abre y desgarr a las comunidades a la vez desde el interior y desde el exterior. “Omnipotencia y omnipresencia: eso es lo que siempre se exige de la comunidad, o lo que se busca en ella: soberanía e intimidad, presencia a sí sin falla y sin afuera”⁴⁴.

⁴⁰ Jean-Luc Nancy, ‘Conloquium’, en *Communitas origen y destino de la comunidad*, por Roberto Esposito (Buenos Aires (Argentina) ; Madrid (España: Amorrortu Editores, 2012), p. 12.

⁴¹ Roberto Esposito, *Communitas origen y destino de la comunidad* (Buenos Aires (Argentina); Madrid (España: Amorrortu Editores, 2012), p. 25.

⁴² Sergio Rojas, *Pensar El Acontecimiento: Variaciones Sobre La Emergencia*, Colección Teoría 12, LOM Ediciones (Santiago, 2005), p. 40.

⁴³ Jean-Luc Nancy, *La Comunidad Inoperante* (Santiago, 2000), Escuela de Filosofía Universidad ARCIS

⁴⁴ Jean-Luc Nancy, *La comunidad enfrentada* (Buenos Aires: La Cebra, 2014), p. 10.

En definitiva, se podría decir que la comunidad es aún un pensamiento del individuo, incluso ahí donde se batalla contra el individualismo en nombre de *la comunidad*, y por ende generando una figura hipertrofiada del individuo, que Esposito llama inflado hasta la enésima potencia: “Desde este punto de vista, la sociología organicista de la *Gemeinschaft*, el neocomunitarismo americano, y las diversas éticas de la comunicación (incluso cierto comunismo), están de este lado de la línea. La comunidad es así un “pleno”, un “todo”, una hinchazón, la potencia, y por ende la plenitud del cuerpo social en tanto *ethnos*, *Volk*, pueblo”⁴⁵. A la inversa, se ha llegado a plantear que la libertad y defensa del individuo aislado es lo único que nos protegería de los totalitarismos, absolutismos, y fascismos del siglo pasado. Pero según Nancy, ese individuo atomizado suele ser leído como el testigo de la pérdida de la comunidad, a la vez que el residuo que deja su disolución. Como su nombre lo indica -el átomo, lo indivisible-, no sería sino el resultado de esa descomposición, absolutamente desprendido, cerrado sobre sí. Pero Nancy responderá a ello que no se hace mundo con simples átomos, pues se sabe que ellos solo emergen de un *clinamen*, de su encuentro o inclinación, que los descentra, desapropia y fuerza a salir de sí mismos. Pero tratando de pensar esa experiencia del individuo atomizado, dirá que tiene que ver con la experiencia moderna de que la sociedad no sería sino la degradación de la intimidad comunitaria (veremos que Martucelli y de Singly también consideran que Durkheim, a pesar de que ve en el individuo un progreso, también tendría cierta nostalgia hacia la intimidad comunitaria⁴⁶, que mostraremos como tiene que ver con una extraña masa homogénea e indiferenciada). La sociedad moderna se pensaría a sí misma mirando hacia atrás, con una inquietud y sensación de ruptura irreparable hacia la comunidad. La intimidad de la comunidad, sería una edad perdida donde las razas tenían vínculos estrechos, armoniosos e irrompibles, tal como veremos que Foucault notará en el discurso de la “lucha de razas” que fisurará al cuerpo social. La sociedad moderna sería creada a partir de esta sensación de falta, autopercibiéndose como mera asociación y distribución de fuerzas y necesidades, buscando reencontrar esa comunión orgánica de sí misma con su propia esencia. Sería según Nancy un modo de responder y contener la dura experiencia de que la divinidad se retiraba infinitamente.

Pero Nancy intentará decir que la comunidad nunca tuvo realmente lugar. Si fuera cierto que sociedades europeas han encontrado vínculos que no tienen nada que ver con lo que conocemos, la comunidad no sería ello que se proyecta sobre esas formas de vida. Ni en los indígenas Guayaqui de Clastres, ni en el “espíritu de un pueblo” hegeliano. En definitiva, la sociedad no llegó -el Estado, el capital- para disolver una comunidad anterior. Incluso Nancy propone cortar

⁴⁵ Esposito, *Communitas origen y destino de la comunidad*, p. 23.

⁴⁶ Danilo Martucelli y François Singly, *Las Sociologías Del Individuo* (Santiago: LOM ediciones, 2012), p. 19.

con todos los virajes de interpretación étnica y espejismos del origen, y decir que la sociedad ocupó el lugar para algo de lo cual no tenemos ningún concepto, de algo que provenía de una comunicación mucho más amplia que el vínculo social (con los dioses, el cosmos, los animales, los muertos, lo desconocido), y de una segmentación mucho más marcada y desmultiplicada de esa relación, con efectos más duros de lo que esperamos de un mínimo comunitario sobre el vínculo social. Es decir, sociedad no se hizo sobre la ruina de una comunidad; se hizo en la desaparición o conservación de aquello que no tiene más de lo que llamamos comunidad que lo que nombramos cómo sociedad. Así, la comunidad no sería algo con lo que habríamos roto -a pesar de todas las ficciones que se hagan de la masa indiferenciada, la horda primordial, el estado de naturaleza-, sino que es lo que nos ocurre como pregunta o problema. De este modo, la comunidad pareciera haber sido el alma siempre ya perdida de lo social. De este duelo tenemos testimonio en el nacimiento mismo de las ciencias sociales, donde como veremos en autores como Durkheim, se intentó bastante documentar y pensar la muerte de la comunidad. Pero como afirma Nancy, al parecer esa alma no preexiste, y por ende se echa en falta algo que siempre fue un lugar ausente, una comunidad que acaso nunca existió, un *alma-proyecto* por inventar: “Nada se ha perdido, pues; y por ello nada está perdido. Lo que está perdido somos nosotros mismos, nosotros sobre quienes el “vínculo social” (las relaciones, la comunicación), nuestro invento, recae pesadamente como la red de una trampa económica, política, cultural. Enredados en sus mallas, nos forjamos el fantasma de la comunidad perdida”⁴⁷.

Desfondamiento del sujeto: La muerte del cuerpo cósmico y la emergencia de lo inmundo

¿Qué queda del cuerpo del cosmos, entonces, tras la *destinerrancia* acontecida en la muerte de Dios, y que nos deja sin origen, sentido, fin ni domicilio estable? El cosmos había sido comprendido como el cuerpo ordenado del universo, con lugares bien establecidos. Peter Sloterdijk ha planteado que los griegos pensaron durante mucho tiempo el mundo como un envoltorio, una vasija que sostenía a las estrellas fijas, y sujetaba inmunitariamente a los humanos: “Con ello surgió la buena nueva filosófica: que, por mucho que le deprima el desorden en que vive, el ser humano no puede caer fuera del universo”⁴⁸. Para el filósofo alemán la teoría de lo redondo, lo recurrente a sí y lo circular, habría coincidido mucho tiempo con lo que Occidente consideraba como con lo bello y bien formado. Solo de manera muy tardía esto entraría en crisis, por medio de la muerte de Dios, las ciencias de la experiencia, y las

⁴⁷ Jean-Luc Nancy, ‘*La Comunidad Inoperante*’, (Santiago, 2000), Escuela de Filosofía Universidad ARCIS

⁴⁸ Peter Sloterdijk, *En el mundo interior del capital: para una teoría filosófica de la globalización*, Biblioteca de ensayo. Serie Mayor (Madrid: Siruela, 2019), p. 25.

matemáticas del caos⁴⁹. Pero tal vez se podría responder que Nietzsche mismo ha llegado a plantear que la muerte de Dios, la decadencia y la enfermedad, estaba implicada en todo Occidente desde el platonismo y lo judeo-cristiano. Escribe Mónica Cragolini: “El cuerpo enfermo de Nietzsche, que lo impulsa a filosofar, es también, al mismo tiempo, el cuerpo enfermo de Occidente, que lleva en su propia carne las huellas de la decadencia”⁵⁰. Pero si esto es así, nosotros agregamos que nos resulta difícil señalar cualquier dirección de la cura, e incluso diagnosticar la enfermedad misma: ¿puede toda una civilización y sus cuerpos estar enfermos? Esto tendremos que preguntárselo a Durkheim: ¿es la anomia solo episódica, o como afirma Foucault, emerge como concepto para contener, puntualizar o delimitar el conflicto a momentos específicos, obscureciendo así el campo de tensiones? ¿No perdemos el concepto de crisis cuando no se reduce a un momento?

Acompañándonos por Nancy, podríamos decir que si Dios nombraba el principio de una totalidad presupuesta fundada en la unidad y la necesidad (la consistencia del ser concebida como principal, fundadora y esencial)⁵¹, la muerte de Dios implica que empieza a tambalear la representación del principio, este se desfonda, junto a los valores, el orden y la presencia que garantizaba. “Sin principio, el mundo ya no da justificación al orden que organizaba las significaciones (lo alto, lo bajo, lo sabido, lo ignorado). La autoridad, la virtud, el valor se liberan a la anarquía”⁵². Cragolini se pregunta en este sentido por la ‘propiedad’ del ‘hombre’ una vez que ya ha perdido a Dios y los grandes fundamentos: “¿Cuál es la propiedad del hombre que, una vez muerto Dios, debe asumir el abismo de la desfundamentación, la imposibilidad de reunión o síntesis de las totalidades perdidas, la ausencia de caminos trazados con metas determinadas?”⁵³. Perdemos las grandes pirámides conceptuales erigidas en torno al primer principio (*arkhé*), se abre la pregunta por la anarquía. No obstante, y esto cabe pensarlo más a fondo, quizás el último principio sería el capital, que establecería que el valor está en la equivalencia. Así, lo que se desplegó “es una técnica sometida a la equivalencia: la de todos sus fines posibles, e incluso, de manera al menos tan flagrante como con el registro del dinero, la de los fines y los medios”⁵⁴.

Esta lógica es lo que hoy se extiende cada vez más intensivamente sobre el planeta, y con vocación de ir incluso más allá. Pero si como hemos señalado, Occidente es precisamente lo

⁴⁹ Sloterdijk, *ibid.*, p. 26.

⁵⁰ Mónica Cragolini, ‘Albergando El Desierto: Nietzsche y La Cuestión de La “Nada”’, *Estudios Nietzsche*, 1.1 (2010), 181–98 (p. 187).

⁵¹ Jean-Luc Nancy, *La declusión: (Deconstrucción del cristianismo, I)* (Buenos Aires: La Cebra, 2008), p. 39.

⁵² Nancy, *ibid.*, p. 132.

⁵³ Cragolini, ‘Albergando El Desierto: Nietzsche y La Cuestión de La “Nada”’, p. 184.

⁵⁴ Jean-Luc Nancy, *La verdad de la democracia* (Madrid: Amorrortu Editores, 2009), p. 44.

que se designa a sí mismo como límite, demarcación -sea cuando retrocede las fronteras de su imperio o extiende sin límites su propia delimitación a escala planetaria, galáctica, universal-, esta clausura o representación es siempre delimitada para un sujeto⁵⁵. El otro borde del límite también será representado, tal como Edward Said ha comentado que Oriente (o el Otro Mundo) serían efectos de la representación⁵⁶. Sin duda que esta demarcación no es solo territorial sino simbólica, pues el sujeto define a su otro también dentro de su territorio -incluso Said dirá que el “mundo, de pronto, se ha convertido en un lugar muy accesible para el ciudadano occidental que vive en la era de la electrónica y, en consecuencia, también Oriente se ha aproximado a él”. Y no obstante, Nancy dirá entonces que ese sujeto que representa el mundo y la historia no está en el mundo, sino en una suerte de no-lugar. Incluso sin representación religiosa, sería un reemplazo de la posición de Dios creador, organizador y destinatario del mundo⁵⁷. Pero si es cierta su hipótesis, cabría considerar que desde las metafísicas más clásicas ese Dios -y por tanto, ese lugar- estaría autodeconstruyéndose y socavando desde dentro la ontoteología. Y el racionalismo moderno no haría sino acentuar que Dios siempre se trató de la relación inmanente del mundo consigo mismo. Entonces el mundo deja de ser un objeto ante un sujeto -solo reconozco un mundo ahí donde ya comparto algo con él, y por ende, nunca sería algo externo. Así, al parecer se acabaría la figura del observador del mundo, el *cosmotheoros*, y ya no se puede concebir su lugar, que permitía la representación o cosmovisión que asignaba un principio y fin al mundo. Pero esto pareciera ocurrir precisamente por el modo en que Occidente se extiende a escala global, al punto en que se nos desdibujan o complican sus figuras y el lugar estable “afuera” del mundo se vuelve una pregunta.

Todo tiembla, el mundo ya no es la representación de un universo ordenado, ni tampoco un abajo humillado, condenado por el cristianismo. Jugando con las palabras, si perdemos el cielo y caen los cuerpos celestes, podríamos decir que también se nos cae la caída misma. Recordamos *Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral*, donde Nietzsche descentra al humano: “En algún rincón del universo, desperdigado de innumerables y centellantes sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más soberbio y falaz de la Historia Universal, pero, a fin de cuentas, solo un minuto. Tras un par de respiraciones de la naturaleza, el astro se entumeció y los animales astutos tuvieron que perecer”⁵⁸. Se trata de un descentramiento y pérdida de gravedad insoportable para el *sujeto* que ha sido organizado para pensarse como centro. Pero más aún, si recordamos el aforismo

⁵⁵ Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence*, Meridian (Stanford, Calif: Stanford University Press, 1993).

⁵⁶ Edward Said, *Orientalismo* (México: Debolsillo, 2009).

⁵⁷ Nancy, *La creación del mundo o la mundialización*.

⁵⁸ Friedrich Nietzsche, ‘*Sobre Verdad y Mentira En Sentido Extramoral*’, 1873, p. 3.

del loco en *La Gaya Ciencia*, podemos pensar que su grito en la plaza pública en torno a la muerte de Dios, es también la muerte del cuerpo del cosmos: “¿Cómo fuimos capaces de bebernos el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, de lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita?”⁵⁹. No solo perdemos el arriba y el más allá, sino también nuestro abajo y más acá tambalea. Perdemos tierra firme, territorio estable, lo que entendíamos por cuerpos se nos escapa, no sabemos dónde sujetarnos, presentimos nuestra insignificancia, y experimentamos una desorientación radical. Escribe Rojas: “La muerte de Dios es la irrelevancia del fundamento, pero en eso se juega también la irrelevancia humana, sus bostezos ante las grandes preguntas en nombre de las cuales se derramó la sangre de su especie en la historia”⁶⁰. Sin duda que ante esta nimiedad de lo humano, aparece la expectativa de una superación de lo humano como ser reactivo, de modo que las fuerzas activas prevalezcan sobre las pasivas: la expectativa de la transmutación de los valores. Pero esa dialéctica es la que no se produce⁶¹. Entre la destrucción de los valores preexistentes, propia del nihilismo activo, y la energía agotada y extenuada del nihilismo pasivo, se produce un intervalo en que ambos se sostienen a la vez, en un paradójico “estado patológico normal”. Según Nancy: “El nihilismo consiste, entonces, en permanecer suspendido entre destrucción y extinción, en tender hacia una y otra, alternativa o simultáneamente, exponiendo ambas posibilidades sin realizar ninguna. Una u otra pondrían fin al nihilismo, poniendo tal vez fin a la humanidad. Pero la una junto a la otra perpetúan el nihilismo”⁶².

Entonces, perdemos la centralidad del humano, nuestras formas de comprender el espacio tambalean, nuestra forma de comprender la presencia tiende a desfondarse, y nos preguntamos cómo habitar. Es en este marco que se podría leer la obra de Timothy Morton como una lectura del derrumbe del espacio homogéneo bien distribuido propio de Occidente, devastado por insólitos y monstruosos lugares no humanos. Contrario a la posición posmoderna de que el espacio abstracto habría triunfado sobre los lugares, Morton plantea que se trata de una revancha e insubordinación misma de los lugares. “Tantos lugares interesantes, tantas escalas, tantos seres no humanos. Los lugares ya no tienen que ver con la seguridad de la constancia.

⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, 2019, pp. 116–17.

⁶⁰ Rojas, *Tiempo sin desenlace*, p. 228.

⁶¹ Jean-Luc Nancy, ‘Tres fragmentos sobre nihilismo y política’, en *Nihilismo y política: con textos de Jean-Luc Nancy*, Leo Strauss, Jacob Taubes, ed. Roberto Esposito (Buenos Aires: Manantial, 2008), p. 18.

⁶² Nancy, *ibid.*, p. 16.

Lo que se ha disuelto es la idea de *presencia constante*: el mito de que las cosas son reales en la medida en que están «ahí» de manera continua y coherente⁶³. Es decir, no se trata de que desaparezcan los lugares, sino de que estos emergen ya no en su dimensión de cobijo, de domicilio estable, y las cosas ya no nos aparecen ahí simplemente disponibles. Ahora bien, se mantiene la pregunta por cómo en esta era realidad de magnitudes inéditas, y con la idea del cosmos bello y ordenado en situación de catástrofe, podríamos ser *sujetos* de esa experiencia.

No dejamos de plantear la hipótesis de la desaparición del cosmos. Los cuerpos, desbordantes, intensos, fuerzas tensadas unas con las otras. Nancy hablará de lo que llama el cuerpo cósmico, torciéndolo de maneras insospechadas: “palmo a palmo, mi cuerpo toca todo. Mis nalgas a mi silla, el piso a mis cimientos, los cimientos al magma central de la tierra y a los desplazamientos de las placas tectónicas. Si parto en el otro sentido, por la atmósfera llego a las galaxias y finalmente a los límites sin frontera del universo. Cuerpo místico, sustancia universal y marioneta tironeada por mil hilos”⁶⁴. Sin duda que en Nancy hay toda una dislocación del cosmos como bella unidad compuesta según un orden trascendente que la rige y que ella refleja, pues se trata de un cosmos tensado por miles de fuerzas, donde todo toca con todo desde fuera, en una realidad que no logra totalizarse. En *De la técnica o de la strucción*⁶⁵, Nancy muestra que si la técnica no le viene a la naturaleza desde afuera, ella irá rompiendo la imagen de la naturaleza como aquello que clásicamente era considerado como lo que cumplía sus fines por sí mismo, toda vez que la técnica generará una construcción indefinida de fines cada vez más ramificados, combinados y entrelazados, pero sobre todo fines que son siempre provisorios porque se vuelven medios. Así, no solo se complica lo que entendíamos por naturaleza y técnica, pues se definían por oposición, sino que los fines resultan no tener fin y los medios se develan como fines temporales que engendran una nueva posibilidad de construcción. Así, si el sentido era entendido como la referencia a un fin último, esta destitución de los fines, valores e ideales, dada su equivalencia y sustituibilidad, implicarían que técnica y nihilismo van de la mano⁶⁶. Es en este crecimiento indefinido sin floración ni frutos, donde se cuestionan los fines, sublimaciones, donde la técnica muestra que la naturaleza carece de fines y la vida aparece sin por qué, y nos sentimos esclavos del capital como producción infinita de valor, intercambiable y susceptible de valorización exponencial. Los cuerpos, entonces, aparecen incorporándose a las mercancías, fuerza de trabajo, en un mundo donde la técnica creará cuerpos de fábricas, de

⁶³ Timothy Morton, *Ecología oscura: sobre la coexistencia futura* (Barcelona: Paidós, 2019), p. 27.

⁶⁴ Jean-Luc Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo: extensión del alma*, (Adrogué: La Cebra, 2007), p. 21.

⁶⁵ Jean-Luc Nancy, ‘De La Técnica o de La Strucción’, en *Archivada. Del Sintiente y Del Sentido*, trad. Valentina Buló (Buenos Aires: Quadrata, 2013).

⁶⁶ Nancy, *ibid.*, p. 29.

obras, oficinas, componiéndose con todo el sistema, máquinas, piezas, palancas, servidumbres sistemáticas, como cuerpos canalizados únicamente hacia su equivalente monetario y hacia la plusvalía de capital que ahí se reúne y concentra. “De esta manera, capital quiere también quiere decir: sistema de sobre-significación de los cuerpos. Nada es más significativo/significado que la clase y el esfuerzo, y la lucha de clases”⁶⁷.

Si cuerpo del universo implicaba una arquitectura y una base sobre la cual se fundaba y elevaba la unitotalidad, en el texto sobre la *Strucción* se muestra como éste, que se apoya sobre su propia suposición relacionándose consigo mismo y en sí mismo, entra en diversas transformaciones y catástrofes. Si el paradigma en general era “arquitectural” en términos metafísicos, en la modernidad se habría vuelto un paradigma estructural -composición, ensamblaje, pero sin finalidad constructiva-. El ingeniero habría reemplazado al constructor y al fundador, dejando atrás al templo, el palacio y la tumba como paradigmas, para pasar al montaje, arreglo y composición de fuerzas. La construcción vendría a ser dominante cuando se industrializa e ingenieriza, poniendo en juego esquemas operatorios y dinámicas de energéticas que responderían a finalidades inventadas. La mecánica de las máquinas simples se complejizaría y tramaría con la administración y gobierno de energías, a la vez que luego se le agregará la combinación, interacción y el *feedback* propio de la cibernética. En este sentido, toda nuestra concepción de los cuerpos, incluso retrospectivamente, cambiará, pues ya no podrán simplemente ser entendidos como producidos por la autorreproducción del espíritu, sino que nos encontramos con una *techné* de los cuerpos: “La ecotécnica funciona con aparatos técnicos, a los cuales ella nos conecta desde todas partes. Pero lo que ella *hace* son nuestros cuerpos, a los que pone en el mundo y conecta a este sistema, nuestros cuerpos que de esta manera ella crea más visibles, más proliferantes, más polimorfos, más comprimidos, más en ‘masas’ y ‘zonas’, de lo que jamás lo fueron”⁶⁸. Nancy incluso dirá que el cosmos, la naturaleza, los dioses, el sistema completo en su juntura íntima, se expondrá como técnica: mundo de una ecotecnia. Sin duda que Nancy afirma que esto abre la posibilidad de sustituir las proyecciones de historias lineales y fines últimos por bifurcaciones numerosas, y destituiría el sistema de los fines, volviéndolos no sistematizables. Pero en seguida dice que el capital se impone a toda la ecotecnia: re-linealizando el tiempo y homogeneizando fines (aunque deba renunciar a presentar un Fin último, Ciencia o Humanidad)⁶⁹. Toda una organicidad se desplegará, con máquinas autorreferenciales que se co-modularán con los comportamientos de nuestros

⁶⁷ Jean-Luc Nancy, *Corpus* (Madrid: Arena, 2016), p. 84.

⁶⁸ Nancy, *ibid.*, p. 69.

⁶⁹ Nancy, *ibid.*, pp. 69–70.

cuerpos, en un paradigma constructivo que se sobreconstruiría, superándose siempre a sí mismo. Pero es en esta hipertrofia de la construcción, donde ella sustituye indefinidamente medios y fines, donde aparece la invitación de Nancy a pensar en la *strucción*: la construcción se deconstruiría a sí misma, en un movimiento de sobresaturación por sus propias construcciones, al punto en que nos encontraríamos con una simultaneidad no coordinada de cuerpos, fuerzas, seres, con ensamblajes lábiles, inordenados, amalgamados y acumulados más que conjuntados combinados o asociados. “*Struo* significa «arrumar», «amontonar». No se trata verdaderamente de una cuestión de ordenamiento ni de organización que implican la con y la in-*strucción*. Es el montón, el conjunto no ensamblado. Es contigüidad y copresencia, ciertamente, pero sin principio de coordinación”⁷⁰.

Lo que aparece es el cúmulo, cuerpos amontonados, a-cumulados, yuxtapuestos, de modo que perdemos la idea del cosmos ordenado. “El universo por una parte se dice en expansión aunque finito, por otra parte no puede más ser llamado «universo» sino solamente «multiverso». (...) Ahora bien, para pensar más allá del «universo» ya no hay que entender, desde luego, los mundos múltiples como un (o varios) otro(s) mundo(s). «Ellos no son más otro sino los modos de relación a lo 'fuera de sí'»⁷¹. No se trata con esta muerte de Dios, y por ende del cosmos, de que lo real se difumina en una irrealidad, más bien se abre la realidad de su insuposición. “A fin de cuentas, todo aquello que hemos llamado «materia», «vida», así como «naturaleza», «dios», «historia», «hombre» cae por efecto de la misma caída. La «muerte de Dios» es muy precisamente la muerte de todas las «sustancias-sujetos». Como la primera, estas muertes son muy largas, interminables para nuestra percepción y también para nuestra imaginación”⁷².

Si perdemos al cosmos, o al menos este se desliza o retuerce, se complican las circularidades que reabsorbían lo otro a lo mismo, reciclando o sublimando la excreción. Nancy dirá que algo excede y tuerce los ciclos, y que todas las esferas y armonías encajadas serían formas de anular el espacio: la ley más seria de la ecotecnia sería la de no girar en redondo. Los cuerpos no son circulares. No se trataría de la simple defecación, que puede leerse como parte del ciclo, sino que el cuerpo mismo se expulsa y se hace su propia excreción. En tiempos donde el mundo no es cosmos ni Espíritu, este debe arrojarse fuera como in-mundo, porque la creación no puede contenerse a sí misma. Según Valentina Buló, se “mantiene la tensión de la dualidad mundo e in-mundo, precisamente porque si tuviéramos que “poner” en alguna “parte” a los cuerpos sería

⁷⁰ Nancy, *De La Técnica o de La Strucción*, p. 34.

⁷¹ Nancy, *ibid.*, pp. 35–36.

⁷² Nancy, *ibid.*, p. 42.

en la tensión misma, los cuerpos son mundos e in-mundos”⁷³. Lo inhumano según Bulo queda fuera del sentido, ya que este no agota los cuerpos. “Nancy intenta no absorber, es decir deja fuera del sentido, los “restos” del mundo de los cuerpos. No hay cosmos como belleza, orden y armonía, hay mundo con inmundicia, hay mundo que expulsa y exuda inmundicia”⁷⁴.

A propósito del problema de la racialización, Bulo y De Oto dirán en un texto que en rigor todas las diferencias materializadas son inmundas, y al ordenarlas las mundificamos: “la epidermización es la clausura de la diferencia puesta en la piel como frontera, el problema está no en la inmundicia, sino en su clausura, en pretender dejarla fuera de nosotros y convertirla en otro que nos diga ‘yo no soy eso’”⁷⁵. Se trata de una relectura de la zona del no-ser de Fanon, ahí donde el negro sería inventado por el blanco para distinguirse de él, diciendo “yo no soy eso”: sería el fondo ‘oscuro’ que posibilita el aparecer del blanco. Toda la argumentación de Bulo y De Oto está en que la zona del no-ser de Fanon escaparía a la dialéctica, pues se trata de aquello irreconocible, inabsorbible, insuperable, y en ese sentido confluiría con la categoría de inmundicia. De este modo, el cuerpo racializado desde el registro de la moral divide el mundo, lo substancializa, y deja fuera del mundo, sus excrecencias. Se divide entonces lo mundano y lo abyecto, y el mundo quedaría marcado por el significante “Blanco”. De este modo, pensamos, lo que se reprime y *necesita no saber* es el hecho de que lo inhumano siempre está en medio y constituye el mundo. La contención del cuerpo, su sujeción, es siempre un pliegue que busca olvidar el desecho, el resto, y el desborde, todo ello que de algún modo, Artaud hizo emerger en el lenguaje, interrumpiéndolo.

Cuerpos volcánicos y el Juicio de Dios

El acontecimiento de la muerte de Dios, pareciera ser que rompe con la imagen de los cuerpos bien formados, hermosos, y hace emerger algo de los cuerpos tensos, tensados, y dislocados, manchados, sucios, llenos de otros cuerpos y de sí mismos, al infinito. Incluso emerge algo quizás insoportable, el presentir o imaginar que en nuestro cuerpo habría poco de humano, y que la humanidad ha sido montada a partir del olvido de lo inhumano. Escribe Rojas: “la sola certeza de la existencia de ese fondo inhumano devela la verdad de la civilización, construida y desarrollada a partir del olvido. Lo humano no es asediado por lo inhumano como por una amenaza externa, sino que se trata de su propia y originaria inhumanidad”⁷⁶. Rojas afirma que

⁷³ Valentina Bulo, ‘Ontología Modal Del Cuerpo En Jean-Luc Nancy’, *Revista Philosophica*, 35 (2009), 81–94 (p. 85).

⁷⁴ Bulo, *ibid.*, p. 85.

⁷⁵ Valentina Bulo y Alejandro De Oto, ‘Piel Inmunda: La Construcción Racial de Los Cuerpos’, *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 5 (2015), 7–14 (p. 16).

⁷⁶ Rojas, *Tiempo sin desenlace*, pp. 77–78.

se presiente la realidad descomunal de que lo humano se confronta con algo vivo que viene desde su propio pasado -pero también diremos que persiste-, una temporalidad matérica en la que se aniquila toda idea posible de identidad individual⁷⁷.

Cuerpos larvarios, plagados de microbios y otros cuerpos, cuerpos retorcidos. No habría totalidad ni unidad sintética de ellos. Homenaje de Nancy a Artaud: “Aún a título de cuerpo sin órganos, éste tiene al menos cien órganos, cada uno de los cuales tira para sí y desorganiza el todo que ya no consigue totalizarse”⁷⁸. Escribe Artaud en *Para terminar con el juicio de Dios*:

“Que me ahogo; / no sé si es una acción / pero al acosarme así con preguntas / hasta la ausencia / y la nada / de la pregunta, / me atormentaron / y sofocaron / en mí / la idea de cuerpo / y de ser un cuerpo, / y entonces sentí lo obscuro / y me tiré un pedo / arbitrario / de vicio / y en rebeldía / por mi asfixia. / Porque hostigaban / hasta mi cuerpo / hasta el cuerpo / y en ese momento / hice estallar todo / porque a mi cuerpo / nadie lo manosea”⁷⁹.

Mucho se ha escrito de la concepción del cuerpo sin órganos de Antonin Artaud, que sería aquello sobre lo cual se dirige el juicio de Dios, para contenerlo y estratificarlo. Se ha dicho que desde su lugar trascendente el Dios monoteísta haría *en* el cuerpo un organismo, es decir, un estrato producto de fenómenos de acumulación, coagulación, sedimentación y estructuración, que le impondría formas, funciones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, para extraer de él un trabajo útil⁸⁰. Escriben Deleuze y Guattari: “El juicio de Dios, el sistema del juicio de Dios, el sistema teológico es precisamente la operación de Aquél que hace un organismo, una organización de órganos que llamamos organismo, porque no puede soportar el CsO, porque lo persigue, porque lo destripa para adelantarse y hacer que prevalezca el organismo”⁸¹. Sobre él pesa y se ejerce el juicio de Dios, y se le estratificaría haciéndole un sujeto, un organismo, una significación. El cuerpo sufriría por cómo está siendo marcado, grabado, subordinado a esta estructura significativa propia de la teología. Pero al parecer el cuerpo es siempre una resistencia, aquello contra lo cual se confronta el poder, y se expresa insubordinado, o como resto, cuando se enfrenta con la llaga misma.

“El cuerpo como ‘herida infectada y abierta’ es el cuerpo des-sujetado, alterado más allá de lo que su organización fisiológica hace representable; el cuerpo desbordando su graciosa instrumentalidad y desencadenando en ello una anónima insubordinación (...) emergencia de procesos que se desencadenan

⁷⁷ Rojas, *ibid.*, p. 77.

⁷⁸ Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo*, p. 23.

⁷⁹ Antonin Artaud, *Para terminar con el juicio de dios y otros poemas* (Buenos Aires: Ediciones Caldén, 1975), pp. 26–27.

⁸⁰ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos Ensayo, 94, 5. ed (Valencia: Pre-Textos, 2002), p. 164.

⁸¹ Deleuze y Guattari, *ibid.*, p. 164.

desde el cuerpo, desbordando la organización de la sensibilidad -la representación humanista de los órganos- y provocando la derrota o el agotamiento de la voluntad del sujeto de erigirse desde sí mismo”⁸².

Nuestra hipótesis es que la muerte de Dios, que muestra que éste siempre fue un lugar que múltiples veces ha intentado ser ocupado -en caso de Artaud, él acusará a los médicos que se aprovechan del juicio de Dios para obtener su poder-, también hace que la noción del cuerpo firme, bien formado, tambalee. Aparece el cuerpo en su dimensión de materia anónima, intensa, física, no humana, como una bruma devastadora, amenazando las identidades, haciendo tambalear los fundamentos. Mi distancia con ciertas recepciones de Deleuze y Guattari -que son posibles por algunos de sus pasajes, a pesar de sus incesantes llamados a la prudencia-, es tener una relación estetizante o simplemente festiva de esta experiencia. Subrayamos más bien otros de sus pasajes: “No es tranquilizador, puesto que podéis fallarlo. O bien puede ser terrorífico, conduciros a la muerte (...). El Cuerpo sin Órganos no hay quien lo consiga, no se puede conseguir”⁸³. El cuerpo es siempre un límite, nunca se acaba de acceder a él y siempre habrá otro estrato detrás del estrato al cual se hurga. En último término, dudo que se pueda *estrategizar* una relación con *ello*. En *El Anti-Edipo* se dice que encontrarse con *ello* implica que todo se detiene y todo se paraliza. En cierta manera, dicen, sería mejor que nada funcionase o marchase, no haber nacido. Relacionarse con *ello* siempre pareciera requerir desvíos, elipsis, un rodeo. Es demasiado. “El cuerpo sin órganos no es el testimonio de una nada original, como tampoco es el resto de una totalidad perdida. Sobre todo, no es una proyección; no tiene nada que ver con el cuerpo propio, o con una imagen del cuerpo. Es el cuerpo sin imágenes”. Es lo irrepresentable, y por lo mismo puede resultar insoportable. Quizás todo cuerpo político y organismo, individual o social, haya sido hecho para contenerlo. Pero en tanto límite del cual se huye a la vez que se tiende, a pesar de que uno pueda ir frontalmente hacia él pues todo se acaba, este siempre nos acompañará. Nunca se podrá huir del todo de él: “es contemporáneo, por excelencia, uno siempre lo arrastra consigo como su propio medio de experimentación, su medio asociado”⁸⁴.

Por último, notemos y precisemos cierta diferencia y distancia entre estas lecturas del cuerpo sin órganos. Recordemos que Derrida objeta un cierto *continuismo del deseo*, cierto continuismo háptico en el espacio liso que Deleuze y Guattari tendrían en mente su conceptualización del cuerpo sin órganos. A pesar de que indicábamos que Deleuze y Guattari se cuidaban de no presentar al cuerpo sin órganos como una totalidad -perdida o no-, Derrida

⁸² Sergio Rojas, *Catástrofe y Trascendencia En La Narrativa de Diamela Eltit* (Santiago, Chile: Sangría, 2012), p. 90.

⁸³ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, pp. 155–56.

⁸⁴ Deleuze y Guattari, *ibid.*, p. 168.

piensa que en ellos el cuerpo sin órganos sería algo así como un *continuum* de la materia intensa por entera, donde habría una aproximación máxima de todo con todo. Parece que su objeción está en que en Deleuze y Guattari habría un conjunto de todos los cuerpos sin órganos, una sustancia única para todas las sustancias, una multiplicidad de fusión: “Continuum de todas las sustancias en intensidad, pero también de todas las intensidades en sustancia. Continuum ininterrumpido del CsO”⁸⁵. Contra ello Derrida responde: “Postulación continuista, decíamos, pues lo continuo nunca está dado. Nunca hay experiencia pura e inmediata de lo continuo. Ni de lo cercano. Ni de la proximidad absoluta. Ni de la pura indiferenciación. Como tampoco de lo “liso”. Y, en consecuencia, tampoco del ‘cuerpo sin órganos’”⁸⁶. En último término, Derrida parece pensar que el ‘cuerpo sin órganos’ sería el gran fantasma metafísico y cristiano de Artaud, que no permitiría pensar la diferencia de los cuerpos.

No es seguro que la objeción sea justa. Remitiéndonos al cuerpo sin órganos en Deleuze y Guattari -pues Artaud en este momento o quizás siempre nos desborda-, dirán que no está dado ni viene hecho, sino que se hace, y en *El Anti-Edipo* las conexiones están plagadas de cortes, extracciones, distribuciones, registros. Pero es cierto que cuando Nancy habla del cuerpo sin órganos, pareciera distinguirse de la posibilidad de que haya un *continuum* ininterrumpido del cuerpo sin órganos que coincida con una totalidad, pues subraya que de haberlo, habrían al menos cien de ellos, cada uno tirando para sí, desorganizando todo intento por totalizar la realidad. En Nancy es manifiesto el énfasis en la separación como condición de posibilidad de todo encuentro de los cuerpos (aunque Derrida piense que no es seguro que Nancy escape con toda seguridad, permanente y simple, de lo liso y el cuerpo sin órganos, aun cuando lo combata todo el tiempo⁸⁷). Si volvemos a la citada descripción del cuerpo cósmico, si se puede vincular con el cuerpo sin órganos, vemos que tampoco hay uno: mi cuerpo toca todo, pero los cuerpos solo se tocan desde afuera (incluso solo puedo tocar mi cuerpo como un afuera, y mis manos tocan mi pecho como desde afuera), y no hay una totalidad del cosmos, sino multiversos. Solo un cuerpo separado podría tocar: “Bien lejos de buscar un retorno a la inmanencia y la inmersión, sus gestos afirman, al contrario, su distinción, una separación que no es privación ni amputación de lo que sea. Es abertura de la relación. La relación no busca restaurar una indistinción: celebra la distinción, anuncia el reencuentro, es decir, precisamente el contacto”⁸⁸.

⁸⁵ Deleuze y Guattari, *ibid.*, p. 159.

⁸⁶ Jacques Derrida, *El tocar*, Jean-Luc Nancy (Madrid: Amorrortu Editores, 2011), p. 186.

⁸⁷ Derrida, *ibid.*, p. 190.

⁸⁸ Jean-Luc Nancy, ‘Del Tacto (Tocar / Mover / Afectar / Remover / Excitar)’, en *Archivada. Del Sintiente y Del Sentido*, trad Valentina Buló (Buenos Aires: Quadrata, 2013), p. 14.

La muerte de Dios implica en Nancy la imposibilidad de pensar -psicológica o metafísicamente- que habría una atracción primordial a una fusión, a una supuesta unidad perdida, a un sin fondo, materia informe o caos indiferenciado. Tampoco creería que habría que aceptar la coacción de la separación: ello sería aún parte de un monoteísmo o monodeísmo mórbido⁸⁹. Asimismo, el cuerpo ya no tiene que ver con una identidad o materia chata, cerrada y acabada, que se bastaría consigo misma. Lo inmanente, completamente tramado sobre sí mismo sería para Nancy lo que en la tradición se ha llamado masa, aquello penetrado y recogido sobre sí, penetrándose a sí mismo a fondo. “La masa es también el fondo absoluto, que está en el fondo y que sólo es en el fondo, fundado sobre su fondo, absolutamente. Ella es lo que se funda en sí y lo que se *funde* en sí”⁹⁰. Sin duda que esa referencia a la masa se vincula a la sustancia, que está por debajo y que no pertenece a otra cosa -*hypokéimenon*-, que veremos que en ciertas conceptualizaciones del cuerpo moderno está implícita: como aquello a lo cual se tiende, aquello de lo cual venimos, o aquello de lo que habría que cuidarse. La sustancia es aquello sin extensión, que está consigo, recogido sobre sí, como muchas comunidades habrían querido. Pero para Nancy serían lo abierto de la clausura, y lo infinitamente desplegado de lo finito -por ello es que las piedras también son cuerpos ‘libres’ y expuestos a los encuentros, y no masas como se ha pensado en gran parte de la tradición-.

Tras la muerte de Dios, solo cabría pensar según Nancy que los cuerpos corresponden a la extensión: “No solo que un cuerpo es expuesto, sino que un cuerpo consiste en exponerse. Un cuerpo es ser expuesto”⁹¹. Pero como hemos dicho, esto es lo que falta por pensar, o sería urgente en nuestra época, pues estamos en tiempos donde las comunidades, los Estados, pretenden clausurarse sobre sí mismos, negar lo otro como peligroso, y la relación con los cuerpos suele ser del orden de la herida, la destrucción, y por ende, se les niega su ser de cuerpo. El Espíritu anula el espaciamento, genera una masa de cuerpos amontonados, concentrados, acumulados. En general esto ha sido hecho en aras de relacionarse con la alteridad como puro cuerpo desnudo o separado de sus formas, o precisamente por el olvido del cuerpo del otro. En otras palabras, Occidente ha asumido la distinción entre forma y materia -el *hylemorfismo* como argumento que ha permitido la colonización- como suponiendo que existen los cuerpos como pura materia, puro instinto o intensidad amorfa, que estarían a la espera de recibir la forma del alma europea. Pero ahí una vez más Nancy puede ayudarnos, pues afirma que no hay cuerpos sin forma (eso sería la masa) y por ende la forma no es lo contrario de la materia. Sobre este

⁸⁹ Nancy, *ibid.*, p. 15.

⁹⁰ Nancy, *Corpus*, p. 94.

⁹¹ Nancy, *ibid.*, p. 95.

punto Nancy dirá lo siguiente: “si uno se da cuenta de qué significa la forma de lo informe, comprende, estrictamente hablando, que no quiere decir nada”⁹².

Y no obstante, cierta distinción simple entre materia intensa y formas ordenadas pareciera ser parte del modo en que cierto humanismo de la modernidad occidental ha operado. En Durkheim, Hobbes, y la forma en que el poder disciplinario descrito por Foucault entiende los cuerpos, siempre se trataría de contener fuerzas, formando corporalidades ordenadas -tanto en términos morales como desde ejercicios de poder-, o de lo contrario se representa que ellas emergen como anárquicas, amorfas o anómicas. De este modo, en general esta oposición se ha enlazado con la oposición entre caos y orden, donde se presupone que si emergen las intensidades del cuerpo, ello implicaría la disolución de todo orden, y por ende, la tarea de la política, de la socialización, e individualización, será la de subordinar y domesticar a ello que se imagina como pura destrucción. En lo que sigue intentaremos relacionarnos con esos modos de contener a los cuerpos, intentando pensar el presente, pero relacionándolo con pensamientos intempestivos que lo asechan por doquier. Todo esto irá tomando cuerpo en lo cotidiano.

⁹² Nancy, *ibid.*, p. 99.

Cuerpo político: El Estado y su representación de las fuerzas caóticas

Los hobbesianos del presente: la ficción del estado de naturaleza

Desde la revuelta de octubre hasta la fecha, no dejan de publicarse textos relacionados con términos como “anomia”, “el estado de naturaleza”, “la guerra de todos contra todos”. Tales conceptos, que aparecen en autores como Hobbes y Durkheim, parecen expresar el inconsciente colectivo de gobernantes, asesores y la clase política. Según la prensa, a finales del 2020 el ministro del interior regaló al presidente Sebastián Piñera para su cumpleaños un libro titulado “Organizando el Leviatán: ¿Por qué el equilibrio entre políticos y burócratas mejora los gobiernos?”; el director del Centro de Estudios Públicos (CEP) escribió una columna a propósito de la coyuntura llamada “La vigencia del Leviatán”; han aparecido columnas tituladas “Si Hobbes fuera consejero de Piñera”; y en YouTube, un video del historiador Sergio Villalobos comenta la ‘anomia en la sociedad chilena’. El 14 de febrero del 2020, José Joaquín Brunner, escribió una columna en El Mercurio titulada *Anomia*, en la cual, explicando el pensamiento del sociólogo Émile Durkheim, afirmaba lo siguiente: “asistimos a un grado de desorganización tal de la sociedad que se ha vuelto común hablar de anomia; un estado de desorden y ausencia de ley”⁹³. Lo que describe como carencia de normas y degradación social se expresaría según el ex Secretario General de Gobierno en el avance del comercio ambulante, la alteración de la Prueba de Selección Universitaria, la interrupción del año escolar, la violencia contra los símbolos, las personas y la propiedad, la desorganización del tráfico urbano y el control cedido a la calle. La ruptura del orden señalaría entonces según Brunner la emergencia de conductas *asociales* o *antisociales*, que se expresaría porque el modelo económico y político no satisface a la ‘naturaleza humana’, que “es de por sí insaciable y sus deseos serían un mar sin fondo, al que ninguna satisfacción le resultaría insuficiente, sino que estimula nuevos deseos”. Meses antes, el 31 de diciembre del 2019, Carlos Peña escribió una columna en el mismo diario titulada *El año de la anomia*, diciendo que lo que ocurrió fue símbolo de una vida sin instituciones. Para Peña, las instituciones hacen del mundo un lugar seguro y previsible, en tanto configuran y orientan los valores, acciones y emociones subjetivas. Se trata de modelos conductuales que *contienen* la subjetividad. Ellas no solo regularían la conducta y las emociones, sino que las *moldean* al punto en que ellas también son configuradas

⁹³ José Joaquín Brunner, ‘Anomia’, *El Mercurio* (Santiago, Chile, 14 Febrero 2020).

desde dentro. Afirma Peña: “Ellas son la diferencia que media entre la selva y la ciudad”⁹⁴. En consiguiente, piensa que cuando una catástrofe o revuelta socava las instituciones, las personas se desorientan porque lo que daban por supuesto de pronto no existe o se altera. Se produce tal nivel de inseguridad e incertidumbre, que las personas se aferran a lo primero que se les ofrece para evitar lo desconocido: su propia subjetividad como el único refugio y fuente de orientación y certeza. En este último domicilio, las sensaciones y sentimientos espontáneos decidirán lo correcto e incorrecto ante la ausencia de instituciones. “No hay maldad en todo esto, hay anomia: sujetos a la intemperie entregados solo a sí mismos, sin instituciones”. En consiguiente, dado que no hay razones que controlen y dirijan a los individuos, sus cuerpos y sus afectos serían las únicas fuentes de valor. Peña considera que la única salida sería la recuperación de las instituciones y su valor pues el diálogo también precisa de instituciones. De lo contrario, ningún arreglo sería posible.

No es nuestra intención en esta ocasión referirnos críticamente a estas situaciones. Más bien resulta interesante considerarlas como cierto modo de pensar el poder, en el cual se imagina qué surgiría una vez que el orden social se interrumpe. En este caso, vemos que la falla de las instituciones se relaciona con que lo que se daba por *supuesto*, es decir, los territorios existencias y principios no pensados, de pronto tambalean, y en esa incertidumbre, todas las estructuras de orientación sucumben, pero *queda* la subjetividad como último lugar. El deterioro y derrumbe de las instituciones implicaría que ellas dejarían de contener al deseo, y este desatado no tendría satisfacción posible, generando un estado de irresolución. Fuera del orden institucional, no habrían valores o razones que definan el bien y el mal, por lo que cada *individuo* sería el último soberano, que definiría lo correcto y lo justo emocionalmente. Planteado así el problema, la única salida sería reponer el orden social, sus instituciones, o de lo contrario surgiría un caos irreprimible.

Esta forma de pensar excede a quienes escriben desde el poder, pues permea y atraviesa el cuerpo colectivo. Se trata de cierto sentido común que oscila entre idearios hobbesianos y durkheimianos. En efecto, no entendemos por ello el cuerpo textual de ambos autores, sino cierta forma de comprender el poder que aparece en las calles, asados familiares, juntas con amistades de infancia. Quizás ‘Hobbes’, ‘Durkheim’, no son sino expresiones de un tiempo histórico que concierne a nuestro ahora, pero atravesado por procesos de larga duración. Partiremos por el hobbesianismo:

⁹⁴ Carlos Peña, ‘El Año de La Anomia’, *El Mercurio* (Santiago, Chile, 29 Diciembre 2019).

¿quién no se ha enfrentado en un cumpleaños familiar, o en la tienda de la esquina, con quien nos dice: “Puedes estar de acuerdo o no con las reglas, pero si no las cumples ocurriría algo terrible... Hasta podríamos matarnos”. U otra frase del mismo estilo: “Cuando la ley y los pactos dejan de funcionar, sale lo peor”. Estos discursos parecieran indicar que si no aceptamos las reglas, nos hundiremos en un vacío que ya está ahí, pero mantenido a raya, recubierto por las leyes que aceptamos. Entonces, desde diversos sectores, sea de izquierda o derecha, surge la necesidad de generar mecanismos de procesamiento o canalización de conflictos. Discursos a favor de un “nuevo pacto social”. Se trata de un modo de pensar que plantea que lo único que impide que nos matemos es un pacto, que quizás no firmamos, pero está ahí.

Ahora bien, cuando uno interroga las reflexiones sobre cómo desde la falta de orden, surgiría “lo peor”, es lícito preguntarle al pariente del asado familiar: ¿Qué es lo peor? Esta persona posiblemente podría responder “que sale lo peor... de nosotros”. Es interesante el punto: cuando uno se enfrenta por primera vez a la famosa fórmula hobbesiana del “estado de naturaleza”, se podría evocar la emergencia de un caos radical, una naturaleza fría y bestial, donde no hay nadie porque no hay sobrevivientes, o donde nunca nadie pudo aparecer. Pero no se trata de eso, lo terrible que amenaza con surgir somos nosotros mismos; representados como individuos atomizados, apasionados e irracionales, sin parámetros morales. El individuo mismo se piensa como la puerta al estado de naturaleza. Y como la ley y la justicia ahí brillarían por su ausencia, lo que ocurriría no podría ser tildado de justo ni de injusto (estaría más allá del bien y el mal), y se entraría a un tiempo de inestabilidad generalizada. En ese sentido, según este punto de vista, las instituciones protegerían a la subjetividad individual de sí misma.

El 22 de abril del 2021, desayunamos una nueva columna de Ignacio Walker, ex Ministro de Relaciones Internacionales y ex Presidente de la Democracia Cristiana, titulada *Hobbes, el estado de naturaleza y el caso chileno*. En este escrito afirma que para salir del estado de guerra de todos contra todos, los ‘hombres’ optan por la sociedad civil basada en el contrato, erigiendo al “Leviatán, entendido como poder soberano, cuya principal misión es garantizar la seguridad a cambio de protección”⁹⁵. Walker afirma que los acontecimientos o procesos en que Chile estuvo ‘más cercano’ al estado de naturaleza fueron la Guerra Civil de 1891; las tensiones que

⁹⁵ Ignacio Walker, ‘Hobbes, El Estado de Naturaleza y El Caso Chileno’, *El Mercurio* (Santiago, Chile, 22 Abril 2021).

desembocaron en el Golpe de Estado en 1973; el estallido del 18 de octubre del 2019; la violencia en La Araucanía en torno al conflicto del Estado con el pueblo mapuche; y la delincuencia, narcotráfico y el crimen organizado, ante la impotencia del Estado en los territorios más afectados. “De los actores políticos -y de nadie más que de ellos- de gobierno y de oposición, del Ejecutivo y Legislativo, de los partidos y parlamentarios depende que encontremos las vías para conducir la concordia nacional”. Interesa subrayar que para Walker, solo es posible una *aproximación* al “estado de naturaleza”, pero es estrictamente *inhabitable*. El orden político y social solo puede ficcionar lo que ocurriría si no hubiera instituciones, pero en el límite ello nunca ha sido experimentado directamente. Quizás ello mismo sería una representación como límite, como aquello de lo cual habría que protegerse, y la única posibilidad de lograrlo, según Walker, es produciendo nuevo consenso. Sergio Rojas lo plantea de un modo paradójico: nunca estuvimos en el estado de naturaleza, y no obstante siempre está el peligro de regresar a él. Un lector atento del hobbesianismo como Macpherson, intenta afirmar que el “estado de naturaleza” es solo una hipótesis lógica: “ilustra el modo en que se comportarían los sujetos, al ser como son, si no hubiera autoridad alguna para hacer cumplir la ley o el contrato”⁹⁶. En efecto, nótese como escribe Hobbes su comprensión tal vez demasiado moderna de la naturaleza humana: “Porque la naturaleza humana es tal, que por mucho que un hombre puede reconocer que otros son más ingeniosos, o más elocuentes, o más instruidos, rara vez creerá que haya muchos tan sabios como él; pues ve su propio talento de cerca, y el de los otros a distancia”⁹⁷. Este pasaje pareciera a primera vista estar cruzado por cierto narcisismo individualista en el cual los demás son espejos para medir la valoración personal, y donde se entra en un juego de comparaciones, reconocimientos y conflictos. Son conocidas las tres fuentes de discordia según Hobbes: competencia que llevará a ataques por lograr beneficios; desconfianza que llevará a beligerancias para lograr seguridad; y gloria que devendrá en contiendas para ganar reputación. Así, la primera implicaría violencia para ser dueño de ciertas personas y ganado de otras; la segunda se usará para defenderse; y la tercera por motivos insignificantes como opiniones distintas, palabras y sonrisas.

Todo lo anterior sonará para algunos, tal vez, bastante paranoico. Concordemos con Macpherson en que estos comentarios en torno a concepción de la naturaleza humana generan aborrecimiento

⁹⁶ C. B Macpherson, *La Teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke* (Madrid: Trotta, 2005), p. 30.

⁹⁷ Thomas Hobbes, *Leviatán o La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil* (Madrid: Alianza, 2018), p. 178.

y desagrado si se leen como propuestas universalmente válidas⁹⁸. Habría que plantear que Hobbes está describiendo al individuo de su tiempo, proyectándolo hacia el origen, posicionándolo como lo que *quedaría* una vez que el orden social se suspendiera. Tal forma de pensamiento aún persiste, la encontramos por doquier. Opera ficcionando el “antes” de la socialización, haciendo del presente aquello que estaría desde siempre. El libro *El género en Disputa* de Judith Butler puede leerse como un ajuste de cuentas con el “estado de naturaleza” hobbesiano en torno al problema del género, tensionando el supuesto liberal de que habría sujetos femeninos y masculinos previos a las relaciones de poder, a la espera de ser reconocidos por la ley. Judith Butler no dejará de proponer que quizás el “sujeto” y la invocación de un “antes” temporal sean creados por el poder como un fundamento ficticio para afirmar la legitimidad de la ley. “La hipótesis prevaleciente de la integridad ontológica del sujeto antes de la ley debe ser entendida como un vestigio contemporáneo de la hipótesis del estado de naturaleza, esa fábula fundacionista que sienta las bases de las estructuras jurídicas del liberalismo clásico”⁹⁹. Entonces, se invoca un “antes” no histórico donde encontraríamos una ontología presocial de individuos que aceptan ser gobernados y crean legítimamente el contrato social. La intuición radical de Butler es que la imagen de mujeres y hombres biológicos a la espera de ser representados por el poder, sería una ficción de sexualidades naturales, no históricas e independientes de los códigos de percepción de cierta época. Lo que insinúa Butler, es que tal vez lo femenino y lo masculino no son sino efectos producidos por las relaciones de poder y saber de un tiempo determinado, pero que se ficcionan como lo anterior a toda socialización. Un pensamiento similar lo encontramos en la filosofía de Monique Wittig, quien plantea que la dominación nos enseña que “antes de cualquier pensamiento, de cualquier sociedad, hay “sexos” (dos categorías innatas de individuos) con una diferencia constitutiva, que tiene consecuencias ontológicas (el enfoque metafísico)”¹⁰⁰. Wittig siempre recordará que ante la expectativa de hacer una política ‘más femenina’, no habría que olvidar que lo femenino y masculino no preexisten a la relación de poder que les define y constituye.

Hobbes es consciente de que el “estado de naturaleza” es una ficción: “Podrá tal vez pensarse que jamás hubo un tiempo en el que tuvo lugar una situación de guerra de este tipo. Y yo creo que no se dio de una manera generalizada en todo el mundo. Pero hay muchos sitios en los que los

⁹⁸ Macpherson, p. 24.

⁹⁹ Judith Butler, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2007), p. 48.

¹⁰⁰ Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, 2016, p. 25.

hombres viven así ahora”¹⁰¹. No obstante, Hobbes agregará uno de los casos de su tiempo que se *aproximaría* a esa forma de vida: “los pueblos salvajes en muchos lugares de América”¹⁰². Así, por un lado, vemos que se trata de una proyección de expectativas y fantasías que Hobbes, el europeo del siglo XVII, proyectaba sobre nuestras tierras. Ellas se imaginaban como lugares de instintos y pasiones desatadas. Pero ese mundo de *puro cuerpo desnudo* es también una representación. Por otro lado, lo interesante es que cuando se plantean situaciones de guerra, lo descrito es precisamente una escena donde los adversarios están en pie de guerra, siempre *ad portas* de ella:

“Pero aunque no hubiera habido ninguna época en la que los individuos estaban en situación de guerra todos contra todos, es un hecho que, en todas las épocas, los reyes y las personas que poseen autoridad soberana están, a causa de su independencia, en una situación de perenne situación de desconfianza mutua, en un estado y disposición de gladiadores, apuntándose con sus armas, mirándose fijamente, es decir, con sus fortalezas, guarniciones y cañones instalados en las fronteras de sus reinos, espiando a sus vecinos constantemente, en una actitud belicosa”¹⁰³.

Michel Foucault ha intentado reflexionar sobre el estatuto de la guerra en Hobbes. Dirá que a primera vista, se podría pensar que es el primer pensador que no solo pondrá las relaciones de guerra como el principio bajo el orden, la paz y el Estado, sino que también presentará la guerra más general de todas, como amenaza latente, brotando y amenazando siempre al Estado desde sus bordes, límites y fronteras¹⁰⁴. Pero cuando se leen las descripciones del estado de guerra, tal como la señalada anteriormente, se advierte que lo que hay son representaciones calculadas de la fuerza del otro, manifestaciones enfáticas y notorias de voluntad, y tácticas de intimidación entrecruzadas. Nunca se trata de un estado natural y brutal, ni de relaciones directas de fuerzas reales. No hay desborde, no hay batallas, ni sangre, ni cadáver, sino signos, manifestaciones, expresiones enfáticas. Foucault lo llama un ‘teatro de representaciones intercambiadas’: “Lo que caracteriza ese estado de guerra es una especie de diplomacia infinita de rivalidades que son naturalmente igualitarias. No estamos en *la guerra*; estamos en lo que Hobbes llama, precisamente, ‘estado de guerra’”¹⁰⁵. Todo ocurre en Hobbes como si el conflicto estuviera ya siempre contenido,

¹⁰¹ Hobbes, *Leviatán o La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, p. 182.

¹⁰² Hobbes, *ibid.*

¹⁰³ Hobbes, *ibid.*, p. 182.

¹⁰⁴ Foucault, *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014), p. 86.

¹⁰⁵ Michel Foucault, *ibid.*, p. 90.

canalizado y procesado en el cuerpo social. En la práctica, ha sido ingresado y conservado en el orden social, como su carburante, y la guerra y las relaciones de fuerza nunca serían el punto de partida¹⁰⁶. Por esto Foucault afirma que todo ocurre como si Hobbes hubiera querido eliminar la guerra como realidad histórica y como génesis de la soberanía¹⁰⁷. Entonces, estamos ante una teoría jurídica que, como ninguna antes, habría dado un papel importantísimo a la guerra, pero precisamente para conjurarla. Su contrincante entonces sería el uso político de un saber histórico concerniente a la guerra, la invasión y las batallas reales, como reguladoras y creadoras del poder en las luchas contemporáneas. En ese entonces, el discurso enemigo de Hobbes era el que se escuchaba en las guerras civiles que desgarraban al Estado inglés. La respuesta de Hobbes era bloquear esa narrativa poniendo la fundación estatal y el contrato como resultado inevitable de cualquier guerra, conquista, y así salvar la teoría del Estado. “De allí se deduce, desde luego, el hecho de que, a continuación, la filosofía del derecho haya dado a Hobbes, como recompensa, el título senatorial de padre de la filosofía política. Cuando el capitolio del Estado se vio amenazado, un ganso despertó a los filósofos que dormían. Era Hobbes”¹⁰⁸.

El miedo como combustible: Instituciones para sujetar las intensidades

En tiempos de guerra civil de inspiración religiosa, Hobbes tendría que erigir a lo político como arte técnico estatal independiente. La hipótesis de Sloterdijk es que Hobbes inventaría una nueva psicopolítica, donde sería el primero en hacer coincidir subjetividad y sumisión, presentando a la masa como sujeta homogéneamente bajo la autoridad del soberano modernizado técnico-estatalmente. “Su rasgo más significativo es la sumisión racional por propio interés o pasividad voluntaria”¹⁰⁹, expresada en la conciencia burguesa, que conteniendo sus inclinaciones rebeldes y protestantes, deberá transformarlas en “intereses” políticos y económicos. La ‘estrategia’ de Hobbes sería ficcionar y crear una base motivacional, natural y suficientemente estable para garantizar sumisión general: poner al miedo a la muerte y autoconservación como primarios en la naturaleza humana. Quizás sería el as bajo la manga contra una nobleza que precisamente se definía por rechazar el miedo a la muerte. Y en ese sentido, Sloterdijk dirá que en tiempos donde

¹⁰⁶ Foucault lo demuestra a propósito de los diversos modos de fundación del Estado y la soberanía -sea por institución, adquisición, o en el caso de soberanía familiar-. Véase Michel Foucault, *Defender la sociedad*, (2014), p. 90-94.

¹⁰⁷ Foucault, *ibid.*, p. 94.

¹⁰⁸ Foucault, *ibid.*, p. 95.

¹⁰⁹ Peter Sloterdijk, *El desprecio de las masas: ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna* (Valencia: Pre-textos, 2005), p. 35.

hay constructores de máquinas tanto en lo político como en lo civil, y anatomistas en el ámbito físico y moral, se pondrá como mecanismo impulsivo más básico, el *miedo* como el último movimiento: “Con ella empieza una época que sospecha de ‘el hombre’ y reflexiona en torno a él desde abajo. Su intención se cifra en comprender la naturaleza humana como teóricamente calculable, educable y gobernable a efectos prácticos, el nuevo mundo de las ‘policías’ racionales se verá obligado a construir la esencia común de lo político desde el marco de los impulsos más bajos”¹¹⁰.

Para los hobbesianos, no es que se haga pacto a pesar de ser antisocial, sino porque como somos antisociales, lo único que permite la relación con los demás es un pacto. En Hobbes pareciera que en toda relación estuviera el riesgo de la violencia. Es en medio de la violencia que nos hacemos de pactos, instituciones y amistades, por miedo y contención del conflicto. En ese sentido, es interesante que Canetti¹¹¹ señale que Hobbes era de los pensadores que más le impresionaban, porque a pesar de diferir con la mayoría de sus planteamientos, sabía lo que era el miedo. Afirma que Hobbes es el primer filósofo que muestra el coraje de tener miedo y que puede nombrar lo terrible. Pero subrayamos que se trata de miedo, no de un terror paralizante, puesto que es constructivo, permite cálculos: no solo está en el origen de la política y los acuerdos (en el sentido de que no habría en Hobbes política sin miedo), sino que es su motor. Schmitt ya decía - profundizaremos en ello- que el miedo arrancó la chispa de razón que hace que imprevistamente emerja el nuevo Dios¹¹². ¿Miedo a qué? A un conflicto radical que pueda llevar a la muerte. “Lo que los hombres tienen en común -he aquí el descubrimiento de Hobbes que lo convierte en el más valeroso adversario de la comunidad- es la capacidad de matar, y en correspondencia, la posibilidad de que les den muerte”¹¹³. El miedo en Hobbes no solo origina el pacto, sino que el poder necesita al miedo como combustible, lo protege, gestiona y mantiene vivo para seguir gobernando: “el origen de todas las sociedades grandes y duraderas no consistió en una mutua buena voluntad entre los hombres, sino en el miedo mutuo que se tenían”¹¹⁴. Lo que garantiza el Estado es el gobierno de un miedo instituido, artificial (y la única diferencia con el despótico es que sería previsible), que nos protegería del proyectado miedo recíproco y anárquico del estado de

¹¹⁰ Sloterdijk, *ibid*, p. 40.

¹¹¹ Elías Canetti, *La Provincia Del Hombre - Carnet de Notas 1942-1972*, Taurus Ediciones, S.A. (Madrid, España, 1982).

¹¹² Carl Schmitt, *El leviatán en la doctrina del estado de Thomas Hobbes: sentido y fracaso de un símbolo político*, Colección Ensayos, Nr. 3 (México (D.F.), 1997), p. 74.

¹¹³ Esposito, *Communitas origen y destino de la comunidad*, p. 62.

¹¹⁴ Thomas Hobbes, *De cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*, 2016, p. 68.

naturaleza¹¹⁵. De este modo, se podría afirmar que el Estado genera una igualdad ante la ley, donde todos temen por igual. Se trata de una igualdad instituida producto de la dominación, que nos protege de la igualdad de dañarnos unos a otros. Y a la vez, volveremos a ello, genera una desigualdad estructural, institucionalizada, contra otra desigualdad minúscula, móvil, que se manifestaría en el conflicto (pues en el estado de naturaleza, nunca el fuerte lo será tanto como para confiarse de que el débil no tendrá un buen día para vencerlo). El conflicto del estado de naturaleza no se imagina como una lucha entre poderosos y débiles. Si fuera así, el poder del fuerte estaría asegurado y no habría conflicto. Toda la tensión en el estado de naturaleza pasa porque se representa que ahí, lo común es que las diferencias son sutiles. Se trata de lo que Foucault llama la “anarquía de las pequeñas diferencias”¹¹⁶, relaciones de fuerza, móviles, tensas, no sedimentadas. En ese sentido, podríamos decir que en Hobbes el miedo sería respecto a lo que representa como un pasado comunitario, un espacio de *casi indiferenciación*¹¹⁷, o diferencias insuficientes entre individuos, del cual habría que protegerse regulando los vínculos.

A primera vista, todo ocurre como si Hobbes hubiera hecho un descubrimiento tremendo, pero que habría de ser contenido: “cada hombre tiene derecho a todo, incluso a disponer del cuerpo de su prójimo”¹¹⁸. Deleuze dirá que el pensamiento hobbesiano altera radicalmente la concepción clásica del derecho natural, pues la piensa al nivel de los cuerpos. A cada instante, cada cuerpo iría tan lejos como puede, y esa potencia es su derecho. No se trata como en la tradición clásica de que habría una potencia respecto de la cual se está en falta, ni habría una perfección hacia la cual tender. No existiría en ese sentido diferencia entre un sabio y un loco, un racional o un demente, un fuerte o un débil: todos efectuarían su potencia a cada caso. Todo esto sería la herencia hobbesiana en autores como Spinoza. Pero la diferencia es que para Hobbes, dejar liberada la vida y el deseo sin fin es peligroso, y esa voluntad de poder lleva a un conflicto generalizado entre los cuerpos, complicando la posibilidad de persistir en su ser. “Definido así, el estado de naturaleza manifiesta en sí lo que lo hace invivible”¹¹⁹. Todo ocurre como si se imaginara al cuerpo como

¹¹⁵ Esposito, *Communitas origen y destino de la comunidad*, p. 60.

¹¹⁶ Foucault, *Defender la sociedad*, p. 88.

¹¹⁷ Esta hipótesis se basa en una lectura que relaciona, por un lado, el diagnóstico de Esposito de que en Hobbes habría un temor a lo que imaginaría como una comunidad originaria, pensada negativa y catastróficamente, y que justificaría el orden soberano, con, por el otro lado, el diagnóstico de Foucault de que la guerra en Hobbes solo es posible de la ‘no diferencia’, o diferencia insuficiente’. De este modo, pareciera ser que el estado de naturaleza es también cierta ficción de una comunidad en el origen, *tendiente* a lo indiferenciado, aun si hay individuos en esa diferencia insuficiente, que sería un cuerpo tenso, peligroso, y un límite a dejar atrás.

¹¹⁸ Hobbes, *Leviatán o La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, p. 185.

¹¹⁹ Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión* (Barcelona: Muchnik, 1999), p. 252.

fuerza o intensidad disruptiva, que amenazaría con destruirlo todo. Como afirma Althusser, es como si los átomos de sociedad, los individuos, se abrieran el espacio, y como el mundo está lleno, se entorpecen entre ellos al dar lugar a su poder y *conatus*, con el riesgo de la muerte¹²⁰. En consiguiente, el derecho natural debe ser reprimido desde siempre por la política -y por ello tal vez es una ficción, pues su supuesta potencia originaría estaría desde siempre reprimida-, y el Estado debe forzar y regular los modos de los encuentros.

Siguiendo a Esposito, podríamos decir que a Hobbes le interesa esencialmente el cuerpo, sus necesidades, impulsos y pulsiones, pero ve que ello implica el peligro de extinción como estructura material e intensidad física¹²¹. En efecto, es como si la vida para perseverar debiera protegerse de sí misma, pues de seguir su derecho natural tendería a su autodestrucción. Por ello la inevitabilidad del Leviatán. Escribe Esposito: “Para poder salvarse necesita salir de sí y constituir un punto de trascendencia que le dé orden y protección. En esta brecha, o redoblamiento, de la vida respecto de sí misma ha de ubicarse el tránsito de la naturaleza al artificio”¹²². El organismo ya tiene mecanismos de protección: la razón, pero que sería insuficiente, por lo cual es inevitable suplir la carencia con un artificio situado fuera del cuerpo individual, que tienda a la contención de su intensidad. Es preciso constituir un límite que mantenga a distancia las intensidades. Sugerimos que se trata de fabricar un cuerpo que reprima *ello innominado*, de lo cual no se sabe qué puede, por medio de la producción de un cuerpo artificial. En un gesto que desataría la sonrisa de Nietzsche, la vida solo podría afirmarse negándose a sí misma, renunciando a su propia potencia. Es en este sentido que el individuo socializado sería siempre una criatura *reprimida*: si no es realmente anterior al estado social, tampoco preexiste a esa represión, sino que es producto de esa represión misma, ese “derecho natural” está desde siempre ya contenido en el mundo de Hobbes.

En *Comunidad y Nihilismo*, Esposito dirá que Hobbes no inaugura el moderno nihilismo político solo por el descubrimiento de un mundo sin fundamentos trascendentes, sino porque recubre esa nada con una nada más potente, ante el temor de un efecto disolvente. Debe inventar un origen, para neutralizar la nada en común con un vacío artificial: “la *pointe* de su filosofía política radica en la invención de un nuevo origen tendiente a contener y reconvertir en coacción ordenadora, la

¹²⁰ Louis Althusser, *Para un materialismo aleatorio* (Madrid: Arena Libros, 2002), pp. 46–47.

¹²¹ Roberto Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía* (Buenos Aires (Argentina): Amorrortu Editores, 2011), p. 93.

¹²² Esposito, *ibid.*, p. 94.

nada originaria -la ausencia de origen- de la *communitas*”¹²³. Para esto, como veíamos, Hobbes debe interpretar la comunidad en el origen negativamente, como si lo compartido inicial del ser y la comunidad fuera peligroso, devastador y potencialmente delictual, para así justificar la necesidad de un orden soberano y un Leviatán que inmunice a la comunidad. La prótesis artificial, la barrera de las instituciones, protege del contacto potencialmente destructivo con semejantes, pero para ellos crea una prótesis, órgano que falta, para hacer frente al vacío con vacío común.

Entonces, desde el poder se plantea que las relaciones comunes entre los cuerpos, el azar de sus encuentros sería precisamente algo peligroso, es algo que se proyecta como lo que ocurriría en el estado de naturaleza. Por ende debe ser contenido. Así, si las relaciones entre individuos siguen siendo constitutivas de lo social, y estas eran lo peligroso de lo que se imagina como estado de naturaleza, éste último ingresaría en lo social, pero regulado, contenido, reglamentado, por medio de contratos. “Es precisamente la figura del contrato lo que da lugar, inscrito irreductiblemente en el meollo de lo social, a aquello que habría de ser negado, reprimido, expulsado. El contrato señala que la naturaleza insubordinada es siempre algo actual”¹²⁴. Pero esa relación es la que ha de ser contenida: “Si la relación entre los hombres es de por sí destructiva, la única salida de este incontenible estado de cosas es la destrucción de la relación misma”¹²⁵. Schmitt sabe que el pacto es “concebido de manera totalmente individualista. Todos los vínculos y lazos comunitarios son disueltos”¹²⁶. Hobbes habla de que el cuerpo político no es concordia, sino agregado de muchos hombres. Unidad sin vínculo, pacto como suma de vacíos: “La soberanía no es sino el vacío artificial creado en torno a cada individuo, el negativo de la relación o la relación negativa entre entidades no relacionadas”¹²⁷. Esposito afirma que este cuerpo no es solo diferente, sino opuesto a la comunidad. El pacto no solo produce un vacío, crea de la nada, sino que crea la nada. En ese sentido, se ha hablado del “absolutismo hobbesiano” no solo por el poder independiente del límite exterior, sino que porque los individuos mismos se vuelven absolutos al ser desvinculados y protegidos de la vida en común. Ahora bien, la pregunta de Esposito es cómo puede ser que el pacto se sostenga en base a puros “no” y miedo, sin implosionar. ¿Cómo se renuncia al derecho de

¹²³ Roberto Esposito, ‘Nihilismo y comunidad’, in *Nihilismo y política: con textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Taubes* (Buenos Aires: Manantial, 2008), p. 40.

¹²⁴ Sergio Rojas, ‘Sobre La Crisis Neoliberal Del Capitalismo En El Presente’, *Otrosiglo Revista de Filosofía*, December 2019, 9–25 (p. 13).

¹²⁵ Esposito, *Communitas origen y destino de la comunidad*, p. 64.

¹²⁶ Schmitt, *ibid.*, pp. 76–77.

¹²⁷ Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía*, p. 98.

resistencia, si nada compensa? Hobbes inventa la teoría de la autorización en que una persona actúa en su lugar, lo cual agudiza el problema: el soberano está liberado de cualquier control.

En la teoría del derecho, Jakobs ha considerado que Hobbes es fundamental para pensar la distinción entre el Derecho Penal del Ciudadano y el Derecho Penal del Enemigo. Afirma que la discusión científica poco aporta a pensar estos problemas mientras que la filosofía moderna da claves fundamentales. Afirma que el contrato de sumisión de Hobbes debe leerse como la metáfora de que los futuros ciudadanos no deben perturbar al Estado en su proceso de autoorganización¹²⁸. A diferencia de Rousseau y Fichte, en que todo delincuente es de por sí enemigo, para Hobbes solo lo es quien comete rebelión o es un reo de alta traición. Hobbes sabría distinguir entre, por un lado, un Derecho penal del ciudadano, donde la persona no delinque de modo persistente, por lo que tiene derecho a arreglarse con la sociedad, manteniendo su estatus de ciudadano y persona. Y por otro lado, el Derecho penal del enemigo, que procura seguridad ante individuos que reinciden persistentemente en la comisión de delitos. Especifica que al enemigo no necesariamente hay que excluirle de todos los derechos -puede seguir siendo propietario de cosas y el Estado puede contenerse para no cerrar puerta a posteriores acuerdos de paz-. Siguiendo a Hobbes, Jakobs dirá que no existen delitos en circunstancias caóticas, sino que solo hay quebrantamiento de normas en un orden social y político, pues en el estado de naturaleza no existe lo lícito y lo ilícito: “Quien quiera y pueda, puede matar al otro sin causa alguna; es este, como Hobbes constata expresamente, su *ius naturale*, y ello nada tiene en común con un delito”¹²⁹. Como los delitos son solo posibles en el marco de Estado, el delito aparece como irritación de la sociedad, y el enemigo es aquel que se dirige contra la permanencia del Estado y sus instituciones. También ocurre que hay muchos casos en que la “expectativa de un comportamiento personal es defraudada de manera duradera, de modo que disminuye la disposición a tratar al delincuente como persona”¹³⁰. Así, ejemplificará diciendo que el legislador está pasando a una posición de lucha contra la criminalidad económica, terrorismo, criminalidad organizada, delitos sexuales, criminalidad relacionada con drogas tóxicas, contra quienes deben ser apartados de manera duradera del Derecho, pues “no prestan garantía

¹²⁸ Günther Jakobs, *Derecho Penal Del Enemigo*, Cuadernos Civitas, 1. ed (Madrid: Thomson/Civitas, 2003), p. 28.

¹²⁹ Jakobs, *ibid.*, pp. 34–35.

¹³⁰ Jakobs, *ibid.*, p. 38.

cognitiva mínima para el tratamiento como persona”¹³¹. Tal pensamiento es una herencia contemporánea del legado de Hobbes.

Sobre el embrujo de la representación: Paradojas del Cuerpo Político

El Estado sería así la única posibilidad de contener a las potencias de la disolución. Para Hobbes, una vez instituido el poder, el cuerpo social coincide exactamente con el cuerpo político del Leviatán. Si Piñera habla, todo Chile habla a través de él. El cuerpo del soberano, en este caso nuestro presidente, representaría y calzaría totalmente con la sociedad. “No se trata -escribe Foucault- de una relación de cesión o delegación de algo perteneciente a los individuos, sino de una representación de los individuos mismos. Es decir que el soberano así constituido equivaldría íntegramente a los individuos mismos”¹³². Los individuos, quizás mágicamente, estamos presentes en el cuerpo del representante, por lo que lo que él haga lo realizará cada uno de nosotros -es decir, en el límite, incluso cuando en la sociedad alguien es asesinado por el Estado, ese alguien sería parte de esa acción-. Se trata de algo curioso, pues el soberano verdaderamente está en mi lugar, pero ese lugar está fuera de mí. Esta antinomia espacial se relaciona con la antinomia temporal. Escribe Esposito: “aquello que los sujetos instituyentes declaran haber puesto es inasible para ellos, pues los presupone lógicamente (...) se destituyen en cuanto sujetos instituyentes, pues el resultado de esa institución no es otro que aquello que a su vez los instituye”¹³³. Intentamos explicar en el capítulo anterior la tautología de que el soberano solo existe porque representa a un grupo de súbditos que lo habría escogido, a su vez los súbditos son el resultado de tener un soberano. Así, el cuerpo político se autodefine, se cierra o clausura sobre sí mismo en una relación circular. Escribe Bourdieu, “la ilusión que hace que, al límite, el portavoz pueda aparecer y aparecerse como ‘*causa sui*’ pues él es la causa de lo que produce su poder, porque el grupo que le da los poderes no existiría o en todo caso, no existiría plenamente, como grupo representado- si no estuviera ahí para encarnarlo”¹³⁴.

Asimismo, comentábamos que hay una suerte de embrujo que hace que los cuerpos singulares sean transfigurados en un Cuerpazo Político, que además los subsume y contiene a todos dentro

¹³¹ Jakobs, *ibid.*, p. 40.

¹³² Foucault, *Defender la sociedad*, p. 91.

¹³³ Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía*, pp. 96–97.

¹³⁴ Bourdieu, *ibid.*, p. 1.

de sí. Decía Bourdieu que era todo un acto de magia que un gran Cuerpo político pueda surgir mediante la yuxtaposición de individuos, dando lugar a una Persona ficticia, o un Cuerpo Místico encarnado en un cuerpo social, trascendiendo a los cuerpos biológicos que le componen¹³⁵. Bourdieu hace una referencia explícita a Hobbes y Durkheim, planteando el misterio de que emerja un poder total que pueda actuar por toda la comunidad, sea en el caso del Leviatán, donde la multitud de individuos aislados solo constituyen una unidad a partir de la creación de la Persona del soberano, o en el caso de los durkheimianos donde un poder es encarnación de la trascendencia social. Y agrega la antinomia de que, en general, cuando se quiere objetar la representación, sino se quiere reducir a un reclamo individual “¡no me representas!”, se debe armar otro grupo representativo “¡no nos representan!”¹³⁶.

Ante esto, una vez más el momento de la (auto)fundación del Cuerpo político se nos escapa, dada su justificación circular. Al parecer, tendremos que seguir la intuición de Deleuze y Guattari de que siempre nos vemos obligados a un Estado que nace adulto y de golpe, pues todas las tesis del origen del Estado son tautológicas¹³⁷. Una vez que se instala, modifica y relee el pasado desde sí, y cualquier historia del Estado se hace en términos estatales. Entonces la genealogía estatal del Estado no permite pensar el proceso real de cómo se constituye -volveremos a esto-. Asimismo, olvida la violencia de su institución, y se invisibiliza la violencia que da lugar al cuerpo político y el orden -y por ende su violencia contra los ‘criminales’ o ‘enemigos’ se presenta como no violencia, sino reposición del orden-. Entonces, nos encontramos con un gran aparato ya montado, ya constituido, este gran hombre artificial que es el Leviatán, compuesto de innumerables cuerpos mecánicamente engranados y el soberano, que sería el *alma* que daría movimiento a esta maquinaria. Si Derrida intenta pensar al Estado como un suplemento técnico, un órgano artificial que suple a la naturaleza se trataría de un arte humano que imita al arte divino de creación del mundo. La soberanía sería entonces el alma artificial, que da vida y movimiento al cuerpo. “Es como una prótesis gigantesca destinada a amplificar, objetivándolo fuera del hombre, el poder del ser vivo, del hombre vivo al que protege, sirve, pero como máquina muerta, incluso una máquina

¹³⁵ Bourdieu, *ibid.*, p. 4.

¹³⁶ Bourdieu, *ibid.*, p. 2.

¹³⁷ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, p. 436.

de muerte, una máquina que no es sino la máscara del ser vivo, como máquina de muerte puede servir al ser vivo”¹³⁸.

Se trata de una lectura técnica del Estado. Ahora bien, si intentamos jugar con la lectura que Bernard Stiegler hace de Derrida, aparece algo interesante. Recordemos que para Stiegler, “la aparición del ser humano es la aparición de la técnica”¹³⁹, y siguiendo a Leroi-Gourhan, dirá que el proceso de exteriorización es paradójico, pues no es que el humano invente la herramienta: “se inventa inventando la herramienta exteriorizándose tecnológicamente”¹⁴⁰. Si no hay un humano que *luego* inventa la técnica, lo “interior” humano es inventado por ese movimiento de exteriorización, y no puede precederlo: interior y exterior se constituirían en un proceso en que se inventan el uno en el otro. Un análisis pormenorizado y crítico de la tesis de Stiegler, relacionándolo y contrastándolo con otras comprensiones contemporáneas de la técnica, la hemos realizado junto a Víctor Veloso, en un texto llamado *Despliegues de una Complicación: Sobre la Técnica, la Naturaleza y lo Humano*¹⁴¹. Si bien sospechamos que Stiegler reduzca la relación técnica con el mundo exclusivamente a los humanos, interesa considerar que en la exteriorización el adentro y el afuera se constituyen a la vez, al punto en que cuando se produce la exteriorización, el viviente se constituye y destituye a la vez¹⁴². ¿Cómo traducir esto a la materia de nuestro problema? Que una vez más, en Hobbes el pueblo, los ciudadanos o súbditos no preceden a la fabricación del Leviatán, sino que en el mismo proceso de exteriorización, el Estado y los pueblos se constituyen a la vez. Asimismo, se podría decir que si el Estado es una técnica, es condición de humanidad: Estado y humanización, al ocurrir a la vez, el despliegue del Estado es el despliegue de la humanización. Solo así se entienden los pasajes de Hobbes en torno al derecho sobre las bestias, a las que los humanos “pueden someter a las que se dejan domesticar y exterminar a todas las demás declarándoles una guerra perpetua”¹⁴³ Y además todo aquel que se desvíe de ello, y peligre las normas y orden del Estado, será tratado como enemigo¹⁴⁴.

¹³⁸ Jacques Derrida, *Seminario la bestia y el soberano: v.1 (2001-2002)*. (Buenos Aires: Manantial, 2010), p. 49.

¹³⁹ Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo I: El pecado de Epimeteo* (Barcelona: Editorial Hiru, 2003), p. 213.

¹⁴⁰ Stiegler, *ibid.*, p. 213.

¹⁴¹ Víctor Veloso y Vicente Valle, ‘Despliegues de Una Complicación: Sobre La Técnica, La Naturaleza y Lo Humano’, *Revista de La Academia*, 30 (2020), 131–48.

¹⁴² Bernard Stiegler, ‘Escritura y Pharmakon’, *Escritura e Imagen*, Vol. 9, 2013, 325–37 (p. 331).

¹⁴³ Thomas Hobbes, *Tratado Sobre El Ciudadano*, (Madrid: UNED, 2008), p. 130.

¹⁴⁴ Jakobs, *ibid.*

El Estado: Coagulación y obstrucción del espaciamiento de los cuerpos

Si se observa el frontispicio del *Leviatán*, esa memorable imagen del gran Dios mortal que según la mayoría de los estudios fue pintada por Abraham Bosse, siguiendo las indicaciones de Hobbes, es posible advertir que el Dios mortal no habita en la ciudad sino fuera. Escribe Giorgio Agamben en *Stasis: La guerra civil como paradigma político*: “Su lugar es externo no sólo respecto de las murallas de la ciudad, sino también respecto de su territorio, en una tierra de nadie o en el mar: comoquiera que sea, no en la ciudad. El *Commonwealth*, el *body politic*, no coincide con el cuerpo físico de la ciudad”¹⁴⁵. Además, podemos advertir que las calles de la ciudad están vacías, salvo unos cuantos personajes que habremos de interrogar. Agamben plantea que quizás los cuerpos están contenidos íntegramente en el cuerpo del Leviatán -mientras que su cabeza no tiene esos hombrecillos-, por lo que, tanto el Estado, como el pueblo estarían en una suerte de no-lugar. Nuestra impresión es que en Hobbes estaría la pretensión de que la potencia del Estado sea tal que logre contener dentro de su cuerpo la totalidad del pueblo, como un cuerpo comprimido y autocontenido en su intimidad, clausurándose sobre sí mismo, imposibilitando todo espaciamiento.

Para Agamben, habría que considerar que en *De Cive* de Hobbes hay toda una distinción entre el pueblo y la multitud, donde el primero se diferenciaría por tener una unidad, voluntad única y acción propia, mientras la segunda sería más bien dispersión y heterogeneidad. Hobbes mismo habría dicho que el pueblo no tiene cuerpo propio distinto del cuerpo político de la soberanía, al coincidir con ella. Por eso para Hobbes no tiene sentido hacer como si la multitud fuese el pueblo y decir que ‘el pueblo se reveló contra el poder’, es imposible. Por otro lado, la multitud no tendría significado político alguno, y desaparecería para dar lugar al pueblo. Entonces, el pueblo en Hobbes se constituye por una “multitud desunida”, pero sólo existe en el instante en que nombra al soberano, luego difuminándose en una “multitud disuelta”. Cuando el pueblo desaparece, queda como resto esta última, irrepresentable. Según la vasta investigación e hipótesis de Agamben, la multitud disuelta solo se representaría por los cuatro personajes que se verían en la ciudad deshabitada: se trata de dos guardias armados y dos personas que tendrían que ser médicos en tiempos de epidemia, en una escena biopolítica. “La multitud irrepresentable, similar a la masa de los apestados, puede ser representada sólo a través de los guardias que vigilan su obediencia y los

¹⁴⁵ Giorgio Agamben, *Stasis: la guerra civil como paradigma político*, Homo sacer / Giorgio Agamben, II,2, 1a edición en Argentina (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017), p. 44.

médicos que la cuidan. Habita en la ciudad, pero sólo como objeto de los deberes y de los cuidados de aquellos que ejercen la soberanía”¹⁴⁶.

Estamos entonces ante una escisión interna del concepto de pueblo -Hobbes sería consciente-, entre el cuerpo político políticamente calificado y una multitud no calificada. Quizás se trata de la distinción que Foucault más adelante explicitará entre pueblo y población. En Hobbes la multitud disuelta sería el sujeto de la guerra civil, que sería siempre posible: “cuando en una guerra, externa o intestina, los enemigos obtienen una victoria decisiva, puesto que debido a que las fuerzas del Estado no se mantienen en el campo- ya no existe protección alguna para los súbditos en su lealtad, entonces el Estado se disuelve y cada ciudadano tiene la libertad de protegerse por los medios que su discreción le sugerirá”¹⁴⁷. En este sentido, cuando transcurre la guerra civil no hay disolución del Estado: Behemoth y el Leviatán se confrontan. Y sin duda que en esta confrontación, el Estado no dejará de relacionar guerra civil y estado de naturaleza: “el estado de naturaleza es una proyección mitológica hacia el pasado de la guerra civil; la guerra civil es, a la inversa, una proyección del estado de naturaleza en la ciudad”¹⁴⁸. El Estado siempre se montará para contener la anomia (ausencia de ley), y como afirma Carl Schmitt, Estado y revolución anárquica, Leviatán y Behemoth, siempre están presentes y son potencialmente efectivos¹⁴⁹.

El Leviatán contra Behemoth: El Dios mortal contra la anarquía

Cuando se lee el oscuro y tenebroso escrito de Carl Schmitt sobre el Leviatán, censurado por sus postulados nazis y antisemitas, su postura muestra que el Estado formulado por Hobbes tenía una potencia radical, que lamentablemente no logró realizarse y fue devastado. Fue un proyecto que sedujo demasiado a Schmitt, pero que fue desbordado por fuerzas indirectas. Es más, se podría leer que toda la catástrofe del Leviatán estaba contenida en potencia desde su nacimiento. Pero comencemos por la potencia que veía en él.

Según Schmitt, Hobbes parecía haber construido una gran totalidad mítica de Dios, el Hombre, el Animal y la Máquina, a la cual ninguna potencia en la tierra se le compara. Schmitt parece

¹⁴⁶ Agamben, *ibid.*, p. 56.

¹⁴⁷ Thomas Hobbes, *Leviatán o La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil* (Madrid: Alianza Editorial, 2018), pp. 415-16.

¹⁴⁸ Schmitt, *ibid.*, p. 62.

¹⁴⁹ Schmitt, *ibid.*, p. 80.

fascinado por la Persona Soberana, que de ningún modo podría surgir del pacto o la fuerza conjunta que las voluntades individuales podrían producir. Un consenso de todos sería para Schmitt solo un pacto social anárquico, no estatal. La Persona soberana representativa rebasa todo pacto social, y no se constituye por el último, sino por ocasión de él. El miedo por la vida de los individuos se acumula, llama a esta nueva potencia, pero nunca podría crear a ese Dios: solo lo invoca¹⁵⁰. Y este Dios no sería metafísico, sino terrenal, del más acá, y emerge con la potencia necesaria para contener siempre al ‘caos de un estado de naturaleza’. Uno de los grandes enemigos del Leviatán será el monstruo Behemoth, a quien Hobbes dedicó el título de un libro para pensar la revolución que acontecía. La censura del rey negó en un primer momento la publicación del libro, por lo que fue póstumo. Según la interpretación de Schmitt, porque el título no se aclara en el texto, Behemoth es el símbolo de la anarquía y la revolución: “el orden del Estado que obliga a la paz y la fuerza revolucionaria y anarquista del estado de naturaleza se enfrentan como poderes elementales (...). El absolutismo estatal es, entonces, represor de un caos, que en el núcleo del individuo es irreprimible”¹⁵¹. Una vez más llama la atención que lo que se representa como fuerza anárquica desde el poder no sea sino el individuo como la puerta misma al caos. Para Schmitt, el Leviatán sería siempre una gran potencia que está ahí para impedir la guerra civil. Y no obstante, Behemoth siempre estará para intentar descuartizar al Leviatán con sus cuernos. “El Estado, en efecto, pone punto final a la guerra civil”, absorbe dentro de sí toda racionalidad y legalidad, fuera de él, todo es estado de naturaleza¹⁵². Así, el orden ‘civil’ y estatal hace reinar la seguridad por medio de la policía, que naciendo junto al Estado moderno, sería la institución moderna fundamental del Estado de seguridad. Mientras, el derecho internacional solo sería posible entre Estados. Las naciones y pueblos sin capacidad de darse Estados modernos son según Schmitt ‘incivilizados’ - como mostraría el pacto de Sociedad de Naciones de Ginebra-, por lo que devienen colonias, protectorados, u objetos de protección y dominio por parte de los Estados¹⁵³. Según Schmitt, en Hobbes solo hay guerra entre Estados, y por ende, se procuraría dejar atrás toda guerra de religión, de partidos o algo parecido. Y la guerra estatal no es justa ni injusta, porque el Estado tiene un orden propio en sí mismo, y no fuera de sí. Como decíamos, el Dios mortal de Hobbes llegó para contener, tratar de eliminar o poner punto final a la guerra civil.

¹⁵⁰ Schmitt, *ibid.*, pp. 77-78.

¹⁵¹ Schmitt, *ibid.*, p. 61.

¹⁵² Schmitt, *ibid.*, pp. 96, 99.

¹⁵³ Schmitt, *ibid.*, p. 97.

El hecho de que el Estado haya sido designado como Dios es parte de la estrategia de confrontarse el Reino de la Tinieblas del Papa, para no dejar el carácter divino a sus adversarios y la Iglesia¹⁵⁴. Se trata de una divinidad que crea el orden como tal; habría un viraje decisionista implicado en el lema “*autorictas non verictas*”, pues aquí nada es verdad, todo es orden. El Leviatán era omnipotente para Schmitt, no limitado ni por la justicia, el derecho ni la conciencia. No habría nada como el derecho a la resistencia, ni a la guerra civil, ni posición distinguible en contraposición al Leviatán, pues es medio de mando técnicamente acabado, aniquilador de toda oposición¹⁵⁵. Pero por otro lado, como anticipábamos, pareciera que la misma descripción hobbesiana incubaba los gérmenes que castrarían a la potencia de decisión que Schmitt esperaba del Leviatán.

Estocada inicial. La primera decisión metafísica problemática sería la de transponer la lógica corporal de Descartes al Estado, compuesto por cuerpo y alma, intelecto en una máquina. Escribe Schmitt: “Hobbes transfere -y éste es, a mi parecer, el núcleo de su construcción del Estado- la representación cartesiana del hombre como mecanismo con alma, al ‘gran hombre’, al Estado, del que hace una máquina, animada por la persona representativa”¹⁵⁶. Dado el progresivo avance de la técnica, la Persona Soberano representativa no podrá evitar la progresiva mecanización del concepto de Estado que lo despotenciará. En este sentido, para Schmitt el Estado Europeo es distinto a toda unidad política anterior, e incluso propone indicarlo como el primer producto o prototipo de la era de la técnica. El problema estaría en que Hobbes no entendía al Estado solo como Persona Soberana, sino que esta sería una simple alma dentro de una máquina, por lo que el elemento personalista que será absorbido, tragado y se perderá en el proceso de mecanización que ocurriría en los siglos venideros. El alma misma se volverá una pieza de la máquina. “Incluso el alma se transforma por ello en simple componente de una de la máquina artificial construida por los hombres”¹⁵⁷. Esto hará posible mecanizar la imagen antropológica del humano. La gran máquina estatal terminará encontrando su perfecto funcionamiento en el mecanismo técnico y neutral, y terminará al servicio de la mera seguridad y máxima duración de la vida física y terrenal.

Habría que considerar que Hobbes no se ilusionaría con la naturaleza humana. Cuanto más ve un humano plagado de un individualismo asocial, animal lleno de preocupaciones y movido por el

¹⁵⁴ Schmitt, *ibid.*, p. 75.

¹⁵⁵ Schmitt, *ibid.*, p. 95.

¹⁵⁶ Schmitt, *ibid.*, pp. 74–75.

¹⁵⁷ Schmitt, *ibid.*, pp. 78-79.

prestigio, más ve la necesidad racional de la paz general. Así, la posibilidad de insertar egoístas y rebeldes en una colectividad social se resuelve con la ayuda de la inteligencia humana: ello se vencería por medio la razón y el cerebro¹⁵⁸. Schmitt se sirve de Escherisch, quien compara los estados de hormigas, termitas y abejas con los humanos. La diferencia estaría en que el Estado de esos insectos solo es posible por su plena anulación sexual, en los humanos es más difícil, porque estos no renuncian la sexualidad y mantienen su individualismo rebelde. Según Escherisch, el factor fundamental de la construcción del Estado de los humanos es el cerebro, que permite alcanzar, sin renuncia orgánica a la individualidad, ni a la mecanización, ni a la vida la sociedad¹⁵⁹.

Hobbes nunca hizo esa separación entre mecanicismo, organicismo y obra de arte, como los ilustrados científicos del siglo XIX y XX. Para él todo ello estaba comprendido en la máquina como producto de más alta creación de lo humano. No opone como Kant en la *Crítica del Juicio*, organicismo y mecanicismo, interno y externo, ser vivo y cosa muerta, despojando a la máquina de carácter vital y mítico a la idea de mecanismo. “Mecanismo y máquina devienen ahora instrumentos orientados a un fin, privados de alma”¹⁶⁰. En el devenir de la máquina, se terminará entendiendo a esta como instrumento técnico limpio y exacto, independiente de todo contenido, fin y convicción: creencia compartida según Schmitt entre liberales y marxistas bolcheviques¹⁶¹. Tras las guerras religiosas, el Estado funcionará como esfera neutral, equilibrada y ordenada, de metafísica natural, fundamento impuesto con precisión matemática. Hobbes sería pionero entonces en esta científicidad moderna y neutralización técnica. Las leyes se vacían de contenido y terminan limitando la decisión del soberano: Schmitt se lamenta por el triunfo del Estado de derecho.

Segunda estocada. En Hobbes se impuso la distinción externo a interno, a propósito de la cuestión de la fe y los milagros. Tenía en su tiempo un significado político concreto: las curaciones por imposición de las manos eran propias del oficio del rey. El milagro era decisión de Estado, como razón pública opuesta a los súbditos, pero según Schmitt, en esto mismo, a la vez que se llega al apogeo de potencia del poder soberano, al tener la religión y la política en sus manos, se muestra también la fisura en la unidad. Se da lugar a una irreductible ‘reserva individualista’, dejando intocada su libertad de creer o no creer mediante su razón privada. Hay una profesión externa de

¹⁵⁸ Schmitt, *ibid.*, pp. 81–82.

¹⁵⁹ Schmitt, *ibid.*, p. 82.

¹⁶⁰ Schmitt, *ibid.*, p. 87.

¹⁶¹ Schmitt, *ibid.*, p. 89.

la fe, la libertad individual de pensamiento y conciencia. “Este resultó ser el germen mortal que destruyó desde dentro al poderoso Leviatán y que mató al dios mortal”¹⁶². Triunfará el derecho de libertad del individuo, que caracteriza al sistema constitucional. Schmitt, en la desesperación, acusará que justo el primer judío liberal acentuará la fisura apenas visible, para dar lugar a la irrupción del liberalismo moderno. Spinoza reconocerá el punto débil del Leviatán, y en el *Tratado Teológico Político*, establecerá que el poder estatal se interesa en paz, orden y culto externo, que todo ciudadano debe observar, pero agrega: “Hablo expresamente solamente desde culto exterior, no desde piedad misma, e íntima adoración de Dios”. El *Tratado* de Spinoza depende mucho de Hobbes, pues desarrolla al máximo esto, dejando al Leviatán privado de alma, desde adentro. Si Hobbes se reservó de la fe de su pueblo, y dejaba la libertad individual en segundo plano, ahora la libertad individual devendrá principio formador, y necesidades del poder político, derecho de poder estatal, será mera reserva. Triunfó el individualismo liberal. En este punto, Schmitt despliega todo su arsenal político: dirá que los pensadores judíos cooperaron con lo que llama la castración del vigoroso Leviatán.

El Estado ahora podrá exigir todo, pero desde el exterior. La religión se habría marchado a una nueva esfera, distinta e inesperada: el espacio de libertad individual. Así, resurgirían los saberes y creencias parciales, pero en la individualidad. “Los inspiradores del florecimiento de esta reserva interna fueron muy distintos el uno del otro y hasta contrapuestos: asociaciones y órdenes secretas, rosacruces, masones, iluminados, místicos y pietistas, sectarios de todo tipo, los numerosos ‘silenciosos en la tierra’ y sobre todo, también aquí, nuevamente el incansable espíritu de los judíos”¹⁶³. El fuero interno habría triunfado sobre el externo, lo privado sobre lo público: la potencia estatal sería solo un hueco desanimado desde dentro. Schmitt hablará de que un dios terrenal terminará siendo solo apariencia y simulacro de divinidad, pues nada divino se deja coaccionar externamente. Superioridad de lo interno sería también de lo invisible sobre lo visible, del más allá sobre el más acá, de lo secreto sobre lo público, del silencio sobre el ruido: triunfan sin plan ni organización sobre el mito del Leviatán. El Estado aparece como mero mecanicismo, muerto y movido desde el exterior, en oposición polémica contra el organismo, animado y movido desde el interior¹⁶⁴. La distinción interno-externo fue la enfermedad terminal e inacabable del

¹⁶² Schmitt, *ibid.*, pp. 109, 111.

¹⁶³ Schmitt, *ibid.*, p. 116.

¹⁶⁴ Schmitt, *ibid.*, pp. 118, 120.

Leviatán. Desde ahí, el Estado aparece bajo la imagen de una máquina o mecanismo. Los Estados-potencia y Estados-Policía se transformaban en Estados de derecho, la ley fue el medio técnico para domar al Leviatán y calcular su poder¹⁶⁵. Permaneció usado por fuerzas y potencias sociales realmente eficaces para legitimar su propio poder. Weber mostraría que en un funcionamiento racionalizado, en el Estado moderno ‘legalidad puede valer como legitimidad’. La burocracia inteligente y profesionalizada será el eje del Estado tecnificado, como máquina autónoma que no se dejará manipular por cualquiera¹⁶⁶. La legitimidad deviene legalidad, el derecho divino, natural o preestatal en ley positiva. Se trata de una legitimidad restaurada, como un “paraíso artificial”.

Según Schmitt, Hobbes quería combatir por medio del Estado la anarquía de Behemoth originada por el derecho feudal de resistencia estamental -o eclesiástico, o guerra civil-, y contraponer al pluralismo medieval -pretensiones de dominio de Iglesia y otros poderes “indirectos”-, la unidad racional del poder unívoco y un sistema de legalidad calculable en su funcionamiento¹⁶⁷. El poder estatal asumía todo el riesgo, la responsabilidad de protección y la seguridad de los sometidos al Estado. A propósito del uso apócrifo de Hobbes en el siglo XIX, Schmitt considera que el parlamentarismo se habría apropiado de la legislación y el “Estado de leyes”, creyendo amarrar a Leviatán en su carruaje. La esfera privada fue sustraída al Estado y entregada a fuerzas “libres”, incontrolables, incontroladas, invisibles, de la sociedad. Esos poderes constituyeron un sistema partidos, cuyo núcleo esencial son Iglesias y sindicatos. Estos poderes indirectos lograrán así oscurecer la clara convergencia entre mando estatal y riesgo político: gozan de la irresponsabilidad de un indirecto, aprovechando todas las ventajas del poder político y de sus privilegios.

Llantos de lamento en Schmitt. Las fuerzas sociales pudieron luchar contra el Leviatán, servirse de él, hasta haber destruido a la gran máquina. Esta se hizo añicos con la distinción entre Estado y libertad individual, en una época en que las organizaciones de esta libertad eran todavía los “cuchillos con los cuales las potencias individuales cortaban en pedazos y repartían sus carnes entre sí. Por segunda vez, murió el Dios Mortal”¹⁶⁸. Los poderes indirectos, de otra manera enemistados entre ellos, de pronto se pusieron de acuerdo y capturaron a la gran ballena. La mataron y destriparon.

¹⁶⁵ Schmitt, *ibid.*, pp. 125–126.

¹⁶⁶ Schmitt, *ibid.*, p. 28.

¹⁶⁷ Schmitt, *ibid.*, p. 137.

¹⁶⁸ Schmitt, *ibid.*, p. 141.

Cuerpo social orgánico: El peligro de la descomposición anómica

La disolución como peligro inmanente del cuerpo social moderno

No es correcto afirmar que la modernidad ha entrado en crisis. Más bien, habría que pensar que la modernidad nació y funciona en crisis. Nuestra hipótesis es que Émile Durkheim, uno de los fundadores de la sociología, era consciente de que la modernidad estaba atravesada y constituida por el peligro permanente de la disolución del cuerpo social. La sociedad moderna sería inseparable del debilitamiento de la conciencia colectiva, es decir, del conjunto de representaciones, creencias y sentimientos comunes, lo cual implicaría que su propia dinámica inmanente llevaría siempre el riesgo de estallidos disidentes: “tendencias centrífugas van, pues, multiplicándose a expensas de la cohesión social”¹⁶⁹. En ese sentido, la sociedad no está simplemente dada, debe ser constituida, y protegida de fuerzas representadas como destructivas y anárquicas que emergen por doquier. La sociología tendría un rol central en esa posición. Un sociólogo durkheimiano chileno como Eugenio Tironi dirá que el dato básico de sociedad humana es la violencia o el miedo a la misma: “La sociedad no es más que una construcción permanente de la violencia, la desagregación, de la anomia. La paz y el orden social son siempre conquistas frágiles y sujetas a su propia destrucción”¹⁷⁰. Todo pareciera indicar que lo social mismo sería la contención de aquello que asedia por doquier con potencialidades disolutivas.

No deja de ser interesante como Durkheim fue traducido en la sociología chilena. Lo veremos a propósito de cierto modo de leer la dictadura chilena y la transición a la democracia. Escribe Tironi: “Así como para Hobbes el estado de guerra es un riesgo permanente al que toda sociedad puede sucumbir, para Durkheim la anomia es un peligro inherente al proceso de transformación continuo al que están sujetas todas las organizaciones sociales”¹⁷¹. Por eso Tironi afirmará que la sociedad es una conquista permanente sobre el sustrato de la violencia. La sociedad, por tanto, no está dada: es algo a inventar y proteger inmanentemente ante la ausencia de un orden trascendente, en lugares como Chile: “En los países donde la crisis fue tan profunda que pareciera llevar a un

¹⁶⁹ Émile Durkheim, *La división del trabajo social* (México: Colofón, 2007), p. 165.

¹⁷⁰ Eugenio Tironi, *Autoritarismo, Modernización y Marginalidad - El Caso de Chile 1973-1989*, Ediciones SUR (Santiago, Chile, 1990), p. 13.

¹⁷¹ Tironi, *ibid.*, p. 86.

proceso de disolución social -como es el caso de Chile- (...), la cuestión acerca de cómo la sociedad fabrica su propio orden se volvió casi obsesiva”¹⁷².

El alma colectiva: La sociedad como Dios

La modernidad para los durkheimianos se entrevera con la crisis de la religión como principio de integración. No obstante, se resisten a pensar que la lenta desaparición de las religiones acabaría con la cohesión social, pues ello sería desconocer el fenómeno religioso como tal¹⁷³. Es más, comienzan a releer el pasado de todas las formas de vida que experimentaban lo divino, vale decir, esa sensación intensa de que existiría algo más grande y trascendente, como si no lidiaran con otra cosa que la sociedad misma. “Si, como hemos tratado de establecerlo, el principio sagrado no es otra cosa que la sociedad hipostasiada y transfigurada, la vida ritual debe poder interpretarse en términos laicos y sociales”¹⁷⁴. Es por eso que Durkheim dirá que si debe elegir entre Dios y la sociedad, escogería la segunda: “dios no es más que la expresión figurada de la sociedad”¹⁷⁵. Si las religiones generan una efervescencia colectiva en la cual se sentía una verdad externa que existía más allá de los cuerpos individuales, Durkheim confiaba en que las sociedades modernas podrían constituir por sí mismas un sistema de creencias que genere un sentimiento colectivo, y actividades sagradas que prescriban figuras y prácticas rituales. Esto implica que en la modernidad, lo social, la ciencia y la moral no harían otra cosa que reemplazar el lugar o función de la religión. A propósito, Bauman consideraba que la representación de la sociedad en Durkheim trataba de “la imagen de una totalidad cohesiva y coherente, ‘consciente de sus actos’, que otorgaba el sentido desde *lo alto*”¹⁷⁶. El ‘*arriba*’ como lugar de Dios ha sido ocupado nuevamente, pero por representaciones, creencias e ideales colectivos mucho más débiles.

Pero sí hay una gran diferencia con Hobbes, a quien ha leído atentamente: la sociedad misma debe ocupar ese lugar de autorregulación inmanente, sin que el Estado sea el centro que regule y contenga los encuentros de los cuerpos. Por ahora anticipamos que se trata de que vigile, mantenga la percepción de solidaridad e intervenga limitadamente en la unidad y solidaridad social. Escribe

¹⁷² Tironi, *ibid.*, p. 51.

¹⁷³ Jacques Donzelot, *La invención de lo social: Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2007), p. 62.

¹⁷⁴ Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (México: Colofón, 2007), p. 545.

¹⁷⁵ Émile Durkheim, *ibid.*, p. 363.

¹⁷⁶ Zygmunt Bauman, *La sociedad sitiada* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de España, 2013), p. 61.

Donzelot: “Y por eso también es que el Estado no debía convertirse en sujeto de la sociedad, sino, de alguna manera, en su sacerdote, en su Iglesia, no debía creerse Dios -es decir, lo hemos visto, la sociedad- cuando era solo su heraldo y su servidor”¹⁷⁷. Por este carácter religioso de lo social se entiende que el castigo se relacione con el corazón mismo de la sociedad, en tanto viola las normas sagradas de la conciencia colectiva¹⁷⁸. María Emilia Tijoux afirma que para Durkheim “el acto de transgresión provoca una herida en toda la sociedad que se siente amenazada”¹⁷⁹. El sociólogo francés era capaz de reconocer que a pesar de que las sociedades modernas nieguen oficialmente las emociones, la pena sigue siendo un acto de venganza. Wacquant afirma que Durkheim nos habría enseñado que el castigo es un “dispositivo de comunicación, un ‘lenguaje’ que transmite mensajes no tanto a los delincuentes como al público testigo; en este caso, a los ciudadanos *que trabajan*”¹⁸⁰. Se trata de una revitalización tanto de lo sagrado como de la sociedad, y por lo mismo, Fassin dirá que para el pensamiento durkheimiano siempre será una expresión benéfica de un instinto de conservación de la sociedad¹⁸¹. En este sentido que se puede reentender *La División del Trabajo Social*: “no hay que decir que un acto hiere la conciencia común porque es criminal, sino que es criminal porque hiere la conciencia común”¹⁸². Es decir, no reprobamos el hecho porque sea un crimen, sino que es un crimen porque lo reprobamos.

El problema del individuo en el origen: su lugar como cuerpo

Durkheim es un pensador que insistirá que el individuo surge *en* y *con* la modernidad. Cuando habla de las sociedades no modernas afirma que “la conciencia colectiva *recubre* exactamente nuestra conciencia total y coincide en todos los puntos con ella; pero, en ese momento, nuestra individualidad es nula”¹⁸³. No dejamos de inquietarnos: no es que la conciencia individual no exista, sino que está *invadida* por el alma colectiva. Es cierto que Durkheim discute con Spencer y quienes en su tiempo proponen un individualismo precoz, esto es, una conciencia individual desde siempre diferenciada de lo colectivo, pues a su juicio presupondría que la perfección está en el origen, llevando a pensar que el progreso como un retorno al origen. Asimismo, afirma

¹⁷⁷ Donzelot, *ibid.*, p. 64.

¹⁷⁸ David Garland, *Castigo y sociedad moderna: un estudio de teoría social* (México: Siglo Veintiuno, 2010), p. 46.

¹⁷⁹ María Emilia Tijoux, ‘Cárceles Para La Tolerancia Cero: Clausura de Pobres, y Seguridad de Ciudadanos’, *Última Década*, N°16 (2002), 175–87 (p. 177).

¹⁸⁰ Löic Wacquant, *Castigar a Los Pobres: El Gobierno Neoliberal de La Inseguridad Social* (Barcelona: Gedisa, 2010), p. 168.

¹⁸¹ Didier Fassin, *Castigar: Una pasión contemporánea* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2018), p. 58.

¹⁸² Émile Durkheim, *ibid.*, p. 91.

¹⁸³ Émile Durkheim, *ibid.*, p. 140.

paradójicamente que “si en las sociedades inferiores se deja un lugar tan pequeño para la personalidad individual, no se debe a que haya estado comprimida o se le haya rechazado artificialmente, sino tan solo a que en ese momento de la historia *no existía*”¹⁸⁴. Cabe subrayar que se deje un *lugar tan pequeño* para el individuo, a pesar de que paradójicamente diga después que este no existía. Pasajes así abundan en sus textos. A nuestro parecer, todo indica que habría *algo* del individuo en el origen, pero *subsumido* en lo social. ¿De qué se trata? Acaso lo que existiría ahí es un *lugar* que a posteriori llegará a ser nombrado ‘individuo’: ese lugar es el cuerpo. En ese sentido, Durkheim pareciera pensar que en las sociedades no modernas nos enfrentaríamos ante cuerpos envueltos por el alma de lo colectivo¹⁸⁵. En efecto, las representaciones de las ‘sociedades mecánicas’ no modernas no serían sino la de una cohesión mecánica que une cuerpos brutos, moléculas sociales que carecen de movimientos propios, como lo harían las moléculas de los cuerpos inorgánicos, a diferencia de lo que según Durkheim ocurriría en los cuerpos vivos¹⁸⁶. “La conciencia individual, considerada bajo este aspecto, es una simple dependencia del tipo colectivo y sigue todos los movimientos -del cuerpo social-, como el objeto poseído sigue aquello que le imprime su propietario (...) el individuo no se pertenece, como más adelante veremos; es literalmente una cosa de la que dispone la sociedad”¹⁸⁷.

La homogeneidad de la masa en el comienzo de todo

Durkheim necesita pensar el todo contenido en el origen y replegado sobre sí: la comunión de una “masa absolutamente homogénea en que las partes no se distinguirían unas de otras, y (...) estarían desprovistas de toda forma definida y de toda organización”¹⁸⁸. Se trata de la *horda primordial* que sería el germen o protoplasma a partir de la cual surgirían todos los tipos sociales posteriores: un “estado de mezcla indiferenciada”¹⁸⁹. Si bien se trata de una hipótesis teórica, Durkheim encontrará comunidades que se asemejarían a la imagen propuesta: las tribus de los *indígenas* de América, que representa como compuestas de partes semejantes entre sí y en la cuales los jefes no gozarían de superioridad. Citando a Waitz -para quien la “homogeneidad de caracteres en la población negra es indudable”- afirma lo siguiente: “Bien conocida y con frecuencia citada es les

¹⁸⁴ Émile Durkheim, *ibid.*, pp. 208–9.

¹⁸⁵ Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, pp. 418–26.

¹⁸⁶ Durkheim, *ibid.*, p. 141.

¹⁸⁷ Durkheim, *ibid.*

¹⁸⁸ Durkheim, *ibid.*, p. 192.

¹⁸⁹ Durkheim, *ibid.*, p. 145.

una simple dependencia del tipo colectivo y sigue todos los movimientos -del cuerpo social-, como el objeto poseído sigue aquello que le imprime su propietario (...) el individuo no se pertenece, como más adelante veremos; es literalmente una cosa de la que dispone la sociedad”1.a frase de Ulloa, de que quien ha visto un indígena de América los ha visto a todos”¹⁹⁰. Para Durkheim la horda sería el tipo social más difundido en lo que llama ‘sociedades inferiores’. Una vez más siguiendo a Waitz, dirá que son sociedades sin constitución definida, precisamente por su situación guerrera: “luchas interiores o un peligro exterior, a saber, la guerra, no obliga a uno o varios hombres a destacarse de la masa y ponerse al frente”¹⁹¹. Carecerían de individualidades psíquicas fuertes, y los *moldes colectivos uniformes* impondrían ideas y acciones mecánicas a conciencias que vibrarían al unísono. En los clanes, asociaciones de hordas, si bien la situación cambia, el cuerpo social no es muy diferente: la organización será territorial y ya no solamente sanguínea, pero aún se trataría de “sociedades segmentarias”, al estar formadas por repetición de agregados similares entre sí, análogos a los anillos de anélidos. Hay dos tipos sociales que corresponderían con esta forma de solidaridad: por un lado, el comunismo primitivo que es una cohesión que “absorbe al individuo en el grupo, a la parte en el todo”¹⁹² -y donde solo hay propiedad colectiva-. Por otro, la centralización y sometimiento al poder absoluto del déspota bárbaro. El déspota se desliga de la masa, deviene un ser personal y distinto, no solo en tanto organismo, sino también en tanto factor de la vida social¹⁹³. Este segundo caso sería fruto de la primera división del trabajo, donde el déspota tendría una relación con los súbditos, como la que tiene un propietario con sus objetos. Aún se trata de solidaridad mecánica, la única diferencia está en que los individuos como cuerpos se ligan ya no directamente al grupo, sino a aquel que constituye su imagen por encima de ellos. Para Durkheim no tiene sentido pensar que el déspota contiene un individualismo latente: al contrario, el déspota sería la *primera figura del individuo* que encontramos: “Lejos de fijar en la institución de un poder despótico la desaparición del individuo, es preciso, por el contrario, ver en ella el primer paso dado en el camino del individualismo”¹⁹⁴. Pero el punto de Durkheim es que él solo encarnaría en una persona los sentimientos y creencias comunes: la superioridad del jefe es secundaria, pues solo expresa la fuerza colectiva.

¹⁹⁰ Durkheim, *ibid.*, p. 145.

¹⁹¹ Durkheim, *ibid.*, p. 192.

¹⁹² Durkheim, *ibid.*, p. 193.

¹⁹³ Durkheim, *ibid.*, pp. 193–94.

¹⁹⁴ Durkheim, *ibid.*, p. 210.

Individualismo: Soledad y extrañeza respecto a lo social

La emergencia de la modernidad es inseparable de que “la conciencia colectiva deje descubierta una parte de la conciencia individual”¹⁹⁵, en un proceso de debilitamiento de la conciencia colectiva. Pensamos que en Durkheim todo ocurre como si se *despejara* una zona de individualidad, que daría lugar a la autonomía del individuo. Sostenemos que en la filosofía de Durkheim se afirma que empieza a haber relación con algo con lo cual antes no se tenía: distancia con ese cuerpo social en el que antes se estaba subsumido. Lo social deviene exterioridad, lo cual permitirá una relación de conocimiento científico entre el sujeto y un objeto que puede tener ante sí para comprender e investigar¹⁹⁶. Si existe algo así como la muerte de Dios, pensamos que acá también podría hablarse de la muerte del alma colectiva, donde lo que *quedaría* es el cuerpo, como si el alma colectiva se debilitara y diluyera, y el cuerpo empezara a extrañarse respecto a esa organicidad colectiva. No porque habría una nueva familiaridad con uno mismo: se trataría de un extrañamiento generalizado, de la pregunta por un alma individual que necesitará inventarse y aferrarse a una interioridad. Quizás el alma individual no sea otra cosa que ese extrañamiento y pregunta respecto al sí mismo. El individuo se da cuenta de que no es el protagonista del progreso y descubre todo este cuerpo social que le excede. Si bien no es el agente de esta historia, sí es el *thelos* de la historia, y sin embargo, este progreso basado en la individuación tiene como contrapartida el debilitamiento de las creencias y representaciones colectivas. El individualismo ha crecido según Durkheim, en términos absolutos, como resultado del progreso de la división del trabajo. Es más, Martuccelli muestra que según Durkheim, en la modernidad habría una *religión del individuo*, a pesar de que aún sea la sociedad la que nos asigna ese ideal. Y si hay algo así como un apoyo al individualismo en Durkheim, es porque cada uno encarna la humanidad, por lo que portaríamos algo de lo divino¹⁹⁷. Esto podría implicar desintegración o atomización, y el remedio estaría en la necesidad de fortalecer las instituciones y la moral para mantener vivo el sentimiento colectivo, sin que eso aplaste los individuos. Es decir, si bien pareciera que en Durkheim no hay una nostalgia de la comunidad de origen, pues la división del trabajo, la industrialización y diferenciación permiten la emergencia del individuo— De todos modos la tarea es producir algo de esa *sensación* de unidad originaria, instituyendo sentimientos y órganos que ligen a la

¹⁹⁵ Durkheim, *ibid.*, p. 141.

¹⁹⁶ Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico y otros escritos* (Madrid: Alianza Editorial, 2018).

¹⁹⁷ Danilo Martuccelli y François de Singly, *Las Sociologías Del Individuo* (Santiago: LOM ediciones, 2012), pp. 16–27.

comunidad de los distintos. Esto también parecen percibirlo Martuccelli y de Singly: “La nostalgia de la ‘comunidad’ es perceptible en sociólogos progresistas (en Durkheim, por ejemplo, en su defensa en las corporaciones). En el fondo, sueñan con una ‘sociedad’ que junto con liberar a los individuos, conserve, sin embargo, los atributos de la ‘comunidad’”¹⁹⁸.

Por otro lado, habría que decir que si el individuo es un cuerpo socializado -que según Durkheim, es sinónimo de ser civilizado-, ese cuerpo no deja de estar afuera. Es un intruso que ingresa. Durkheim comparte con Hobbes que ese cuerpo estaría plagado de un deseo y apetito sin fin, que debe ser contenido por medio de instituciones. Proponemos que comparte con el hobbesianismo el pensamiento de que la exteriorización de las instituciones constituye a la vez al individuo y lo social: ello permite “fijar e instituir fuera de nosotros ciertos modos de obrar y ciertos juicios que no dependen de cada voluntad particular tomada separadamente”¹⁹⁹. La sociología sería definida como “la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento”²⁰⁰, que llegarían para limitar el sentimiento de poder indefinido que los individuos sentían tener. Un ejemplo sería la institución del matrimonio, que para Durkheim permitiría canalizar las energías afectivas. Otro sería la escuela republicana, “que envuelve estrechamente al niño y actúa sobre toda su naturaleza”²⁰¹. Ese ‘santuario’ rodeado de muros donde debe ‘desingularizarse’, abandonando su lengua, origen, religión, uniformarse, y abandonar ese “yo” odioso para obtener las luces de la razón. Se trata de un proceso de ‘disciplina’, ‘control de sí’, que interioriza lo social descubriendo la nueva divinidad impersonal e inmutable que encarna²⁰². Todo es un asunto de delimitar y contener las energías, pues si la sociedad no logra ligar y orientar su deseo ilimitado hacia direcciones legítimas, puede llegar a sentirse privado de todo, al punto de privarse de vida²⁰³.

“Solidaridad”: Estrategia de blindaje soberano ante asedios revolucionarios, liberales y conservadores

En su libro *La invención de lo social*, Donzelot sugiere la hipótesis de que Durkheim llegó para dar un fundamento político al poder soberano en tiempos de convulsión social. La República era

¹⁹⁸ Martuccelli y de Singly, *ibid.*, p. 19.

¹⁹⁹ Durkheim, *ibid.*, p. 73.

²⁰⁰ Durkheim, *ibid.*, p. 74.

²⁰¹ Martuccelli y de Singly, *ibid.*, p. 27.

²⁰² Martuccelli y de Singly, *ibid.*, p. 28.

²⁰³ Durkheim, *El suicidio: un estudio de sociología* (Tres Cantos: Akal, 2012).

tildada de burguesa y traidora, y en nombre de la soberanía popular aparecían la insurrección de 1848, la Comuna de París y el movimiento anarcosindicalista. Es en este contexto que se procuraba “encontrar un principio estable de gobierno, adecuado para contener dicha oscilación, para definir con claridad las atribuciones del Estado y sus limitaciones”²⁰⁴. Según Donzelot, el campo de batalla se dividía en dos. Por un lado, una alianza entre liberales criticando la intervención en la economía de mercado y conservadores exaltando la anterioridad de comunidades ‘naturales’ como garantía del orden. La convergencia entre ambos era que compartían la primacía de la iniciativa privada frente al Estado. Por otro lado, había una heterogeneidad de marxistas, revolucionarios anarquistas, blanquistas, proudhonianos, que oscilaban entre un contractualismo que quería una sociedad organizada voluntariamente, un discurso de libre asociación de las y los trabajadores, y la dictadura del proletariado. Ellos se unían en torno a una crítica a la República Burguesa y luchaban contra el dominio del Estado existente.

Durkheim no solo surge como fundador de la sociología, para dar consistencia específica a lo social, darle estatuto científico y disipar representaciones erróneas, sino también para darle un lugar al concepto estratégico de ‘solidaridad’, popularizado y extendido por doquier, pero cuya nobleza teórica se consagraría en *La División del Trabajo Social*, acabando con la contraposición entre lo que consideraría las ficciones del individuo y de la lucha de clases. Por un lado, Durkheim rechaza el sueño de un orden puramente voluntario. La sociedad no es el efecto de un decreto o pacto: “como todas las sociedad han nacido de otras sociedades, sin solución de continuidad, podemos estar seguros de que, en todo el curso de la evolución, no ha habido un momento en que los individuos hayan tenido verdaderamente que deliberar para saber si entrarían o no en la vida colectiva, y en esta más bien que aquella”²⁰⁵. Se trata de un comentario muy interesante. Por un lado, nos remite a una forma durkheimiana de pensar, donde lo social siempre se explica por lo social, siendo una realidad *sui géneris*. Por otro lado, cuestiona toda una tradición de la filosofía política moderna que se habría basado en el presupuesto de que la sociedad es efecto de un pacto de individuos. Sin duda que para Durkheim los contratos aumentan, pero están lejos de ser el fundamento de la sociedad²⁰⁶. Pero tampoco considera que la sociedad sea resultado de una comunidad original o natural. Responderá que hubo una evolución en la división del trabajo, que

²⁰⁴ Donzelot, *ibid.*, p. 56.

²⁰⁵ Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico y otros escritos*, p. 208.

²⁰⁶ En sus lecciones sobre Hobbes, afirma que este desgraciadamente también parte del individuo para derivar la realidad colectiva. Ver Emile Durkheim, *Hobbes entre líneas* (Buenos Aires: Interzona, 2014), p. 70.

no implica necesariamente pérdida de cohesión, sino que simplemente se pasaría de una forma de solidaridad a otra. Ya no sería necesario optar entre el ideal revolucionario de libre contrato o el ideal conservador de la sagrada fatalidad de lazos preestablecidos.

Podríamos decir entonces que la solidaridad sería la constatación de que la realidad social es constituida por interdependencias entre individuos, donde la libre iniciativa individual podía congeniarse con una organización sindical que permitiría solidaridad de base organizada según profesiones. Se volvía un contrasentido que un individuo socializado se volviera contra su propia sociedad, resistiendo o rebelándose, y Durkheim llegará a decir que los conflictos de capital y trabajo podían ser contenidos mediante reglamentaciones. Por lo demás, veremos que para él no importa tanto el lugar que se ocupe en la estructura social, mientras se perciba que se es un miembro activo de la organicidad social. Por último, el Estado no sería omnipotente, sino que se inventará el arte de gobernar “ni demasiado ni demasiado poco”²⁰⁷.

La sociedad orgánica: entre descripción y proyecto

En su diagnóstico de la sociedad moderna, Durkheim considera que se abre la *posibilidad* de una sociedad orgánica, de un sistema de órganos diferentes, con partes diferenciadas y funciones especiales que generaría cohesión y representaciones de acuerdo a las diversas realidades producidas por la división del trabajo²⁰⁸. Así, a la vez que el individuo se desprende de la colectividad, Durkheim confía en que éste podría y debería ser reintegrado en la organicidad social. En general, Durkheim plantea que la sociedad orgánica emergerá por las mismas leyes del movimiento biológico. Mientras, las sociedades mecánicas se asemejarán a los ‘animales inferiores’, formados por segmentos similares, masas irregulares y series lineales. Les da el nombre de “colonias”: individuos en que sus miembros forman un tejido continuo, aportan en común material nutritivo, y la imposibilidad de moverse sino en conjunto. En cambio, en las sociedades orgánicas la metáfora es con los animales superiores, donde “Cada cuerpo, en efecto, tiene en ellos su fisonomía general, su autonomía, y, sin embargo, la unidad del organismo es tanto mayor cuanto esta individuación de las partes es más señalada”²⁰⁹. Órganos intermedios, las asociaciones profesionales, sindicatos, entre otros, son un sistema conformado por partes

²⁰⁷ Donzelot, *ibid.*, p. 63.

²⁰⁸ Durkheim, *La división del trabajo social*, p. 196.

²⁰⁹ Durkheim, *ibid.*, p. 142.

diferenciadas. “No se encuentran ni yuxtapuestos linealmente, como los anillos de un anélido, ni encajados unos en otros, sino coordinados y subordinados unos a otros, alrededor de un mismo órgano central que ejerce sobre el resto del organismo una acción moderatriz”²¹⁰. Plantea así que los cuerpos podrán adquirir independencia, a la vez que se harían cada vez más interdependientes. La metáfora organicista empieza a triunfar en esta descripción evolutiva del cambio social. No obstante, ya veremos que Durkheim oscila entre esta narración del desenvolvimiento de las sociedades acorde a leyes biológicas, donde su escritura se presentará como descriptiva de lo que estaría ocurriendo, y otro momento donde más bien la organicidad es una posibilidad necesaria, pero que dista mucho de retratar lo que está sucediendo: sería lo que falta, lo que sería necesario para la salud y supervivencia de una sociedad siempre en riesgo de descomposición.

El vértigo de las sociedades modernas: tendencias disolutivas

La sociedad moderna sufrirá transformaciones vertiginosas. El aumento de la densidad y volumen de la población llenará los vacíos (que eran también morales) que antes había entre segmentos: si los nómadas estaban dispersos y la agricultura cerraba los tejidos sociales, las sociedades europeas aumentarán la densidad continua, disminuyendo los vacíos que separaban segmentos, extendiéndose por los territorios y multiplicando las relaciones intrasociales. El nuevo cuerpo social comenzará apropiándose de los segmentos existentes, pero liberándolos de los cuadros rígidos que encerraban a las distintas ocupaciones y trabajos. Estos ya no funcionarán en el marco de los territorios delimitados, puesto que estos ahora tendrán dentro de sí órganos coexistentes. A los tabiques que separaban los alvéolos de la vida social, al ser menos gruesos, se les atravesará cada vez con mayor frecuencia²¹¹. Si en la Edad Media aún las aduanas e interiores dificultaban el acceso a extranjeros, y la escasez de vías de comunicación encerraba a los segmentos, el desvanecimiento de las líneas de demarcación rompen el equilibrio y los individuos se desarraigan de su lugar de origen. La ciudad no se explica tanto por un crecimiento espontáneo sino por la migración. Los jóvenes migran, abandonan a los adultos y sus saberes, y se muestran impacientes ante todo freno y deseosos de cambio. “La vida que en ellos circula no ha tenido tiempo de fijarse, de tomar definitivamente formas determinadas, y es demasiado intensa como para dejarse

²¹⁰ Durkheim, *ibid.*, p. 196.

²¹¹ Durkheim, *ibid.*, p. 202.

disciplinar sin resistencia”²¹². Todo esto dificulta la solidificación de las instituciones y representaciones colectivas, por lo que la extensión y concentración de la sociedad no puede contener con la misma fuerza las tendencias divergentes que salen a la luz. El anonimato y la soledad avanza, puesto que incluso con vecinos y familiares hay menos regularidades en los constantes, separados por la cantidad de personas y asuntos con que se relacionan en sociedades cuyo volumen y densidad no deja de crecer. La emergencia de las industrias implicará una transformación de las fronteras, pues si antes las ciudades europeas tenían muros, luego emergerán fortalezas que se encargarán de proteger a todo el país. “Los perturbados o los enfermos de una cierta categoría, que antes se hallaban dispersos, recógen, por toda la provincia o todo un departamento, en un solo lugar”²¹³. Al avanzar la gran industria habrá mayor concentración de la masa social, se establecerán escuelas especiales, se ha adaptado a ella a la población obrera y habrá mayores frecuentaciones, contacto y contagio entre las distintas partes de un mismo tejido, órgano o mecanismo. Compartir espacios y tiempos de trabajo similares implicará que la comunicación llevará a huelgas más generalizadas en un mismo grupo social.

El progreso desenfrenado: Se marcha porque es preciso marchar

Durkheim no tiene una noción ingenua del progreso. El progreso de la división del trabajo no está al servicio de la felicidad y el bienestar²¹⁴, obedece a la fuerte presión ejercida por las unidades sociales unas sobre otras, de modo que puede desenvolverse en las direcciones más heterogéneas. La civilización no es un fin que mueve a los pueblos por el atractivo que sobre ellos ejerce; no se trata de un fin deseado de antemano: es efecto de la división del trabajo en cierto momento. Ni la dicha ni la moralidad aumentan con la intensidad y estimulación generalizada de la vida. Más bien *se marcha porque es necesario marchar*, producto de la mayor o menor presión que ejercen unos sobre otros, según sean más o menos numerosos. “Se desenvuelve porque no puede dejar de desenvolverse; una vez efectuado ese desenvolvimiento resulta útil en general o, cuando menos, se le utiliza; responde a necesidades que se han formado al mismo tiempo, porque dependen de las mismas causas. Pero se trata de un acoplamiento que se realiza con posterioridad”²¹⁵. Así, los beneficios que trajo no implica un enriquecimiento positivo ni aumento de la felicidad, sino que

²¹² Durkheim, *ibid.*, pp. 310–11.

²¹³ Durkheim, *ibid.*, p. 203.

²¹⁴ Durkheim, *ibid.*, p. 254.

²¹⁵ Durkheim, *ibid.*, p. 356.

se limita a reparar las pérdidas causadas por ella misma. “Precisamente porque esta superactividad de la vida general fatiga y afina nuestro sistema nervioso, es por lo que siente la necesidad de reparaciones proporcionadas a sus desgastes, es decir, satisfacciones más variadas y complejas”²¹⁶. La civilización no tendría razón de ser, si no en la medida en que la división del trabajo encuentra que es necesaria. “Pero, aun siendo un efecto de causas necesarias, la civilización puede devenir un fin, un objeto de deseo, en una palabra, un ideal”²¹⁷. Pareciera que los ideales son inventables a posteriori. Pero estos no serían ilimitados, puesto que refieren a las fuerzas posibles de una sociedad. Y no obstante, dado que la sociedad está siempre cambiando, no habría ninguna razón para pensar que el progreso sea finito. Dado que la evolución del individuo es respecto al medio social siempre móvil, el cambio sería adaptarse o armonizarse a un entorno limitado y en esto se distingue de Spencer:

“No hay, pues, motivo para temer que alguna vez nos falte el terreno, que nuestra actividad llegue al término de su carrera y vea cerrarse ante ella su horizonte. Aun cuando no persigamos jamás sino fines definidos y limitados, hay y habrá siempre, entre los puntos extremos de que venimos y el fin a que tendemos, un espacio vacío abierto ante nuestros esfuerzos”²¹⁸.

Si bien para Durkheim la sociedad no se emancipa respecto a la naturaleza, pues el reino social no es para él menos natural que el reino orgánico, todo pasa como si la naturaleza tendiera a lo estático, y solo el mundo humano fuera activo y creativo. En *‘Las Reglas del Método Sociológico’* aclara que las sociedades no solo están compuestas de individuos, sino también de cosas, pero precisamente el humano sería lo único activo en ella²¹⁹. Durkheim piensa que el humano difiere de las demás estructuras biológicas, pues si las células tienden a estar fijadas y aprisionadas por costumbres hereditarias, y por tanto su estructura predetermina la vida, esto no ocurriría así en la sociedad: el individuo no está obligado por el origen a seguir una carrera, y la herencia lo condiciona de manera muy flexible y general. El progreso tendería a diferenciar cada vez más, sin llegar a separarlos, la función del órgano y la vida de la materia. Algo similar ocurre respecto al resto de los animales, que según Durkheim simplemente tienden a entrar en estado estacionario o equilibrio con el medio. De este modo, si en el animal su vida social se materializa en instinto,

²¹⁶ Durkheim, *ibid.*, p. 357.

²¹⁷ Durkheim, *ibid.*, p. 359.

²¹⁸ Durkheim, *ibid.*, p. 364.

²¹⁹ Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico y otros escritos*, p. 63.

adaptación y reflejo, en la humanidad son las causas sociales y asociaciones las que sustituyen a las orgánicas: el organismo se espiritualiza.

Civilización, abstracción y pérdida del territorio

La civilización implicaría así una progresiva abstracción y espiritualización. Se ficciona que las sociedades no modernas, llamadas ‘inferiores’, tendrían una conciencia común en que todos se hallarían sensiblemente en iguales condiciones de existencia, las impresiones colectivas resultarían de las impresiones individuales, determinadas por caracteres definidos, y las representaciones de objetos precisos: *este animal, este árbol, esta planta*. Mientras, la sociedad se hace más voluminosa y se extiende en superficies más vastas: estaría “obligada a elevarse por encima de todas las diversidades locales, a dominar más el espacio, y, por consiguiente, a hacerse más abstracta, pues no hay más que cosas generales que pueden ser comunes a todos esos medios diversos”²²⁰. Es decir, se trata de erigir representaciones cada vez más abstractas de medios heterogéneos: ya no tal animal sino tal especie, ya no tal bosque sino el *bosque en abstracto*. Se dejarían atrás de este modo los tótems de los clanes, donde los animales y vegetales no eran principios que venían a comunicar desde fuera su poder divino, sino que la naturaleza misma sería divina. Se pasará a un estado en que las fuerzas religiosas se desligan de las cosas de las que antes no eran sino atributos, para llegar a presuponerlas. Surgirían así nociones de espíritus, dioses, que si bien están separados, aún son inmanentes, y permanecen cerca y mezclados en las vidas. “Sólo con el cristianismo se sale Dios definitivamente del espacio; su reino ya no es de este mundo; la disociación entre la Naturaleza y lo divino, es tan completa que degenera en antagonismo”²²¹. La idea de divinidad se tornaría más general y abstracta, ya no formada de sensaciones sino de ideas. Algo similar ocurre con el derecho y la moral, que si antes estaba ligada a particularidades locales, se va universalizando con la razón. Durkheim considera que la civilización abandona lo singular y concreto y deviene más lógica y racional, porque solo ello sería universal. La civilización se desenvuelve en campos cada vez más amplios, su espíritu aborda porciones cada vez más extensas del espacio y el tiempo, haciendo de las cosas y gente ideas cada vez más generales y abstractas. Tornando cada vez más a la realidad objeto de representación. Nace así la concepción del

²²⁰ Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, p. 303.

²²¹ Durkheim, *ibid.*, p. 304.

“Hombre”, que reemplazará a otras más concretas como “romano”²²². Lo que Durkheim considera como progreso civilizatorio en el sentido de la espiritualización y abstracción, no deja de estar asediado por peligros. En efecto, si las sociedades no modernas se ficcionan codificando y prescribiendo conductas hasta el detalle, al punto de subsumir al individuo en la conciencia colectiva, esto en la modernidad perdería claridad, dado que las representaciones se harían más abstractas y no estarían incorporadas mecánicamente. Todo esto intensifica el debilitamiento y flexibilización de la conciencia común. Entonces, emergen las religiones y creencias puramente privadas, y la atomización de los individuos prolifera.

La economía como anarquía con tendencias disolutivas

Todo el problema pasa porque la brecha entre representaciones colectivas generales y los individuos según Durkheim no está pudiendo ser subsanada por ninguna reglamentación. La preocupación de Durkheim está en que la economía absorbe cada vez más a una gran cantidad de individuos, de los cuales, una multitud está débilmente impregnada de moralidad: “lo que hoy en particular hace que sea excepcionalmente grave ese estado, es el desenvolvimiento, desconocido hasta el presente, que han tomado, desde aproximadamente dos siglos, las funciones económicas”²²³. Avanza la industrialización, y ante la ausencia de reglamentación, Durkheim prevé profundas perturbaciones. La vida económica es en este sentido fundamentalmente anómica: “el límite entre lo que está permitido y lo que está prohibido, de lo que es justo y de lo que no lo es, no tiene nada de fijo, sino que casi parece poder variarse arbitrariamente por los individuos”²²⁴. Emergen conflictos, las fuerzas en presencia chocan entre sí y se reducen mutuamente, y el hecho de que los más fuertes aplasten a los más débiles no implica un equilibrio estable:

“Las treguas impuestas por la violencia siempre son provisorias y no pacifican a los espíritus. Las pasiones humanas no se contienen sino ante un poder moral que respeten. Si falta toda autoridad de este género, la ley del más fuerte es la que reina y, latente o agudo, el estado de guerra se hace necesariamente crónico. Que una tal anarquía constituye un fenómeno es de toda evidencia, puesto que va contra el fin mismo de toda sociedad, que es el de suprimir, o cuando menos moderar, la guerra entre los hombres, subordinando la ley física del más fuerte a una ley más elevada”²²⁵.

²²² Durkheim, *ibid.*, p. 305.

²²³ Durkheim, *ibid.*, p. 10.

²²⁴ Durkheim, *ibid.*, p. 8.

²²⁵ Durkheim, *ibid.*, p. 9.

Como anticipábamos, toda esta evaluación de su presente en Durkheim entra en tensión con la realidad de la solidaridad orgánica. No hay órganos que logren contener las fuerzas disolventes que emergen en la modernidad. Para Durkheim, el Estado y la sociedad política son incapaces de reglamentar una actividad económica que se especializa y diversifica cada día. Si bien para Durkheim el Estado es fundamental, pues es la cristalización de la acción social y las representaciones colectivas, y sus atribuciones no hacen sino extenderse sobre el territorio con redes cada vez más complejas. Esto no implica que el margen de acción individual desaparezca, pues el derecho restitutivo es abstracto y obliga la interpretación individual, esta solo se trama con los órganos reguladores, mientras que la economía queda fuera de su esfera de atracción. ¿Cómo evitar la dispersión que la división del trabajo implica? Comte confiaba en que el Estado limitaría la disposición a la dispersión de lo económico: se trataría de una “universal reacción necesaria, primero espontánea y luego regularizada, del conjunto sobre las partes”²²⁶. Pero Durkheim dirá que no hay un órgano que por sí solo que pueda cumplir esa función, sino que se precisaría un mundo de órganos, que no deja de ser independiente del órgano central. Para Durkheim lo que hace más bien la unidad de las sociedades orgánicas, como en todo organismo, es ese *consensus* espontáneo de las partes, solidaridad tan importante como los órganos superiores. Por eso para Durkheim el cerebro no es el que crea la unidad del organismo, sino que lo expresa y corona. No hay Estado ni contrato que cree al organismo, sino al contrario, el Estado tiene como condición de posibilidad una estructura social organizada²²⁷. Se precisa de un proceso en que las frecuentaciones se fijan, deben devenir reglamentos que moderen las luchas, como una red de lazos que poco a poco se teje por sí misma.

La Ausencia de la organicidad: El temor a la muerte de lo social

Pero como anticipábamos, toda esa solidaridad es la que brilla por su ausencia. En el segundo prólogo de ‘La División del Trabajo’ aparece un desplazamiento del discurso durkheimiano, donde la solidaridad orgánica y funcional entre los órganos no es algo que está sucediendo, sino que urgentemente debiese ocurrir. “El único que responde a esas condiciones es el que formarían todos los agentes de una misma industria reunidos y organizados en un mismo cuerpo. Tal es lo que se

²²⁶ Durkheim, *ibid.*, p. 376.

²²⁷ Durkheim, *ibid.*, p. 379.

llama la corporación o el grupo profesional”²²⁸. Pero esos órganos están ausentes y es lo que Durkheim extraña, pues en el orden económico de su tiempo tales grupos profesionales no existen, así como tampoco habría tal moral profesional. El siglo anterior habría suprimido las antiguas corporaciones, y las tentativas fragmentarias de constituir las no lograban *organizarse*: las relaciones entre trabajadores de ocupaciones similares son irregulares, dependen del azar de los encuentros, y serían completamente individuales. Es decir, las huelgas de las que hablábamos hace un momento eran estallidos sin organicidad. “Es tal industrial que se encuentra en contacto con tal otro; no es el cuerpo industrial de tal o cual especialidad que se reúne para actuar en común”²²⁹. Los únicos cuerpos relativamente permanentes serían los sindicatos, que Durkheim consideraría como el comienzo de la organización profesional, pero en realidad es todavía muy informe y rudimentario pues no cumple sus criterios de tener autoridad legal y reglamento, no se federan y unifican, por lo que no expresarían la voluntad del conjunto. De este modo, sigue primando la ley del más fuerte, y la guerra persiste. Sin duda que hay pactos entre capital y trabajo, pero no son sino la expresión de fuerzas desiguales, que no expresan solidaridad sino sus posiciones económicas en la beligerancia. Es decir, el requisito de la organicidad en Durkheim pasa por el procesamiento formal del conflicto, en miras de una solidaridad solidificada y fijada en instituciones que moderen las beligerancias. “Para que una moral y un derecho profesionales puedan ser establecidos en las diferentes profesiones económicas, es preciso, pues, que la corporación, en lugar de seguir siendo un agregado confuso y sin unidad, se convierta, o más bien vuelva a convertirse en grupo definido, organizado, en una palabra, en una institución pública”²³⁰.

De este modo, Durkheim necesitará defender la importancia de la sociedad orgánica, a pesar de la crisis que experimentan las organizaciones intermedias, profesionales y corporaciones en su tiempo. Una de sus argumentaciones es en que Occidente, “desde los orígenes de la ciudad hasta el apogeo del Imperio, desde el comienzo de las sociedades cristianas hasta los tiempos modernos”²³¹, ha sido acompañado por las corporaciones, lo cual mostraría que son imprescindibles²³². Entonces, dirá que tal decadencia de las corporaciones no implica que no estén en armonía con las condiciones de existencia del tiempo. Su necesidad para toda sociedad civilizada está en su

²²⁸ Durkheim, *ibid.*, 12.

²²⁹ Durkheim, *ibid.*

²³⁰ Durkheim, *ibid.*, p. 13.

²³¹ Durkheim, *ibid.*, p. 16.

²³² Durkheim, *ibid.*

influencia moral. La existencia de corporaciones profesionales orgánicas permitiría contener los egoísmos individuales, mantener en el corazón de las y los trabajadores el sentimiento de una comunidad solidaria, impidiendo que prime la ley del más fuerte en las relaciones industriales y comerciales. Las corporaciones en Roma y la Edad Media implicaban fiestas, ritos, banquetes. Se trataba de medios morales, sentimientos grupales del todo que se forma por medio de esta unión que sobrepasa el individuo²³³, y que la modernidad debería retomar. La asociación no sería entonces solo por el interés, sino por mancomunar, por el placer de comunicarse, de constituir una unidad en la variedad y llevar juntos una vida moral. Pero eso mismo es lo que habría entrado en crisis. “Por no saber asimilarse a la nueva vida que se desenvolvía, la vida se fue de ella y llegó a ser lo que fue en vísperas de la Revolución, una especie de substancia muerta, de cuerpo extraño, que solo se mantenía en el organismo social por una fuerza de inercia”²³⁴. Por eso fue que se les expulsó violentamente. Pero Durkheim dirá que su destrucción implica que el problema se mantiene, agudizada “por un siglo de tanteos y experiencias infructuosas”²³⁵.

Confianza en la mundialización del mercado

Pero Durkheim mantiene la confianza en que se logrará dicha organicidad, y si bien plantea que el sociólogo no es Hombre de Estado, sí puede dar principios generales para pensar los hechos. Como el mercado ha devenido nacional e internacional, sugiere que la corporación debe tomar la misma extensión. “Puesto que esta vida en común es, en ciertos aspectos, independiente de toda determinación territorial, es preciso que se cree un órgano apropiado que le dé expresión y regularice el funcionamiento”²³⁶. La propuesta de Durkheim está entonces en que el ser en común ya no es territorial, por lo que se debe asumir a las nuevas organizaciones desterritorializadas. Deben mantener autonomía respecto al Estado, pues si bien fija principios generales de la legislación industrial, la corporación llevará a cabo la diversificación de acuerdo al tipo de industrias, y será el calor que calentaría y reanimaría los corazones, abriendo a las simpatías. Durkheim está convencido de que la corporación se tornará una de las bases esenciales de la organización política, y comenzará a estar tener cada vez más un rol central y preponderante en

²³³ Durkheim, *ibid.*, p. 22.

²³⁴ Durkheim, *ibid.*, p. 31.

²³⁵ Durkheim, *ibid.*, p. 32.

²³⁶ Durkheim, *ibid.*

las sociedades²³⁷. Serán el resumen más fiel de la vida social en su conjunto, y expresarían en las asambleas políticas la diversidad de relaciones. Se trataría de los órganos esenciales de la vida pública, que rellenarían las lagunas de las estructuras europeas, una vez que las divisiones geográficas devienen artificiales y no generan sentimientos profundos.

La Impotencia del Estado: Esperanza de la democracia

Durkheim no puede concebir el hundimiento de la vieja estructura social sin que nada la reemplace. “Una sociedad compuesta de una polvareda infinita de individuos inorganizados, que un Estado hipertrofiado se esfuerza en encerrar y retener, constituye una verdadera monstruosidad sociológica”²³⁸. El Estado está muy lejos de los individuos, con vínculos muy externos e intermitentes como para lograr penetrar las conciencias individuales y socializarlas interiormente. “Una nación no puede mantenerse como no se intercale, entre el Estado y los particulares, toda una serie de grupos intermedios que se encuentren lo bastante próximos de los individuos para atraerlos fuertemente a su esfera de acción y conducirlos así en el torrente de la vida social”²³⁹. Es crucial para Durkheim que el orden económico salga del grado de inorganización en que ha permanecido desde siglos. “La ausencia de toda institución corporativa crea, pues, en la organización de un pueblo como el nuestro, un vacío cuya importancia es difícil de exagerar. Es todo un sistema de órganos necesarios al funcionamiento normal de la vida común, el que nos falta”²⁴⁰. Se trata de una enfermedad que no es local, limitada a una región, sino *totius substantice*, afectando todo el organismo. “Es la salud general del cuerpo social la que está interesada”²⁴¹.

Anomia: ¿Episodio puntual o enfermedad generalizada?

¿Pero cómo entender esta extraña enfermedad que afecta al cuerpo social por entero? ¿No es que por definición todo concepto de ‘enfermedad’ señala indirectamente una cura? ¿Cómo indicar la cura si el cuerpo entero está enfermo? Sabemos que Durkheim no entiende por patología casos como la profesión criminal, que sería de esas proliferaciones de tejidos orgánicos que al igual que el cáncer no aportan a la función común, sino que viven a expensas del organismo. En tales casos

²³⁷ Durkheim, *ibid.*, p. 36.

²³⁸ Durkheim, *ibid.*

²³⁹ Durkheim, *ibid.*, p. 37.

²⁴⁰ Durkheim, *ibid.*, p. 38.

²⁴¹ Durkheim, *ibid.*

no habría ni función, pues no sirve al mantenimiento común. Durkheim entiende por patología el desajuste de las funciones sociales del organismo, como sería el caso de las crisis industriales, o la tensión entre capital y trabajo, donde el problema estaría en que el individuo se hunde en su trabajo, se aísla en su actividad especial, y no se siente colaborando con el resto del cuerpo colectivo. “La división del trabajo no puede llegar demasiado lejos sin que devenga fuente de desintegración”²⁴². Durkheim considera que en el mundo del trabajo no solo no hay reglamentación, sino que con el tiempo los órganos no tendrán contactos suficientes y prolongados, debido a la aparición de un mercado que tiende a devenir mundial. La producción carece de frenos y reglas, y desencadena en crisis por doquier. El y la trabajadora se hallan fatigados, y son reemplazados por la máquina. El individuo se siente una función de la máquina, no sabe hacia donde se dirigen las operaciones, y no las realiza más que por rutina. Su relación con el cuerpo social mismo ha variado:

“No es ya la célula viviente de un organismo vital, que vibra sin cesar al contacto de las células vecinas, que actúa sobre ellas y responde a su vez a su acción, se extiende, se contrae, se pliega y se transforma según las necesidades y las circunstancias; ya no es más que una rueda inerte, a la cual una fuerza exterior pone en movimiento y que marcha siempre en el mismo sentido y de la misma manera”²⁴³.

De esto modo, mi impresión es que todo pareciera indicar que Durkheim advierte cierta regresión a la sociedad mecánica, o quizás, que nunca se trató de un simple tránsito de una a otra, sino de coexistencias. El cuerpo parece no individuarse en conjunto con la máquina y deviene cuerpo bruto agenciado desde afuera. De ahí la urgencia de la organicidad, la sociedad no es la única interesada en regular la actividad de grupos y su eventual anarquía “el individuo, por su parte, encuentra en ello una fuente de goces, pues la anarquía le resulta dolorosa (...) Para el hombre no es bueno vivir así, en pie de guerra, estaría de los órganos esenciales de la vida pública, que rellenarían las lagunas de las estructuras europeas, una vez que las divisiones geográficas devienen artificiales y no generan sentimientos profundos.

La Impotencia en medio de sus compañeros inmediatos”²⁴⁴. Se trataría de una sociedad beligerante, con hostilidad generalizada, desconfianza mutua y tensión perpetua, ahí donde el progreso podría hacer posible la paz y la solidaridad ausentes: “si amamos la guerra, amamos

²⁴² Durkheim, *ibid.*, p. 376.

²⁴³ Durkheim, *ibid.*, p. 390.

²⁴⁴ Durkheim, *ibid.*, p. 22.

también las alegrías de la paz, y tienen éstas últimas tanto más valor para los hombres cuanto más profundamente socializados se encuentran, es decir (pues las dos palabras son equivalentes), más profundamente civilizados”²⁴⁵.

Los durkheimianos en Chile: contención ante las fuerzas del caos

Para Durkheim, el conflicto en sí mismo no es patológico. Lo es la erosión de las creencias, las prácticas y representaciones colectivas, que implican la descomposición social. Dirá que la anomia no necesariamente es problemática, sino al contrario, abre posibilidades. Toda crisis posibilitaría la creación, daría lugar a momentos efervescentes y posibilitarían el cambio. Tal expectativa es bastante propia de la modernidad, pues considera que la crisis (que la constituye) tiene un final, y tras su superación, vendrá la transformación. Eugenio Tironi es solo una expresión de este pensamiento durkheimiano en el contexto chileno, y contó con bastante peso en las discusiones en torno al destino de la transición post dictadura cívico-militar. En dicho contexto, Tironi era consciente de que en la dictadura se habían desajustado profundamente las representaciones colectivas, las instituciones y la estructura social, lo que implicaba la destrucción de los principios de integración de la sociedad. Se habían afectado profundamente los imaginarios colectivos que consideraba fundamentales del proceso anterior, como eran los ritos, ceremonias y creencias vinculadas a la política, el Estado, la industria. Se habían fragmentado las bases materiales de los grupos sociales del siglo XX, se habían deteriorado los órganos intermedios (sindicatos, asociaciones barriales, colegios profesionales, partidos políticos) por prohibiciones o limitaciones impuestas por el régimen militar, y habían entrado en crisis los referentes valóricos y simbólicos de la sociedad. Se desmantelaban los procesos de industrialización que el Estado había impulsado el siglo pasado; se reducía el gasto social estatal; se descomponían las clases predominantes del siglo XX (clase obrera industrializada, sectores medios asociados al Estado, asalariado agrícola que emergía desde los 60’). Tironi es consciente de que en los 80’ la clase obrera había disminuido a menos de la mitad, los asalariados agrícolas en cerca del 40%, y la clase media asalariada se contraía también. Asimismo, las posiciones no asalariadas y marginalizadas aumentaban

²⁴⁵ Durkheim, *ibid.*

desproporcionalmente, y los excluidos de la estructura ocupacional²⁴⁶ (desocupados, cesantes y los que buscaban trabajo por primera vez) se triplicaron entre 1971 y 1982²⁴⁷.

Dado que había pasado mucho tiempo y no se sustituía esa realidad por un nuevo orden, según Tironi se provocó una anomia aguda, en la cual no hay normas para el comportamiento de los individuos, nada limitaba sus deseos, la sociedad se segmentaba y se multiplicaban los conglomerados (estamentos, élites, grupos marginalizados). Emergía la inseguridad, el miedo, la ansiedad, la frustración y la resignación, que implicaba conformismo e individualismo. Predominaba el reino del incipiente neoliberalismo, la libertad individual en el mercado, el placer del consumo, la movilidad, ascenso individual y una economía basada en la exportación sostenida en la empresa privada. Se privatizaron bancos y empresas, energías, comunicaciones, servicios básicos (salud, educación, previsión), a la vez que emergían los subsidios focalizados a las poblaciones más precarias. Por otro lado, aparecían intensas movilizaciones y protestas nacionales, que para Tironi serían grupos marginalizados urbanos y pobladores. Pero Tironi, buen durkheimiano, plantea que tales movilizaciones querían defender la identidad de grupo amenazada, o de adaptación individual, sin estar a la altura de los movimientos previos a 1973, donde la industria, el Estado y la democracia cohesionaba a trabajadores que se desenvolvían disciplinadamente y a plena luz, dado que en estos últimos había una acción racionalmente organizada en función de intereses comunes²⁴⁸. En el límite pareciera que las masivas movilizaciones de los que él llama marginalizados o “pobres urbanos”, que buscaban romper su aislamiento, salir del anonimato, y experimentar la solidaridad parpadeante, serían anómicas dada su falta de organicidad. Se deberían al desagrado y la frustración que genera la disolución social: esta revuelta acentuaba la crisis y desintegración²⁴⁹. Tal desintegración sería condición de posibilidad del autoritarismo de Estado, que permitió al dictador Pinochet 17 años en el poder.

Pero el sociólogo chileno confía en que una situación de descomposición social no puede durar indefinidamente: “a la larga, el desorden cede su lugar a un orden nuevo, porque los hombres y las

²⁴⁶ En este ámbito, llama la atención la creación en 1975 del Programa de Empleo Mínimo (PEM) y el Programa de Ocupación para Jefas de Hogar (POJH) de 1982. Destacaban por focalizar tareas ‘improductivas’ (como limpieza, aseo y ornato de lugares públicos) y con baja remuneración, al segmento de población más afectado por la pobreza de la época (con una tasa de desocupación de alrededor 20%).

²⁴⁷ Tironi, *ibid.*, p. 24.

²⁴⁸ Tironi, *ibid.*, p. 27.

²⁴⁹ Tironi, *ibid.*, p. 18.

sociedades prefieren cierta continuidad -cualquiera ésta sea- antes que el caos o la perpetua efervescencia”²⁵⁰. Nacerán nuevos mitos, ritos, y se vuelve a proveer a la sociedad un nuevo destino colectivo. Aparecerán nuevas normas e instituciones, que si bien al principio pueden ser coercitivas, progresivamente ganarán legitimidad, por medio de la rutina, expectativas y roles. Incluso Tironi plantea que las transformaciones recién mencionadas de la dictadura son precisamente los nuevos principios de integración, que tras la crisis y protestas de 1983 y 1985 se acompañarán por levantamiento de las restricciones del debate público, el resurgimiento de partidos políticos, y autonomía de la política respecto de organizaciones y conflictos socioeconómicos. Tironi planteará que se tratará de una nueva modernización que corresponde a las tendencias a escala internacional²⁵¹: reducción de la esfera estatal, flexibilización, internacionalización y especialización de las esferas productivas, privatización de empresas y servicios públicos, multiplicación de empleo atípico y reducción de masa asalariada, asistencia minimalista y discreta del Estado, liberalización y flexibilización del mercado de trabajo. Esta fue la revolución pinochetista de Chile, y el proceso de modernización en todo el mundo contemporáneo, desde países desarrollados a no desarrollados, de capitalistas a socialistas²⁵².

La diferencia de la movilización a favor de la democracia estaría en que se dio desde el interior de la institucionalidad creada por el régimen militar, por partidos y no por los movimientos sociales, dado que estos estaban descompuestos por la dictadura. El triunfo de la oposición se explicaría por responder a las demandas de la sociedad modernizada, y por romper con segmentación, dualismos y tendencias conflictuales dominantes de la época de los 80’. La ‘*campaña por el No*’ habría apuntado a la reconciliación y la integración social, con valores de comunidad y sentimientos de unidad. Participamos de un mismo rito que significó reconocernos nuevamente como partes de una misma comunidad nacional, en el interior de la cual era posible procesar pacíficamente las diferencias²⁵³. El triunfo estaría entonces en que las elecciones permitirían que los partidos sean agentes de integración o control político-social, y no solo representación de demandas caóticas, a la vez que la moderación de los partidos. El plebiscito en torno al futuro de Chile habría permitido

²⁵⁰ Tironi, *ibid.*, p. 14.

²⁵¹ Tironi, *ibid.*, p. 33.

²⁵² Tironi, *ibid.*, p. 34.

²⁵³ Tironi, *ibid.*, p. 42.

un quiebre con las fuerzas centrífugas que caracterizaron al sistema político hasta 1973. El colapso democrático entonces habría sido por el pluralismo polarizado que favorecería tales fuerzas.

Tironi genera una oposición estricta entre orden y caos, y la política debía contener y moderar las fuerzas en tensión. Todo movimiento que no esté orgánica y estratégicamente orientado será tildado de anómico. Se trata de generar un nuevo principio de cohesión. Pero el principio emergente que el sociólogo chileno identifica no dista de ser paradójal: se trata de una nueva solidaridad basada en la libertad del individuo y la empresa privada, lo cual seguiría la tendencia de la globalización mundial. Tironi no puede sino confiar en que los órganos colectivos que mediarían entre individuos y Estado resurgirán, tal como casi un siglo antes preveía su maestro, el sociólogo francés. Pero resulta que mirado en retrospectiva, todo indica que la tendencia vaticinada por Durkheim se llevó a cabo en la industrialización europea del siglo XX, donde surgió un regulacionismo general del Estado de Bienestar, el fortalecimiento generalizado de los sindicatos, gremios y organizaciones intermedias. Afirma David Harvey en torno a esas latitudes: “En efecto, el Estado se convirtió en un campo de fuerzas que internalizó las relaciones de clase. Instituciones obreras como los sindicatos de trabajadores y los partidos políticos de izquierda tuvieron una influencia muy real dentro del aparato estatal”²⁵⁴. No obstante, la exportación de la industrialización europea resultó ser para la mayoría del Tercer Mundo un sueño imposible.

Además, que las corporaciones y gremios fueran centrales en la política, fue precisamente lo que el régimen militar trató de destruir, argumentando que, lejos de ser representativos de la totalidad social, solo pujaban por sus propios intereses, y como una cintura de gallina, los más organizados se llevaban el grueso del gasto estatal. Hoy a distancia, lejos de las esperanzas organicistas del discurso transitológico de Tironi, pareciera ser que la erosión de las organizaciones intermedias, sindicatos, gremios e instituciones, se ha tornado cada vez más profunda. Ni siquiera la autonomía de los cuerpos intermedios de Guzmán ha prevalecido: hasta los gremios han sido destruidos por esta extraña solidaridad o reciprocidad individualista.

²⁵⁴ David Harvey, *Breve historia del neoliberalismo* (Madrid, España: Ediciones Akal, 2015), p. 18.

Guerra como desgarramiento de los cuerpos: Corporalidades como superficie de inscripción y la transgresión de sus límites

Fragmentaciones de la soberanía: La emergencia de lo oscurecido

Veíamos que la construcción de los cuerpos sociales y políticos se entreveraban con fuerzas representadas desde el poder como anárquicas, anónimas y disolutivas. Esta narrativa será combatida por historiadores en Chile tales como Gabriel Salazar y Julio Pinto, que plantean que esta pretendida “estabilidad” está la Historia Oficial, Pública, y Visible, sofoca y oscurece formas de vida que no tienen que ver con la anomia, y que solo se hacen visibles cuando revienta la superficie del orden²⁵⁵. Antes de atender a esos discursos, recordemos que vimos que Michel Foucault descartaba la posibilidad de que en el cuerpo político de Hobbes, es decir el Estado, el trasfondo del orden y la paz, sea la guerra más general de todas, que sigue y amenazaría siempre desde sus bordes. Decíamos que se puede leer que en Hobbes, la guerra de todos contra todos siempre fue una ficción, y pareciera que hubiese querido eliminarla como realidad histórica y hacerla indiferente a toda génesis de la soberanía. De este modo, Hobbes como todos los juristas de su tiempo se preguntarían cómo formar un cuerpo único, coagulando y subsumiendo los cuerpos singulares y sus intensidades, forzando y estructurando el modo de sus encuentros. La intención hobbesiana era que los cuerpos devinieran piezas mecánicas, animadas únicamente por el soberano como alma. En todo este proceso, Foucault dirá que el discurso jurídico-soberano tendría por función disimular la existencia de la dominación en la disciplina que surgía -los dispositivos empezaron a solaparse-, reduciéndola u oscureciéndola, para poner de manifiesto la legitimidad de los derechos soberanos²⁵⁶. Pero por otro lado, se podría decir que el concepto del soberano se fue ampliando, como vimos en Schmitt y Durkheim, producto de la puja de las fuerzas indirectas, órganos intermedios, sindicatos, generando un poder que recaerá en una soberanía colectiva. Así, el despliegue de la democracia moderna ampliará y mantendrá el concepto de soberanía, que desde entonces recaerá en el cuerpo social como organismo que podría eventualmente autoregularse inmanentemente, si logra vencer las fuerzas que lo acechan. “En otras palabras, la relación de soberanía, ya se entendiera de una manera amplia o restringida, englobaba, en suma, la totalidad

²⁵⁵ Gabriel Salazar y Julio Pinto, *Historia contemporánea de Chile I: Estado, legitimidad, ciudadanía*, Historia contemporánea de Chile, 1 (Santiago de Chile: LOM ed, 1999), p. 15.

²⁵⁶ Foucault, *Defender la sociedad*, p. 44.

del cuerpo social”²⁵⁷. Se tratará entonces de un organismo social basado en la solidaridad, tal como vimos en Durkheim, que logrará integrar funcionalmente la individualización, y logrará contener las fuerzas disruptivas y anómicas.

La tarea de Foucault en *Defender la sociedad* será preguntarse por ese otro discurso, contra el cual Hobbes y quizás Durkheim se entreveraban en sus intentos de invención y protección del orden político y social. Esa narrativa aparecería tanto en eruditos como en emisores anónimos, desgarraría los cuerpos social y político unificados, planteando que en realidad estaban agrietados, fragmentados y atravesados por la guerra. Uno de sus discursos impulsará explicaciones por debajo: lo más oscuro y opaco sería el principio descifrador de la sociedad. Por arriba de esos hormigueos sombríos, a medida que se asciende, se constituye una racionalidad creciente, representaciones cada vez más abstractas, como afirmaba Durkheim, en torno al progreso general de la sociedad. Pero tal abstracción sería precisamente frágil, falsa y quimérica, mientras que lo de abajo sería lo verdadero. Es en este tipo de discursos donde en Chile encontramos a Gabriel Salazar, a veces acompañado de Julio Pinto -aunque sin duda con diferencias entre los dos-, quienes pensarían que la Historia es producida por una cúpula que monopoliza la producción de sentido y verdad por medio de abstracciones. Tomamos solo uno de sus libros -siendo conscientes de que el pensamiento de ambos historiadores ha cambiado a lo largo de sus investigaciones. En *Historia Contemporánea de Chile I: Estado, legitimidad y ciudadanía*”, toman distancia de la Historia que cuenta la hazaña de los héroes, las grandes obras de los presidentes y sus triunfos. “Los héroes son estrellas fugaces que brillan más o brillan menos, la efigie de los estadistas puede recortar apenas el plano de una plaza, o todo el horizonte del pasado, pero es el ciudadano corriente el que, en la alta densidad de su anonimato, ‘vive’ y ‘conoce’ la historia según todas las urgencias de la humanidad”²⁵⁸. Salazar y Pinto se entreveran con la potencia de la Historia Oficial, cuya fuerza ya anteriormente hemos puesto en signos de interrogación, siguiendo la hipótesis de Pablo Aravena y su esfuerzo por mostrar la poca relevancia de la Historia Nacional en nuestros tiempos, que se acompaña con que “hace ya tiempo que circulan una multiplicidad de historias accesibles para el consumo”²⁵⁹. Tal vez se podría agregar que siempre hubo una multiplicidad de historias locales, que rebasaban con creces el discurso oficial. Pero Salazar y Pinto se proponen confrontar

²⁵⁷ Foucault, *ibid.*, p. 43.

²⁵⁸ Salazar y Pinto, *ibid.*, p. 8.

²⁵⁹ Pablo Aravena, ‘Baquedano, El Monumento’, *Le Monde Diplomatique - Edición Chilena* (Valparaíso, 14 Marzo 2021), p. 1.

a esa Historia Oficial, mediante otra Historia en la cual el ciudadano corriente sea el ‘sujeto’ y ‘actor’ a estudiar como protagonista, en su condición de verdad y con la responsabilidad de resolver *soberanamente los problemas de su propia historia*²⁶⁰:

“En cierto modo, es una historia mirada ‘desde abajo’; pero no desde la ‘marginalidad’, porque el ciudadano, en una sociedad, no es ni puede ser periférico a nada que ocurra en ella. Pues tiene el máximo derecho: la soberanía; que es el máximo ‘derecho humano’. La máxima legitimidad que puede hallarse en la historia. Ante ella, todo se inclina: los héroes, los políticos, el Estado, el Mercado, los mitos”²⁶¹.

Este es solo uno de los discursos que podría inscribirse en este otro flujo o narrativa histórica investigado y descrito por Foucault en *Defender la sociedad*, que aún está inscrito en la concepción del cuerpo soberano. Pero Foucault hará una descripción demasiado amplia, que contiene diversas luchas, incluidas las que invocan los derechos de las primeras razas, las que invocan al emperador de los últimos días, al nuevo jefe, al guía o Führer, al Tercer Reich, a la vez que a la bestia del apocalipsis y al salvador de los pobres. Se prometerá nueva guerra, esta vez definitiva²⁶².

El hecho de que Foucault describa esta amplia gama de flujos narrativos bajo el nombre de la “lucha de razas” trajo demasiados problemas. Sabemos que enmarcó en el mismo saco discursos que emergen desde el siglo XVI hasta la segunda mitad del siglo XX, el momento en que Foucault pensaba: aglutinó las batallas de la reacción nobiliaria europea, las luchas revolucionarias, populares, de la pequeña burguesía, las de la aristocracia, los biólogos del racismo de Estados eugenistas, nazis y estalinistas. Dirá que es un discurso que le corta la cabeza al rey, que surge en el siglo XVIII en Inglaterra y Francia en la pugna entre razas, se recodificará como lucha de clases -Marx le reconocería a Engels en una carta de 1882 que ella tiene su origen en la lucha de razas-, y al pasar, dirá que será usado por la colonización europea. Objeciones a lo último hay por montones. Solo por mencionar algunas, Santiago Castro-Gómez²⁶³ le cuestiona cierto eurocentrismo y difusionismo al definir al racismo como algo que surge primero en el interior de Europa y luego se “difunde” al resto del planeta. Ramon Grosfoquel²⁶⁴, por su parte, ha objetado que su reducción al análisis intra-europeo no le permitía pensar la relación entre racismo y

²⁶⁰ Salazar y Pinto, *ibid.*, p. 9.

²⁶¹ Salazar y Pinto, *ibid.*, p. 8.

²⁶² Foucault, *Defender la sociedad*, p. 91.

²⁶³ Santiago Castro-Gómez, ‘Michel Foucault y La Colonialidad Del Poder’, *Tabula Rasa*, 6 (2007), 155–72.

²⁶⁴ Ramón Grosfoguel, ‘El Concepto de “racismo” En Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teoría desde la zona del Ser o desde la zona del No-Ser?’, *Tabula Rasa*, 16 (2012), 79–102.

expansión colonial, al punto en que borraría por completo la colonialidad, las Américas y el siglo XVI español. Asimismo, plantea que lo que Foucault entiende por ‘raza’ hoy más bien sería lo que entendemos por ‘etnia’ -poblaciones diversas por su origen histórico, lenguas y costumbres-, lo cual se distingue de lo que hoy sería realmente la raza -categoría inferiorizante de toda una población-. También interesa el texto “*La bárbara Europa. Una mirada desde el poscolonialismo y la descolonialidad*” de Montserrat Galcerán, donde afirma que la tendencia disciplinaria de Foucault se reduce a las metrópolis y no serviría para pensar los regímenes de ese mismo tiempo, donde la esclavitud no se eliminaba y en las plantaciones los dueños de esclavos consideraban que estos últimos no tenían alma, por lo que no se les aplicaban sistemas humanizadores por cuestiones de raza o género. Nos parece un comentario muy pertinente, aunque nos queda la pregunta en torno a la pertinencia de pensar el ‘racismo’ como un “factor de inferiorización naturalizante que permite a los dominadores traspasar determinados límites en el trato entre humanos”²⁶⁵. A pesar de su intento de descolonización, nos parece que esta concepción tiene a su vez un gesto colonial que la escritura de Foucault intentaba conjurar: hacer del concepto de “humano” algo universal, preexistente al encuentro con Europa, que luego esta vendría a olvidar y violentar. Desde nuestro punto de vista, el problema es lo contrario: es en nombre de la humanización que el poder colonial tendió a ejercerse, incluyendo infinitamente al “no humano” en la humanidad y aniquilando a quienes no se consideraban humanos o no podían ser humanizados. No obstante, no se trata de negar la pertinencia de los comentarios en relación a Foucault, los ejercicios de localizarlo. Pero, al cabo del tiempo, nos da la impresión de que el dispositivo disciplinar hoy es fundamental -no siendo el único- como condición de posibilidad de la individualización, a la vez que es soporte de mecanismos de encierros, castigos y suplicios en lo contemporáneo.

Sigamos. Consideremos esto que es muy interesante y hermoso de considerar, que es el hecho de que Foucault dirá que el poder soberano, que viene de la Edad Media y la Antigüedad, se emparenta con rituales que intensifican el brillo del poder, fascinando a los súbditos con un resplandor apenas tolerable que los enlazaba e inmovilizaba, a la vez que mostraba la continuidad de la ley²⁶⁶. Pero el nuevo discurso hará otra cosa:

²⁶⁵ Montserrat Galceran, *La Bárbara Europa: Una Mirada Desde El Postcolonialismo y La Descolonialidad*, 2016), p. 234.

²⁶⁶ Foucault, *Defender la sociedad*, p. 68.

“Pone de relieve que la luz —ese famoso deslumbramiento del poder— no es algo que petrifica, solidifica, inmoviliza el cuerpo social en su totalidad, y por consiguiente lo mantiene en el orden, sino que, en realidad, es una luz que divide, ilumina de un lado pero deja en la sombra o expulsa a la noche otra parte del cuerpo social”²⁶⁷.

Rasgar el Estado, la sociedad y los individuos: Redescubrir la guerra indefinida

En la gran heterogeneidad de discursos presentes en esta narrativa histórica que Foucault describe, proponemos diferenciar un flujo narrativo que él no distingue de ese gran grupo ya descrito, donde a veces él mismo se posiciona. Es lo que llamará por comodidad, la “hipótesis de Nietzsche”²⁶⁸. Ya no se trata simplemente de dividir el cuerpo social, evocar un pasado originario donde había una guerra, una raza excluida o una comunidad perdida a recuperar, que promete una batalla final. Tampoco se trata de la reapropiación del racismo biológico de Estado, que planteará un monismo donde la raza a extirpar proviene del interior del propio cuerpo social y no desde fuera, como subproducto o excremento a exterminar de ese cuerpo, para lograr purificar la raza mediante técnicas médico normalizadoras. Lo que propongo leer como la “hipótesis Nietzsche”, que en pasajes del texto hace suya y reaparece en el escrito “*Nietzsche, la genealogía, la historia*”, es que para estudiar el poder, en vez de partir de la cabeza o alma del Estado como en Hobbes, Schmitt y las teorías jurídicas, se partirá de los cuerpos periféricos y múltiples, y esos mismos estarían constituidos por relaciones de poder. Debajo de la sociedad, la riqueza, la autoridad, los Estados, las leyes, hay que redescubrir la guerra: la paz hace la guerra hasta en sus más mínimos engranajes. Asimismo, es posible la solidaridad y la sedimentación de cierto orden, siguiendo a Nietzsche, siempre en medio de la violencia, la tensión y el conflicto, en una solo aparente conciliación. Escribe Esposito sobre la importancia de esto en Foucault: “De por sí, echar luz sobre el carácter constitutivo de la guerra -ya no más telón de fondo, ni límite, sino origen y forma de la política- inaugura un horizonte analítico cuyo alcance acaso recién hoy podamos medir”²⁶⁹. No hay fin de la historia ni un avance progresivo hacia la paz.

Decíamos que en el texto Foucault no se dedica a distinguir demasiado esta hipótesis de las demás, pero mi impresión es que tiene la diferencia de que no supone la preexistencia de una comunidad

²⁶⁷ Foucault, *ibid.*, pp. 71–72.

²⁶⁸ Foucault, *Defender la sociedad*, p. 30.

²⁶⁹ Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía*, p. 45.

perdida, masas ni individuos preexistentes a la sociedad que habrían sido olvidados por la historia que narran los vencedores de la historia, ni tampoco dualizaría la historia entre los dominantes y los dominados. La sociedad, la comunidad, el Estado, los individuos, no son realidades preexistentes a los dispositivos de poder, que no son ni sociales, ni estatales, ni comunitarios, ni creados por estrategias de individuos. Si se quiere, estamos ante un paradójico escenario de tácticas, enfrentamientos, fuerzas y luchas sin sujeto que las precedería, diseñaría y proyectaría. Si se quiere, los cuerpos son el efecto de engranajes, tecnologías, tácticas, no orquestadas por ningún sujeto. Al contrario, la subjetivación, que es efecto de esa serie de relaciones de fuerzas, no es sino la fabricación de un cuerpo, y ella no es posible sin que se fije la función sujeto en él.

Una propuesta que me parece fascinante es que Foucault parte del siguiente ‘método’: “dejar de lado como objeto primero, primitivo, ya dado, una serie de nociones como por ejemplo el soberano, la soberanía, el pueblo, los sujetos, el Estado, la sociedad civil: todos los universales que el análisis sociológico, así como el análisis histórico y el análisis de la filosofía política, utilizan para explicar en concreto la práctica gubernamental”²⁷⁰. Su confrontación es con lo que llama el historicismo, que presupone universales, y ve como ellos se despliegan, modifican o modulan en la historia, o a partir de ellos deduce fenómenos concretos. No habría que asumir ya dados al cuerpo del individuo, el cuerpo social o el cuerpo político, haciéndolos pasar por la grilla de la historia, para ver si existen o no. “Mi problema es lo inverso. Parto de la decisión, a la vez teórica y metodológica, que consiste en decir: supongamos que los universales no existen; y planteo en este momento la pregunta a la historia y los historiadores: ¿cómo pueden escribir historia si no admiten a priori la existencia de algo como Estado, la sociedad, el soberano, los súbditos?”²⁷¹. No se trata entonces de preguntar si existe el cuerpo social, el cuerpo político, el cuerpo individual o la locura, ir a la historia y ver que nada me remite a ellos, y por tanto concluir que esos cuerpos, la locura, no existen. El método sería suponer que la sociedad o la locura no existe, y preguntarse qué historia podemos hacer de esas prácticas o acontecimientos, que en apariencia, se ajustan a esa cosa supuesta que es la sociedad y la locura. Se trata de asumir la inexistencia de ideales y preguntarse qué historia puede hacerse²⁷². No se trata de sacar a la luz lo antes oculto, ni tampoco de disipar ideologías con la luz de la razón. Tampoco de rasgar a los

²⁷⁰ Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica: curso en el College de France (1978-1979)*, 2008, p. 17.

²⁷¹ Foucault, *ibid.*, p. 18.

²⁷² Foucault, *ibid.*, p. 19.

individuos, sociedades, Estados. Nos encontramos con algo atrás, antes velado. Se trata de cómo una coordinación de prácticas consiste, haciendo que algo que no existía se convierta en algo. “Los dispositivos saber-poder que marcan efectivamente en lo real lo inexistente, y lo someten legítimamente en la distinción entre lo verdadero y lo falso”²⁷³.

Entonces, el texto *Defender la sociedad* es un escrito muy interesante, en la medida en que si ya en varias de sus obras se preguntaba por la producción de la individualidad, en estos cursos se preguntará cómo es inventado el concepto de sociedad, producto de relaciones de fuerza, cómo se va desplazando, agrietando, reapropiando el concepto. La *defensa de la sociedad* es, en definitiva, el discurso del poder ahí donde plantea que hay que protegerla de cuerpos internos y externos que amenazan con su disolución. Pero producirla, sostenerla, defenderla, es un proceso tenso, permanente, en juego a cada caso en batallas. En *Nacimiento de la Biopolítica*, dirá por ejemplo que el Estado siempre es algo que existe y aún no existe, un dato a la vez que constituir. Foucault se diferencia de las concepciones del Estado como la de Carl Schmitt, quien como veíamos expresaba cierta expectativa de que sea una instancia omnipotente y divina en la tierra. Para Foucault el Estado no tiene esencia: “El Estado no es otra cosa que el efecto, el perfil, el recorte móvil de una perpetua estatización o de perpetuas estatizaciones de transacciones incesantes que modifican, desplazan, trastornan, hacen deslizar de manera insidiosa, poco importan, las fuentes de financiamiento, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y los tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central, etc.”²⁷⁴. Para Foucault el Estado no tiene entrañas, y no solo porque no tiene sentimientos, sino porque no tiene interior.

Desde el punto de vista de Foucault, la historia tradicional iría al origen para encontrar la esencia estable de la cosa, la identidad replegada sobre sí misma²⁷⁵, y por ende, proyectaría ahí al individuo, la sociedad, el Estado y la masa de su tiempo, como si se tratara de lo continuo en la historia. Hemos visto que en Hobbes y Durkheim pareciera que uno pudiera raspar las relaciones de poder, las instituciones, y encontrar al individuo o al menos a su cuerpo. El pensamiento humanista tal vez pretende excavar en el poder y proteger al individuo libre de toda alienación y dominaciones. Pero si hurgamos en el pasado, si atravesamos los diversos estratos nos

²⁷³ Foucault, *ibid.*, p. 37.

²⁷⁴ Foucault, *ibid.*, p. 96.

²⁷⁵ Michel Foucault, ‘Nietzsche, la Genealogía, la Historia’, in *Microfísica del Poder* (Madrid: de la Piqueta, 1979), p. 9.

encontraremos con otra cosa. En palabras de Nietzsche: “en absoluto su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que ella está sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas. ¿La razón? Pero ésta nació de un modo perfectamente razonable, del azar”²⁷⁶. Pero el individuo mismo es el producto de esas relaciones de poder, y en ese sentido, si rasgamos al orden social, no lo encontraremos a él, sino a un inmenso conflicto. El individuo es para Foucault fechable históricamente: sería producto de la modernidad, cruzado por las tenazas jurídico-filosóficas y disciplinarias: las primeras presentan a un “sujeto abstracto” y las segundas producen al sujeto como fuerza productiva atrapada en la disciplina y vigilancia. El problema es que algunos dirán que si sacamos la abstracción jurídica filosófica, encontraremos al verdadero individuo “explotado” y “disciplinado”. Los otros, dirán que si le devolvemos los derechos o emancipamos al individuo alienado, nos encontraremos con el individuo filosófico-jurídico abstracto. Pero para Foucault el “Hombre” que resultó del siglo XIX y XX no es sino el efecto de la oscilación entre estas dos tecnologías: “de esa oscilación entre el poder que se reivindica y el poder que se ejerce, nacieron la ilusión y realidad que llamamos Hombre”²⁷⁷.

No nos encontraremos más que con una pluralidad de batallas, una historia discontinua, y construcciones meticulosas del cuerpo sin creador. Este no es sino el efecto terminal de fuerzas en tensión. No en un medio cerrado o espacio homogéneo donde se lucha en el mismo plano o igualdad de condiciones, sino más bien en uno de pura distancia, en el hecho de que las fuerzas no están en el mismo plano. El sentido de esa lucha no implica una dirección lineal del tiempo, ni tiende a una victoria, sino que expresa la fuerza que se apropia de la cosa en un determinado momento²⁷⁸. “La historia «efectiva» se distingue de la de los historiadores en que no se apoya sobre ninguna constancia: nada en el hombre -ni tampoco su cuerpo- es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos”²⁷⁹.

En Foucault el cuerpo parece contener la heterogeneidad de historias por entero: “sobre el cuerpo, se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha,

²⁷⁶ Nietzsche, en Foucault, ‘Nietzsche, la Genealogía, la Historia’, in *Microfísica del Poder* (Madrid: de la Piqueta, 1979), p. 10.

²⁷⁷ Michel Foucault, *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014), p. 80.

²⁷⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Colección Argumentos, 17, 7. ed (Barcelona: Ed. Anagrama, 2002), p. 10.

²⁷⁹ Foucault, *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, p. 19.

se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto”²⁸⁰. El cuerpo no es pura fisiología que escapa a la historia, sino que está atrapado por los ritmos del trabajo, las fiestas, los venenos:

“El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo”²⁸¹.

Sabemos que contra los menospreciadores del cuerpo, Nietzsche plantea que la razón y el alma son partes integrantes del cuerpo. Nietzsche intentará mostrar que la historia puede ser releída desde el cuerpo. Esposito dirá que si bien siempre hubo en la tradición antigua o clásica una relación de analogía o metáfora entre los cuerpos, Estado y poder, la novedad absoluta de Nietzsche está en trasladar la relación a la “realidad efectiva: solo hay política de los cuerpos, sobre los cuerpos, a través de los cuerpos. En ese sentido, puede afirmarse que la fisiología -en Nietzsche, nunca separada de la psicología- es la materia misma de la política, su cuerpo palpitante. También es una caracterización política de la fisiología: “si el cuerpo es la materia de la política, la política -en el sentido que Nietzsche asigna a esa expresión- es la forma del cuerpo”²⁸². En *La Gaya Ciencia*, Nietzsche dirá que “Toda filosofía que coloca a la paz por encima de la guerra” es “una mala comprensión del cuerpo”²⁸³. Esposito leerá en Nietzsche que cada cuerpo, antes de ser una unidad estable, es en contra, incluso de sí mismo. El cuerpo no es sino el sitio de un conflicto inagotable de las fuerzas que lo constituyen. En él hay prevalencias, jerarquías y sumisiones²⁸⁴.

Por su parte, Foucault leyendo a Nietzsche dirá que la relación de dominación tiene tanto de “relación” como el lugar en la que se ejerce tiene de no lugar. Por eso en cada momento de la historia se convierte en un ritual, prescribe obligaciones y derechos. Graba recuerdos en cosas, marca haciendo del cuerpo una memoria. El universo de reglas no dulcifica, sino que satisface la violencia. No es que la guerra se agote y renuncie a la violencia, aceptando suprimirse para dar lugar a la paz civil. “La regla, es el placer calculado del encarnizamiento, es la sangre

²⁸⁰ Foucault, *ibid.*, p. 14.

²⁸¹ Foucault, *ibid.*, pp. 14–15.

²⁸² Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía*, p. 134.

²⁸³ Friedrich Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, trad. José Jara, Ariel Quintaesencia, 2019, p. 20.

²⁸⁴ Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía*, p. 135.

prometida”²⁸⁵. Ella permite relanzar el juego de la dominación. Introduce en escena una violencia repetida meticulosamente. La humanidad no progresa de combate en combate hacia reciprocidades universales en que reglas sustituyen a la guerra, sino que instala violencia en sistemas de reglas, y así va de dominación en dominación.

De estos procesos de subjetivación, normalización y psicologización terminó por aparecer el individuo. Y por lo anterior, la desubjetivación, la desnormalización y la despsicologización implicarían la destrucción del individuo como tal. Quizás la pregunta foucaultiana es cómo un individuo puede llegar a decir ‘Yo’, y lo curioso es que de ello poco podemos decir: en ese proceso no era yo, sino que llegué a decir ‘yo’. Algo de esto pareciera ser heredado en pensadoras como Butler, donde no hay una esencia que el género luego exterioriza, sino que el género no es sino el efecto de una serie de prácticas: la estilización del cuerpo, gestos corporales, los movimientos y las normas de todo tipo “constituyen la ilusión de un yo generizado permanente”²⁸⁶. Esa socialización para Butler no es sino efecto de una serie de prácticas tendientes a modelar y castigar regularmente al cuerpo que se desvía del género prescrito, mediante sanciones sociales, que serían prácticas de humanización en la cultura contemporánea. Quizás su punto se entiende mejor en su confrontación con modelos teatrales que presuponen un yo antepuesto a los actos, que estrategiza los roles o máscaras que usará. Para Butler, en cambio, no hay ninguna esencia interior, pues como en Simone de Beauvoir, ser mujer *es haberse vuelto mujer*.

Por último, cabe considerar que este punto de vista se opone a cierto esquema que encontrábamos en Hobbes y Durkheim, donde había cierta *necesidad* de anteponer, aunque sea ficcionando, al cuerpo y sus deseos antes de la represión propia de la civilización, la socialización y la cultura²⁸⁷. Cabe preguntarse si ello no tenía la consecuencia tremenda de terminar diciendo que los individuos son criaturas reprimidas. Pero desde el punto de vista de Foucault, y esto también lo insinuábamos en Butler y Wittig, no hay tal cosa como un cuerpo biológico natural que luego vendría a ser reprimido o a padecer leyes de prohibición. Si eso es así, todo cuerpo estaría en posición de carencia o castración. Pero eso no es todo, para Foucault no solo el cuerpo, el deseo, siempre

²⁸⁵ Foucault, ‘Nietzsche, la Genealogía, la Historia’, p. 17.

²⁸⁶ Judith Butler, ‘Actos Performativos y Constitución Del Género: Un Ensayo Sobre La Fenomenología y Teoría Feminista’, *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, John Hopkins University Press, 1990, 270–82 (p. 297).

²⁸⁷ Michel Foucault, ‘Las Mallas del poder’, in *Estética, ética y hermenéutica - Obras esenciales, Volumen III* (Barcelona: Paidós, 1999), p. 235.

estaría profundamente penetrado por tecnologías y dispositivos de poder complejos, sino que tampoco se entreveraría con una sociedad, civilización o poder político que vendría a decir “no”, a prohibir y limitar. Esa sería la concepción soberana del poder, que Foucault encuentra en Hobbes y Durkheim, donde la regla marca el límite entre lo permitido y lo no permitido. Para Foucault, el poder no solo reprime, sino que sobre todo produce deseo, placer, belleza. En un sentido similar, Guattari dirá que siempre se suele oponer un mundo bruto del deseo a un orden social, un juicio o un yo. “Ese deseo aparece como un *flou*, medio nebuloso, desorganizado, una suerte de fuerza bruta que precisaría pasar por las mallas de lo simbólico y de la castración según el psicoanálisis, o por las mallas de algún tipo de organización de centralismo democrático según otras perspectivas -se habla, por ejemplo, de “canalizar” las energías de los diferentes movimientos sociales”²⁸⁸. En ese sentido, siempre se presupone la necesidad de órganos centrales o laterales que se proyecten sobre un caos indiferenciado e indiferenciado. Pero para Guattari el deseo nunca es energía indiferenciada, ni una esencia bestial, a pesar de cómo lo imagina Occidente. El deseo siempre estaría tramado, sería productivo²⁸⁹. Todo esto plantea una cierta complicación entre la oposición simple entre orden y caos, entre equilibrio y desequilibrio. Ilya Prigogine, físico y químico que fue Premio Nobel de Química, afirma que cuando empezó a investigar, la termodinámica se relacionaba con el equilibrio. Pero su sorpresa fue mostrar que en situaciones de desequilibrio la materia adquiere nuevas propiedades, relacionándonos con ecuaciones no lineales. Lejos del equilibrio, no había simplemente caos, sino la emergencia de muchos estados posibles, que son las distintas estructuras disipativas posibles. Así, se complica la distinción entre orden y desorden pues parecen aparecer a la vez. Si antes el desorden se asociaba al no-equilibrio y se citaba el caso de la turbulencia: “Hoy sabemos que es inexacto: la turbulencia es un fenómeno altamente estructurado, en el cual millones y millones de partículas se insertan en un movimiento extremadamente coherente”²⁹⁰. Pero una vez más, todos estos pensamientos llegan tal vez demasiado pronto y son lo urgente a pensar, pues nuestro mundo y nosotros fuimos organizados y socializados en un modo de pensar y vivir que entiende el deseo y las intensidades como un caos desequilibrado, un peligro devastador, a limitar para poder ser sujeto.

²⁸⁸ Félix Guattari, *Micropolítica: cartografías del deseo* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2006), p. 254.

²⁸⁹ Guattari, *ibid.*, p. 256.

²⁹⁰ Ilya Prigogine, *El Nacimiento Del Tiempo* (Buenos Aires: Tusquets, 2006), p. 49.

La contención de la guerra: el temor a hundirnos en un conflicto indefinido y reducción de la crisis a episodios puntuales

Recién indicábamos que la desubjetivación, la desnormalización, y despsicologización implicarían la destrucción del individuo. Pareciera ser que cuando Foucault afirmaba que en general el poder ha tendido a domesticar la guerra, a procesarla, mediante una retórica de la paz, este oscurece el trasfondo de la realidad: la guerra permanente, indefinida e irrefrenable, incluso dentro de cada cuerpo, contra sí mismo. El presupuesto pareciera ser el rol fundacional de la lucha y guerra, que en el límite disolvería toda unidad del yo, del sujeto y la historia, troceando y mostrando la fractura y discontinuidad de lo existente. Esto ya lo hemos puesto en signos de interrogación a propósito de Mónica Cragolini, que siendo ‘nietzscheana’ tiene todo un cuestionamiento a las “ontologías de la guerra”²⁹¹. Pero en este punto Foucault y Nietzsche parecieran estar en una misma vereda, pues si el primero objeta a Hobbes que solo tiende a contener el despliegue de la guerra, Nietzsche pareciera invertir la prioridad hobbesiana del miedo sobre la voluntad de poder. Es más, el imperativo primordial del despliegue de la potencia supera con creces a cualquier instinto de conservación. Escribe Nietzsche:

“Querer conservarse a sí mismo es la expresión de un estado extremadamente penoso, una limitación del verdadero instinto fundamental de la vida, que tiende a la *expansión del poder*; y con bastante frecuencia cuestiona y sacrifica, en esta voluntad suya, la autoconservación”²⁹².

Esposito muestra cómo en Nietzsche la “potenciación del organismo vital no admite fronteras, límites, barreras de contención, sino que, por el contrario, constantemente tiende a superarlos, rebasarlos, transgredirlos”²⁹³. Ya anticipábamos nuestra lectura de la distancia entre la escritura de Foucault y su tendencia a describir los cuerpos, donde en tanto límite, es siempre transgredido, castigado, suplicado, al punto de ser herido y destruido. Sabemos que en el Zarathustra desde el prólogo se canta a aquel que quiere su propio ocaso. Se trata entonces de un movimiento, quizás desubjetivamente, que sin frenos, tiende a la vida a su propia destrucción. No es seguro que en Foucault eso esté claro en su escritura, toda vez que parece dejar de lado la política y el “cómo hacer” -a pesar de que varios insinúan que su vida no era sino un proceso de desubjetivación-. En

²⁹¹ Mónica Cragolini, ‘Ontología de Guerra Frente a La Zoonosis’, *Observatorio Plurinacional de Aguas*, 2020
<<https://oplas.org/sitio/2020/04/13/monica-b-cragolini-ontologia-de-guerra-frente-a-las-zoonosis/>>.

²⁹² Nietzsche, en Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía*, p. 139.

²⁹³ Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía*, p. 139.

su descripción sobre el discurso de la guerra como trasfondo de toda la realidad (con el cual a veces en el texto se identifica), afirma que la Revolución Francesa llegará para delimitar, colonizar, civilizar y reducir la guerra, conteniéndola. Afirma que estaba “el gran peligro de que quedáramos atrapados en una guerra indefinida (...), va a ser reducido, distribuido en peligros regionales y episodios transitorios, retranscripto en crisis y violencia”²⁹⁴. De este modo, se limitará el conflicto a momentos puntuales de anomias o periodos de guerra civil. Así, el peligro en la Revolución será reconducido a un apaciguamiento final, no del equilibrio sino de la reconciliación. Es lo que Foucault llama la autodialectización del discurso histórico, por su aburguesamiento y no por una teoría filosófica. La guerra tendrá entonces un rol, pero de signo negativo. Así, la burguesía no evocará un derecho o batalla en el pasado, sino una relación con un porvenir, una virtualidad inminente incubada en el presente²⁹⁵. El presente dejará de ser un momento de olvido, volviéndose aquel en que resplandece la verdad, al punto en que se vuelve analizador del pasado y anuncia lo que vendrá. A su vez, se saldrá de la circularidad entre revolución y reconstitución, constituyéndose una historia rectilínea hacia el futuro. Y se escribirá una historia que no será beligerante, sino enteramente civil. Según Foucault, ha nacido la dialéctica.

Por último, cabe volver a enfatizar algo que hemos comentado, pero que es de importancia gravitante para no malentender la escritura de Foucault. Hemos dicho que en Foucault los cuerpos, las sociedades, los individuos no preexisten a las relaciones de poder. Sin duda se podría pensar que esas relaciones son de fuerzas, energías de magnitudes diferenciales que en sus procesos de incompatibilidades generan una realidad tensa. Lo que se diría ahí, una vez más, es que no es que los individuos, ni los grupos sociales estrategizan o son los protagonistas de estas guerras. Son más bien el efecto de la distribución de las relaciones de fuerzas, que no son sociales ni políticas. En Foucault solo hay poder ahí donde hay dispositivos, tecnologías que generan redes, interfaces, relevos, dispersiones, diferencias de potencial, desfases y engranajes.

A continuación nos interesa pensar cómo a pesar de que rodaban las cabezas de los soberanos, las sociedades orgánicas democráticas eran objeto de conflictos y desconfianzas. Algo emergía al mismo tiempo, como una forma de tramarse el poder de manera acéfala. No decimos que la soberanía desaparezca, sin duda veremos sus múltiples transfiguraciones más adelante. Pero nos

²⁹⁴ Foucault, *Defender la sociedad*, p. 197.

²⁹⁵ Foucault, *ibid.*, p. 203.

interesa pensar las tecnologías disciplinarias, no resumiendo aquello que se ha trabajado en exceso, sino pensándola a partir de espacios que me interpelan directamente, tales como la disciplina en el psiquiátrico y la cárcel.

Cuerpo Acéfalo, Cuerpos individualizados: El cuerpo del psiquiátrico

Más arriba mostrábamos que las estocadas de los individuos y los poderes indirectos destripaban a un Dios mortal, mostrando que el Estado es más bien un efecto terminal, producto de una compleja trama de dispositivos y relaciones de fuerza. Múltiples estocadas llegaban a un moribundo, la cabeza del soberano rodaba. No obstante, algo emerge al mismo tiempo. Habrá que observar un hormigueo que ocurría en paralelo. Resumamos una escena presentada por Philippe Pinel, a quien debemos el nombre del Hospital de Putaendo en Chile, que podría ser considerado como uno de los fundacionales de la psiquiatría, a propósito de un acontecimiento relacionado con Jorge III de Inglaterra²⁹⁶. Se trata de un monarca que cae en la manía, y para su rápida curación, todo el aparato de la realeza se desvanece: el médico le informa que ya no es el soberano y que debe mostrarse dócil y sumiso. Lo aíslan de su gente, y deberá de ahora en adelante obedecer a sus antiguos pajes, que con un silencio tranquilo, mostrarán la superioridad de su fuerza. En una ocasión el alienado en su delirio atacará a su antiguo médico con sus suciedades y basura. Los pajes ingresan a la recámara sin decir nada, toman de la cintura al delirante, lo desvisten, lavan, cambian de ropa. Esto se repite por algunos meses, y se produce una curación sólida y permanente.

Esta escena dice demasiado. Estamos ante el descoronamiento del soberano, que es reducido a su cuerpo. Se dice que el médico Willis, operador de la ceremonia, nunca aparece: todo es un protocolo llevado a cabo por el poder anónimo y silente de los antiguos sirvientes, en que deberán hacer prevalecer sus fuerzas físicas superiores. Jorge III solo resiste con el desecho, el excremento, la basura. Foucault advierte que se trata de una gran inversión de la soberanía, pues en esa época era todo un gesto histórico arrojar barro e inmundicias al poderoso, cuando era lo único que se tenía²⁹⁷. Y Jorge III lo sabía, pues él mismo habría sufrido eso. Pero en este caso, en vez de ejecutarlo o descuartizarlo como era común, será desnudado, higienizado, y se hará de él un cuerpo limpio. La repetición de este ritual aseguraría su sanación.

²⁹⁶ Michel Foucault, *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014), p. 36.

²⁹⁷ Foucault, *ibid.*, p. 42.

El cuerpo físico del rey, que solía articular al cuerpo social, ha sido destituido por un nuevo poder. No es que el soberano sea reemplazado por un nuevo soberano (eso ya había ocurrido con la soberanía popular, que había democratizado el poder soberano); un nuevo cuerpo podía moverse de manera acéfala, como un reglamento y una maquinaria que funciona encubriendo y disponiendo el lugar que ha quedado vacío por el poder decapitado, al servicio de este nuevo ensamblaje.

¿Cómo surge este nuevo poder? A fines de la Edad Media, el sistema soberano presentaba problemas para el desarrollo del capitalismo. El poder político ejercía poder discontinuo en el cuerpo social, por lo que innumerables gestos, procesos, conductas, elementos, escapan al control del poder²⁹⁸. Entonces, se exigía la instauración de un poder continuo, dejando atrás el poder lagunar. Foucault afirma que estamos habituados a pensar que la gran mutación tecnológica fue la máquina a vapor, y se tiende a olvidar la importancia de las tecnologías políticas que lograron controlar y producir los elementos más tenues y atómicos del cuerpo social: los individuos. Si en el poder soberano el único individuo era el soberano y el resto de los cuerpos solo eran individualizados ahí donde eran marcados en rituales, ceremonias y castigos, en el poder disciplinario, al contrario, un poder anónimo en la cima tiende a producir individualidades en la base y controlar los gestos de todos los cuerpos.

El poder disciplinario comienza operando en espacios cerrados. Pinel afirmaba que su exagerada preocupación por el orden y la calma en hospicios de alienados, y las cualidades físicas y morales que exige la vigilancia, eran las bases fundamentales: “de no existir, no se obtienen observaciones exactas ni una curación permanente, por mucho que se insista, por lo demás en los medicamentos más elogiados”²⁹⁹. Es decir, si leemos con detención el comentario de Pinel, prescripción de regularidades, la disciplina, la vigilancia, la fijación de tiempos y rutinas estables, constituyen a la vez la condición de posibilidad de la ciencia y de la curación. Lo que está en juego no son nosografías, ni clasificaciones médicas, sino que Pinel, Esquirol y compañía hablarán de un enfrentamiento con fuerzas e intensidades desbordantes³⁰⁰. Así, podríamos decir que la contención de las fuerzas, su organización y reparto en el tiempo y el espacio, serán condición de posibilidad de la constitución del objeto que será observado (relación de objetividad), a la vez que el proceso

²⁹⁸ Foucault, *Las Mallas del poder*, p. 242.

²⁹⁹ Foucault, *El poder psiquiátrico*, p. 16.

³⁰⁰ Foucault, *ibid.*, p. 27.

de sanación (cura del paciente). Recordemos la definición que Pinel da de la ‘terapéutica psiquiátrica’ de la lucha, como el “arte de subyugar y domesticar, por así decirlo, al alienado, poniéndolo bajo la estricta dependencia de un hombre que, por sus cualidades físicas y morales, tenga la capacidad de ejercer sobre él un influjo irresistible y modificar el encadenamiento vicioso de sus ideas”³⁰¹. Foucault dirá en sus cursos que se trata de generar cierta relación de orden, distribución del tiempo, del espacio y de los individuos. Pero de inmediato se corrige: “ni siquiera puede decirse: los individuos; digamos simplemente, cierta distribución de los cuerpos, los gestos, los comportamientos, los discursos”³⁰². Tremenda autocorrección: lo que los psiquiatras representan es una multiplicidad de fuerzas, gestos, movimientos, que tendrán que ser contenidos, sintetizados, para la constitución del individuo.

El cuerpo del enfermo será así capturado desde todos sus escorzos, los rodea, penetra, y no solo se aplica a su superficie, sino que llega a los nervios y fibras blandas del cerebro, por toda una serie de engranajes que coinciden con el cuerpo del psiquiátrico. Fodéré³⁰³ describe a los vigilantes del asilo como miradas no médicas, como si fueran una especie de canal óptico a través del cual funcionará la observación erudita. Será una mirada de relevo del médico y también amo de los últimos amos: los sirvientes. Estos últimos serán el último relevo, y no solo por estar abajo en la jerarquía, sino por estar abajo del enfermo. Los comportamientos del interno deben ser observados desde abajo, atrás, y serán vigilados desde la cotidianidad. Fodéré indica que el vigilante debe hacer *como si* estuviera del lado del paciente, pero en caso de no hacer lo que pide el enfermo, se remite a gran autoridad anónima: el reglamento o el médico. Por un lado, el espacio se sostiene un programa burocrático, que todos, incluso los médicos o psiquiatras que están en desacuerdo deberán seguir. Por otro lado, el cuerpo del médico coincide con el cuerpo del asilo, contiene al personal como engranajes y el enfermo debe ser absorbido por este. Volveremos a esto.

Si veíamos que la soberanía evocaba siempre un pasado en el cual la realidad se fundó de una vez por todas, en las disciplinas el poder se referirá a un estado terminal u óptimo en el porvenir³⁰⁴. Se trata de un *molde* genético a introyectar, cuyo proceso implica la domesticación de las fuerzas del

³⁰¹ Pinel, en Foucault, *ibid.*, p. 24.

³⁰² Foucault, *ibid.*, p. 17.

³⁰³ Foucault, *ibid.*, pp. 19–20.

³⁰⁴ Foucault, *ibid.*, p. 67.

cuerpo y cuyo fin sería la interiorización de la norma. Los aparatos ortopédicos de la época³⁰⁵, como los de acción continua, cuyo efecto progresivo consiste en hacerlos inútiles productos al inscribirse en el cuerpo del enfermo; o los aparatos homeostáticos (como el sistema de collar con puntas de hierro, o camisas de fuerza), que cuanto menos resistencia se les opone, menos se los siente; solo son objetos técnicos concretizados, que permiten entender algo de la operación general. Todo comienza por el grado cero que implica la fijación del cuerpo en un espacio determinado, seguido por la mirada virtualmente continua, que define una curva temporal de evolución, y el individuo es el producido al final del camino. Ha nacido el alma.

¿Cómo ocurre esto en la formación del poder psiquiátrico? Como hemos dicho, no se ceñirían a las clasificaciones nosografías producidas por el saber médico, pues saber médico y poder psiquiátrico iban por carriles separados, sino más bien se producirían técnicas y tácticas para localizar y aplacar explosión y desencadenamiento de fuerzas. En general, dice Foucault, se pensaba la locura como ausencia de otro, como una voluntad sin alteridad. Algo de esta definición de locura parece vigente el psiquiatra chileno Otto Dörr del Hospital Psiquiátrico Horwitz, cuando afirma lo siguiente: “Lo propio de la verdad delirante es la ausencia del otro; ya no hay un entre donde se constituye esa realidad nuestra, que es más que la mía y la tuya, ámbito donde se ilumina la verdad, pero tampoco hay reciprocidad”³⁰⁶. Foucault resume cuatro tácticas de lo que en general era el “tratamiento moral”. En primer lugar, desde el primer contacto se hace ingresar al enfermo en una demostración de desequilibrio de poder, para confrontar un delirio en que el otro desaparece. Si el loco es en esa época alguien que se cree rey (Descartes hablaba así del loco), se interpretará que Napoleón, Luis XVI, etc., tienen una voluntad ilimitada, omnipotente o insurrecta. Por esto, debe ser enfrentado con la voluntad omnipotente del médico, para que vulnere la sensación de grandeza del delirante. Es el ‘principio de voluntad ajena’ de Falret, que combate la omnipotencia constitutiva de cualquier locura: “El ejercicio de omnipotencia en el delirio por el hecho de delirar es característico de toda locura”³⁰⁷ -en ese tiempo era creerse rey, Napoleón, etc. En segundo lugar, la anamnesis. El enfermo deberá identificarse en el pasado, la biografía, el nombre y la identidad que el asilo le asigne. En tercer lugar, se deberá reconocer la no admisibilidad de un deseo real que causa los estragos (que se pensará como maldad). En cuarto

³⁰⁵ Foucault, *ibid.*, pp. 129–31.

³⁰⁶ Otto Dörr, *Psiquiatría Antropológica: contribuciones a una psiquiatría de orientación fenomenológico-antropológica* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997), p. 135.

³⁰⁷ Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2004), p. 175.

lugar, se tratará de insertar una falta o carencia en el enfermo, para que tenga la necesidad de trabajar por dinero, obtenga utilidades, ingrese en el sistema de intercambios y tenga la obligación de subvencionar su propia condición. Habría cuatro criterios de curación del individuo entonces: *ley del otro, identidad consigo mismo, la no admisibilidad del deseo, inserción de la necesidad en el sistema económico*. Es un cuádruple sistema de ajuste, que acompañará al poder psiquiátrico hegemónico gran parte su historia. Y cabría agregar uno más: la reutilización del lenguaje, corrigiendo nominaciones polimorfos, re-enseñando el lenguaje “artificial” de la disciplina escolar -que tiene dentro de sí toda una jerarquía de los significantes-, y sus usos imperativos.

A comienzos del siglo XIX vemos una gran mutación de la concepción de locura. En la época de la protopsiquiatría, de Pinel y Mason Cox aún se asociaba locura a ilusión o falsa creencia, y bastaba con reducir error para que enfermedad desaparezca. ¿Qué diferenciaba a un loco de un no loco? Que el error del primero no podía reducirse por demostración. Por tanto, no se ataca juicio erróneo, sino que se dará validez, se transformará y manipulará la realidad para ponerla a la altura del delirio. Foucault describe un hermoso y encantado proceso donde se hace delirar a la realidad, o se irrealiza a la misma, para verificar el delirio. Alguien siente que le envenenan mediante la ropa; le pondrá químicos a sus vestimentas, esto le generará ronchas, se simulará un juicio a quien le atribuye responsabilidades y se le alejará de su vida. Por ende, se operará dentro del delirio. Médico es en ese entonces el intermediario ambivalente, que manipula realidad haciéndole llevar una máscara. Estamos aún en momento encantado, en un país donde, como afirma Armando Roa en *Demonio y Psiquiatría*, las aves gritando el fatídico “*tué-tué*” cruzaban el cielo, los chonchos como cabezas de brujo pasaban volando, en los claros del bosque los ansiosos de oro celebraban pactos con el demonio, y no era raro cambiarse de casa por haber descubierto la presencia del *colocolo*³⁰⁸. Esto tomaba cuerpo en una disputa interna en la formación de la psiquiatría chilena, toda vez que en tiempos del polémico caso Carmen Marín, no solo estaban vigentes las ideas de la frenología, sino la importancia del cuerpo y su desborde para evaluar la enfermedad, en un intenso debate en que se debatía el origen demoniaco, uterino y mental de su mal³⁰⁹.

³⁰⁸ Armando Roa, *Demonio y Psiquiatría: Aparición de La Conciencia Científica En Chile* (Santiago: Andrés Bello, 1974).

³⁰⁹ María José Correa Gómez, ‘Cuerpo y Demencia. La Fisonomía La Incapacidad En Santiago de Chile (1855-1900)’, *Historia Crítica*, 46 (2011), 88–109.

Pero en cambio, con la institucionalización de la psiquiatría, el médico no negociará más la realidad con el loco. Esta solo se discutirá dentro del campo médico. No se le concederá nada a otros saberes o percepciones de la realidad: se trata de generalizar la realidad producida por la disciplina. Y no obstante, vemos que al parecer la verdad científica nunca logrará eliminar del todo a la magia que la asedia. El psiquiatra Mario Gomberoff, en sus reflexiones sobre los problemas de la psicoterapia, afirma lo siguiente: “La psicoterapia desde antes de que se estableciera como tal, ha tenido diversos problemas. Uno de ellos, bastante importante, es su integración a marcos referenciales que ayudaran a su asimilación a la racionalidad, ya que previamente se la identificaba con el esoterismo, con la magia. Secuelas de esto último aún persisten”³¹⁰. Su texto comenta que para sortear este problema necesitaron supervisión médica de países como Estados Unidos y Argentina, y su impronta médica la introdujo en un terreno científico. No obstante, la dificultad seguía toda vez que trataban con el alma, la psiquis, aspectos subjetivos que complican las definiciones y evaluaciones. Y más adelante, como si la ciencia médica una vez más fuese asechada, afirma lo siguiente: “Un terapeuta que ‘crea’ en su técnica está en mejores condiciones para tratar que otro que ‘crea’ menos en lo que aplica como terapia ¡y estamos hablando de teorías y técnicas que muchas veces tienen la pretensión de ser científicas!”³¹¹.

Habrá que recordar que el nacimiento de la ciencia moderna es inseparable de una colonización, confiscamiento y destrucción de saberes parciales de un mundo encantado, que debía ser vencido para constituir la realidad moderna. Este panorama es el que relata Silvia Federici cuando comentando la cacería y quema de brujas, destruyendo mundos, prácticas, creencias y subjetividades incompatibles con la disciplina del trabajo capitalista³¹². Es en este sentido que Foucault dirá que el poder disciplinar es tautológico: captura los cuerpos en nombre de una realidad que él mismo está creando. En sus momentos de institucionalización, el espacio psiquiátrico capturaba al cuerpo, afirmando que se procuraba aislar al loco de las amistades, familiares o ambientes que se asociaran a la locura. Fodéré decía que en el “asilo entra a un nuevo mundo y en el que debe quedar completamente separado de sus padres, amigos y conocidos”³¹³. Se lo sustraía de sus costumbres y se modificaba su forma de vida. ¿Por qué? Porque para curarse

³¹⁰ Mario Gomberoff, ‘Algunos Problemas de La Psicoterapia’, *Revista Chilena de Neuro-Psiquiatría*, 52 (2014), p. 298-

³¹¹ Gomberoff, *ibid.*, p. 299.

³¹² Silvia Federici, *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Historia, 9 (Madrid: Traficantes de Sueños, 2010), p. 223.

³¹³ Fodéré, en Foucault, *El poder psiquiátrico*, p. 118.

no debe saber que está loco, hay que ocuparlo en otra cosa, y alejar causas o recuerdos del delirio, desviando ideas fijas. Pero a la vez, se le hacía trabajar, incorporar el lenguaje abstracto de la gramática, reconocerse con una biografía dada por la institución, reconocerse como identidad. El hospital mismo será una máquina de curar si estructura todo el tiempo del loco, no le da tiempo para pensar en su locura. El trabajo sería un dispositivo curativo en sí mismo, pues fijaría la atención del loco en otra cosa, y modificaría su cuerpo e ideas.

Entonces, el poder disciplinario es individualizante. Pero asimismo, se preocupa por la acumulación de individuos, haciéndolos utilizables, mediante la producción de cuerpos dóciles para trabajar. Precisamente en este proceso, es fundamental que la fuerza colectiva producida sea superior a la suma de las fuerzas singulares. En este sentido, se trata de repartir individuos para que en conjunto sean más que la adición de ellos puestos uno al lado del otro. En este sentido, se compone un cuerpo colectivo.

Por otro lado, sabemos que todo este sistema de distribución y clasificación de elementos implicará un resto, inclasificable. Hay algo irreductible, todo poder disciplinario tiene sus márgenes. Según Foucault un enfermo mental suele ser el residuo de todos los residuos, de todas las disciplinas, inasimilable por disciplina escolar, militar, policial, etc. Pero ante esto, la sociedad disciplinaria será inclusiva: se propone recuperar a esos individuos al infinito. Así, sistema disciplinante es a la vez anomizante y recuperador por medio de nuevos sistemas de normalización. Sabemos que el sueño de la sociedad capitalista es el reciclaje perfecto de todo, que no haya desecho y que los residuos sean aprovechados íntegramente. Una de las formas en que ha logrado funcionar es logrando acumular, organizar y funcionalizar el lucro con anomalías. En el caso de la prostitución, ha logrado transferir al circuito normal del capital ese placer sexual, valorizado por el hecho de estar prohibido. Asimismo, lo tolera, gestiona y vigila mediante sistemas de sapos. Por otro lado, vemos que una de las formas en que el psiquiátrico se familiarizó, fue cuando se inventaron las casas de salud privada, donde se logró extraer fuente de ganancia a propósito de individuos de clases acomodadas marginados. Las familias darán altas sumas de dinero, ¿a cambio de qué?, de que el sujeto sea refamiliarizado. Esto implica dos cosas: que el psiquiatra mismo adopte las dinámicas y técnicas familiares, y que a la vez las familias asuman la mirada médica y disciplinar: que sepan individualizar la locura, detectar y definir a los individuos anormales, viciosos, cabezas

duras, entre ellos. Así, a diferencia de la lectura de Deleuze, se muestra cómo la disciplina se propaga más allá de las instituciones y se difunde por el cuerpo social.

Entonces, ¿qué sería el cuerpo que se produce en la sociedad disciplinaria? No es una pregunta fácil. Teníamos que la disciplina constituía individualidades, pero así mismo ellas deben ser enganchadas, distribuidas y articuladas a los aparatos de producción y del Estado. Serían piezas o elementos de una esclavitud maquínica que los articula. Pero asimismo, en torno al poder del médico podemos advertir de los más curiosos pasajes de Foucault y su concepción del cuerpo. Foucault se pregunta por qué el médico llegó a tener tal poder en esos espacios, si los recintos estuvieron tanto tiempo funcionando sin que este fuera gravitante. Pinel afirma que el tratamiento moral se lo debe al portero que administró años el hospital antes que él. Foucault responde que la marcación médica del asilo es en lo esencial ‘la presencia física del médico’. Cuando se lee esta primera afirmación, uno se pregunta si acaso Foucault está siendo profundamente empirista. Pero de inmediato agrega que esa presencia física coincide en líneas generales con el espacio asilar: “El asilo es el cuerpo del psiquiatra, alargado, distendido, llevado a las dimensiones de un establecimiento, extendido a punto tal que su poder se ejercerá como si cada parte del asilo fuera parte de su propio cuerpo, gobernada por sus propios nervios”³¹⁴.

Parece que al menos es claro en Foucault que el cuerpo del psiquiatra se impone por su propia plasticidad y peso, que puede estar virtualmente en todos lados, envolviendo al loco y a sus miembros: el asilo será el cuerpo del médico que cura a través de sus ojos, oídos, palabras y gestos. Recordemos que el médico debe estar en comunicación directa con todos los integrantes de la administración: “los vigilantes son, en el fondo, los engranajes, las manos o, en todo caso, los instrumentos directamente puestos en manos del psiquiatra”³¹⁵. ¿Qué entiende Foucault por cuerpo aquí? De momento el cuerpo en Foucault nos parecía una materialidad clara, de la cual no se podía escapar. Pero vemos que las cosas no son tan sencillas. Aquí también encontramos estos cuerpos inmensos, gigantes, en contacto con poderes secretos, y que engranados con otros cuerpos y vestidos de bata blanca, se invisten de poderes mágicos y fuerzas invisibles (nunca olvidemos que uno puede no conocer alguien presencialmente e imaginárselo enorme o pequeño, o que incluso

³¹⁴ Foucault, *El poder psiquiátrico*, p. 212.

³¹⁵ Foucault, *ibid.*, p. 213.

alguien muy conocido en ocasiones se agranda y en otras se achica). Por *placer*, dejo fragmentos de la época en torno al cuerpo del médico:

“A través de una jerarquía bien entendida, el impulso dado por el médico en jefe se comunica a todas las partes del servicio; él es su regulador, pero sus subordinados son los engranajes esenciales” (Girard de Cailleux, De la construction, de l’organisation...”, p. 272).

“El médico debe ser, en cierto modo, el principio de vida de un hospital de alienados. A través de él todo debe ponerse en movimiento; él dirige todas las acciones, llamado que está a ser el regulador de todos los pensamientos. Y hacia él, como centro de acción, debe encausarse todo lo que interesa a los habitantes del establecimiento” (Esquirol, Des maisons d’aliénés, pp. 227-228).

“El asilo es homogéneo al psiquiatra que es su jefe. La condición de jefe no es un grado administrativo: es un tipo de relación orgánica con el cuerpo que uno gobierna (...) Uno gobierna así como se dice que el cuerpo gobierna los nervios. El asilo, en consecuencia, puede concebirse como el cuerpo del psiquiatra” (Paul Balvet, “De l’autonomie de la profession psychiatrique”, en “Documents de l’information psychiatrique”, p. 14-15).

Cárceles, Cecilia Bolocco, trabajo, y el discurso humanista de la reintegración

Sabemos que en la investigación de Foucault en torno al origen de las cárceles, el cuerpo aparece como un instrumento o intermediario para llegar a un objetivo más elevado³¹⁶. Se acabarían las cadenas de los suplicios, donde los presos caminaban hacia su muerte en medio de una multitud que hacía del evento un carnaval, donde la cólera y los levantamientos irrumpían por penas demasiado severas, y donde en el ritual algunos condenados sentían menos arrepentimiento que la explosión de una alegría loca y extática. Aparecerían entonces los sobrios coches de policía, las prisiones con arquitecturas masivas y con secretos de lo que ocurría dentro. Pero no se trata del paso de una penalidad indiferenciada y confusa a otra calculada. Es una mutación técnica, otro arte de castigar, no menos sabio que el anterior. En el nuevo arte de castigar, que según el discurso de la época no atañería al cuerpo, se empezarán a usar desconectantes fisiológicos. Esto me recuerda de pronto, disculpen el *lapsus*, a esos cajones que de pronto se abren en múltiples residencias de SENAME: llenos de sedantes a repartir al arbitrio del/la educador/a de trato directo. Utopía de una lógica incorporal en espacios disciplinarios. Malby lo dijo muy bien en su tiempo:

³¹⁶ Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 13.

“Que el castigo, si se me permite hablar así, caiga sobre el alma más que sobre el cuerpo”³¹⁷. Al igual que en el psiquiátrico, el ámbito penal en torno a las cárceles se orientará a pesquisar elementos no codificables: conocer la identidad, pasado y futuro posible del delincuente. Se llenará de instancias y personajes, no para ser incluidos al ámbito penal, sino para ingresar en él en tanto elementos científicos como no jurídicos: expertos psiquiatras, psicólogos, magistrados de aplicación de penas, educadores, funcionarios de administración penitenciaria. Se trata de funcionarios expertos en estudiar el alma.

Al preguntarse por la posibilidad de estudiar la historia del alma moderna en el juicio, Foucault se distancia de inmediato del enfoque de Durkheim, que ateniéndose a un estudio de las reglas del derecho o los procedimientos penales -que para el sociólogo francés eran canalizadoras de todo lo social-, estaría el peligro de destacar un progresivo del humanismo, un cambio en la sensibilidad colectiva, o el desarrollo de las ciencias humanas: “Limitándose, como lo ha hecho Durkheim, a estudiar las formas sociales generales, se corre el riesgo de fijar como comienzo del suavizamiento punitivo los procesos de individualización, que son más bien uno de los efectos de las nuevas tácticas de poder y entre ellas de los nuevos mecanismos penales”³¹⁸. Para Foucault, se trata no de estudiar los elementos represivos o las sanciones, sino los elementos productivos de tecnologías de poder. Intentará pensar cómo el derecho penal y las ciencias humanas se cruzan en tecnologías de poder que proyectarían la idea de la humanización de la penalidad, y el conocimiento del ‘hombre’. Pero sobre todo, le importa pensar si la entrada del alma en la escena de la justicia penal (y con ella la práctica judicial investida de saber científico), no será el efecto de una transformación en la manera en que el cuerpo mismo está tramado por las relaciones de poder. Para Foucault el cuerpo ha sido considerado hasta entonces por la historia desde el punto de vista de la demografía, las patologías, procesos fisiológicos y metabólicos: es decir, como un zócalo puramente biológico. Es por ello que Foucault propone pensarlo directamente inmerso en relaciones de poder que operan sobre él como una presa inmediata: “lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos”³¹⁹.

³¹⁷ Malby en Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 13.

³¹⁸ Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 25.

³¹⁹ Foucault, *ibid.*, p. 28.

El cuerpo era entonces un mapa semiótico. Pero decíamos también que en Foucault se trataba de una genealogía del alma. Ahí Foucault dirá, en la línea de lo que hemos trabajado en este escrito, que el alma es algo que se inventa, tras la muerte de Dios:

“Realidad histórica de esa alma, que a diferencia del alma representada por la teología cristiana, no nace culpable y castigable, sino que nace más bien de procedimientos de castigo, de vigilancia, de pena y de coacción. Esta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder”³²⁰.

Pero una vez más, no se trata de liberarnos del alma religiosa para encontrar al *hombre* real, de la filosofía o la intervención técnica: “El hombre del que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo”³²¹. De ahí la famosa frase sobre el alma, efecto e instrumento de una anatomía política: el alma, prisión del cuerpo³²².

Según Foucault, el papel del psiquiatra, uno de los expertos en el alma, no será tanto el de un experto en responsabilidad en el ámbito penal, sino que actuará ahí como consejero en el castigo: a él le toca decidir si la persona es peligrosa, cómo protegerse de ella, y si es preferible tratar de reprimir o curar. La decisión siempre será a partir de una lectura del cuerpo. En Chile, la medicina en procesos de institucionalización trataba de aportar al ámbito penal mediante diagnósticos que permitieran identificar potenciales delincuentes a partir del cuerpo. Este era el indicador que permitía acceder a lo que ocurría al interior de él, mediante el estudio de los signos corporales. La historiadora María José Gómez subraya en este marco “la importancia del cuerpo y sus desbordes” en la evaluación de una enfermedad³²³. Así, el alienista especialista en enfermedades mentales Augusto Orrego Luco expresaba que resurgían en su tiempo las ideas de la escuela de Gall, para detectar criminales mediante las características de su cráneo y cerebro³²⁴. En la frenología de la época había una primacía de lo visual, y por influencia de la escuela italiana de criminología de Cesare Lombroso, se estudiaban los principios de degeneración social como resultado oscuro del progreso. Esta corriente profundizó en una tipología de grupos de la sociedad, explicando que

³²⁰ Foucault, *ibid.*, pp. 31–32.

³²¹ Foucault, *ibid.*, p. 32.

³²² Foucault, *ibid.*

³²³ Correa Gómez, ‘Cuerpo y Demencia. La Fisonomía La Incapacidad En Santiago de Chile (1855-1900)’, p. 90.

³²⁴ Orrego Luco, ‘Nota sobre el cerebro de los criminales’, *Revista médica de Chile* 8 (1880), en Correa Gómez, ‘Cuerpo y Demencia. La Fisonomía La Incapacidad En Santiago de Chile (1855-1900)’, p. 90.

‘revolucionarios’ solían tener una ‘fisonomía latentemente armoniosa’, frente espaciosa y ancha, barba abundante, ojos grandes y mirada dulce; mientras que los ‘anarquistas’ se reconocían por su brutalidad, marcada asimetría en la cara, su nariz desviada a la derecha y mandíbula interior sobresaliente, rasgos que eran típicos de delincuentes natos³²⁵. Luis Vergara, el médico de Tocopilla, que también escribía basado en Lombroso, decía que a pesar de una buena conducta, el delincuente se identificaba por su frente ligeramente deprimida y estrecha lateralmente, por su pelo negro rebelde, la barba escasa, la mandíbula superior abultada, y trastornos en los ojos, que acusaban una perturbación que reinaba en los centros nerviosos de la inteligencia³²⁶.

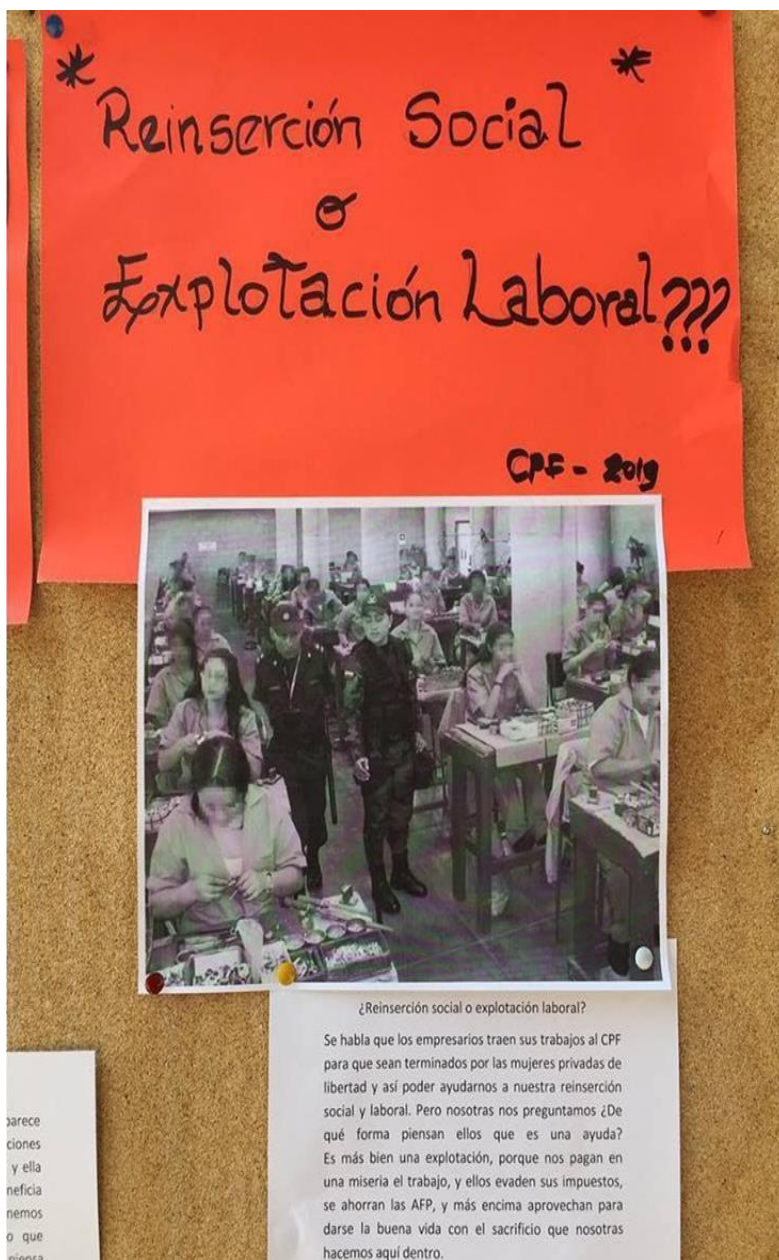
Tanto en el psiquiátrico como en las cárceles el trabajo es un mecanismo fundamental para la fabricación de almas. Había polémicas en torno a que si tenía salario era una recompensa, y por tanto no era parte de la pena, o habían disputas entre obreros y presos, pues los primeros decían que las prisiones bajaban los salarios, y los presos tenían trabajo seguro y mayor atención por parte de la filantropía. Se decía: “La Cámara ha preferido a Barrabás a nosotros”³²⁷. Pero la respuesta del poder es que no se hacía tanto por la productividad, sino por sus efectos en la mecánica humana, y como principio de orden y regularidad. “El trabajo es la providencia de los pueblos modernos; hace en ellos las veces de moral, llena el vacío de las creencias y pasa por ser el principio de todo bien. El trabajo debía ser la religión de las prisiones. A una sociedad-máquina le eran precisos medios de reforma puramente mecánicos”³²⁸. Cuerpos agitados, violentos, desatados, son transformados por la máquina de la prisión en piezas que desempeñan su papel con regularidad perfecta. Sin embargo, no habría que confiarse de la respuesta del poder, pues efectivamente la cantidad de industrias de grandes empresas instaladas en las cárceles tienen amplias tasas de ganancia, pagando poquísimos a las personas detenidas (considerando que encendedores y cigarros eran carísimos, y un cargador de celular podía costar alrededor de \$50.000). En los talleres que hacíamos en el Centro Penitenciario Femenino (CPF) San Joaquín con Julia y Valentina antes de la pandemia, les propusimos hacer afiches en torno a sus molestias en el lugar, que exhibiríamos fuera del establecimiento.

³²⁵ Orrego Luco, *ibid.*, p. 91.

³²⁶ Luis Vergara Flores, “Informe médico-legal sobre las facultades intelectuales del reo Isidro Vicencio, de Tocopilla”, *Revista Médica de Chile* 21 (1893), en Correa Gómez, ‘Cuerpo y Demencia. La Fisonomía La Incapacidad En Santiago de Chile (1855-1900)’, p. 91.

³²⁷ L’Atelier, año 4, número 9, 1884, en Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 237.

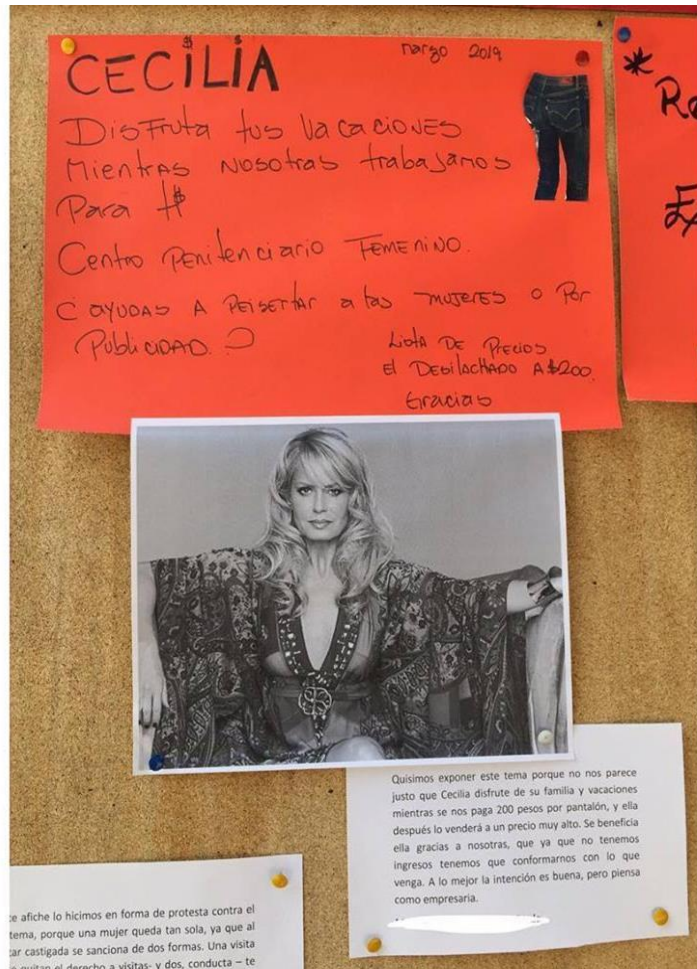
³²⁸ L. Faucher, De la réforme des prisons, 1838, p. 64, en Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 238.



El descriptor que escribieron para este afiche afirma lo siguiente: “Se habla de que los empresarios traen sus trabajos al CPF para que sean terminados por las mujeres privadas de libertad y así poder ayudarnos a nuestra reinserción social y laboral. Pero nosotras nos preguntamos: ¿De qué forma piensan ellos que es una ayuda? Es más bien una explotación, porque nos pagan en una miseria el trabajo, y ellos evaden sus impuestos, se ahorran las AFP, y más encima aprovechan para darse la buena vida con el sacrificio que nosotros hacemos aquí dentro”. Y había otro también potente, donde aparecía la imagen de Cecilia Bolocco, quien tiene una fábrica de pantalones en la prisión.

Su escrito explicativo afirmaba lo siguiente: “*Quisimos exponer este tema porque no nos parece justo que Cecilia disfrute de su familia y vacaciones mientras se nos paga 200 pesos por pantalón, y ella después lo venderá a un precio muy alto. Se beneficia ella gracias a nosotras, que ya que no tenemos ingresos tenemos que conformarnos con lo que venga. A lo mejor la intención es buena, pero piensa como empresaria*”. Por otra parte, no hay que olvidar que en las cárceles de mujeres siempre las labores tuvieron un rol generizado. La *Revista de Estudios Penitenciarios* en 1933 afirmaba lo siguiente: “Se debía enseñar a las internas un oficio como peluquería, enfermería,

artes domésticas, modas, sombreros o corsetería, entregarles nociones mínimas de cultura y la posibilidad de acceder a una biblioteca”³²⁹. Durante esos años las enseñanzas eran relacionadas a la lavandería y la costura, el modelo de corrección basado en la educación cristiana se proponía reforzar el rol de madre, y la idea en las Casas de Corrección era recibir mujeres transgresoras, es decir, no solo a ‘criminales’, sino a todas aquellas que se desviaran del modelo femenino (incluso se aceptó la presencia de sordomudas y niñas pequeñas)³³⁰. Desde fuera de las prisiones, las damas de la élite saludaban metodologías basadas en el silencio, y canciones de moralidad profunda, se aprendiera de las labores domésticas para socorrer al alma de las caídas³³¹. Asimismo, el Boletín del Movimiento Pro-Emancipación de las Mujeres inició desde su primer número en 1935 un movimiento de reforma carcelaria, entre las cuales encontramos lo siguiente: “Las caídas, las anormales, las delincuentes. Las del hábito carcelario, escondidas como un problema de siglos. Carceleras herméticas, de ojos esquivos que jamás logramos encontrar... Iguales en todas las cárceles, desdibujadas, deshumanizadas, desmujerizadas”³³².



³²⁹ Revista de Estudios Penitenciarios, Santiago, Ed. Dirección General de Prisiones, No 4, 1933, 52-53, en Correa Gómez, ‘Demandas Penitenciarias: Discusión y Reforma de Las Cárceles de Mujeres En Chile (1930-1950)’, Historia No38, Vol. I, 2005, 9–30 (p. 21).

³³⁰ Correa Gómez, ‘Demandas Penitenciarias: Discusión y Reforma de Las Cárceles de Mujeres En Chile (1930-1950)’, p. 14.

³³¹ Corina C. de Fernández; “Buen Pastor”, en Relaciones y Documentos del Congreso Mariano, en Correa Gómez, ‘Demandas Penitenciarias: Discusión y Reforma de Las Cárceles de Mujeres En Chile (1930-1950)’, p. 14.

³³² Vergara, Felisa; “Carceleras y Encarceladas” en La Mujer Nueva, op. cit., año 1, No 1, 1935, en Correa Gómez, ‘Demandas Penitenciarias: Discusión y Reforma de Las Cárceles de Mujeres En Chile (1930-1950)’.

El alma es entonces un producto de una multiplicidad de dispositivos. César González de la Villa Carlos Gardel, que pasó por cuatro institutos de menores y estuvo cinco años preso, tiene uno de los discursos más lúcidos que he escuchado en torno a la posición de la institución en los espacios de encierro. Plantea que contrario a la imagen de una cárcel salvaje, hay ahí todo un sistema de signos, lenguajes singulares desplegándose. Pero pregunta: “¿Y cómo va a hacer para sentirse orgulloso de su jerga, si una maquinaria infinita de profesiones, discursos y ametralladoras semióticas trabajan sin descanso en corregirlo, enderezarlo y hacerlo cambiar?”³³³. Es capaz de ilustrar que ante la irrupción de la ‘figura institucional’ psicólogo, sociólogo, trabajador social, sea de izquierda o de derecha, al entrar en escena detiene todo el léxico y gestualidades en juego. A pesar de las buenas intenciones, suelen poner a las y los ‘pibes’ en posición de ‘objeto de estudio’, de alteridad a conocer, en una relación que se reconozca o no, es jerárquica y vertical (el tallerista o figura institucional suele desconocerla y pretender que se habla “de igual a igual”, lo cual consideramos que sería peligroso de obscurecer, toda vez que si la ley solo aparece ahí donde se transgrede, podríamos decir que algunos pocas veces se topan con ella, mientras que otros diariamente están entreverándose con su poder). Ante el poder de la institución, sin duda que las y los presos saben cómo responder, e incluso agradecen el disciplinamiento: “Si la mayoría de los pibes les dicen que los ayudaron, o a veces hasta que les salvaron la vida, no es más que por una cuestión estratégica. Se le dice al profesional lo que quiere escuchar. El pibe sabe que si se comporta obedientemente, si se muestra agradecido, sumiso, si se maneja con respeto, pidiendo siempre por favor, puede obtener ciertos privilegios”³³⁴. Saben que están en una situación en que en general la figura institucional repite un manual, que ellas y ellos han escuchado una y otra vez -con frases tales como ‘todo depende de uno’-, y que saben cómo responder en talleres de oficios y trabajos a los que asisten por el sistema de meritocracia existente, que les permite hacer conducta, conseguir beneficios de salida, entre otros.

Por otro lado, sabemos que el problema con que se encuentra Foucault es que desde el nacimiento de las prisiones que se han visto sus inconveniencias, y se ha tildado de peligrosa (pues aunaría a los ‘peligrosos’ acentuando la posibilidad del *contagio*). Pero no se ve por qué reemplazarla³³⁵. Desde muy temprano, entre 1820 y 1845, las críticas aparecen: las prisiones no disminuyen la tasa

³³³ César González, ‘El conflicto eterno entre los unos y los otros’, en *Semilla de crápula: consejos para los educadores que quieran cultivarla*, por Fernand Deligny, 2017, p. 62.

³³⁴ González, *ibid.*, p. 61.

³³⁵ Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 226.

de criminalidad, sino que incluso las refuerzan y multiplican. En ese tiempo se decía: “7000 personas devueltas cada año a la sociedad... son 7000 principios de crimen o de corrupción esparcidos en el cuerpo social. Y cuando se piensa que esta población crece sin cesar, que vive y se agita en torno a nosotros, dispuesta a aprovechar todas las ocasiones de desorden y a prevalerse de todas las crisis de la sociedad para probar sus fuerzas, ¿es posible permanecer impassible ante tal espectáculo?”³³⁶. Con cautela, comentamos un estudio de la Fundación San Carlos José de Maipo que casi el 50% de la población pasó por centros de menores³³⁷. También, el estudio indica que jóvenes que pasan por centros SENAME son más propensos a generar conductas delictuales o conflictivas que no habrían desarrollado de no haber entrado. El 2012 habría una cifra que decía que de los 20.111 que ingresaron por derechos vulnerados, 1.600 reingresarían al sistema por ser infractores de ley. La mayoría ingresaba inicialmente por protección (situación de calle o trabajo infantil) y el 77% desarrollaría conductas nuevas. Es decir, se trata de un sistema que crea y fabrica aquello que luego quiere combatir.

Pero acá nos encontramos una vez más con una paradoja, que es que todas las propuestas de reforma aún en la actualidad no hacen sino reforzar la lógica ideal del funcionamiento penitenciario. Primero, se propone que la cárcel opere bajo el principio de corrección o transforme realmente el comportamiento del individuo. Segundo, se insta a que haya un principio de clasificación, que aisle y distinga presas y presos según la gravedad penal del acto, su edad, disposiciones y técnicas de corrección. Tercero, se pide modular las penas, para modificarlas según la conducta, progresos y recaídas de los presos. Cuarto, se plantea que el trabajo es una obligación y un derecho para los presos, pues permite la resocialización progresiva de los detenidos. Quinto, se pide la educación penitenciaria. Sexto, que haya procedimientos técnicos bien establecidos. Séptimo, que existan instituciones de apoyo y ayuda, tanto con personal experto, como con apoyo y seguimiento en la reincorporación en la sociedad. Afirma Foucault: “Palabra por palabra, de un siglo a otro, repítense las mismas proposiciones fundamentales. Y se consideran siempre como la formulación conseguida al fin, aceptada al fin, de una reforma siempre fallida hasta entonces”³³⁸.

³³⁶ E. de Beaumont y A. de Tocqueville, en Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 262.

³³⁷ Emol, ‘Uno de Cada Dos Reos Pasó Su Infancia o Adolescencia En Un Centro Del Sename’, *El Mercurio*, 20 Mayo 2017 <<https://www.emol.com/noticias/Nacional/2017/03/20/850222/Uno-de-cada-dos-reos-paso-su-infancia-o-adolescencia-en-un-centro-del-Sename.html>>.

³³⁸ Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 267.

No se debe concebir la prisión, su fracaso y su reforma como tres momentos distintos: ocurren simultáneamente, y su objetivo es precisamente que la prisión cumpla sus promesas, que funcione.

De ahí la famosa hipótesis de Foucault de que el pretendido fracaso de las prisiones es parte del funcionamiento mismo de la prisión. La conocemos: por fuera del discurso de los humanistas y filántropos de las épocas, la cárcel no estaba orientada a suprimir las infracciones, sino a distinguirlas, distribuir las, utilizarlas. Se trataría de dar ciertos límites de tolerancia a los delitos, presionar a otros, y mediante el seguimiento de los presos que entran y salen de la prisión, poder seguirlos, conocer todas sus redes, y lograr vigilar todo el cuerpo social. Es la famosa hipótesis de la gestión de los ilegalismos³³⁹. Ante el hormigueo de una población siempre ad portas de propagarse, y ante la proliferación de vagabundos, que con sus correrías, irían reclutando obreros sin empleo, mendigos y rebeldes, se preferirá cercar, cortar, en un grupo cerrado de cuerpos a vigilar constantemente, tanto cuando entran como cuando salen.

³³⁹ Foucault, *ibid.*, p. 269.

Globalización neoliberal: La emergencia de cuerpos masivos, el desecho y lo inmundo

Desmesura, descentramiento y el lugar del sujeto

En lo que sigue, solo nos aventuraremos a algunas preguntas y exploraciones tentativas en torno a la globalización neoliberal y el modo en que se relaciona con los cuerpos. Se trata de tanteos experimentales, pues precisamente nos parece que hoy nos relacionamos con algo que desborda nuestros códigos de percepción de lo que acontece. Si la globalización indica el fenómeno en el cual el capital se extiende a través del planeta, no habría lugar exterior -el del sujeto- para representar, diseñar o construir la realidad. “En su significado más profundo -escribe Bauman-, la idea (de globalización) expresa el carácter indeterminado, ingobernable y autopropulsado de los asuntos mundiales; la ausencia de un centro, una oficina de centro, un directorio, una gerencia general”³⁴⁰. Ya decía Foucault que sería un error pensar que el dispositivo disciplinario, individualizante, sería el único que existe. Este operaba aún en formas locales, fraccionadas, empíricas. También emergería el dispositivo securitario, que gestiona procesos biosociológicos de poblaciones masivas, y en el límite, permitirá pensar la especie humana. Foucault afirma que esta tecnología no tiene que vérselas exactamente con la sociedad (o el cuerpo social como lo definían los juristas, ni tampoco con el cuerpo individuo, sino con el cuerpo de la población: “ Se tratará de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, sino al infinito, al menos necesariamente innumerable”³⁴¹. Es un dispositivo que implica nuevos tipos de preguntas, como por ejemplo el índice medio de criminalidad, mantener la cantidad de robos dentro de los límites sociales y económicamente aceptables, mediante un cálculo de costos en tiempos de larga duración: “Lo que caracteriza en esencia el mecanismo de seguridad es, creo, la gestión de esas series abiertas y que, por consiguiente, solo pueden controlarse mediante un cálculo de probabilidades”³⁴². Pero una tecnología de poder nunca reemplaza a la otra, la soberanía, la disciplina, la seguridad, se incrustan, varían y suelen ir modificándose las dominantes. Pero también cabe considerar la interrogante que parece plantearle Nancy a Foucault, sobre si realmente

³⁴⁰ Zygmunt Bauman, *La Globalización: Consecuencias Humanas* (Fondo de Cultura Económica, 2010), p. 80.

³⁴¹ Michel Foucault, *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014), p. 222.

³⁴² Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2014), p. 40.

tales magnitudes puedan ser gestionadas y controladas por el poder³⁴³. Asimismo, pregunta si no dejamos de pensar algo de lo específico del poder cuando pensamos que la realidad está indefinidamente desmultiplicada y diseminada por todas las relaciones de fuerza posible³⁴⁴. Sobre el carácter ontológico de la guerra y las fuerzas, o si cabe distinguirlas, así como de la pregunta su realidad y/o ficción, no sé qué pensar. Solo presiento que nos enfrentamos a la paradoja de que nos emergen una heterogeneidad de escalas humanas y no humanas, a la vez que se atribuye toda la responsabilidad y acción a los individuos. Escribe Timothy Morton:

“Ahí estás, accionando el arranque de tu coche. Y se te acerca sigilosamente. Eres miembro de una cosa distribuida en masa. Esa cosa se llama especie (...). Cada vez que arranco un coche o una máquina de vapor no pretendo dañar la Tierra, y mucho menos originar la sexta extinción masiva de los 4.500 millones de años de historia de la vida sobre este planeta (de manera inquietante, la extinción más grave que se ha producido hasta ahora —la extinción del Pérmico-Triásico— fue causada probablemente por el calentamiento global). Además, ¡yo no estoy haciendo daño a la Tierra! Mi llave de contacto es irrelevante desde el punto de vista estadístico. En sentido individual, ese giro no tiene nada de raro (...). Para el Antropoceno, soy culpable en cuanto miembro de esta especie. Como es lógico, soy formalmente responsable en la medida en que comprendo el calentamiento global”³⁴⁵.

Es *raro*, me descubro como parte de una entidad que opera a escala geofísica, a escala planetaria. Morton afirma que el Antropoceno es un concepto antiantropocéntrico, pues habla de seres humanos -que para él son un revoltijo de pulmones, microbiomas bacterianos y antepasados no humanos-, junto con agentes como las vacas, las fábricas y los pensamientos. Recuerdo que Safranski afirma que hoy se habla de una sociedad mundial, pero en ella no se constituye ningún sujeto de la humanidad como instancia activa, tal como lo habría soñado la filosofía de la historia: “Solo tienen poder los estados y las confederaciones; en cambio, la ‘humanidad’ carece de cualquier forma de poder”³⁴⁶. En ese sentido, se genera la aporía de que para el neoliberalismo *yo soy culpable*, pero curiosamente hay en mí más elementos humanos que no humanos. Se trata de un pensamiento tremendo, sin sujeto, y si bien no es culpa el afecto que genera, sí pareciera señalar una responsabilidad. Paradójica responsabilidad, irrenunciable, pero a la cual quizás no podemos corresponder. Pues la *desmesura* a la cual nos enfrentamos no refiere a un demasiado grande, ni a

³⁴³ Jean-Luc Nancy, *La creación del mundo o la mundialización* (Barcelona: Paidós, 2003).

³⁴⁴ Jean-Luc Nancy, *La verdad de la democracia* (Madrid: Amorrortu Editores, 2009), p. 41.

³⁴⁵ Timothy Morton, *Ecología oscura: sobre la coexistencia futura* (Barcelona: Paidós, 2019), p. 25.

³⁴⁶ Rüdiger Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, 2013, p. 26.

un rebasamiento, ni a algo excesivo -¿de qué norma? ¿de qué medida?³⁴⁷. Nancy dirá que en la época de los grandes números, no nos enfrentamos a fenómenos demasiado grandes respecto a algo, sino que indican una grandeza que es en sí misma toda su medida, y no tiene otra. Medida desmesurada o desmesura medidora. “El hombre como medida de todas las cosas ha tomado un sentido nuevo, desmesurado: muy lejos de relacionar cualquier cosa con el hombre como patrón mediocre y por lo demás inestable, este sentido relaciona al hombre mismo con una inmensidad de responsabilidad”³⁴⁸. En la era del enorme número de poblaciones humanas y no humanas, ellas aparecen como una desmesura que da su propia medida, con la cual debemos medirnos. Se trata de algo complicado: el “ser exponencial”, es la época del ser expuesto en y como su propia inmensidad, y como nada lo mide, esto mide la existencia que compromete, y que compromete bajo el mundo una responsabilidad ella misma inmensa, un compromiso sin medida³⁴⁹. Pero siguiendo a Simondon, el problema está en que esa responsabilización individual no puede sino generar angustia, pues se pide al individuo que resuelva aquello que ocurre en escalas que lo desbordan: “el individuo querría determinarse él mismo sin pasar por lo colectivo”³⁵⁰. Y por lo demás, el problema es que como hemos planteado en este escrito, el ser humano termina no sintiéndose protagonista del devenir de universo. Afirma en este sentido Sergio Rojas: “El propio cuerpo humano aparece como el frágil soporte de una conciencia que existe lejos y fuera del universo, distante de la vida en toda su vivificante voracidad”³⁵¹. Me pregunto: ¿Cómo llegó a ocurrir que el sujeto tenga una relación, es decir, una distancia respecto al universo? Todo pareciera ser que a pesar de que *escuchamos* a lo lejos del descentramiento del sujeto, no podemos sino producir la ficción de la tierra firme, de habitar el sin fondo. Curiosa experiencia esa de habitar el lodo. En medio de todo: “queda el cuerpo del individuo como el lugar del individuo. ¿Qué es entonces el individuo? El individuo comienza a corresponder en la actualidad a aquella forma de subjetividad que sólo encuentra su lugar en el cuerpo”³⁵².

Ahora bien, es el lugar del sujeto el que habría que pensar en tiempos de globalización neoliberal. Con mi amigo Víctor siempre que comentamos este punto, reparamos en que en general el discurso de la pérdida de la función del Estado, la sociedad u otros sujetos como centro de orientación,

³⁴⁷ Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*, (Madrid: Arena Libros, 2006), p. 194.

³⁴⁸ Nancy, *ibid.*, p. 195.

³⁴⁹ Nancy, *ibid.*, p. 198.

³⁵⁰ Gilbert Simondon, *La individuación: a la luz de las nociones de forma y de información* (Buenos Aires: Cactus, 2015), p. 378.

³⁵¹ Sergio Rojas, *Tiempo sin desenlace: el pathos del ocaso*, Colección Ensayo, 10 (Santiago de Chile: Sangría, 2020), p. 76.

³⁵² Sergio Rojas, *El Arte Agotado* (Santiago, Chile: Sangría, 2012), p. 68.

diseño y legibilidad de la realidad, supone que en algún momento tuvieron esas características. Eso me suele ocurrir con discursos como el de Bauman, que plantean la sociedad líquida en contraste a una supuesta modernidad occidental donde el Estado tenía sus fronteras bien delimitadas, y la sociedad era imaginada como una totalidad autosuficiente capaz de autoabastecerse y autopetruarse³⁵³. Solo bajo tal presupuesto puede decirse que el Estado hoy ha sido arrasado por las tendencias globalizantes. Algo similar ocurre en Sloterdijk, al conceptualizar la ‘sociedad de paredes finas’, presupone que antaño las sociedades eran receptáculos de paredes gruesas, la mayoría de las veces monolingües, con autocertezas basadas en cierta hermenéutica nacional que se agitaba por sus propias redundancias³⁵⁴. Tales discursos parecen tener cierto tono de nostalgia de algo que nunca ocurrió, y que por lo demás, siempre refiere a una supuesta edad de oro vinculada a cierta descripción de la realidad de Europa. Como afirma Arrighi, los discursos de la globalización parecen extrañar una potencia de Estados que tal vez nunca existió³⁵⁵. Marx afirmaba que el capital presentaba un capitalismo que acontecía a escala global, y erosionaba y disponía de los Estados y cuerpos a su disposición. Como me comentó una vez Víctor, tal vez el sujeto fue siempre una función de dominio -o al menos un territorio donde sujetarse-, la soberanía un nodo donde se articula puntualmente el capital y la acumulación en territorios específicos, y ello siempre ha sido movilizadado por el capital como un último sujeto extraño y an-humano, disponiendo de agentes según sus necesidades de acumulación. Aunque como astutamente plantea Pablo Aravena: “Las potencias o las grandes corporaciones consignan acciones que duran años para proyectos de siglo y medio. Al parecer el futuro no se ha obturado de igual manera para todos”³⁵⁶. Sin duda que podría decirse que con esto, el concepto tradicional del sujeto ya ha sido dislocado, y que tal lectura del sujeto como función de dominio tal vez solo se puede hacer a posteriori -aunque en Hobbes, como vimos, ya parecía estar apareciendo. Pero me interesaría considerar que si bien hoy no existe una posición del Sujeto exterior al mundo tal que pueda representarlo, diseñarlo, construirlo, ello no quita que el Estado, las colectividades, los cuerpos individuales, sigan siendo los últimos puntos de orientación, precarios, tambaleantes, en medio de la destinerancia contemporánea. Se trata de un sujeto que quizás vaga y deambula.

³⁵³ Zygmunt Bauman, *La sociedad sitiada* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de España, 2013), p. 32.

³⁵⁴ Peter Sloterdijk, *En el mundo interior del capital: para una teoría filosófica de la globalización*, Biblioteca de ensayo. Serie Mayor (Madrid: Siruela, 2019), p. 183.

³⁵⁵ Giovanni Arrighi, ‘La Globalización, La Soberanía Estatal y La Interminable Acumulación Del Capital’, *Revista Iniciativa Socialista*, 48 (1998) <<https://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/10061711.pdf>>.

³⁵⁶ Pablo Aravena, ‘La UP Como Utopía Del Pasado (a 43 Años Del Golpe de Estado)’, en *Un Afán Conservador*, Ediciones Inubicalistas (Valparaíso, 2019), pp. 27–34 (p. 34).

Afirma Sergio Rojas: “Carecemos de un lugar desde donde pensar la realidad en la misma medida (¿?) en que no existe un lugar desde donde proponerse imaginarla y construirla”³⁵⁷.

Lo que me interesaba era no caer en el discurso fácil de que la globalización simplemente arrasa las fronteras de los Estados. Plantea Yuk Hui: “La globalización se ha presentado bajo el disfraz del borramiento de las fronteras”³⁵⁸. Resulta evidente que en tiempos donde los establecidos nos creíamos en sociedades de control donde se gestionaban poblaciones al aire libre, y se vigilaba inmanentemente a una multiplicidad de cuerpos en su mismo despliegue, la pandemia hizo reaparecer muros, fronteras, disciplinas, los Leviatanes, y una gestión estricta de las membranas de los cuerpos colectivos, sociales e individuales. A diferencia de como planteó el problema Deleuze en *Posdata sobre las sociedades de control*, nunca hubo un tránsito de las disciplinas a las sociedades de control, sino que siempre coexistieron, y las disciplinas son condición de posibilidad de la constitución de individuos que luego se autocontrolarán y autoexplotarán. Por lo demás, cuando falla el control, reaparecen las disciplinas con toda su potencia.

Entonces, seguirá siendo para mí una pregunta el rol del Estado en la globalización. Como afirma Villalobos Ruminott a propósito del Chile neoliberal: “En tal caso, lo que experimentamos hoy en día como debilitamiento del Estado nacional no tiene mucho que ver con su supuesta extinción in abstracto, sino que se trata de una transformación de la relación soberana de acuerdo con una corporativización del espacio de lo político y con la configuración de un nomos financiero global”³⁵⁹. Villalobos muestra cómo la dictadura, lejos de ser puramente represiva, genera las condiciones para la más plena puesta en marcha de la liberación económica y globalización financiera, modificando al Estado y la sociedad al servicio de tal despliegue. Y todo esto fue en nombre de una determinada concepción de la historia, y un supuesto pasaje a Occidente perpetrado por la dictadura: se trataría de una “teoría general de la modernización (formación del Estado, industrialización, nacional-desarrollismo, integración, globalización, etc.) como *filosofía de la historia del capital*”³⁶⁰.

³⁵⁷ Sergio Rojas, ‘Bajo El Mundo Hay Un Planeta’, *Revista (Cuatrotreintatrés)*, Departamento de Artes Visuales, Facultad de Artes, Universidad de Chile, Número 2 (2019), 36–47 (p. 5).

³⁵⁸ Yuk Hui, ‘Para Un Pensamiento Planetario’, *Caja Negra Editora*, 2021 <<https://cajanegraeditora.com.ar/blog/para-un-pensamiento-planetario/>>.

³⁵⁹ Sergio Villalobos-Ruminott, *Soberanías En Suspense-Neoliberalismo, Violencia e Imaginación*, La Cebra (2013), p. 24.

³⁶⁰ Villalobos-Ruminott, *ibid.*, p. 73.

Contra el diagnóstico de Joseph Stiglitz de que tras la crisis del 2008, donde se afirmaba un supuesto fin del neoliberalismo y el retorno del Estado regulando los mercados, Laval y Dardot dirán que ello implica una incompreensión de la verdadera naturaleza del neoliberalismo: “lejos de acarrear un debilitamiento de las políticas neoliberales, la crisis ha llevado a su *refuerzo* brutal, en forma de planes de austeridad instaurados por Estados cada vez más activos de promoción de la lógica de competencia de los mercados financieros”³⁶¹. El neoliberalismo no tiene nada que ver con la ideología de que el mercado es una realidad natural, donde toda intervención desajusta su curso espontáneo. Para ellos el neoliberalismo no es simple destrucción de instituciones, reglas y derechos, también es productor de relaciones sociales -aun cuando la individualización de las relaciones sociales implique la disolución de solidaridades colectivas-, del vivir subjetivo, a la vez que está profundamente inscrito en las prácticas gubernamentales, en las políticas institucionales y estilos empresariales. El neoliberalismo es para ellos la *nueva razón del mundo*, tanto porque es válido a escala mundial, como porque lejos de limitarse a la esfera económica, totaliza o hace mundo mediante su poder integrador de todas las dimensiones de la existencia³⁶².

El comentario de Laval y Dardot hunde sus raíces en el pensamiento de Foucault en torno al neoliberalismo. En *El Nacimiento de la Biopolítica* dirá que el neoliberalismo no tiene nada que ver con el liberalismo, ya no se trata de asumir el *laissez-faire* como dato de la naturaleza espontáneo a respetar por el Estado. Tampoco se trata de que el Estado deba producir y garantizar un espacio de libertad económica, ni que este modifique la competencia. Aquí, al contrario, es la libertad de mercado la que será el principio organizador y regulador que hará existir un Estado, a su imagen y semejanza, mediante una génesis permanente. Si el mercado no es natural, es más bien en un *eidós* -los neoliberales alemanes leían y se formaban atentamente en Husserl-, un principio de formalización y estructura propia que solo aparecerá si se respeta esa lógica. Y tal como en Husserl la estructura formal no se da a la intuición sin una serie de condiciones, la competencia como lógica económica solo aparecerá de acuerdo a condiciones cuidadosa y artificialmente establecidas³⁶³. Por último, no habrá un Estado y una economía de mercado que se delimiten y contrapongan como en el liberalismo, dando márgenes de maniobra a cada cual, porque las condiciones del correcto funcionamiento del mercado solo se producirán por una

³⁶¹ Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal* (Barcelona: Gedisa, 2015), p. 11.

³⁶² Laval and Dardot, *ibid.*, p. 14.

³⁶³ Michel Foucault, ‘*Nacimiento de la biopolítica: curso en el College de France (1978-1979)*’, 2008, p. 153.

gubernamentalidad activa. Es decir, ambos se superponen completamente: “El gobierno debe acompañar de un extremo a otro una economía de mercado. Esta no le sustrae nada. Al contrario, señala, constituye el índice general sobre el cual es preciso poner la regla que va a definir todas las acciones gubernamentales. Es preciso gobernar para el mercado y no gobernar a causa del mercado”³⁶⁴.

Por otra parte, el neoliberalismo se entrelaza con las políticas de bienestar social que se instalaban en Europa. Si esta última proponía una distribución relativamente equitativa en relación al acceso a bienes consumibles, su rol era ser contrapeso a procesos económicos asumidos como salvajes, destructivos de la sociedad. Pero el neoliberalismo dirá que si la política social quiere integrarse a la política económica y no devastarla, no puede ser contrapeso ni compensación. Debe dejar andar la desigualdad y la competencia, y no socializar el ingreso ni el consumo, sino privatizar. Propondrán una paradójica “política social individual”, donde no se pedirá a la sociedad que proteja a las personas de los riesgos, sino que procurará que la economía dé ingresos lo más altos posibles, para que los individuos tengan reservas ante riesgos: “pues bien, cuando es cuestión de política social, sólo hay una verdadera y fundamental, a saber, el crecimiento económico”³⁶⁵. Y no es que a más crecimiento, más generosa la política social, sino que el nivel de ingresos por sí mismo debería permitir a individuos acceder a seguros individuales, propiedad privada y capitalización individual. Todo esto tiene como trasfondo el cuidarse de una política estatal que homogeneice a los individuos, bajo el objetivo de la igualdad, siendo que precisamente de lo que se trataría es de multiplicar las diferencias, y darle lugar a la desigualdad.

Entonces, la intervención gubernamental no es menos densa y frecuente que en otros sistemas. Pero cambia el carácter del Estado, toda vez que no interviene como contrapunto o pantalla a la economía: “Debe intervenir sobre la sociedad misma en su trama y su espesor”³⁶⁶. La gubernamentalidad debe constituir un regulador del mercado general sobre la sociedad, interviniendo sobre ella para que los mecanismos competitivos actúen a cada instante y en cada punto del espesor social. Incluso Foucault dirá que no se trata de un gobierno económico, sino de un gobierno que constituirá y actuará sobre la sociedad misma, un ‘gobierno sociológico’.

³⁶⁴ Foucault, *ibid.*, p. 154.

³⁶⁵ Foucault, *ibid.*, 178.

³⁶⁶ Foucault, *ibid.*, 179.

Entonces, ya no se trata de la simple normalización y disciplinamiento a partir del valor y las formas mercantiles, sino a partir de la competencia, constituir una sociedad de empresa y al *homo economicus* como hombre de empresa y producción. “Esa multiplicación de la forma ‘empresa’ dentro del cuerpo social constituye, creo, el objetivo de la política neoliberal”³⁶⁷.

Para neoliberales como Friedrich von Hayek es fundamental escoger entre las dos herencias que distingue en el liberalismo. En *Principio de un orden social neoliberal*, propone alejarse de una que relaciona con cierto ‘racionalismo constructivista’, que entiende la democracia como poderes ilimitados de la mayoría, y creería que habría que tratar los fenómenos culturales mediante un diseño deliberado, y que se puede plasmar en las instituciones un plan prefijado³⁶⁸. Pero para Von Hayek otra vertiente liberal descubriría un orden inmanente del mercado, en el cual la libertad de los individuos de la sociedad genera una conocimiento y capacidades mucho mayores a cualquier planificación. Opone entonces este orden de la *sociedad libre*, sin finalidad alguna pero con sus propias fuerzas ordenadoras, a una *organización o un ordenamiento* basado en prescripciones³⁶⁹. Propone llamar a este orden *catalaxia*³⁷⁰ (que derivaría del griego *katallattein*, que no solo implicaría “intercambiar”, sino también “admitir en la comunidad” y “convertirse los enemigos en amigos”). Leyendo a Hayek, Foucault resalta que el problema del *plan* para los neoliberales sería que habría un sujeto capaz de conocer y dominar la totalidad de la economía, siendo que sería deseable que el Estado y los particulares sean ciegos a los procesos económicos³⁷¹. En ese sentido, se trata de que no haya un lugar desde donde diseñar la realidad. El lugar *trascendente* del soberano, que por lo mismo siempre estuvo ausente, hoy está más ausente que nunca. La biopolítica será el tiempo donde ello se hace manifiesto, donde la política y las instituciones tienen crisis radicales de legitimidad, pero como tampoco se requiere que se crea en él, el orden de lo cotidiano se sostiene por prácticas de poder inmanente.

Para terminar, cabe comentar que si bien hemos dicho que el capitalismo en tiempos neoliberales produce y dispone de la sociedad (y la política), ella es solo un elemento más al servicio de la acumulación. Quizás desde que hay capitalismo que lo social no tuvo tanta importancia en

³⁶⁷ Foucault, *ibid.*, p. 186.

³⁶⁸ Friedrich A. von Hayek, *Principios de un orden social liberal*, (Madrid: Unión Editorial, 2010), p. 232.

³⁶⁹ Hayek, *ibid.*, p. 234.

³⁷⁰ Hayek, *ibid.*, p. 236.

³⁷¹ Foucault, ‘*Nacimiento de la biopolítica*’, pp. 207–8.

profundidad, y eso es lo que nuestro tiempo hace más manifiesto que nunca. Como afirma Baudrillard, el capital es un reto a la sociedad. La máquina y su productividad no tienen finalidad objetiva, menos social, ni razón fuera de su propio crecimiento exponencial: “es antes que nada una violencia, y esa violencia, la ejerce por lo social sobre algo social, pero en el fondo no es una máquina social, le importa un bledo tanto el capital como lo social en su definición a la vez solidaria y antagonista”³⁷². Agrega además que no hay contrato alguno entre instancias distintas según la ley (todo eso se lo lleva el viento), y solo hay riesgo, reto, cuestión que no pasa por una ‘relación social’. Se presiente que lo social mismo es un residuo en la máquina, cada vez más creciente, trabajo muerto. Como veremos, todo se vuelve una producción y gestión racional de residuos³⁷³. Lo que queda ahí es el individuo como última contención, impotente, ya que como afirma Foucault, el mercado no está constituido por individuos, sino por sus intereses. En ese sentido, es el *entorno* del sistema.

Neoliberalismo Chileno: El frustrado sueño organicista de Jaime Guzmán

En tiempos de procesos constituyentes en Chile, vale la pena detenerse en el pensamiento de Jaime Guzmán, que es expresión de aquello que se plasmó en la Constitución de 1980. En su pensamiento el individuo tiene un protagonismo absoluto, por motivos metafísico religiosos. “El hombre es ontológicamente superior a la sociedad porque mientras aquél es un ser substancial, es decir, apto para existir en sí mismo, la sociedad constituye sólo un ser accidental de relación. No puede existir independientemente de los seres humanos o substancias que la componen, a cuyo respecto es un accidente y no otra substancia diversa de ellos”³⁷⁴. De este modo, el ser humano vive en las sociedades temporales que se agotan en la historia, pero estas las trasciende por su espíritu inmortal que le confiere un destino eterno. De este modo, el cuerpo político y el cuerpo social deben crear condiciones para que el individuo realice sus fines personales, y nunca al revés. La familia será la célula básica del cuerpo social, pero como esta no logra satisfacer todos sus requerimientos, este puede crear sociedades u órganos intermedios entre la familia y el Estado: órganos basados en vecindad (territoriales), en el trabajo común (gremial), entre otras. Un primer principio básico de la sociedad será el de ‘autonomía’: todo órgano intermedio tiene el derecho a gobernarse a sí

³⁷² Jean Baudrillard, *A la sombra de las mayorías silenciosas* (Barcelona: Kairos, 1978), p. 70.

³⁷³ Baudrillard, *ibid.*, p. 74.

³⁷⁴ Jaime Guzmán Errázuriz, *Escritos Personales*, Colección Temas de Hoy, 1. ed (Santiago de Chile: Zig-Zag, 1992), p. 46.

mismo, obedeciendo a sus fines específicos y naturales (así por ejemplo, la universidad es un espacio para labores académicas, pero no para hacer política)³⁷⁵. El segundo principio, que es la otra cara del primero, es el de la ‘*subsidiariedad*’: una sociedad mayor -como el Estado- solo puede aparecer ahí donde los particulares no logran cumplir bien sus funciones. El Estado, entonces, solo tiene como labores lo que no podrían nunca asumir los particulares (relación con otros Estados, defensa nacional, normas generales de convivencia, entre otras), y aquello que los particulares son incapaces de realizar, estimulando que la falla se remonte lo más pronto posible. El Estado así aparece como suplemento donde la organicidad falla³⁷⁶.

Tal como Foucault comentaba que el gran golpe de fuerza del neoliberalismo era mostrar una continuidad entre la planificación soviética, el *New Deal*, el ejemplo inglés, la política keynesiana y la experiencia nazi, basada en el intervencionismo estatal que aplastaría totalitariamente al individuo, Jaime Guzmán dirá que el totalitarismo será el enemigo. Planteará que la experiencia de la Unidad Popular comparte con la Alemania nazi el hecho de que el Estado subsume integral y unilateralmente al humano en el Estado. Quizás en un diálogo oculto con Hobbes, e incluso con la lectura que Schmitt hace del Leviatán, afirma lo siguiente: “El Estado pasa a endiosarse como una superpersona, como una especie de ser sustancial del que las personas son simples partes instrumentales. Al no reconocerle al hombre ninguna trascendencia sobre la sociedad temporal, los totalitarismos lo consideran como un simple engranaje de la maquinaria estatal”³⁷⁷. Desde el marxismo leninista hasta Hitler se niega el derecho natural del individuo, anterior y superior al Estado, subsumiéndolos como piezas mecánicamente movidas por la maquinaria. La política se totaliza, el Estado se diviniza como ente colectivo y súper persona, uniformando e instrumentalizando a las sociedades intermedias como títeres para la revolución. Como en Hayek, dirá que el totalitarismo pretende una planificación general del futuro, controlando los procesos en relación con ello. Guzmán no niega que existan órganos intermedios políticos -movimientos y partidos-, pero para resguardar una sociedad libre, habrá que cuidarse de que no instrumentalicen a las otras sociedades intermedias. Por eso que Guzmán dirá que el gremialismo apuesta a una despolitización de los cuerpos intermedios, y no así de las personas³⁷⁸.

³⁷⁵ Guzmán Errázuriz, *ibid.*, p. 49.

³⁷⁶ Guzmán Errázuriz, *ibid.*, p. 50.

³⁷⁷ Guzmán Errázuriz, *ibid.*, p. 51.

³⁷⁸ Guzmán Errázuriz, *ibid.*, p. 53.

Cabe agregar que para Guzmán el pueblo nunca está en condiciones de tomar deliberaciones conscientes y activas en el país. Hipotetiza que si solo se consideraran válidos los votos de las personas con altos porcentajes de respuestas correctas en los tópicos que se votan, el resultado sería muy triste. Por ello, para él sería ideal poder ponderar el sufragio conforme al mérito moral y humano de quien lo emite, pero como es imposible de medir objetivamente, acepta el sufragio igualitario³⁷⁹. Pero para Guzmán, las masas siempre se moverán más por emotividad ambiental más que por precisión conceptual. Les importa más el atractivo físico y la aptitud en la prensa de los líderes, más que sus aptitudes como bien gobernante. En ese sentido, Guzmán está en una vereda similar que autores como Sloterdijk, que afirman que si bien la modernidad tenía como proyecto transformar la masa en soberana, más bien habría que aceptar que es un fenómeno vago, lábil, indistinto, guiado por excitaciones epidémicas y por flujos miméticos³⁸⁰. Por lo mismo, para Guzmán conceptos como democracia o soberanía popular, le parecen ambiguos, difusos y tramposos. Para él la democracia es un medio y nunca un fin. Es un instrumento válido para proteger la libertad, seguridad y dignidad de los individuos y la nación. Pero la democracia también ha sido usada por el totalitarismo de Hitler, el marxismo leninismo, o la violencia subversiva. La democracia entonces no es un paraíso, sino una tarea exigente: es una mala consigna decir que es mejor la peor democracia a la mejor dictadura, pues se sabe que desde siempre los pueblos optarían por la dictadura. Más aún, la opción puede darse (como sucedió en Chile en 1973) entre una dictadura o un totalitarismo. En ese evento, siempre será preferible la dictadura³⁸¹.

Siendo muy religioso, rechaza con firmeza lo que llama la ‘beatería política democrática’. Discute directamente con Hobbes, Locke, Rousseau, Bodin, y el concepto de ‘soberanía popular’. Guzmán dice que el pueblo va cambiando según las épocas, y que no se trata de una evolución del concepto. Además, cuando se pregunta quiénes determinan el concepto de pueblo soberano, aparece una *circularidad* que ya hemos abordado en este escrito: “Contestar que ello lo determina el mismo pueblo soberano como una consecuencia inmediata a su soberanía, importa una burda *tautología* que no resiste cotejo con la experiencia práctica recién esbozada”³⁸². Para Guzmán siempre es una pequeña élite minoritaria la que decide la incorporación de una nueva calidad de personas en el

³⁷⁹ Guzmán Errázuriz, *ibid.*, p. 120.

³⁸⁰ Peter Sloterdijk, *El desprecio de las masas: ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna* (Valencia: Pre-textos, 2005), p. 14.

³⁸¹ Guzmán Errázuriz. *ibid.*,

³⁸² Guzmán Errázuriz, *ibid.*, p. 118.

pueblo soberano, y es también quien decide las reglas del juego de cuando la democracia nace y se interrumpe: “Dicho más clara y crudamente, toda democracia arranca de una decisión autocrática que le da origen, la modela y la reforman si su expresión originaria se destruye”³⁸³.

Entonces, habrá que cuidar la democracia, y un criterio a considerar es que ella se vuelve más seria, sólida y estable a medida que hay mayor desarrollo económico social y cultural en el país. Quien de un sistema sólo recibe, en cambio, miseria y atraso, difícilmente podrá sentir compromiso alguno hacia él y, por el contrario, será fácil presa para cualquier aventura demagógica o extremista. De él no tiene nada que perder y sí cualquier cosa que esperar³⁸⁴. Chile solo habría tenido democracia sólida cuando tuvo democracia restringida, pues solo ahí el pueblo elector se identificaba con el sistema, al disfrutar beneficios espirituales y materiales. Con la sociedad de masas contemporánea, el cuerpo elector habría aumentado, y por el nulo aporte que le traía el sistema, fue caldo de cultivo para quienes querían destruir el régimen democrático con la tentativa revolucionaria, demagógica y extrema, que habría colapsado entre 1970 y 1973. Para Guzmán, entonces, 1973 no interrumpió ciento cincuenta años de tradición, sino solo quince marcados por inestabilidad permanente y zozobra.

Debates en torno a este diagnóstico hay muchísimos. Revisarlos exceden este escrito. Cabe comentar que en sociología se ha escrito bastante en contra de este discurso, intentando romper con el individualismo latente. Son textos muy pertinentes, pero parecen caer en un *sociologicismo* donde la sociedad es el fundamento explicativo. Por citar un ejemplo, Carlos Ruiz Encina ha escrito en *De nuevo la sociedad*: “La historia no brota de la nada ni se agota en sus personajes o líderes, sino que es jalónada por grupos e intereses que de sus recíprocas relaciones de fuerza van imprimiendo el camino que toma la sociedad”³⁸⁵. Su diagnóstico es que la crisis que vive Chile es producto de que los actores económicos han colonizado a una política ensimismada y sorda a toda puja social distinta a la del empresariado. La transición a la democracia habría sido comandada por grupos sociales que eliminaban la voluntad de consensos, equilibrios, pactos, integraciones y deliberaciones, desarticulando a los intereses subalternos: “Dado que su contención y desarme han sido producido políticamente, su plena autonomía requerirá también la refundación política de sus

³⁸³ Guzmán Errázuriz, *ibid.*, p. 118.

³⁸⁴ Guzmán Errázuriz, *ibid.*, p. 129.

³⁸⁵ Carlos Ruiz Encina, *De Nuevo La Sociedad*, Sociología. Ciencias Sociales y Humanas, Primera edición (Santiago: LOM Ediciones, 2015), pp. 12–13.

luchas y la actualización de sus perspectivas emancipatorias”³⁸⁶. Entonces, Ruiz Encina confía en que renace de nuevo la sociedad, pero distinta; hijos de la modernización neoliberal frustrados por el incumplimiento de las promesas del neoliberalismo. A pesar de la compulsión por la desarticulación e individualización en el mercado propia de nuestro tiempo, tiene la *expectativa* de que después de la crisis viene la transformación, y por ende la esperanza de que se buscará de nuevo la política, en miras de una democracia basada en la *soberanía libre de los individuos y sus organizaciones colectivas*. Pueden nacer nuevos sujetos sociales que puedan reinventar su historia, reanimando la promesa moderna de la autodeterminación, la libertad, y el aprovechamiento de las potencialidades humanas³⁸⁷. El problema hoy está en que el Estado y la institucionalidad no tendrían *canales para procesar y contener el conflicto* que emerge en la nueva sociedad, y por ello el *desborde*³⁸⁸: “Si la alianza dominante se resiste a abrir los canales institucionales, la conflictividad y el desborde del sistema político solo crecerán”³⁸⁹.

No es nuestra intención discutir con este tipo de análisis. Solo nos interesa considerar que se desplaza el análisis de la historia de los individuos, a los grupos sociales como nuevos *sujetos* de la historia. La realidad ya no es el fruto de la interacción entre individuos, pero sí de la relación entre sujetos sociales, que configuran voluntariamente el orden y las instituciones, definen como actores quienes son integrados y quienes son excluidos de los consensos. Es decir, se trata de un pensamiento que pone a la sociedad como *sujeto* de la historia. Lo ocurrido en Chile sería que las clases dominantes se autoconstituyeron a sí mismas como tales mediante pactos o acuerdos elitarios, blindándose mediante la construcción de una institucionalidad que autoreproduzca su posición de poder. Los estallidos y movilizaciones serían producto de fuerzas -siempre socializadas- que desbordan dicha institucionalidad, y la única salida sería que los pactos dominantes se abran a nuevas alianzas, que abran su institucionalidad, para que el conflicto logre ser realmente contenido, y se logre el equilibrio. Efectivamente estos acuerdos no serán entre individuos, ni personajes notables: serían siempre sociales. Y si uno se pregunta cómo surge la sociedad, la sociedad siempre se explica por la sociedad, al infinito. Es un fenómeno *sui generis*. No se considera de manera suficiente el fenómeno de la planetarización de la técnica y el capital, cómo ellos tienden a tensar la soberanía de los sujetos políticos, sociales e individuales. En torno

³⁸⁶ Ruiz Encina, *ibid.*, p. 17.

³⁸⁷ Ruiz Encina, *ibid.*, p. 13.

³⁸⁸ Ruiz Encina, *ibid.*, pp. 25–26.

³⁸⁹ Ruiz Encina, *ibid.*, p. 28.

a lo último, no está demás subrayar que el proyecto político subyacente es una sociedad que dé lugar a la *soberanía de los individuos* y sus agrupaciones, logrando su propia autodeterminación.

Sobre el nuevo orden securitario: Gestión del miedo, policías vecinales y culpabilización del individuo ‘delincuente’

Ya hemos hablado de que la individualización se enlaza con un gobierno securitario de poblaciones. Agamben habla del Estado de seguridad, como una suerte de Leviatán que se sostiene a partir de la promoción y gestión del miedo³⁹⁰. Se basa en el uso de Foucault del concepto de ‘seguridad’: se trataba de dejar advenir acontecimientos -incluso catástrofes- a fin de gobernarlas y orientarlas a una dirección que se considere beneficiosa³⁹¹. El Estado apuntaría entonces a un control generalizado y sin límites, en ámbitos como la gestión de datos informáticos y computacionales, administrando el miedo al terrorismo y la delincuencia, entre otras. Se trataría de un Estado policiaco, que apuntaría a la despolitización progresiva de los ciudadanos, saliendo del dominio de la política, para dirigirse a una zona incierta donde lo público y lo privado se confunden. Bien sabemos que Agamben suele hipertrofiar la figura del Estado, pues el mismo Foucault en *Nuevo Orden Interior y Control Social*³⁹² plantea que estaríamos en un proceso donde precisamente el Estado tiende a una suerte de ‘desinversión’, como si se desinteresase de una serie de aspectos, mientras que se focalizará en otros. Propondrá que en efecto habrán ‘zonas vulnerables’ donde el Estado no quiere que suceda definitivamente nada, donde no cederá en absoluto. Pero a su vez habrá una suerte de tolerancia en que dejará que las sociedades tengan cierto porcentaje de ilegalidad e irregularidad. Pero todo esto se sostendría por un sistema de información generalizado, virtual, y sin el objetivo privilegiado de la vigilancia de cada individuo, sino intervenir en cualquier momento ahí donde haya peligro. Por último, se preocuparía de que exista cierto orden autoengendrado, donde las poblaciones se vigilen entre sí. Recuerdo en este punto que Sergio Villalobos Ruminott escribía en *Asedios al fascismo* que si “el neoliberalismo es una organización de los cuerpos basada en un principio de productividad, el neofascismo suplementa este principio con lógicas de autocontrol y vigilancia mutua que resultan más

³⁹⁰ Giorgio Agamben, ‘Del Estado de Derecho al Estado de Seguridad’, *Artillería Inmanente*, 2016
<<https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=275>>.

³⁹¹ Agamben, *ibid.*, p. 2.

³⁹² Michel Foucault, ‘Nuevo orden interior y control social’, in *Saber y verdad* (Madrid: de La Piqueta, 1985), pp. 163–66.

económicas que la burocracia estatal y represiva del fascismo tradicional”³⁹³. Sin duda muchas cosas han pasado desde ese escrito de Foucault, pero las tendencias que planteó son brillantes, e intentaremos explorarlas, siempre tentativamente, en función del presente.

Es el neoliberalismo mismo nos fuerza a pensar lo penal más allá del Estado, considerando las prácticas formales e informales de control y evitamiento del delito³⁹⁴. En el giro al ‘*management* de seguridad’ vemos cómo se transita de un control penal con centralidad del Estado como protagonista, a uno donde de a poco irrumpen agentes no estatal. David Garland muestra cómo las agencias privadas empiezan a administrar las cárceles, a gestionar la seguridad de los territorios (del estilo ADT’s y *seguritos* en general), a la vez que las agencias del sector público (prisiones, oficinas de libertad condicional, sistema judicial, etc) empiezan a emular las prácticas y valores del sector privado³⁹⁵. En una serie muy interesante llamada *Years and Years* se juega con el problema de la aceleración del tiempo, el avance de las tecnologías y su relación con el populismo fascista relacionado con prácticas de hipercontrol de las poblaciones. En la serie, la abuela de la familia protagonista tiene que recordar que todo ello tuvo su condición de posibilidad en lo cotidiano. Hoy sectores de izquierda y de derecha promueven en sus campañas una prevención del delito ligada a la “seguridad comunitaria”, y promueven la creación de “policías de vecindario”. Asimismo, aparecen aplicaciones del celular como SoSafe para vigilarse entre vecinos y estar conectados con la policía, se multiplican los guardias, los cercos, los rayos X, a la vez que políticos ofrecen la ampliación del uso de drones y la multiplicación de las cámaras de seguridad. El castigo popular ejercido por las propias manos lo vivimos cuando se ata al poste a personas que han cometido robos en la calle, golpeándoles y escupiéndoles mientras esperan que llegue la policía, y también se multiplican las funas por internet. En los discursos políticos escuchamos eslóganes tales como “Delincuentes: Se les acabó la fiesta”, o “Hay que acabar con la puerta giratoria”. Según Garland, se despliega todo un discurso populista, donde las políticas públicas valoran antes que nada el beneficio político y la reacción popular por encima de toda evidencia de investigaciones³⁹⁶. Wacquant subraya cómo las autoridades en el mundo insultan ante la opinión pública por todo el mundo a los delincuentes reincidentes, mendigos agresivos, refugiados que

³⁹³ Sergio Villalobos-Ruminott, *Asedios al Fascismo. Del Gobierno Neoliberal a La Revuelta Popular* (Santiago: DobleAEditores, 2020), pp. 13–14.

³⁹⁴ David Garland, *La cultura del control, crimen y orden social en la sociedad contemporánea análisis* (Barcelona (España): Editorial Gedisa, 2005), p. 20.

³⁹⁵ Garland, *ibid.*, p. 57.

³⁹⁶ Garland, *ibid.*, p. 49.

andan a la deriva, inmigrantes que aguardan ser expulsados, a las prostitutas, y la gente que se amontonan en las calles, para generar indignación en la población³⁹⁷. Afirma que se trataría de un Leviatán que miraría con su rostro sombrío hacia todos los desprotegidos, usaría todos sus lenguajes y gestos viriles para acusar a aquellos que amenazarían las bases de la sociedad.

Si lo contemporáneo nos confronta a escalas desmesuradas, aquellos que atraviesan el globo en busca de un lugar se han tornado el chivo expiatorio ante los temores e inseguridades existentes, y son un blanco utilizado por los gobiernos que pretenden reafianzar sus legitimidades. Dado que emergen fuerzas y poderes desterritorializados, tales como el narcotráfico o las mafias, cuya potencia desborda a las de los Estados -y por ende están en un espacio que anula la distinción entre lo legal y lo ilegal-, estos últimos, como ha mostrado María Emilia Tijoux, apuntarán sus dardos al microtráfico, ante la imposibilidad de lidiar con estas fuerzas extraterritoriales. Muestra cómo las políticas de ‘tolerancia cero’, ideadas en Estados Unidos, son recibidas y promovidas por conferencias creadas por el Instituto Libertad y Desarrollo, con la participación del entonces Alcalde de Santiago Joaquín Lavín, pretenden centrar sus energías en la gente en situación de calle, mendigos, migrantes, en escalas micro, para inhibir al macrotráfico, que han desistido de combatir. La construcción del concepto de ‘seguridad ciudadana’, ligada a las políticas de tolerancia cero y ventanas rotas, “plantean que el hecho de tolerar delitos menores permite que se cometan delitos mayores (...) Para llevar a cabo el plan en Nueva York se trabajaron nuevas líneas para perseguir delincuentes, vagabundos, niños de la calle, vendedores ambulantes, entre otros, y alejarlos de los centros urbanos”³⁹⁸. Según Wacquant, la doctrina de ‘tolerancia cero’ es un instrumento de legitimación de la gestión política y judicial ante pobreza que molesta, se propagó a través del Planeta a velocidades fulminantes: “Y con ella la retórica militar de la ‘guerra’ al crimen y de la ‘reconquista’ del espacio público, que asimila a los delincuentes (reales o imaginarios), los sin techo, los mendigos y otros marginales a *invasores externos* -lo cual facilita la amalgama con la inmigración, que siempre da réditos electorales-; en otras palabras, a elementos alógenos que es imperativo evacuar del cuerpo social”³⁹⁹. Bauman afirma que la incertidumbre existente en la globalización contemporánea exige reorientar sus energías de animadversión hacia objetos al alcance individual. “Refugiados, solicitantes de asilo, inmigrantes, los productos residuales de la

³⁹⁷ Lóic Wacquant, *Castigar a Los Pobres: El Gobierno Neoliberal de La Inseguridad Social* (Barcelona: Gedisa, 2010), p. 14.

³⁹⁸ Wacquant, 2004 en María Emilia Tijoux, ‘El Infierno En La Torre 5: Reflexiones Sobre La Cárcel En Chile’, *Revista Latinoamericana de Estudios Sobre El Cuerpo, Emociones y Sociedad*, N°5.Abril-Julio (2011), 39–49 (p. 43).

³⁹⁹ Lóic Wacquant, *Las cárceles de la miseria* (Buenos Aires: Manantial, 2008), p. 32.

globalización, satisfacen a la perfección estos requisitos”⁴⁰⁰. Son las nuevas válvulas de escape ante temores y ansiedades, un miedo y resentimiento ante aquellos extraños que ya no están afuera, sino que ingresando en el territorio, siguen estando fuera.

Como mostrábamos, en nombre de Hobbes, teorías como las del Derecho penal del Enemigo le quitan la categoría jurídica de persona a quienes reiteradamente se desvían de la norma, o son representados como una amenaza para el orden existente. Fassin plantea que en este marco el criminal se vuelve un “enemigo social”, cuyo castigo está justificado por el hecho de haberle declarado la guerra a la sociedad⁴⁰¹.

Por otro lado, según Garland en la criminología contemporánea y las políticas del control del delito se abandona la retórica que relaciona al crimen con un contexto social específico, que por tanto invitaría a hacer reformas que mejoren el bienestar social, sino que más bien se multiplican discursos relacionados con controles inadecuados -sociales, situacionales, autocontroles-⁴⁰². Quizás se trata de un retorno del hobbesianismo, pues en esos discursos se abandonaría la retórica de la perfectibilidad de los humanos, sino que suponen que los “individuos se ven fuertemente atraídos hacia conductas egoístas, antisociales y delictivas a menos que se vean inhibidos por controles sólidos y efectivos”⁴⁰³. Se trata entonces de promover la autoridad de la familia, la comunidad, y el Estado, que contengan dichas inclinaciones al desborde, mediante restricciones, disciplina e introyección del autocontrol. Incluso la criminología contemporánea dirá, hobbesianamente, que el delito es un aspecto normal de las sociedades modernas, cometidas por individuos perfectamente normales, en individuos normales, egoístas que *deciden* cometer actos delictivos de manera irresponsable e inmoral⁴⁰⁴. Responsabilización individual. ¿Es eso así en todos lados y desde tiempo? Nietzsche soltaría una carcajada, y respondería negativamente: “Este pensamiento ahora tan corriente y aparentemente tan natural, tan inevitable, que se ha tenido que adelantar para explicar como llegó a aparecer en la tierra el sentimiento de la justicia, ‘el reo merece la pena *porque* habría podido actuar de otro modo’, es de hecho una forma muy alcanzada muy tardíamente, más aún, una forma refinada del juzgar y razonar humanos”⁴⁰⁵. Nietzsche dirá

⁴⁰⁰ Zygmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias* (Barcelona: Paidós, 2007), p. 88.

⁴⁰¹ Didier Fassin, *Castigar: Una pasión contemporánea* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2018), pp. 148–49.

⁴⁰² Garland, *ibid.*, p. 52.

⁴⁰³ Garland, *ibid.*

⁴⁰⁴ Lóïc Wacquant, *ibid.*, p. 17.

⁴⁰⁵ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral: un escrito polémico* (Madrid: Alianza Ed, 1998), p. 82.

que mucho tiempo en la historia los castigos no eran hechos bajo el supuesto de que se tratara de alguien responsable de su acción, ni menos culpable. Habría cierta historicidad de cómo lidiar con el castigo, cuya especificidad en el presente solo podemos hipotetizar, posiblemente errando.

Fallos en el reciclaje: La visibilidad del residuo

Se podría decir que el sueño de la modernidad era el reciclaje perfecto. José Luis Pardo ha mostrado que durante mucho tiempo se consideró que el desecho, la basura, el escombros, el cúmulo, no era algo a condenar, sino consecuencia de la vida o el progreso⁴⁰⁶. En ese sentido, incluso podía ser síntoma de riqueza, pues era síntoma del despilfarro, el derroche, el excedente (a diferencia de sociedades representadas como de subsistencia, donde nada sobraría). Durante mucho tiempo el residuo -palabra inquietante, pues en Bauman indica la forma en que la producción capitalista representa tanto cuerpos humanos como no humanos- crecía más rápido que la posibilidad de reciclarlo, por lo que se llevaba a tierras baldías, a las tierras colonizadas, vertederos, cárceles, psiquiátricos, a las periferias de la ciudad, a favelas, a campamentos. Se aparta porque no se quiere ver, se quiere olvidar aquello que se representa como *inmundo*, se *necesita no saber de él*, pero está la expectativa de su resocialización o reintegración. El residuo o la basura era entonces aquello que no estaba en su sitio, y se traslada a un lugar para reactivarse, refuncionalizarse, reciclarse o extinguirse: “el presupuesto de estos movimientos de traslación es que cada cosa tiene su sitio y que hay sitio para cada cosa”⁴⁰⁷. En ese sentido, basura tienen entonces porvenir, tiene que viajar para descubrir su destino. Pero hubo un día en que la basura se convirtió en una amenaza para la propia sociedad. “En efecto, ninguna otra forma de sociedad anterior o exterior a la moderna ha producido basuras en una cantidad, calidad y velocidad comparables a las de las nuestras”⁴⁰⁸. Las sociedades no industriales generaban basura, pero orgánica, y podía ser reciclada o digerida a un ritmo razonable por seres humanos y no humanos. Los residuos contemporáneos no podrían reciclarse espontáneamente, a la vez que parte significativa de la población del planeta no logra integrarse directa o indirectamente a los procesos productivos, y carece de lugar en el mundo. “Para abreviar la larga historia: la nueva plenitud del planeta significa, en esencia, una aguda crisis de la industria de eliminación de residuos. Mientras

⁴⁰⁶ José Luis Pardo, *Nunca Fue Tan Hermosa La Basura - Artículos y Ensayos* (Galaxia Gutenberg, S.L., 2017).

⁴⁰⁷ Pardo, *ibid.*, p. 145.

⁴⁰⁸ Pardo, *ibid.*, p. 143.

que la producción de residuos humanos persiste en sus avances y alcanza nuevas cotas, en el planeta escasean los vertederos y el instrumental para el reciclaje de residuos”⁴⁰⁹.

Lo que entra en crisis entonces es el sueño de un mundo sin basura, un cosmos o mundo donde todo está ordenado, encuentra su sitio, y a pesar del despilfarro y derroche, se soñaba o ficcionaba con la recuperación de lo gastado (la ética protestante del ascetismo se congeniaba así con la lógica del derroche). En las sociedades pre-industriales se imitaba a una naturaleza que se asumía sin pérdida, donde todo tenía una causa o finalidad. E incluso en la modernidad se la pensó como una máquina donde todo cumplía una función y había deterioro sin pérdida. Quizás por esto generaron tanta molestia quienes empezaban a decir que la naturaleza funcionaba estropeándose, con fallos, con monstruos sin destino ni finalidad. Pero de pronto, Bauman y Pardo se dieron cuenta de que un día la sociedad se despertó con la pesadilla de que sería devorado por su propia basura.

Cabe hacer una aclaración conceptual. El concepto de residuo solo tiene sentido desde la lógica del capital, que no debe ser considerada simplemente en términos sociológicos o económicos, sino como sugiere Valentina Buló, también en términos ontológicos. Se trataría de cierto modo de reunir el sentido desde donde puede aparecer lo que denominamos mundo. Vinculando el capital a la lógica de la *Gestell* heideggeriana, sugiere lo siguiente: “Si se establece la lógica del capital como condición de posibilidad de la existencia (de todos los entes, no sólo los hombres) en el sentido descrito, queda literalmente fuera de la existencia, fuera del mundo todo lo que esta racionalidad no absorbe o desecha. Al ciclo natural de producción agregamos el desecho entendido como flujo residual”⁴¹⁰. Agrega que en América Latina las personas-desecho de la racionalidad económica quedarían entonces fuera de la existencia, al punto en que se ha dicho que su único modo de existir para los que están fuera del mundo globalizado sería el momento en que ellos son masacrados: “No es casual el derramamiento de sangre que se produce en la zona de desgarró entre el mundo y el no mundo, llámese frontera de México, los bordes de la selva amazónica, o la no-tierra mapuche”⁴¹¹. En este proceso, la tierra misma quedaría convertida en un desecho, en tiempos donde la mundialización se edifica sobre la aniquilación de la tierra. Entonces, como hemos visto, el problema no está tanto en el desecho o lo inmundo, sino precisamente en que el mundo se erige

⁴⁰⁹ Bauman, *Vidas desperdiciadas*, p. 17.

⁴¹⁰ Valentina Buló, ‘Entre Naturaleza y Técnica: Una Cuestión de Tacto’, *Revista de Filosofía*, Volumen 68 (2012), 55–64 (p. 59).

⁴¹¹ Buló, *ibid.*, p. 60.

levantando una barrera que distingue clara y distintamente el mundo y lo inmundo, a pesar de que los cuerpos y su exposición son mundanos e inmundos a la vez.

Si avanzamos con el problema, llegamos la poderosa hipótesis de Bauman es que el planeta está lleno⁴¹². Desde luego no se refiere al territorios -a pesar de que sabemos que las zonas no pobladas e inhabitables aumentan, a la vez que las ‘tierras de nadie’ tienden a desaparecer. La hipótesis, como la interpreto si la reducimos a términos humanos, es que hay un exceso de población respecto a los puestos de trabajo disponibles por los aparatos productivos. De pronto, una gran cantidad de cuerpos parecen prescindibles, no se sabe qué hacer con ellos, ni dónde ubicarlos. Esto sin duda inquieta y desespera a los domiciliados. Sin duda que es una pregunta abierta si esos cuerpos no tienen cierta funcionalidad latente. Víctor ha sugerido que quizás incluso tiene una función moral relacionada con el humanitarismo descrito por Fassin⁴¹³. Pero según Bauman, el problema pasaría en que no pareciera haber lugar exterior donde almacenarlos para el potencial reciclaje: “existen perspectivas plausibles de que la actual modernidad planetaria quede obstruida con sus propios productos residuales, que no es capaz de volver a asimilar ni de aniquilar”⁴¹⁴.

De pronto, los residuos y lo inmundo proliferan, irrumpiendo en medio del mundo. Hace años la Javi me comentaba que en el corazón de Los Ángeles, capital financiera de California, y el Estado con mayor PIB de Estados Unidos, existe un barrio conocido como *Skid Row*: se trata de calles repletas de precarios refugios improvisados donde viven miles de personas que quedaron sin hogar, rodeados de basurales. Entre miles de pilas de basura, solo se cuenta con nueve baños por cada dos mil personas. Bauman subrayará que se habla de “población excedente” (¿con respecto a qué medida? Respecto a la funcionalidad de la productividad del capital). Algo similar afirma Pablo Aravena a propósito de cómo la centralidad el turismo y las zonas patrimoniales en Valparaíso implica una prioridad de los ‘nuevos habitantes’, violando las reglas de residencia, al punto en que los habitantes tradicionales son expulsados hacia la periferia de la ciudad⁴¹⁵.

⁴¹² Bauman, *Vidas desperdiciadas*, p. 93.

⁴¹³ Didier Fassin, *La razón humanitaria: una historia moral del tiempo presente*, (Buenos Aires: Prometeo, 2016).

⁴¹⁴ Bauman, *Vidas desperdiciadas*, p. 94.

⁴¹⁵ Pablo Aravena, ‘Valparaíso: Patrimonio, Mercado y Gobierno’, Pablo Aravena and Mario Sobarzo, Escaparate, 2009, p. 38.

Esto es congruente con la hipótesis de Sergio Rojas de que en tiempos de globalización, las fronteras se multiplican⁴¹⁶. La frontera que fija la distinción entre lo mismo y lo otro es hace tiempo parte del imaginario occidental, y si bien ha estado asociada a grandes muros, controles policiales, y protecciones de todo tipo, no necesariamente una línea o territorio, sino también una imagen del orden de la representación. Escribe César González en el poema Villas: “La avenida y su frontera que divide a la villa del mundo. Rezos que ruegan exiliarse a la sociedad (...). Es la villa, es otro mundo, es vivir apartado”. En tiempos de globalización, en general siempre es más fácil la salida, pero se protegen las membranas de elementos no deseados que quieren ingresar. Pero cuando el afuera ingresa a los territorios, lo hace aun estando fuera. En este punto Rojas subraya que se trata de una determinación visible de la frontera, como frontera de visibilidad, de una diferencia que es ante todo visible en el ‘otro’. “Fronteras invisibles dividen entre ‘nosotros’ y ‘ellos’ a los individuos al interior de una misma sociedad”⁴¹⁷. Además del odio, Rojas subraya que la ‘infiltración del otro’ suscita un miedo relacionado con perder el horizonte de referencia (social, cultural, racial): “En las zonas “civilizadas” se presiente la catástrofe que por doquier se reproduce, una sensación de incertidumbre socaba solapadamente la confianza de ‘los establecidos’ en el concreto y el neón sobre los que han edificado su situación. Así, el racismo que imprime una mácula de origen en el cuerpo del otro esconde el miedo que acecha al régimen de lo establecido”⁴¹⁸. El otro aparece ante todo como cuerpo, y desde Occidente se lo ha representado literalmente como *adherido* a su cuerpo, como el si otro fuese ante todo ese cuerpo social y racial que delata su condición de deseo, necesidad, interés carencia, apetito in-civilizado⁴¹⁹.

Según Sergio Rojas, los migrantes son el reverso negativo de la civilización. No son como los turistas, que abandonan un lugar para llegar a otro: “estas personas no vivían en un lugar del mundo que de pronto decidieron libremente abandonar, sino que en cierto modo se encontraban ya en un no-mundo debido a que, producto de guerras, hambrunas, persecuciones raciales o religiosas o simplemente por la absoluta imposibilidad de ingresar a un mercado laboral demasiado restringido, ya habían sido expulsados”⁴²⁰. Se trata de una paradójica *transitoriedad permanente*. Rojas dirá que los migrantes han sido expulsados contra el cuerpo como su único lugar, el propio cuerpo

⁴¹⁶ Sergio Rojas, ‘Pensar La Contemporaneidad: El Sentido de La Frontera’ (Conferencia Inaugural I Congreso Regional de Arte Latinoamericano, Facultad de Artes. Universidad de Chile, 2015).

⁴¹⁷ Rojas, *ibid.*, p. 4.

⁴¹⁸ Rojas, ‘*Bajo El Mundo Hay Un Planeta*’, p. 8.

⁴¹⁹ Rojas, ‘*Pensar La Contemporaneidad: El Sentido de La Frontera*’, p. 7.

⁴²⁰ Rojas, ‘*Bajo El Mundo Hay Un Planeta*’, p. 6.

como exterioridad salvaje. Escribe Bauman: “Los refugiados son residuos humanos, incapaces de desempeñar ninguna función de utilidad en el país al que han llegado y en el que permanecen de manera temporal, y sin ninguna intención ni perspectiva realista de verse asimilados e incorporados al nuevo cuerpo social”⁴²¹ Como afirma Judith Butler: “Cuando un refugiado es expulsado de un estado o despojado de algún modo por la fuerza, aunque llegue a algún lugar, a menudo no tiene donde ir, solo se encuentra en tránsito”⁴²². Así, sostiene que pueden estar dentro de los límites de un Estado, pero precisamente no como ciudadanos, es decir, sin estar incluidos en el conjunto de derechos y obligaciones jurídicas que definen la ciudadanía. Cada año millones de migrantes se lanzan por el planeta en búsqueda de un lugar, muchas veces proyectando sus expectativas en sus hijos. Se dice que en general están fuera de la ley, no de esta o aquella de este o aquel país, sino de la ley en cuanto tal⁴²³. Según los datos de ACNUR, 82,4 millones de personas estaban desplazadas por la fuerza a finales del 2020⁴²⁴. Pero a pesar de las categorizaciones establecidas, todas esas poblaciones se amontonan indiferenciadamente. Sus cuerpos, diferencias, formas de vida tienden a desaparecer en esa cifra. A veces los grandes números son una forma de olvidar la singularidad de los cuerpos.

Nunca olvidaré que Sergio Rojas nos contó una vez que leyó una entrevista a un haitiano que llegó a Chile, y ante la pregunta de qué buscaba encontrar, él respondió que buscaba algo concreto. Uno podría imaginar que se trataba de trabajo, vivienda, pero no: se refería al concreto mismo del pavimento en la ciudad.

En la tierra en que se instalan de manera provisorio-permanentemente son presentados como una amenaza para los habitantes de los territorios cercanos. Se encierran entonces en lo que Bauman llama la jaula de hierro del estereotipo: “traen consigo los ruidos lejanos ruidos de la guerra y el hedor de los hogares miserables y las ciudades derruidas que no pueden sino recordarles a los establecidos cuán fácilmente el cascarón de la rutina segura y familiar (segura por lo familiar)

⁴²¹ Bauman, *Vidas desperdiciadas*, p. 103.

⁴²² Butler, Judith, en Judith Butler y Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Quién le canta al Estado-Nación?: lenguaje, política, pertenencia* (Buenos Aires: Paidós, 2009), p. 46.

⁴²³ Agier, Michel, en Bauman, *Vidas desperdiciadas*, p. 101.

⁴²⁴ UNHCR ACNUR (Agencia de la ONU para los Refugiados), ‘Datos Básicos: 82,4 Millones de Personas Estaban Desplazadas Por La Fuerza’, 2020 <<https://www.acnur.org/es/datos-basicos.html>>.

podría ser horadado o aplastado”⁴²⁵. No puedo dejar de pensarlos como una de las heterotopías de nuestro tiempo:

“Los campamentos son artificios que se hacen permanentes al bloquearse las salidas. Los reclusos no pueden regresar ‘al lugar del que provienen’: los países que han abandonado no los quieren de vuelta, sus formas de vida han sido destruidas y sus hogares han sido quemados o saqueados. Pero tampoco hay un camino hacia adelante: ningún gobierno recibiría gustosamente la afluencia de miles de desposeídos (...). No pertenecen verdaderamente al país en cuyo territorio levantan sus chozas y acampan (...). No están establecidos allí, ni se encuentran de paso; no son sedentarios ni nómadas”⁴²⁶.

En *Parias Urbanos*, Wacquant afirma que el proceso de criminalización de los migrantes genera una profecía autocumplida, en tanto empuja a poblaciones hacia la clandestinidad e ilegalidad más profunda, y alienta a la estructuración duradera de redes específica de socialidad y ayuda mutua, además que una economía paralela que escapa a toda regulación estatal, justificando la atención especial que prestan los servicios policiales⁴²⁷.

Para finalizar, volvamos una vez más al problema de las cárceles en este contexto. La pérdida de expectativa en la circularidad del ciclo, la pérdida de esperanza en el reciclaje exitoso, implica que los seguros, las protecciones sociales, la solidaridad y compasión tienden a ser reemplazadas por la represión. Ha habido toda una transformación en materia de las prisiones, pues si bien Foucault planteaba que el discurso humanista expresaba que se trataba de reformar o rehabilitar al preso, hoy más bien se vuelven espacios de explícita exclusión y control, serían espacios de incapacitación y castigo, que satisface la demanda política y popular de seguridad pública⁴²⁸. Wacquant plantea que hoy la cárcel aparece como un *contenedor* judicial donde se arrojan los desechos humanos de la sociedad de mercado⁴²⁹: proliferan las ordenanzas municipales que declaran ilegales las acciones de mendigar o estar tendidos en la calle, y se coloca tras las rejas al nómada urbano. Espacios donde predomina la segregación racial y étnica, a la vez que inmigrantes indocumentados a la espera de deportación. Se trataría de una incapacitación en desmedro de la rehabilitación, donde la superpoblación de las cárceles reduce a ellas a la función de depósito de

⁴²⁵ Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 147.

⁴²⁶ Bauman, *ibid.*, p. 144.

⁴²⁷ Loïc Wacquant, *Parias urbanos: marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio* (Buenos Aires: Manantial, 2015), p. 202.

⁴²⁸ Garland, *ibid.*, p. 51.

⁴²⁹ Loïc Wacquant, *ibid.*, p. 26.

indeseables⁴³⁰. A propósito del discurso público sobre las cárceles, escribe Bauman: “Todo residuo es potencialmente venenoso o, al menos, al definirse como residuo, se considera contaminante y perturbador del orden apropiado de las cosas”⁴³¹. Retorna el discurso inmunológico, que piensa al cuerpo no funcional como un elemento patógeno, tóxico y anómico a excluir.

María Emilia Tijoux muestra cómo si bien los problemas de la cárcel son planetarios, adquieren proporciones inesperadas en nuestro país rebasado de un neoliberalismo, donde según el informe del Instituto Latinoamericano de las Naciones Unidas para la Prevención del Delito y el Tratamiento del Delincuente (ILANUD), Chile tendría el récord de 318 presos por cada 100.000 habitantes, superado solamente por Estados Unidos, Panamá y El Salvador⁴³². El neoliberalismo haría que los chilenos consideren a las personas encarceladas como “desechos peligrosos”, y los gobiernos los sientan como la piedra quemante que nadie quiere asir y que rebota de uno a otro: “Las reformas son siempre superficiales porque el sistema penitenciario mantiene su estructura firme (aunque desvencijada), sus separaciones del mundo de ‘afuera’, sus incoherencias, sus desigualdades, su profunda injusticia”⁴³³. Entre una larga enumeración de las condiciones carcelarias, resalta que el hacinamiento excesivo, junto a tener que compartir espacios repletos sin servicios higiénicos, luz adecuada, ni ventilación, implica conflictos que brotan de reducidos espacios de insostenible cotidianidad rutinaria donde la vida es un lujo siempre pendiente de un hilo. Asimismo, en lugares como en la calle 6 de la ex Penitenciaría de Santiago los reclusos conviven con la basura acumulada en tarros junto a desperdicios y excrementos depositados en el lugar donde reciben alimentos⁴³⁴. María Emilia, con su bella intensidad afectiva que la atraviesa, no deja de recordar en incendio en la Torre 15 de San Miguel, donde 83 personas murieron calcinadas. Pero a su vez agrega que es un incendio que sigue a muchos otros y que probablemente precede a los que vendrán. ¿Serán los muros tan rígidos, que nunca serán abiertos, a pesar de que ello implique un eterno retorno de la muerte?

⁴³⁰ Loïc Wacquant, *Parias urbanos*, p. 185.

⁴³¹ Bauman, *Vidas desperdiciadas*, p. 114.

⁴³² Tijoux, *ibid.*, p. 42.

⁴³³ Tijoux, *ibid.*, p. 40.

⁴³⁴ Tijoux, *ibid.*, p. 43.

Conclusión imposible

Intento escribir este cierre del texto, que confieso me resulta imposible. Lo siento como un término violento -tal vez todos los términos lo son-, pues descubro que todo este tiempo estuve trabajando preguntas demasiado vitales e íntimas, o más bien ellas me trabajaban a mí, me tomaron, a veces arrasaban conmigo, algo de mi cotidianidad tambaleaba y a duras penas lograba escribir. Quizás me enfrento a problemas e interrogantes que me acompañarán toda la vida, y en ese sentido todo cierre institucional será abrupto, forzoso. Tales pensamientos no caben en los tiempos o formatos de la institución. Pero tal vez todo corte escritural es de este orden. La escritura es infinita, y algunos nos relacionamos con algo que a veces nos despedaza, o inmoviliza. Escribir en este sentido hace daño. Por lo menos a mí. Es por esto que relacionarse con *ello*, aún más cuando intento pensar cuerpo, requiere de esquivarlo. Rozarlo, intentar tocarlo, pero protegerse de inmediato. En esta escritura solo se puede fracasar, protegerse en autores que hechizaron cuerpos, que los rozaron, e intentar profanarlos. Pero son escudos, de mi (¿?) cuerpo.

Recuerdo que una de las primeras reuniones con Sergio Rojas él me comentó que yo tenía un problema de investigación, pero que era demasiado íntimo, y debía cuidarme de eso. Me decía que a veces ocurre al contrario, que hay quienes tienen preguntas filosóficas, pero que no tocan ni interrumpen los cuerpos. Por eso todo mi ejercicio fue tratar de esquivar *ello* con lo que me encontraba, que me perseguía, y aún me asecha.

No es mi intención en este cierre frustrado resumir las tesis del texto, ni prometer futuras investigaciones. Más bien, intento recordar algo del recorrido que me llevó al momento de escritura donde me encuentro. Pero tal ejercicio es también imposible, y no intentaré hilar una continuidad que me trajo a donde estoy, pues lo ocurrido es sobre todo parte de un extravío, donde muchas veces no entendía hacia dónde me dirigía, qué me arrastraba. Tampoco intentaré exponerme *demasiado* en términos personales. No puedo sino contenerme, cuidarme y protegerme ante estas instancias públicas. Sé que son espacios de peligro. Solo volveré hacia viejos manuscritos, intentos borrados y reprimidos, sin ser un déspota que aplaste los términos y conceptos que usaba en esos tiempos. Tampoco me encuentro en un punto de esclarecimiento, y más bien este texto trata de contener aquello que aún me desborda, desorienta, pues me siento aún en el comienzo de un proceso de aprendizaje.

Recuerdo que en ese primer momento, en una cafetería en el centro, conversaba con Sergio Rojas en torno a que me inquietaba la irrupción de ciertas intensidades que descomponían los cuerpos. Así lograba formular el problema en ese tiempo. Mi preocupación sin duda estaba cruzada por experiencias demasiado íntimas, en diversos ámbitos -mis amigos comprenderán-, donde veía que los cuerpos normalizados y estabilizados, de pronto estallaban, e implicaban una desorganización subjetiva y corporal. En ese momento, mi énfasis *desesperado* estaba en preguntarme por las posibilidades y el porvenir de esos cuerpos. Era una pregunta del *cómo hacer*. Me interrogaba si en esas experiencias de mutación, de cortes o interrupciones aún más radicales que una metamorfosis, había algo que no obstante persistía. Pero esa pregunta era difícil de responder.

Con el tiempo, me sentía cada vez más incómodo con filosofías o éticas que proponían *cómo experimentar*, tendiendo a discursos en torno al simple olvido del pasado, o a la destrucción de las marcas de la historia inscritas en el cuerpo, tendiendo hacia devenires que se llamaban esquizofrénicos o desubjetivantes. Dudaba que fuera posible cierto cálculo o estrategia en esas experiencias desestructurantes. Sin duda que mantenía la expectativa de encontrar protocolos de experimentación, posibilidades de acabar con ciertas heridas del pasado que pesaban sobre el presente, para abrirme a ciertas posibilidades. Pero el trabajo relacionado con gente de espacios psiquiátricos fue fundamental para tomar *distancia* con cierta estetización de la esquizofrenia.

No obstante, en mi proyecto de investigación inicial intentaba pensar esas intensidades que descomponían el cuerpo tal como había sido socializado, quizás aún con expectativas éticas de por medio. Se trataba de pensar lo que acontecía tanto a amistades, familiares, como a mí mismo, y la posibilidad de hacer otra cosa con el modo en que habíamos sido organizados. En ese sentido, estaba interesado en investigar la *Ética* de Spinoza, que hacía referencia a que los cuerpos podían morir sin tornarse cadáveres, toda vez que veían cambios en personas de tal magnitud, que no se podía decir que eran los mismos⁴³⁵. Era en definitiva una pregunta por el *olvido*: me interesaba por la posibilidad de romper con la historia, de borrar huellas que me constituían, para generar una discontinuidad radical respecto a lo sido -y que no obstante me desconcertaban, pues en el límite, tales mutaciones implican que no habría testigo alguno del tránsito de un momento a otro. Por

⁴³⁵ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según orden geométrico: introducción, traducción y notas de Vidal Peña*, 2016, p. 211.

ejemplo, ello se plasma en el ejemplo que Malabou que investigaba y experimentaba íntimamente por alguien familiar con situación de alzheimer⁴³⁶.

Me interesaba pensar esos procesos que en ese tiempo entendía como “desarme” no solo a nivel individual, sino colectivo. La escritura acontecía en pleno contexto de estallidos sociales, donde se planteaba desde el poder que si no se recomponía el orden a toda costa, implicaría la emergencia de potencias que solo llevarían a destrucción o abolición. Quizás aún en un afán ético-político, *necesitaba* mostrar que ahí donde se nombraba el estallido como ‘caos’, en realidad había una pluralidad de órdenes posibles en juego. Pero insisto en que mi interrogante era de orden político: *precisaba* de hacerme una salida.

Pero a la vez en mi proyecto inicial de investigación me entreveraba con una posibilidad que me estremecía, demasiado dolorosa, de que nuestra existencia no fuera sino una eterna relación con huellas e inscripciones en nuestros cuerpos. Sin duda que se podía diferir, pero estaba la sospecha de que eran relación a ella que diferíamos. Es decir, solo se podía resistir como contracara a esas marcas que nos constituían y precedían.

Todo esto era demasiado, temía que experiencias íntimas se tomaran las páginas. Necesité distancia. El estallido me permitió hacer un *desvío*, y preguntarme por esos cuerpos colectivos que estallaban. Al comienzo tuve una relación quizás festiva, celebrando anticipadamente la revuelta o insubordinación respecto a un orden miserable. Pero ahí las conversaciones con Sergio y Víctor fueron fundamentales. La teoría y mis expectativas no me dejaban percibir que en mi propio barrio el habitar estaba siendo devastado por el estallido, incluso en modalidades que mostraban que la catástrofe no nos caía al lado, sino que arrasaba y amenazaba nuestra propia cotidianidad. Fue quizás en ese momento donde intenté tomar distancia de cierto *optimismo* que creía que después de la catástrofe venía la transformación. Me sorprendía esa proliferación de cuerpos masivos en las calles, que a diferencia de las alabanzas y celebraciones que se hacían en torno a ellos desde la distancia, advertía que estaban profundamente heridos y devastados. Una vez más, no quiero negar todo lo creativo, y modos de encuentro inédito que tuvieron lugar. Solo que se trata de no caer en la celebración fácil, y también lograr advertir tendencias autodestructivas, tales como las turbas y masas arrasaban sus propios vecindarios.

⁴³⁶ Catherine Malabou, *Ontología Del Accidente* (Pólvora, 2018).

Tanto la distancia con la estetización de las tendencias desestructurantes a nivel subjetivo, como las celebraciones esperanzadoras en torno a que la catástrofe implicaría transformaciones, de a poco intentamos alejarnos de los optimismos y pesimismo que inundan nuestro presente. Tarea difícil, pues por mucho tiempo estuve preguntándome por una ética, un cómo hacer y el hacerse una salida. Tal vez algo en mí se volvía oscuro, y la Javi, el Víctor, la Vale, la Julia, fueron espacios de oxígeno y alegría en medio de la catástrofe.

Fue ahí donde tomé la decisión de no realizar una investigación *proponiendo* líneas de fuga, resistencias, ni acompañándome de autores que *promoviendo* cómo vivir y que a pesar de que se distinguieran de la moral, seguían generando patrones de orientación éticos de hacia dónde los cuerpos deben tender y hacia dónde no. Quizás tomé una decisión un tanto aterradora, que la Javi advertía que muchas veces me hizo daño, que fue no rodearse de aliados, sino intentar leer y pensar el poder de la modernidad occidental, y el modo en que nos ha constituido y tramado, conteniendo lo que representaban como fuerzas anárquicas que desbordaban por doquier. Pues como he dicho, no se trata de hacer como si el despliegue de Occidente no hubiese tenido lugar, y no nos atravesara profundamente. Cada vez más desconfío de los libros que comienzan planteando ‘alternativas al capitalismo’. Como afirma Mark Fisher, la posibilidad real de pensar el capitalismo pasa, primero que nada, porque “aceptemos nuestra inversión en el deseo en la picadora de carne del capitalismo. Lo que queda sin decir en el rechazo del mal y la ignorancia de un Otro fantasmáticamente en nuestra complicidad en las redes planetarias de opresión”⁴³⁷. Investigar directamente al poder de la modernidad occidental es una experiencia dolorosa, solitaria, y a veces asfixiante, por no codearme de aliados y amigos intempestivos -aunque sí estaba acompañado de mis amig-s y compañer-s, sino con pensadores que en la filosofía política, la sociología y la política chilena, habían sido reivindicados por muchos como ‘fundadores’. Sin duda que a cada uno le intenté hacer una lectura retorcida, profana, que ni la sociología tradicional ni la filosofía política aceptarían. Cada uno de ellos tenía modos de relacionarse con el cuerpo distintos, tonalidades afectivas diferenciadas, al punto en que puedo confesar que la Javi notaba que cada vez que volvía sobre el escrito de Hobbes, mi cuerpo se cerraba, me asfixiaba y contraía. Al principio mi tesis se centraba ante todo en esos autores que contenían el orden, que conjuraban con todas sus fuerzas lo que representaban como desborde anárquico. Y fue por ello, que solo hacia el final, intenté

⁴³⁷ Mark Fisher, *Realismo Capitalista: 'No Hay Alternativa'* (Caja negra Editora, 2016), p. 27.

acompañarme de autores con los que me oxigenaba -como asmático ello es de vital importancia-, que a pesar de su dificultad, me eran ligeros de pensar. Me refiero a pensadores como Nancy, Foucault y Nietzsche.

En especial Foucault y Nietzsche se habían vuelto hace años aliados, pero no cómplices, pues no me interesaban en este punto tanto sus respuestas como sus preguntas, en la medida en que por azares de la vida, entré a trabajar en el SENAME unos años, luego con la Vale y la Julia entramos al Centro Penitenciario Femenino (CPF), y Mariana González me invitó a hacer un grupo de estudios en el psiquiátrico Horwitz. En esos espacios ya se complicaba y se volvía incluso un poco absurda o *cliché* la pregunta por el qué hacer, toda vez que las respuestas ya estaban pre-contestadas, y las ‘salidas’ ofrecidas hasta ahora se volvían caricaturas. Esos años fueron fundamentales: viajes a lo largo de todo Chile relacionándome con la red SENAME, recorriendo residencias de norte a sur, a la vez que pensando con mis amigas íntimas la sobreestructuración de la cárcel, donde intentábamos jugar y profanar un sistema donde ya se sabía de antemano qué diría la ‘figura institucional’ desde el manual, y cómo congraciarse. Asimismo, tratar de pensar la complejidad de la psiquiatría, más allá de la típica crítica a la patologización, implicaba un esfuerzo por reflexionar, precisamente en espacios que cuando uno ingresa, te subsumen, absorben, dificultando o haciendo absurda toda respuesta en torno a la *salida*.

Es por ello que mi investigación en un comienzo se fue acentuando en torno a la pregunta por *cómo funcionaba y pensaba el poder*, basada en una resistencia a las interpretaciones psicologicistas o individualizantes para pensar el problema -que encontraba por doquier. Durante mucho tiempo la pregunta por lo social, la socialización, se volvió el concepto gravitante, pero empecé a entramarme con ello, pues me impedía pensar, toda vez que la pregunta por qué sería lo social -y sobre todo la socialización, que para Durkheim coincide con la civilización- que nos constituiría, que también era algo pre-comprendido por la sociología, y por ende no pensado -y me incluyo. Incluso se volvía un nuevo fundamento explicativo. Por citar un ejemplo, hay bastantes conceptos que me atraparon mucho tiempo, tales como los de fragmentación, desintegración o la desarticulación del tejido social. Se trataba de cierto uso del lenguaje heredado de la sociología, muy instalado en la disciplina, como un diagnóstico bastante instalado para leer el presente neoliberal. No obstante, me daba la impresión de que estos conceptos echaban en falta cierta totalidad, integración, y articulación metafísica, que en realidad nunca existió -y era sobre todo

una idea europea-. Esta leía todo proceso desde cierta negatividad, o al presente desde la operación de la resta: se pensaba presente restándole el pasado, y así presentándolo como pura carencia o falta. Presiento que una gran cantidad de sociólogos operan con el concepto de lo social, sin reparar en la densidad y complicación implicado en él. Y una vez más, me incluyo en ellos.

Tal vez queda por pensar en la sociología que en general las sociedades representan una distinción del adentro, y un afuera que no está incorporado de ninguna manera al sistema de producción material y consumo de la sociedad. Se trataría según Rojas de un exterior absoluto de la sociedad, y sin embargo tiene la paradoja de que si bien nombra aquello no integrado de ninguna manera, constituye el límite imaginario del espacio social, lo que lo cierra por afuera. Y ello no se piensa como lo excluido, sino lo infinitamente incorporable. Se trata de la materialidad a domesticar por la sociedad mediante la normalización de la subjetividad, como iniciación en la vida de la individualidad. Se trata de una fantasía donde la imaginación ficciona lo desconocido, como fuerzas que acechan la interioridad amurallada de una subjetividad reunida consigo misma, lo cual es también un simulacro⁴³⁸. Pero cuando uno pregunta por la génesis misma de la distinción entre lo social y lo no social, y las representaciones y juegos de espejos que se generan, solo parece haber silencio en la mayoría de los sociólogos. Lo social se vuelve aún más el fundamento explicativo, que explica tanto su adentro como su afuera.

Tal extrañeza respecto a ello implicó intentar hacer una genealogía en torno a la emergencia del cuerpo político, del cuerpo social, del cuerpo individual, que se develó plagada de complejidades, tautologías, y sin salidas. Intenté descender al plano donde ahí lo social y lo político no estaban constituidos, y lo que me encontraba era una intemperie, que debía reprimir por lo abismante que era. Todo ello me hundía en un mar de preguntas, en agujeros negros -el poder parece no hacer si no eso-, y mis amistades, familiares, eran el espacio de oxígeno y alegría que me mantenía a flote. Y no obstante, ya cerrando la tesis, decidí volver sobre lo que siempre estuvo a la base: pensar las múltiples contenciones del cuerpo desbordante. Creo que logré intentar que el cierre institucional de esta pregunta infinita sea amable -sin olvidar todos los dolores implicados-, en el sentido de que solo al final, logré incorporar compañeros aliados -autores muertos, que a pesar de todo considero mis amigos-, que me permitieron relacionarme con esos pensamientos del poder que a

⁴³⁸ Sergio Rojas, *Catástrofe y Trascendencia En La Narrativa de Diamela Eltit* (Santiago, Chile: Sangría, 2012), p. 82.

veces me aterrorizaban, inmovilizaban, por su vigencia. Y una vez más, mis amistades siempre fueron esa barcaza precaria que me mantenía a flote en la tempestad.

Curioso el cuerpo. En un texto poco conocido titulado *Cuerpo Utópico*⁴³⁹ Foucault ya en sí mismo señala la aporía. A primera vista es el lugar del cual no puedo escapar. Topía inevitable, gastada, cuyas estrías, manchas están tan naturalizadas que ya ni veo. Pareciera que todas las utopías surgieron contra él, para borrarlos. Es el ejemplo de Matrix, y esos cuerpos digitalizados, hermosos, idealizados, en un lugar fuera de todo lugar. Utopía del cuerpo incorporeal, que no envejece. Foucault dirá que tal vez el alma es un mito occidental para borrar la topología y suciedad del cuerpo. Ella escapa, sueña, y sobrevivirá a la muerte. Foucault habla de ella como un cuerpo luminoso, liso, ágil, móvil, fresco, castrado, redondo como una burbuja de jabón. El alma hace desaparecer esos cuerpos invisibilizados.

Pero no es tan fácil como parece. Los cuerpos tienen sus propios recursos de fantasía, lugares sin lugares. Cuerpos abiertos y cerrados, penetrables y opacos. Vigilados por todos lados, pero también tienen una invisibilidad de los que jamás se podrán separar: tenemos cráneos, espaldas. El cuerpo es un fantasma. Cuerpo ligero, transparente, vive, corre, actúa, nada más lejano que una cosa. Hasta que algo duele: se bloquea el pecho. Entonces, a la vez soy visible e invisible, opaco y transparente, vida y cosa: Foucault dirá entonces que para ser utopía, basta con que sea un cuerpo. Entonces, toda utopía por la que se esquivaba al cuerpo lo tenía por modelo y punto de origen. Nacieron del cuerpo y se voltearon contra él. El cuerpo es el actor principal de todas las utopías. Algunas de las notables serían esos cuerpos gigantes, inmensos, desmesurados: el Leviatán, el Cuerpo Orgánico, Godzilla. No son otros cuerpos, sino el cuerpo entrando con poderes secretos y fuerzas invisibles. Es también un gran actor, con máscaras, tatuajes, afeites y maquillajes: no son otro cuerpo, sino el cuerpo entrando en comunicación con poderes secretos y fuerzas invisibles. Los afeites, máscaras, tatuajes, entre otros, arrancan al cuerpo de su espacio y lo proyectan en otro. Al vestirse profana o sagradamente, de civil o religioso, hace entrar en él espacios cerrados de lo religioso o la red invisible de la sociedad. Pero si vamos más abajo del vestido, llegamos a la carne misma, para ver que el cuerpo mismo voltea sobre sí todo el espacio del mundo, y todo el espacio del contra mundo. Entonces el cuerpo en su materialidad es producto de sus propios fantasmas.

⁴³⁹ Michel Foucault, *El cuerpo utópico ; Las heterotopías* (Buenos Aires: Nueva visión, 2010).

Los drogados y poseídos lo saben, sus cuerpos a veces devienen infiernos, sufrimiento, redención y paraíso sangriento. Fue torpe entonces Foucault al decir que el cuerpo estaba en otra parte, que era un aquí opuesto a la utopía: el cuerpo siempre está en otra parte, vinculado a todos los más allá que hay en el mundo. Tal es una de las enseñanzas de Foucault, que me han tocado y modificado mi modo de experimentar el cuerpo.

Pero sobre todo, habrá que decir ante todo lo expresado que hay que cuidarse de hacer una narrativa o una representación de aquello cotidiano que se escapará para siempre, y no cabe en el texto. En realidad, lo que me movía y preocupaba más profundamente en esta investigación, que es inenarrable; es la experiencia de la emergencia del cuerpo en su dimensión disruptiva, brutal, anárquica, que amenaza con tomarme por entero. Intento cuidarme de esto, contenerme, pues no quiero exhibirme en demasía, y porque no quiero hacer de *ello* una representación. En este sentido, quizás de los elementos que más me *tocaron* de la obra de Nancy, de quién a propósito, intenté leer en su dimensión más *oscura*, es que los cuerpos no son absorbibles ni agarrables, pues escapan al sentido. Me toca profundamente su reflexión de que al margen de todas las subordinaciones y jerarquizaciones que ha sufrido, el cuerpo es siempre un extraño para mí mismo. Me refiero a experiencia de que el cuerpo aparece o sorprende, es decir, rompe con la salud que Bichat entendía como la silencio de los órganos, ahí cuando aparece el pulmón del asmático asfixiado, o cuando aparece un torbellino de intensidades que nos toman por entero. Al parecer el cuerpo siempre está *afuera*, es el afuera mismo, *nuestro* afuera.

Pero una vez más, está la urgencia de hacerse sujeto, de vencer aquello que en la propia subjetividad permanece como amenaza devastadora en medio de las caos que aparece como una devastadora intensidad entre las cosas: “el temor de perder el cuerpo, el horror a perderse en el cuerpo que al cabo amenaza con manifestarse como parte de la materialidad del mundo”⁴⁴⁰. Ante ello, las parálisis, quizás son un modo de suprimir el cuerpo para poder conservarlo.

⁴⁴⁰ Rojas, *ibid.*, pp. 86–87.

Referencias

- Agamben, Giorgio. 2016. «Del Estado de Derecho al Estado de Seguridad». *Artillería Inmanente*. Recuperado (<https://artilleriaainmanente.noblogs.org/?p=275>).
- Agamben, Giorgio. 2017. *Stasis: la guerra civil como paradigma político*. 1a edición en Argentina. Ciudad autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Althusser, Louis. 2002. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.
- Aravena, Pablo. 2009. «Valparaíso: patrimonio, mercado y gobierno».
- Aravena, Pablo. 2019. «La UP como utopía del pasado (a 43 años del Golpe de Estado)». Pp. 27-34 en *Un afán conservador*. Valparaíso.
- Aravena, Pablo. 2021. «Baquedano, el monumento». *Le Monde diplomatique - Edición chilena*, marzo 14.
- Arrighi, Giovanni. 1998. «La globalización, la soberanía estatal y la interminable acumulación del capital». *Revista Iniciativa Socialista* 48.
- Artaud, Antonin. 1975. *Para terminar con el juicio de dios y otros poemas*. Buenos Aires: Ediciones Caldén.
- Bardet, Marie. 2019. «Límite y relación: Pensar el contacto desde la filosofía de Gilbert Simondon». *Revista de Filosofía* Volumen 76:39-56.
- Baudrillard, Jean. 1978. *A la sombra de las mayorías silenciosas*. Barcelona: Kairos.
- Bauman, Zygmunt. 2007. *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Zygmunt. 2010. *La Globalización: Consecuencias Humanas*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt. 2013. *La sociedad sitiada*. Buenos Aires [etc.: Fondo de Cultura Económica de España.
- Berardi, Franco «Bifo». 2020. «Crónica de la psicodéflación». *Lobo Suelto!* Recuperado (<http://lobosuelto.com/cronica-de-la-psicodéflacion-franco-bifo-berardi/>).
- Bourdieu, Pierre. 1996. «La delegación y el fetichismo político». Pp. 158-72 en *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Brunner, José Joaquín. 2020. «Anomia». *El mercurio*, febrero 14.

- Bulo, Valentina. 2009. «Ontología modal del cuerpo en Jean-Luc Nancy». *Revista Philosophica* 35:81-94.
- Bulo, Valentina. 2012. «Entre naturaleza y técnica: Una cuestión de tacto». *Revista de Filosofía* Volumen 68:55-64.
- Bulo, Valentina. 2020. «Nos amputaron el mundo como lo conocíamos».
- Bulo, Valentina, y Alejandro De Oto. 2015. «Piel inmunda: la construcción racial de los cuerpos». *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía* 5:7-14.
- Butler, Judith. 1990. «Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre la fenomenología y teoría feminista». *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre, John Hopkins University Press* 270-82.
- Butler, Judith. 2007. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Butler, Judith, y Gayatri Chakravorty Spivak. 2009. *¿Quién le canta al Estado-Nación?: lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Canetti, Elías. 1982. *La provincia del hombre - Carnet de notas 1942-1972*. Taurus Ediciones, S.A. Madrid, España.
- Canetti, Elías. 2018. *Masa y Poder*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Castro-Gómez, Santiago. 2007. «Michel Foucault y la colonialidad del poder». *Tabula Rasa* 6:155-72.
- Coccia, Emanuele. 2020. «El virus es una fuerza anárquica de metamorfosis». *Lobo Suelto!* Recuperado (<http://lobosuelto.com/el-virus-es-una-fuerza-anarquica-de-metamorfosis-emanuele-coccia/>).
- Correa Gómez, María José. 2005. «Demandas penitenciarias: Discusión y reforma de las cárceles de mujeres en Chile (1930-1950)». *Historia N°38, Vol. I* 9-30.
- Correa Gómez, María José. 2011. «Cuerpo y demencia. La fisonomía la incapacidad en Santiago de Chile (1855-1900)». *Historia Critica* 46:88-109.
- Cragolini, Mónica. 2010. «Albergando el desierto: Nietzsche y la cuestión de la “nada”». *Estudios Nietzsche* 1(1):181-98.

- Cragolini, Mónica. 2020. «Ontología de guerra frente a la zoonosis». *Observatorio Plurinacional de Aguas*. Recuperado (<https://oplas.org/sitio/2020/04/13/monica-b-cragolini-ontologia-de-guerra-frente-a-las-zoonosis/>).
- Deleuze, Gilles. 1991. «Postdata sobre las sociedades de control». *El lenguaje literario, T°2*, Ed Norman Christian Ferrer (Comp.).
- Deleuze, Gilles. 1999. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
- Deleuze, Gilles. 2002. *Nietzsche y la filosofía*. 7. ed. Barcelona: Ed. Anagrama.
- Deleuze, Gilles. 2005. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. 2002. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. 5. ed. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. 2017. *El Anti-Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, Jacques. 2010. *Seminario la bestia y el soberano: v.1 (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, Jacques. 2011. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Madrid: Amorrortu Editores.
- Donzelot, Jacques. 2007. *La invención de lo social: Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Dörr, Otto. 1997. *Psiquiatría Antropológica: contribuciones a una psiquiatría de orientación fenomenológico-antropológica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Durkheim, Émile. 2007a. *La división del trabajo social*. México: Colofón.
- Durkheim, Émile. 2007b. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.
- Durkheim, Émile. 2012. *El suicidio: un estudio de sociología*. Tres Cantos: Akal.
- Durkheim, Emile. 2014. *Hobbes entre líneas*. Buenos Aires: Interzona.
- Durkheim, Émile. 2018. *Las reglas del método sociológico y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Emol. 2017. «Uno de cada dos reos pasó su infancia o adolescencia en un centro del Sename». *El Mercurio*, mayo 20.
- Esposito, Roberto. 2008. «Nihilismo y comunidad». en *Nihilismo y política: con textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Taubes*. Buenos Aires: Manantial.

- Esposito, Roberto. 2009. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires; Madrid: Amorrortu.
- Esposito, Roberto. 2011. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires (Argentina): Amorrortu Editores.
- Esposito, Roberto. 2012a. *Communitas origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires (Argentina); Madrid (España: Amorrortu Editores.
- Esposito, Roberto. 2012b. *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires; Madrid: Amorrortu.
- Esposito, Roberto. 2012c. «Inmunidad, comunidad, biopolítica». *Las Torres de Lucca* N°0:101-14.
- Fassin, Didier. 2016. *La razón humanitaria: una historia moral del tiempo presente*. Buenos Aires: Prometeo.
- Fassin, Didier. 2018. *Castigar: Una pasión contemporánea*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Federici, Silvia. 2010. *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fisher, Mark. 2016. *Realismo Capitalista: «No hay alternativa»*. Caja negra Editora.
- Foucault, Michel. 1979. «Nietzsche, la Genealogía, la Historia». en *Microfísica del Poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michel. 1985. «Nuevo orden interior y control social». en *Saber y verdad*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, Michel. 1999. «Las Mallas del poder». en *Estética, ética y hermenéutica - Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. 2004a. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, Michel. 2004b. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Foucault, Michel. 2008. «Nacimiento de la biopolítica: curso en el College de France (1978-1979)».
- Foucault, Michel. 2010. *El cuerpo utópico ; Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Foucault, Michel. 2014a. *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, Michel. 2014b. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 2014c. *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Galceran Huguet, Montserrat. 2016. *La bárbara Europa: una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad*. Primera edición. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Garland, David. 2005. *La cultura del control, crimen y orden social en la sociedad contemporánea análisis*. Barcelona (España): Editorial Gedisa.
- Garland, David. 2010. *Castigo y sociedad moderna: un estudio de teoría social*. México: Siglo Veintiuno.
- Gomberoff, Mario. 2014. «Algunos problemas de la psicoterapia». *Revista chilena de neuro-psiquiatría* 52:298-305.
- González, César. 2017. «El conflicto eterno entre los unos y los otros». en *Semilla de crápula: consejos para los educadores que quieran cultivarla*.
- Grosfoguel, Ramón. 2012. «El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teoría desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?» *Tabula Rasa* 16:79-102.
- Guattari, Félix. 2006. *Micropolítica: cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Guzmán Errázuriz, Jaime. 1992. *Escritos personales*. 1. ed. Santiago de Chile: Zig-Zag.
- Harvey, David. 2015. *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid (España: Ediciones Akal.
- Hayek, Friedrich A. von. 2010. *Principios de un orden social liberal*. Madrid: Unión Editorial.
- Heidegger, Martin. 2010. «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”». en *Caminos de bosque, Filosofía y pensamiento el libro universitario*. Madrid: Alianza Ed.
- Hobbes, Thomas. 2008. *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: UNED.
- Hobbes, Thomas. 2016. *De cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*.
- Hobbes, Thomas. 2018. *Leviatán o La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hui, Yuk. 2021. «Para un pensamiento planetario». *Caja Negra Editora*. Recuperado (<https://cajanegraeditora.com.ar/blog/para-un-pensamiento-planetario/>).
- Jakobs, Günther. 2003. *Derecho penal del enemigo*. 1. ed. Madrid: Thomson/Civitas.

- Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Laval, Christian, y Pierre Dardot. 2015. *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Macpherson, C. B. 2005. *La Teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta.
- Malabou, Catherine. 2018. *Ontología del Accidente*. Pólvora.
- Martuccelli, Danilo, y François de Singly. 2012. *Las sociologías del individuo*. Santiago: LOM ediciones.
- Morton, Timothy. 2019. *Ecología oscura: sobre la coexistencia futura*. Barcelona: Paidós.
- Nancy, Jean-Luc. 1993. *The Birth to Presence*. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Nancy, Jean-Luc. 2000. «La comunidad inoperante». Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Nancy, Jean-Luc. 2003a. *El sentido del mundo*. La Marca Editorial.
- Nancy, Jean-Luc. 2003b. *La creación del mundo o la mundialización*. Barcelona: Paidós.
- Nancy, Jean-Luc. 2006. *Ser singular plural*. Madrid: Arena Libros.
- Nancy, Jean-Luc. 2007. *58 indicios sobre el cuerpo: extensión del alma*. Adrogué: La Cebra.
- Nancy, Jean-Luc. 2008a. *La declosión: (Deconstrucción del cristianismo, I)*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- Nancy, Jean-Luc. 2008b. «Tres fragmentos sobre nihilismo y política». en *Nihilismo y política: con textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Taubes*, editado por R. Esposito. Buenos Aires: Manantial.
- Nancy, Jean-Luc. 2009. *La verdad de la democracia*. Madrid: Amorrortu Editores.
- Nancy, Jean-Luc. 2012. «Conloquium». en *Communitas origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires (Argentina) ; Madrid (España: Amorrortu Editores.
- Nancy, Jean-Luc. 2013a. «De la técnica o de la strucción». en *Archivida. Del sintiente y del sentido*. Buenos Aires: Quadrata.
- Nancy, Jean-Luc. 2013b. «Del Tacto (Tocar / Mover / Afectar / Remover / Excitar)». en *Archivida. Del sintiente y del sentido*. Buenos Aires: Quadrata.
- Nancy, Jean-Luc. 2014. *La comunidad enfrentada*. Buenos Aires: La Cebra.

- Nancy, Jean-Luc. 2016. *Corpus*. Madrid: Arena.
- Nietzsche, Friedrich. 1873. «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral».
- Nietzsche, Friedrich. 1998. *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid: Alianza Ed.
- Nietzsche, Friedrich. 2019. *La Gaya Ciencia*. arielQuintaesencia.
- Pardo, José Luis. 2017. *Nunca fue tan hermosa la basura - Artículos y ensayos*. Galaxia Gutenberg, S.L.
- Peña, Carlos. 2019. «El año de la anomia». *El mercurio*, diciembre 29.
- Prigogine, Ilya. 2006. *El nacimiento del tiempo*. Buenos Aires: Tusquets.
- Roa, Armando. 1974. *Demonio y psiquiatría: Aparición de la conciencia científica en Chile*. Santiago: Andrés Bello.
- Rojas, Sergio. 1999. *Materiales para una Historia de la Subjetividad*. La Montaña Blanca.
- Rojas, Sergio. 2005. *Pensar el acontecimiento: Variaciones sobre la emergencia*. LOM Ediciones. Santiago.
- Rojas, Sergio. 2012a. *Catástrofe y trascendencia en la narrativa de Diamela Eltit*. Santiago, Chile: Sangría.
- Rojas, Sergio. 2012b. *El arte agotado*. Santiago, Chile: Sangría.
- Rojas, Sergio. 2013. «La sobrevivencia cínica de la subjetividad».
- Rojas, Sergio. 2015. «Pensar la contemporaneidad: el sentido de la frontera». Facultad de Artes. Universidad de Chile.
- Rojas, Sergio. 2019a. «Bajo el mundo hay un planeta». *Revista (Cuatrotreintatrés)*, Departamento de Artes Visuales, Facultad de Artes, Universidad de Chile Número 2:36-47.
- Rojas, Sergio. 2019b. «Sobre la crisis neoliberal del capitalismo en el presente». *Otrosiglo Revista de Filosofía*, diciembre, 9-25.
- Rojas, Sergio. 2020. *Tiempo sin desenlace: el pathos del ocaso*. Las Condes, Santiago de Chile: Sangría.
- Ruiz Encina, Carlos. 2015. *De nuevo la sociedad*. Primera edición. Santiago: LOM Ediciones.
- Safranski, Rüdiger. 2013. *¿Cuánta globalización podemos soportar?*

- Said, Edward. 2009. *Orientalismo*. México: Debolsillo.
- Salazar, Gabriel, y Julio Pinto. 1999. *Historia contemporánea de Chile I: Estado, legitimidad, ciudadanía*. Santiago de Chile: LOM ed.
- Saura, Gemma. 2019. «El virus de la protesta se extiende por el mundo». *Diario La Vanguardia*, diciembre 1.
- Schmitt, Carl. 1997. *El leviatán en la doctrina del estado de Thomas Hobbes: sentido y fracaso de un símbolo político*. México (D.F.).
- Schürmann, Reiner. 2017. *El principio de anarquía: Heidegger y la cuestión del actuar*. Madrid: Arena Libros.
- Simondon, Gilbert. 2015. *La individuación: a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactus.
- Sloterdijk, Peter. 2005. *El desprecio de las masas: ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia: Pre-textos.
- Sloterdijk, Peter. 2019. *En el mundo interior del capital: para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Siruela.
- Soublette, Carlos. 2020. «Cámara de Comercio de Santiago: No podemos matar la actividad económica por salvar vidas, después lamentaremos que gente muera de hambre». *Cooperativa.cl*, abril 16.
- Spinoza, Baruch. 2016. *Ética demostrada según orden geométrico: introducción, traducción y notas de Vidal Peña*.
- Stiegler, Bernard. 2003. *La técnica y el tiempo I: El pecado de Epimeteo*. Barcelona: Editorial Hiru.
- Stiegler, Bernard. 2012. «Tiempo e individuaciones técnica, psíquica y colectiva en Simondon». *Trilogía, No. 6* 133-46.
- Stiegler, Bernard. 2013. «Escritura y Pharmakon». *Escritura e Imagen, Vol. 9* 325-37.
- Thatcher, Margaret. 2011. «Thatcher, Europa y la sociedad». *ElCato.org*.
- Tijoux, María Emilia. 2002. «Cárceles para la Tolerancia Cero: Clausura de pobres, y seguridad de ciudadanos». *Última Década* N°16:175-87.

- Tijoux, María Emilia. 2011. «El infierno en la torre 5: Reflexiones sobre la cárcel en Chile». *Revista Latinoamericana de Estudios sobre el Cuerpo, Emociones y Sociedad* N°5(Abril-Julio):39-49.
- Tironi, Eugenio. 1990. *Autoritarismo, modernización y marginalidad - El caso de Chile 1973-1989*. Ediciones SUR. Santiago, Chile.
- UNHCR ACNUR (La agencia de la ONU para los Refugiados). 2020. «Datos Básicos: 82,4 millones de personas estaban desplazadas por la fuerza». Recuperado (<https://www.acnur.org/es/datos-basicos.html>).
- Veloso, Víctor, y Vicente Valle. 2020. «Despliegues de una Complicación: Sobre la Técnica, la Naturaleza y lo Humano». *Revista de la Academia* 30:131-48.
- Villalobos-Ruminott, Sergio. 2013. *Soberanías en suspenso - Neoliberalismo, violencia e imaginación*. La Cebra. Lanús.
- Villalobos-Ruminott, Sergio. 2020. *Asedios al fascismo. Del gobierno neoliberal a la revuelta popular*. Santiago: DobleAEditores.
- Wacquant, Loïc. 2008. *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires: Manantial.
- Wacquant, Loïc. 2010. *Castigar a los pobres: El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: Gedisa.
- Wacquant, Loïc. 2015. *Parias urbanos: marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Manantial.
- Walker, Ignacio. 2021. «Hobbes, el estado de naturaleza y el caso chileno». *El Mercurio*, abril 22.
- Wittig, Monique. 2016. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*.
- Zuñiga, Karina. 2020. «“Organizando el Leviatán” y los otros regalos de cumpleaños que recibió Piñera de sus ministros». *T13*, diciembre 1.