



# OTROSIGLO

## Revista de Filosofía

Felipe Berríos Ayala

Presentación:

Por aquellos ojos que nos permiten despertar

Sergio Rojas Contreras

Sobre la crisis neoliberal del capitalismo en el presente

Alejo Stark

The nerves of the Leviathan:

On metaphor and Hobbes' theory of punishment

Estefanía Losada Nieto

El círculo hermenéutico: una perspectiva crítica

Alexis Palomino Navarrete

*Soberanía y catástrofe.*

Reflexiones en torno al devenir barroco

de la soberanía en Walter Benjamin

Gonzalo Díaz Letelier

Capitalismo y guerra: de la necropolítica a

la necroeconomía. El nihilismo y las nuevas

gramáticas de lo bélico

Marcela Rivera Hutinel

(U)topía del hambre, voracidad del Lógos.

El hambre en Diógenes «el Perro»

**Vol. 3, N° 2. Año 2019**

**ISSN 0719-921X**

**REVISTA DE FILOSOFÍA *OTROSIGLO***

**VOL. 3 N°2 AÑO 2019**

La Revista *Otrosiglo* es una publicación periódica del Centro de Escritura y Pensamiento OTROSIGLO, con sede en la ciudad de Santiago de Chile. Dedicada a temas de filosofía académica, tiene como objeto la producción, transmisión y conservación de estudios e investigaciones filosóficas de la escena local e internacional, esto por medio de un debido protocolo de publicación con el fin de asegurar los niveles de calidad, rigor y claridad propios de una publicación especializada. Las áreas generales desde las cuales se aborda este propósito corresponden a las líneas temáticas de metafísica, filosofía política, teoría de la subjetividad, pensamiento latinoamericano, así como los cruces entre la filosofía y otras disciplinas tanto de las humanidades como de las ciencias naturales.

## **CONSEJO ACADÉMICO EDITORIAL**

**Roberto Esposito**, Escuela Normal Superior de Pisa, Italia.

**Raúl Villaroel Soto**, Universidad de Chile, Chile.

**Adela Cortina Orts**, Universidad de Valencia, España.

**Sergio Rojas Contreras**, Universidad de Chile, Chile.

**Laura Cremonesi**, Università di Pisa, Italia.

**Íñigo Álvarez Gálvez**, Universidad de Chile, Chile.

**Carlos Ossandon Buljevic**, Universidad de Chile, Chile.

**Jaime Fierro**, Universidad de Chile, Chile.

**Paola Chaparro Medina**, Universidad Autónoma de Nuevo León, México.

## **COMITÉ EDITORIAL**

**Felipe Berríos Ayala**, Doctor en Filosofía Política y Moral.

**Alberto Allard**, Licenciado en Filosofía.

**Luciano Allende**, Doctor en Filosofía m/ Estética y Teoría del Arte.

**Jaime González Gamboa**, Doctor en Filosofía Política y Moral.

**José Díaz Fernández**, Doctor en Filosofía Política y Moral.

**Mauricio Rojas Peña**, Doctor en Filosofía m/ Estética y Teoría del Arte.

## **DIRECTOR**

Felipe Berríos Ayala.

## **CONTACTO**

revista@otrosiglo.cl



## Índice

### **Felipe Berríos Ayala**

Presentación.

Por aquellos ojos que nos permiten despertar 05 - 08

### **Sergio Rojas Contreras**

Sobre la crisis neoliberal del capitalismo en el presente 09 - 25

### **Alejo Stark**

The nerves of the Leviathan:

On metaphor and Hobbes' theory of punishment 26 - 42

### **Estefanía Losada Nieto**

El círculo hermenéutico: una perspectiva crítica 43 - 53

### **Alexis Palomino Navarrete**

Soberanía y catástrofe. Reflexiones en torno al devenir barroco de la soberanía en Walter Benjamin

54 - 71

### **Gonzalo Díaz Letelier**

Capitalismo y guerra: de la necropolítica a la necroeconomía. El nihilismo y las nuevas gramáticas de lo bélico

72 - 102

### **Marcela Rivera Hutinel**

(U)topía del hambre, voracidad del logos.

El hambre en Diógenes «el Perro» 103 - 118

Santiago, Chile / Diciembre – 2019

## **Presentación**

### **Por aquellos ojos que nos permiten despertar**

El presente número de nuestra revista aparece en medio de un particular contexto en nuestro país. La consigna de “Chile despertó” se ha transformado en una sentencia que expresa al mismo tiempo indignación y ansia.

Indignación porque es un reconocimiento del hecho de habernos encontrado dormidos o, al menos, aletargados y consumidos en el ritmo de una cotidianeidad sin mayor profundidad de sentido; existencia erguida sobre lo inmediato con ‘esperanza’ en que ‘mañana no sea peor que ayer’. Un ‘ayer’ de larga data: ‘ayer’ que nombra desde la dictadura cívico-militar pinochetista hasta el pacto transicional que marcó la gran comunión entre una clase política transversal (en que la diferencia derecha/izquierda es más bien nominal o referida a algún ámbito privado) y la poderosa elite económica levantada sobre las bases de la subsidiaridad del estado en versión neoliberal.

Ansia por lo que puede venir; por la incertidumbre de aquello que es posible de ser transformado sin tener promesas por delante o senda clara que seguir: en cualquier caso, un ansia que ha puesto en millones de chilenas y chilenos tanto la sensación de que es posible incidir en el futuro, como la determinación de hacerlo cueste lo que cueste. En el fondo, entonces, el ansia es política y es ello lo más claramente relevante en medio de esta convulsión social.

Tenemos, como país, la lamentable condición de haber sido el ‘tubo de ensayo’ de esto que llamamos ‘neoliberalismo’. En una época en que teórico políticamente la ‘razón instrumental’ era sentenciada críticamente debido a su incompatibilidad con contenidos éticos, con las formas y posibilidades de una ‘comunidad’, con la necesidad de pensar lo político desde perspectivas emancipatorias, se instaló en Chile el proyecto que traducía aquella instrumental racionalidad en la nueva fase de transformaciones socio políticas que daría el nuevo aire al modelo de producción capitalista. Tales transformaciones, las calculaban unos en porcentajes de ganancias, cantidad de propiedades, posibilidades de

nuevos negocios basados en el desmantelamiento del Estado y la privatización de ámbitos como la salud, la educación, sistema de pensiones, propiedad y distribución del agua, mientras otras y otros las observábamos en cantidades de gente muerta, desaparecida, ejecutada o torturada. La victoriosa idea de que, pese a los costos en vida y derechos humanos, Chile es un país que creció económicamente durante la dictadura, ha sido la impotente forma de intentar igualar la vida humana con un auto o un televisor: ‘banalidad del mal’ que caracteriza muy ajustadamente nuestro proceso transicional inaugurado en la década de los 90.

La sociedad fue desapareciendo y fue quedándose en el registro de una asociación de consumidores. ‘Nos fuimos quedando en silencio’ recitaba la canción y comenzó a aparecer el gesto imperturbable del individuo que se entiende a sí mismo como su único recurso, su única reserva y su única prioridad: esqueleto de la ‘conciencia desdichada’ que se yergue sobre la constante simulación de todo cuanto pudiere resultar sustantivo para sostener cualquier posible identidad. Bien podría ser esto la mayor expresión (y en este sentido, el mayor de los éxitos, quizá) del modo de vida que se llama neoliberalismo: la solipsista comprensión de lo humano como ‘capital humano’, como aislada mercancía que se juega en la escena de una hobessiana existencia que algunos han querido nomenciar como ‘meritocracia’.

Lo que entendemos por ‘sentido común’ se escindió, precisamente, de ‘lo común’ en gran medida y se determinó por ‘lo privado’. Una vez materializado tal desplazamiento, todo tipo de articulación social se torna infértil o carente de sentido, a partir de lo cual la propia política se vuelve un espacio extraño a la vida cotidiana y ajena a los intereses particulares que determinan las proyecciones de los individuos; la política no solo se transforma en pura técnica (de mercado), sino que también se vuelve un ámbito privado, que es propiedad y potestad de un determinado segmento de la sociedad, que cumple con determinados requisitos (también técnicos) para administrarla: la política queda reservada, entonces, a la gestión y dicha gestión ha de ser económicamente rentable conforme su propia administración: círculo vicioso, círculo tecnocrático, círculo *post político*, cuyo resultado es una política de *reality* exponiendo en su epicentro una democracia

representativa que no dista mucho de ser un acto de prestidigitación.

A contrapelo de lo recién reseñado, la crisis, estallido, convulsión social, han venido a escenificar un *acontecimiento político*, en el entendido de que allí se expresa lo que ha permanecido constante bajo la alfombra de la institucionalidad y sus mecanismos procedimentales de circular acción. Se ha puesto, al menos, de manifiesto la impotencia del individualismo para hacer frente desde allí a las desigualdades estructurales que en la cotidianidad operan como sesgo permanente para la vida: la subsumisión de las mujeres y disidencias sexuales bajo cánones conservadores decimonónicos, la postergación y usurpación de la cultura de pueblos y naciones originarias, el abuso económico que ha traducido la sobrevivencia sobre la base del endeudamiento sin límites, la restricción de oligárquico carácter para evitar la implementación de procesos deliberativos vinculantes que hagan de la ‘participación política’ una participación real y efectiva, la hiper explotación de los recursos naturales en manos de grandes corporaciones transnacionales con total despreocupación respecto de la destrucción del planeta, se han develado como lo que realmente son: violencia política. Frente a este *acontecimiento*, frente a este ‘despertar’, la concepción de la técnica política encerrada en su propia institucionalidad ha mostrado su incompetencia y desdén, pues comprender que la extensión de su misma institucionalidad se consagra por medio de mecanismos y dispositivos de represión policial y militar equivale a superponer la noción de un determinado ‘orden social’ por sobre el orbe de las ‘necesidades sociales’, precisamente cuando es aquel mismo ‘orden’ el que ha sido puesto en crisis, cuando ese ‘orden’ es la crisis.

La necesidad de una participación real en la política nacional ha despertado en Chile. El impulso por un proceso constituyente soberano tiene por delante el desafío de contrarrestar una reedición de la llamada ‘política de los acuerdos’ -protagonista de la era transicional chilena- que vuelva a cerrar el espectro de lo político a los espacios y grupos tecnocráticos de expertos y especialistas, funcionarios de un *establishment* regido por la racionalidad económica que ha desmantelado la ‘escala humana’ de la vida política. Ciertamente, desde el ámbito de la filosofía, tenemos mucho por aprender y elaborar desde una perspectiva que busque comprender los alcances de esta emergencia social y política,

así como también aportar a las posibles dimensiones que pueden explorarse en función de re pensar modos de concebir lo político y la comunidad con horizontes emancipatorios, pero hemos de tener claridad en relación con que el rendimiento teórico que pueda desprenderse de nuestras reflexiones, se encontrará en una directa y enorme deuda con quienes, diariamente, han protagonizado –desde la primera línea- esta enorme inflexión en nuestra vida colectiva.

A esas mujeres y hombres, jóvenes, niños y niñas que han permanecido por más de dos meses gritando “Chile despertó” en las calles y plazas de nuestro país; a quienes han organizado y participado de los cabildos ciudadanos y las asambleas territoriales resignificando la discusión, el diálogo y la construcción política; a quienes han soportado los gases lacrimógenos, el agua con soda cáustica y los balines de acero; a quienes han dejado en las manifestaciones –literalmente- sus ojos y sus vidas, los y las saludamos, los y las abrazamos y hacemos de este número de la revista nuestro pequeño homenaje y agradecimiento por el enorme proceso que se han atrevido a abrir.

En nombre de todo nuestro equipo,

**Felipe Berríos Ayala**  
**Director Revista de Filosofía Otrosiglo**

Santiago, diciembre, 2019

## **Sobre la crisis neoliberal del capitalismo en el presente**

Sergio Rojas Contreras<sup>1</sup>  
(sergiorojas\_s21@yahoo.com.ar)

Recibido: 26/12/2019

Aceptado: 28/12/2019

DOI: 10.5281/zenodo.3596851

### **Resumen:**

El presente artículo es el avance de una investigación y reflexión en curso acerca de la actual crisis de la representación y orden político en le era del mercado global. La hipótesis es que el denominado “neoliberalismo” no es un modelo en crisis, sino la catástrofe misma de una sociedad ordenada conforme a la subordinación de la política al mercado, subordinación que queda puesta en cuestión con la emergencia de lo infrapolítico.

**Palabras clave:** Neoliberalismo – Infrapolítico – Crisis – Globalización – Individualismo

---

<sup>1</sup> Filósofo, Dr. en Literatura. Profesor titular de la Universidad de Chile.

“Tiempo en el tiempo,  
el hombre, dónde estuvo?”

P. Neruda: *Canto General*

El motivo inicial de este texto es la imagen de 1.200.000 personas congregadas el viernes 25 de octubre de 2019 en la hoy denominada “Plaza de la Dignidad”, en el centro de Santiago, una multitud auto convocada a través de las “redes sociales”. Propongo que se trata del desenlace de un proceso de progresiva despolitización y desdemocratización al que fue sometido durante décadas la sociedad chilena, desde la dictadura de Pinochet hasta el presente. Sostengo que, a diferencia de lo que pudo pensarse en un primer momento, el acontecimiento de esta multitud que colmaba las calles céntricas de la ciudad no es político, sino *infrapolítico*, el fondo bullente de una subjetividad que ha sido sistemáticamente estropeada en su propio afán de sobrevivir en el lodo de la competencia naturalizada.

Respecto a la dimensión de la infrapolítica, la política opera como un orden de *contención* debido precisamente a la esencial relación que existe entre la política y el régimen de la *representación*. Alberto Moreiras -quien ha desarrollado en varios textos una importante elaboración del concepto de lo infrapolítico- sostiene que “la infrapolítica vive en una retirada de la política” (Moreiras, 2015), pero en sentido estricto la política es más bien el repliegue sobre sí de lo infrapolítico. Si, como se ha propuesto, este concepto corresponde a una crítica de la tradición onto-teológica, entonces es necesario pensar su historicidad, cómo es que llega a acontecer, a desarrollarse y, finalmente, a emerger, a manifestarse *contra la representación política*; es decir, contra la política (de partidos) como siendo precisamente un orden de realidad al que lo infrapolítico ha dado lugar. De hecho, podría decirse que, en cierto sentido, la política de la re-presentación y la infrapolítica nacen conjuntamente. Pero esto implica que la democracia en el marco del capitalismo financiero globalizado incuba su autodestrucción: “la infrapolítica traería como consecuencia un descrédito generalizado de la ley, y, por extensión, hacia el sistema democrático, de la que aquella es eje” (Álvarez, 2014).

Pienso que existe un apresuramiento al pensar lo infrapolítico como proyecto -es decir, finalmente, como política- o como una instancia de posible constitución de un sujeto en proceso de emancipación. Tal vez dicho apresuramiento tenga que ver con la urgencia de imaginar salidas, de elaborar alternativas contra la hegemonía neoliberal.

Pero ¿no es acaso un contrasentido imaginar una “política infrapolítica”? Moreiras escribe:

“Nos manifestamos contracomunitarios y hostiles a toda formación de captura. Y apostamos a un largo plazo incalculable desde el cómputo servil del produccionismo excelentista. Sabemos que sólo contamos con nuestro tiempo de vida, y que tal tiempo excede, y sucede, al tiempo de trabajo. Y esa es la cosa” (Moreiras, 2015)

Se entiende, se trata de una reacción política *desde* el malestar en la academia, donde el “paso (desde el texto) al acto” tiene lugar muchas veces todavía en el texto; pero es también una reacción *contra* la academia (“el cómputo servil del produccionismo excelentista”) ¿Puede lo infrapolítico ser el lugar de una toma de posición?, es decir, ¿es posible *optar* por lo infrapolítico para constituirse a sí mismo como sujeto, responsable de un discurso?

También encontramos, de cierta manera, una noción de lo infrapolítico en el concepto de Nueva Historia Social tal como la entiende el historiador Gabriel Salazar, también desmarcándose de la academia “universitaria”: “[l]a Nueva Historia Social, que se apega a la vida concreta y móvil, ha terminado por surgir directamente de esa vida, sin esperar que lleguen los investigadores profesionales de la Universidad” (Salazar, 379). En Salazar es claro que los movimientos sociales no pueden ser pensados conforme a la noción clásica de sujeto político, ni a la noción de sujeto sin más:

“La identidad y la rebeldía producen un licor fuerte, embriagador. Tanto, que se puede gozar, cantar, bailar, celebrar, carnavalizándose. Y esta plenitud pentecostal puede tener mayor magnetismo que la tediosa tarea política de construir a partir de ella una sociedad o un modelo de sociedad que incluya a los otros, a los extraños e, incluso, a los enemigos” (Salazar, 388-389)

Los movimientos sociales tienen en Salazar ante todo una potencia de *disolución de lo político* -en último término de la sociedad misma- que opera a mediano y largo plazo. De aquí se sigue el carácter mesiánico que algunos autores han reconocido en el discurso teórico de Salazar<sup>2</sup>. En efecto, este parece señalar reiteradamente que los movimientos sociales no se agotan en su manifestación, y que, por lo tanto, lo fundamental es aquello que nunca deja de acontecer “bajo la superficie”.

---

<sup>2</sup> Un excelente comentario sobre este aspecto del pensamiento de Gabriel Salazar se encuentra en el artículo “Memoria y movimiento social en el Chile neoliberal”, del historiador Pablo Aravena (Aravena, 43-50)

La política, en su contraste con la infrapolítica, toma cuerpo en instituciones tramadas estructuralmente con el orden social, dando lugar a relaciones de recíproca legitimación y en este sentido correspondería la política a prácticas normalizadas de dominación. Por lo tanto, respecto a la cuestión que vengo planteando, una hipótesis posible es que frente al acontecimiento disruptivo y desbordante de lo infrapolítico es *la política misma* la que reacciona violenta y radicalmente, es la forma que toma el ejercicio represivo del poder defendiendo la institucionalidad como tal (la que a su vez queda expuesta como artefacto de dominación) La formación del régimen infrapolítico supone necesariamente un orden “sub político” de efectos de sujeción por parte del poder de dominación instituido. La democracia como institución política (por lo tanto, también como forma de dominación), opera una regulación de las diferencias, una productivización dando lugar con ello a *lo social*. Este consiste en el conflicto productivizado de la diferencia de clases, dando lugar a una confrontación *entre el pueblo y el Estado* (entre el cuerpo y la razón, entre la necesidad y el orden, entre la multitud y el sujeto). Que el Estado haya sido el instrumento de la clase dominante implica precisamente la invisibilización de esa instrumentalidad. El Estado es el lugar desde donde no sólo es posible una representación “de” la sociedad, sino la sociedad misma *como* representación y, en este sentido, es lo que hace posible también a la política. Tal vez por esto la figura moderna de la revuelta tiene como enemigo al Estado, y acaso también sucede que el pueblo no sea el sujeto de la revuelta, sino más bien el poderoso efecto de esta. No existe pueblo sin el Estado que lo confronta. ¿Qué es lo que hace de la política un asunto de la filosofía? La política no es meramente un “tema” para la filosofía, un objeto de reflexión previamente dispuesto a la vista como “interesante”, “importante” o como “digno” de la filosofía. Más bien sucede al revés: la filosofía se afana en elaborar reflexivamente una exigencia que acontece cuando la política *falta*, esto es, cuando acontece la *exigencia* de una política.

La política es el territorio que se constituye al *establecerse* un descuerdo esencial en la sociedad, el que surge de la aceptación colectiva de que una *completa* coincidencia entre los más favorecidos y los menos favorecidos es imposible. La política implica aceptar esta imposibilidad y tener que lidiar con la desigualdad en cuanto que esta se considera como una especie de violencia *instituida* que se ejerce sobre una igualdad esencial entre los seres humanos que históricamente nunca ha sido realizada. En este marco, el factum de una especie de igualdad pura se presenta como

una amenaza para el orden social. He aquí el hobessiano “estado de naturaleza” como la hipótesis fundamental de la política en la modernidad. Según Ranciere, lo que hace Hobbes es enunciar “el secreto último de la política”, a saber, que *los seres humanos son iguales*. Por eso afirma Ranciere que “la institución de la política es idéntica a la institución de la lucha de clases. La lucha de clases no es el motor secreto de la política o la verdad oculta tras sus apariencias. Es la política misma, la política tal como la encuentran, siempre ya allí, quienes quieren fundar la comunidad sobre su *arkhé*” (Ranciere, 32) Es decir, en la modernidad el orden político en tanto fundación de la comunidad supone necesariamente una anterioridad que no es la voluntad divina ni la simple naturaleza animal de los seres vivos, sino precisamente la original igualdad entre los seres humanos, pero esa igualdad está de antemano alterada, sumida en un conflicto en sí mismo sin solución en el tiempo pues se trata de la igualdad entre los seres humanos como *individuos*. Por esto la idea de un “estado de naturaleza” es en Hobbes una ficción necesaria, porque se trata de la hipotética igualdad entre los individuos, la que no puede concebirse sino como el natural derecho de cada ser humano a *apoderarse* de todo cuanto existe.

Hobbes es plenamente consciente de que la sociedad con base en un orden que ha nacido de un pacto social es una ficción. Como señala Macpherson: “[l]o que sí podía pretender, y realmente así lo argumentó, era que para tener un estado completamente soberano los hombres debían actuar como si hubieran salido de un estado de naturaleza mediante un pacto” (Macpherson, 31) Se trata, en sentido estricto, de un doble “como si”. Los hombres proceden como si hubiesen estado efectivamente en una *naturaleza* de la cual salieron; y lo hicieron como si esa salida hubiese sido por un *pacto*, un contrato social. Es precisamente la figura del *contrato* lo que da lugar, inscrito irreductiblemente en el meollo de lo social, a aquello que habrá de ser negado, reprimido, expulsado. El contrato señala que la naturaleza insubordinada es siempre algo actual. Por esto, señala Macpherson: “[e]l comportamiento de los hombres en el modelo de sociedad de Hobbes es tan antisocial, por decirlo así, que cuando lo traslada a su estado de naturaleza hipotético es fácil tomarlo equivocadamente por una formulación del comportamiento de hombres no sociales” (Macpherson, 32-33) El individuo hobbesiano *es* antisocial, de ahí el pacto y no el simple abandono de la naturaleza.

El concepto de un orden infrapolítico es una hipótesis filosófica, como también lo es el hobessiano estado de “guerra de todos contra todos”. Se trata en ambos casos de

pensar no sólo la anterioridad de la política, sino aquello (“anterior”) de lo cual *está hecha la política* (aquello que la política contiene, traduce y ordena) En esta perspectiva, el “estado de naturaleza” propuesto por Hobbes consiste en una negación de lo infrapolítico precisamente *ocupando su lugar*. En efecto, el “estado de naturaleza” nos remite a un irreductible conflicto entre los individuos, pero también a una forma de *relación* esencial entre estos. Esta relación bélica opera en Hobbes como la verdad de la igualdad entre los seres humanos, de allí que estos no podrían sobrevivir sin la política, la que se construye sobre esa hipotética igualdad original que carece de solución. La política es, pues, la solución histórica a esa no-solución. Por eso el “estado de naturaleza” se postula desde un comienzo en Hobbes desde su imperativo abandono.

La tesis de un régimen de lo infrapolítico, en cambio, plantea otra relación con la idea de una esencial igualdad entre los seres humanos. La igualdad es producto del ejercicio del poder instituido, es decir, es un efecto de la violencia de la dominación. Es el poder mismo el que, en la facticidad de su ejercicio, da lugar en los subordinados a la idea de que existe una igualdad original que habría sido violentada. Hobbes imaginaba en el “estado de naturaleza” una igualdad de potenciales victimarios; el orden infrapolítico, en cambio, corresponde más bien a la igualdad de las víctimas, lo que es siempre ya histórico. En cierto sentido, podría decirse que el devenir de la sociedad en el siglo XX es el de la nunca acabada construcción del orden deseado (según la afortunada expresión de Norbert Lechner), es la historia de la lucha de clases, es decir, de esa igualdad imposible.

Pienso que una adecuada interpretación del nihilismo, que clausura la existencia de los seres humanos en la esfera sin horizontes de una cotidianeidad ordenada por el consumo, debe conducir nuestra reflexión hacia el siglo XX. En efecto, el siglo pasado pudo ser considerado como el tiempo de *la política en la época de la técnica*: el siglo de las ideologías. El problema no consiste en que en el siglo XX haya tenido lugar algo así como la derrota de aquellas grandes ideas en nombre de las cuales la humanidad iba a ser redimida y emancipada, sino el hecho de que precisamente lo que esas ideas tenían de “grande” alcanzó la estatura de la catástrofe. Es decir, fue el modo de su *realización* lo que transformó a esas ideas en el signo de la derrota. Por eso que la aceptación del mercado, como orden a partir del cual se articula la existencia humana, conlleva de manera implícita la *resignación*. Esta expresa el *pathos* del vacío en el que se ha

desarrollado el capitalismo en el siglo XX, llegando a consumarse en lo que hoy se denomina neoliberalismo. Una especie de cancelación sociopolítica de la “disposición metafísica” kantiana. La nada está hecha de lo que queda de esa disposición después del fin de las utopías (lo que, por ejemplo, retrata la película “Stalker”, de Tarkovski) Lo que se reconoce como un *tiempo del fin* corresponde a un proceso generalizado de *vaciamiento*, en el que se disuelve lo que otrora fue el “objeto sublime” de creencias, convicciones, propósitos, etc. El historiador Pablo Aravena ha señalado la necesidad de volver sobre el período de la UP en Chile y reflexionar críticamente lo que fue ese proceso. Lo que Aravena sugiere es que la UP se transformó en un proyecto utópico *a posteriori*: como utopía “la UP sólo puede ser una utopía del pasado, lo que tiene que ver no únicamente [...] con el sentido de las muertes y víctimas, sino [...] con la ‘no disponibilidad’ hoy del futuro. En su propio momento ¿era tan evidente como hoy que la UP era un proyecto utópico?” (Aravena, 29) Pareciera que miramos hacia atrás buscando un futuro, buscando un tiempo que tenía el futuro por delante.

De lo anterior se sigue el signo de la derrota con el que la humanidad ingresa en el siglo XXI. Porque, de una parte, aún persiste aquella “disposición metafísica” (hoy banalizada, sobornada, estetizada por el mercado); pero, por otra parte, es precisamente en el presente que la voluntad de arribar a una sociedad verdaderamente humana deviene “disposición metafísica”, es decir, una transgresión epistemológica de las condiciones de posibilidad de la experiencia, orientada hacia un “objeto” que de alguna manera se encuentra más allá de lo que cabe pensar como existente. ¿Qué otro sentido puede tener la “medida de lo posible” con la que se inaugura en Chile el proceso de transición desde la dictadura a la democracia? No terminamos de comprender el profundo significado histórico de esa frase. Ingresando en el siglo XXI la “sociedad humana” deviene una realidad que es sólo pensable. ¿Por qué? El camino hacia el siglo XXI tiene el sentido de la incertidumbre: “Cuando los ciudadanos del fin de siglo -escribe Hobsbawm- emprendieron su camino hacia el tercer milenio a través de la niebla que les rodeaba, lo único que sabían con certeza era que una era de la historia llegaba a su fin. No sabían mucho más” (Hobsbawm, 473) ¿Qué es esa “niebla” que rodeaba a los seres humanos? Pienso que esa niebla es *el planeta*. La solución política al habitar humano ha devenido sólo pensable porque de lo que ahora se trata es de *habitar el planeta*. El planeta es una nebulosa como horizonte de todo habitar. Hobsbawm señala que “por primera vez en dos siglos, el mundo de los años noventa carecía de cualquier sistema o

estructura internacional” (Hobsbawm, 473) Pero ¿es que acaso alguna vez tuvo el mundo esa estructura? Acaso de lo que se trata es que por primera vez se *echaba en falta* realmente un sistema internacional, es decir, no sólo un patrón o marco ideológico de orientación totalizante, sino una organización concreta del habitar humano. El sujeto que desde hace dos siglos protagonizaba la historia conforme a una concepción progresivamente secularizada de esta, a saber, la *humanidad*, devenía ahora en millones de seres humanos, individuos de carne y hueso que venían a *emerger* después de las catástrofes sociales y políticas del siglo XX. Uno de los grandes dilemas con los que nace el tercer milenio es el del “papel de la gente corriente en un siglo que acertadamente [...] se llamó ‘el siglo del hombre corriente’” (Hobsbawm, 489) ¿Cómo viene a existir el “hombre corriente”?

En cierto sentido, el “hombre corriente” es lo que queda cuando las grandes ideologías del siglo XX se arruinaron. Hobsbawm denomina a la pasada centuria el “siglo corto”: se inicia en 1914 con la primera guerra mundial y termina en 1989 con la disolución de la Unión Soviética. Se trata precisamente de lo que Heidegger denominó la “época de la imagen del mundo”, del mundo *comprendido como imagen*. La emergencia del “hombre corriente” caracteriza la realidad del mundo cuando ya no es posible comprender a este *imaginalmente*. El hombre corriente es aquel que simplemente aparece como emblema de una totalidad neobarroca, que nunca termina por emerger del todo y que, por lo tanto, hace patente el lazo entre lo que aparece y todo lo que resta por emerger. Esto es lo que pone en cuestión el régimen político de la representación, no la abrupta emergencia romántica de una totalidad hasta ahora supuestamente “silenciosa”, sino el despuntar irreverente de una parte de la humanidad que adquiere realidad restándose a los códigos todavía Ilustrados de la representación.

Según Hobsbawm la fuerza de las ideologías y de los cultos a la personalidad, cuyo fin se hace manifiesto con el declinar de la “guerra fría”, “no residía tanto en su capacidad para movilizar emociones emparentadas con las de las religiones tradicionales [...] sino en que prometían dar soluciones permanentes a los problemas de un mundo en crisis. Que fue precisamente en lo que fallaron cuando se acababa el siglo” (Hobsbawm, 477) Es al cabo de este proceso de agotamiento que emerge el “hombre corriente”. ¿Dónde estaba antes? ¿Desde dónde salió? Cabe pensar que el “hombre corriente” es el resultado de un mundo que se va quedando sin “grandes soluciones”; es aquello en lo que devino la idea

de humanidad después de los campos de concentración, de los gulags, de las hambrunas, de los campos y ciudades proletarizadas. Cuando las “soluciones” se estrellaron contra aquello cuya existencia debían solucionar, lo que emergió de las cenizas de esas grandes ideas fue el “hombre corriente”, el individuo que no se tiene más que a sí mismo. Didi-Huberman se pregunta:

“¿Cómo hacer la historia de los pueblos? ¿Dónde hallar la palabra de los sin nombre, la escritura de los sin papeles, el lugar de los sin techo, la reivindicación de los sin derechos, la dignidad de los sin imágenes? ¿Dónde hallar el archivo de aquellos de quienes no se quiere consignar nada, aquellos cuya memoria misma, a veces, se quiere matar?” (Didi-Huberman, 29-30)

La “gente corriente” comienza por *aparecer*, esta es su iniciación “en” la política, más precisamente su *iniciación política*, porque lo que aparece inquieta en el momento en que da a pensar que existe un lugar, hasta ese momento inadvertido, donde esa gente se encuentra, vive, desea, imagina, sufre y muere. Inquieta pensar que la política se ha construido olvidando ese lugar (hay que pensar lo que significa *olvido* después de Nietzsche, Freud y Heidegger).

El liberalismo económico no se propone como una solución a la sociedad humana y “uno de los atractivos intelectuales que ayudan a explicar el breve auge de la utopía neoliberal es precisamente que ésta procuraba eludir las decisiones humanas colectivas. Había que dejar que cada individuo persiguiera su satisfacción sin restricciones, y fuera cual fuese el resultado, sería el mejor posible” (Hobsbawm, 478) Expuesto en estos términos, pareciera que lo que ha sucedido es que la estatura de la realidad -con los problemas, desafíos, las tareas que esta impone- se habría reducido a la escala intrascendente de las ambiciones individuales. Y cuando los individuos se asoman políticamente al mundo (donde aparecen los colectivos), los aguarda una “memoria de la catástrofe” que determina una forma de relacionarse con el tiempo, donde *pesa el pasado*, en el entendido de que el presente es todavía un *aprendizaje de la catástrofe*.<sup>3</sup> Esto es lo fundamental: que la catástrofe se yergue como la maestra del presente, y en eso consistiría el tiempo del fin como un tiempo que no tiene término. Aunque parezca paradójico, el tiempo *del fin* por definición carece de término. Aprender de la catástrofe sería una tarea infinita, tal vez

---

<sup>3</sup> Fernando Blanco señala que: “Los relatos de memoria actuaron como vinculantes del lazo social para los sujetos desagregados de la red de asistencia que no tenían cabida ni en el discurso estatal ni en sus instituciones. La memoria pasa a ser así la mejor defensa contra el mercado”, (Blanco, 30-31). Pero esa misma “defensa” operaba como *olvido* del mercado.

porque el imperativo de aprender de ella se confronta con la *imposibilidad de aprender de la catástrofe*.

“Sustraerse a la dictadura de la catástrofe, según mi punto de vista -dice Badiou-, consiste en decir simplemente: ‘se puede continuar’. Y yo, por mi parte, siempre he vivido de un modo cercano al dolor de todo ese *pathos* del fin, esa idea de que después ya no se pueden escribir poemas. La he vivido verdaderamente como un triunfo del enemigo. / [...] según este modo de ver las cosas, el personaje más importante del siglo fue Hitler, y no podemos aceptar eso” (Badiou, 38-39)

Para poder instalarse en el pensamiento de un “se puede continuar” es necesario, antes, comprender la fuerza de ese “*pathos* del fin”. Hemos sido de alguna manera tocados por la cuestión en estos días de terremoto social, cuando escuchábamos decir: “esto me recordó el tiempo de la dictadura”; o: “se me vinieron a la mente imágenes del tiempo de la Unidad Popular”. Antes que el miedo a la violencia se trata del *miedo a la historia*. En este sentido, habitar en el tiempo del fin, en el tiempo del después, es como haber quedado “atrapado en la historia”, en un tiempo cuya vertiente narrativa se desbarató. El problema no es sólo la violencia, sino el hecho de que el sentido de la violencia está aún capturado por un pasado que *no se convierte en “período”*. Es decir, significa que la violencia en el pasado siglo es portadora de un sentido histórico, puesto que abrió el tiempo en el que habitan históricamente los seres humanos. Badiou, en cambio, llama la atención sobre la facticidad de esa violencia que acecha en la memoria del presente, la que en cierto modo consiste en una memoria sin sujeto pues la violencia desborda el relato (excede los motivos e intereses humanos). Entonces Badiou propone hundir esa violencia en su facticidad: “se trata de circunscribir el crimen en su propia finitud mortífera, de modo tal de prohibir definitivamente su repetición, su ocurrencia” (Badiou, 39) ¿Qué clase de acontecimientos son esos en los que la violencia parece dejar todo *pendiente*? Stalin, Hitler, Franco, Pinochet, nombres asociados a *la muerte haciendo historia*. Si el asesinato, la tortura, el encierro, la persecución y el desaparecimiento de personas escribieron por un momento la historia, es decir, si de pronto *la historia recibió un envión* que surgió desde campos de batalla, paredones, calabozos y mazmorras, entonces la historia ha llegado a su fin, no a su consumación, sino a ese tiempo en el que sucedió algo inconcebible, algo que *no debió haber sucedido*. Aquella “memoria” que anula al presente (memoria sin sujeto de lo que *no debe repetirse*) opera por una parte como una anulación de lo inédito en el tiempo presente. En efecto, en el ahora del individuo acontece una “grieta” en la temporalidad cotidiana del *domicilio*.

Algo *está sucediendo* y entonces el individuo se estremece en su lugar, queriendo o no queriendo *ser tocado* por ello; en cualquier caso, queda puesta en cuestión la temporalidad de su domicilio, capturado habitualmente por el orden de prioridades, de tareas y urgencias que ahogan el *ahora* en que despunta lo inédito.

Para Badiou la única actitud posible ante la muerte que aparece como haciendo la historia desde el pasado es el rechazo a ese nihilismo, cuya consecuencia en el presente es entregar a los seres humanos al capitalismo:

“había algo de irrespirable en esa victoria temática del fin. [...] significa admitir la dictadura del crimen por sobre el pensamiento, y yo desde luego lo rechazo, lo siento en verdad como algo intolerable, como algo que se nos impone. [...] lo que ha vuelto con esta imposición, como el afán y omega de la existencia humana, es el capitalismo liberal y la democracia parlamentaria” (Badiou, 39)

En efecto, el capitalismo se presenta como una especie de “compensación” respecto a los crímenes en el pasado. Dicho de otra manera, si hoy el capitalismo se afirma como un paradigma del que no hay salida (porque no sería “pensable” una alternativa), entonces a lo que se ha renunciado según Badiou es precisamente al pensamiento. La muerte se habría impuesto sobre el pensamiento: “el desastre ocurrió como si fuera el punto de partida obligado del pensamiento nuevo, mientras que, precisamente si es eso, este pensamiento no es nuevo” (Badiou, 40) ¿Cómo es que la muerte ha podido imponerse sobre el pensamiento? Si las inéditas catástrofes sociales y políticas del siglo XX han traído consigo algo así como la *muerte del pensamiento*, es porque en los acontecimientos de extrema violencia que marcaron al siglo la matriz misma del pensamiento fue conducida a su irreversible debacle. Y habría que buscar en el terrible colapso de esa matriz la explicación al hecho de que el pensamiento paralizado en su escándalo y desazón permanece *entregado* al capitalismo.

La tesis de Badiou en este punto es:

“la experiencia fundamental del siglo pasado, que ya estaba gestándose desde el siglo XIX, fue poner en el orden del día el hecho de que la esencia de la historia, y por lo tanto de cualquier creación, se encuentra en el registro del dos, es decir, en el registro de una contradicción antagónica central alrededor de la que se juega todo” (Badiou, 48)

Y más adelante precisa: “la gran contradicción se da entre las masas y el Estado” (Badiou, 49) Una cuestión fundamental hoy, dadas las dimensiones planetarias de la

crisis, es la de si acaso esta contradicción estaría llegando a su fin. No como un desenlace del conflicto en favor de uno de sus polos (que siempre habría sido el Estado, sobre todo en la revolución), sino como un agotamiento de la contradicción misma en tanto *forma* del conflicto generado por el dolor de la igualdad imposible. El “neoliberalismo” no está en crisis, sino que éste es más bien el nombre de la crisis general de la política en una escala que es inédita en la historia de la modernidad.

¿Existe una ideología del neoliberalismo? Sólo pervive una idea heredada del liberalismo clásico, la que se refiere a la *libertad individual*, lo que a su vez supone la racionalidad del interés autoconsciente. Este es el tipo de racionalidad que, según varios teóricos del liberalismo, hizo caer los elementos teológicos y metafísicos sobre los cuales se sostuvo alguna vez la existencia humana. En cierto modo, la sociedad misma es producto de esa racionalidad: el concepto de *democracia* es en este sentido inherente al concepto de *mayoría*. Es importante el hecho de que cuando el liberalismo comienza a reflexionar la estatura mundial que podría alcanzar su programa económico (basado esencialmente en el principio del crecimiento de la producción por sobre el del equilibrio del intercambio), atisba la amenaza que contiene la democracia, esto es, el peligro de que *la mayoría* se constituya en principio de soberanía política del pueblo. Esto no significa, claro está, que antes existiera algo así como un principio de soberanía de “la minoría”, sino que para el neoliberalismo el problema consiste en que la política no debe subordinar a la economía. En cierto sentido, la “guerra fría” no fue un conflicto a escala planetaria entre dos “formas políticas” diferentes, sino entre dos bandos de la inteligencia militar, una al servicio de la política y la otra al servicio de la economía. Triunfó esta última o, más bien, fracasó la primera, *económicamente*.

En 1938 se realizó en París el denominado Coloquio Lippman, al que asistieron algunos de los principales teóricos del liberalismo, entre los que estaban Wilhelm Röpke, Louis Rougier, Friedrich von Hayek, Louis Baudin, Ludwig von Mises, Raymond Aron, y el mismo Walter Lippman, entre otros. En el marco de estas jornadas, el español José Castillejo argumenta respecto a la ideología de la democracia: “Cuando el pueblo se cree soberano, y se convence de que todo irá bien porque puede hacer cualquier cosa, se destruye el principio fundamental del orden liberal” (Escalante, 160) Pues, en efecto, para Castillejo la soberanía del pueblo consiste en una *voluntad sin restricciones*. En este sentido, la perspectiva liberal es acertada cuando percibe que la esencia de la

política es la democracia como gobierno de la mayoría, y por lo tanto su problema no es sólo la democracia o el pueblo como mayoría, sino la política misma. La cuestión de fondo no es menor: ¿cómo separar al pueblo de sus aspiraciones políticas? ¿Cómo transformar en algo ajeno al pueblo la posibilidad de constituirse políticamente en soberano en tanto *mayoría*? En último término: ¿cómo hacer desaparecer la idea misma de “pueblo” en la ciudadanía? No se trata, por cierto, sólo de la mayoría aritmética en una democracia puramente formal, sino de una mayoría política; es decir, que podía expresar en democracia la voluntad de un sujeto político. En el mismo Coloquio Lippman, Louis Rougier señala: “Cuando las masas comprendieron, gracias a la educación obligatoria, que por medio del mecanismo del sufragio universal, fundado sobre la ley del mayor número, podían hacerse con el poder del Estado, porque eran el mayor número, se entregaron al partido que les condujo a la toma del poder” (Escalante, 159) La solución será, como se sabe, subordinar la libertad política a la libertad económica.

El principio de la libertad, en el liberalismo, implica la constitución de una individualidad que en su aislamiento se distancia de la política de partidos tanto como de la democracia misma. No se trata, sin embargo, de una individualidad que en su progresiva desvinculación termine por reconocerse a sí misma, sino que más bien *ella es producida* en ese proceso de desvinculación. En este sentido, el individuo es esencialmente *vacío* por cuanto lo que lo define es la insatisfacción que lo hace *dependiente de una sociedad de la que no forma parte*. El mismo Rougier afirma que el núcleo de la individualidad es el orgullo personal: “[c]uanto más liberal es una economía, tanto más exalta el individualismo, el orgullo personal, y tanto más reprime el instinto de rebaño. El régimen de la libertad es el régimen de la abundancia” (Escalante, 149) Queda manifiesto en este pasaje que el individuo neoliberal es el hombre hobbesiano. La sociedad liberal es, pues, en gran medida, una ilusión; el neoliberalismo es tanto la ausencia de sociedad como la forma en que los seres humanos *habitan en esa falta*.

La dificultad para definir política y económicamente al “neoliberalismo” consiste en que propiamente no se trata de un sistema político ni de un modelo económico. En su libro *Economía política del fracaso*, Mayol y Ahumada describen la paradoja constitutiva del neoliberalismo: “su grado de consolidación como subjetividad es muy elevado y su grado de legitimación como estructura operacional se encuentra en estado crítico” (Mayol-Ahumada, 217) En la fase actual del capitalismo encontramos una forma

de vida que no deja de generar un fondo acumulado de *malestar* en las subjetividades, pero para la cual no existe alternativa en la medida en que la figura del *consumidor* ha capturado dicha subjetividad. Mediante cuadros estadísticos los autores muestran la progresiva desconfianza de los ciudadanos en los agentes de la economía: “mientras la vida cotidiana es irrefrenablemente neoliberal, los fundamentos del modelo son incapaces de triunfar. Mientras más se consolidaba el modelo en Chile, menos se confiaba en las empresas privadas (su corazón)” (Mayol-Ahumada, 218) Este es un problema fundamental: ¿cómo es que se consolida sin alternativa un modelo que carece de cualquier adhesión ideológica? La respuesta es que se trata de una forma de vida que es ajena a la idea misma de “alternativa”. Esto despeja la paradoja de que esta forma de capitalismo extremo en Chile no tenga como “modelo” legitimidad ni credibilidad entre los ciudadanos, no obstante, conforma en la subjetividad los intereses y expectativas *individuales*. Fue precisamente en la subjetividad individual que se afianzó el neoliberalismo en Chile, en que la competencia y la desigualdad se establecieron en la práctica como algo inherente a una sociedad que hacía del “crecimiento económico” lo medular, radicando en el mercado el orden natural de las cosas. Sus pilares son: la desregulación de las economías nacionales, la liberalización del comercio y la creación de un mercado global único.

Expresiones tales como fracaso o derrumbe “del modelo” son por lo tanto equívocas, pues el término “modelo” sugiere que *lo modelado* se deshace ahora de una forma que habría devenido errada. Pero lo que sucede más bien es que es la realidad misma la que ingresa en un proceso de catástrofe: *la sociedad se descompone* hasta que emerge aquella dimensión infrapolítica que hemos señalado, un orden de realidad en cuya *emergencia* misma consiste la descomposición del tejido social. La inminencia de algo impensable, al menos disciplinariamente inconcebible.

La realidad del neoliberalismo no depende de una posible adhesión por parte de la ciudadanía, tal es su fortaleza y debilidad al mismo tiempo. En este sentido podría decirse que *el neoliberalismo es sólo realidad*. Tienen razón Laval y Dardot cuando proponen la noción de *sociedad neoliberal* en lugar de “política” o “economía” neoliberal (Laval-Dardot, 63) Podría decirse incluso que ni siquiera se trata de una “forma de vida”, sino que consiste en una crisis irreversible de la institucionalidad del poder y de las mismas formas de dominación social. *El neoliberalismo anuncia el*

*colapso de la política como tal*. No cabría hablar de una “crisis del neoliberalismo”, pues este consiste precisamente en, primero, la crisis y, luego, el colapso de una realidad que opera desde esos tres principios.

De lo anterior se sigue el hecho de que la reacción desde el Estado ante la revuelta ciudadana, que no reconoce en la clase política formas legítimas y eficientes de expresar su malestar, consista en un despliegue despiadado de represión policial e incluso militar.

La denominada “sociedad de control” está determinada por el principio de la *informatización* por sobre la información, es la sociedad del Big Data. Esto produce la idea de un poder que habría incorporado a los individuos en sus operaciones totalizantes. Sin embargo, el capitalismo global se caracteriza por el hecho de que *la inclusión no significa incorporación*. Es esencial que lo informatizado no deje de existir “afuera”. Los seres humanos generan más información de la que es que posible procesar. La ilusión de un mundo globalizado se sostiene precisamente en la disponibilidad tecnológica del “mundo virtual”. Aquella disponibilidad no se refiere sólo a la información, sino al efecto de una relación generalizada de comunicación, que es ante todo circulación socializada de información. Es decir, no se trata de una sociedad máximamente informada, sino *informatizada*. Una sociedad que en cierto sentido no existe. Cuando el individuo se “desconecta” del mundo virtual, tiene la percepción de encontrarse inmerso en la realidad, pero con la sensación de que *todo está sucediendo en otro lugar*, en otra dimensión de la realidad. En una entrevista el periodista Jon Lee Anderson señalaba que “aún no entendemos cómo el mundo virtual y el mundo real interactúan entre sí” (Anderson, 16), y más adelante afirmaba que “hoy por hoy, el mundo virtual y el mundo real no son compatibles” (Anderson, 17) La cuestión planteada es fundamental: *el mundo real y el mundo virtual no se complementan entre sí*, tampoco se disputan simplemente un *mismo* lugar. Lo que aquí está en juego es la cuestión acerca de *qué es lo real* en la sociedad neoliberal. Lo inédito es que la informatización de la vida del “hombre corriente” inscribe esta pregunta metafísica en el seno de la cotidianeidad.

Habría acaso complementariedad si el “mundo virtual” consistiera esencialmente en redes de circulación y almacenamiento de información acerca del “mundo real”. Pero

no es así. En cierto modo, el “mundo real” es un efecto del “mundo virtual”, pero no en el sentido que sugiere la película “Matrix”. Lo que en el “mundo real” pierde realidad es la existencia de los individuos, los que ahora comienzan a existir en el mundo virtual o, más precisamente, tienen en el “mundo real” una existencia virtual. Esta es precisamente la realidad de la que participa el sujeto endeudado. El problema no es simplemente el hecho en sí de la deuda, sino la imposibilidad de saldarla en el marco de una forma de vida cuya institucionalidad se sostiene sobre la figura de la deuda. En este marco, la diferencia entre algo así como dinero real y dinero virtual no tiene sentido. Joseph Vogl escribe: “la circulación del crédito se basa en la paradoja de un ‘dinero que se garantiza a sí mismo’ y demuestra ser escenario de una especie de ‘poética’ o ‘ficción habilitadora’ en cuyo marco la circulación de meras ilusiones pasa a determinar las relaciones económicas” (Vogl, 88) La pregunta por el lugar de la realidad en el neoliberalismo nos inscribe en un humanismo agotado; el hecho de que aquella pregunta se nos imponga hoy insobornablemente es el fin del humanismo y es, a la vez, el agotamiento del capitalismo. Más precisamente, la cuestión fundamental no interroga acerca de qué sea lo real, sino *dónde* está. Es un asunto de lugares. Pareciera que en el presente la realidad carece de un lugar determinado.

El proceso de despolitización de la sociedad comienza por localizar en el interés individual el motor de la modernización. Esto conduce hacia la atomización individualista de la sociedad, siendo la familia sólo una instancia de contención de la subjetividad contra el individualismo “salvaje”, sin historia ni tradición.

Es necesario explicar cómo pudo el neoliberalismo hacerse realidad en la sociedad chilena. No sólo cómo es que el neoliberalismo se hizo “habitable”, sino cómo es que se constituyó él mismo en una forma de habitar. Por eso que la actual crisis del capitalismo, cuyo desarrollo hemos conocido en los últimos cuarenta años, no puede leerse sólo desde una perspectiva económica (donde los seres humanos desaparecen en los cuadros infográficos), tampoco política (devenida esta, hace años, en aritmética de la democracia eleccionaria), sino que debería leerse a partir de la emergencia de la *inhabitable intensidad* de lo infrapolítico.

### Referencias bibliográficas:

- Álvarez Yágüez, Jorge: “Límites y potencial crítico de dos categorías políticas: infrapolítica e impolítica”, <http://dx.doi.org/10.3998/pc.12322227.0006.013>. Skip other details (including permanent urls, DOI, citation information) Volume 6, 2014
- Anderson, Jon Lee: “Hoy por hoy, el mundo virtual y el mundo real no son reconciliables”, entrevista en Diario La Tercera, suplemento Reportajes (pp. 16-18), 15 de diciembre, 2019
- Aravena, Pablo: “Memoria y movimiento social en el Chile neoliberal”, en *Un afán conservador*, Valparaíso, Ediciones Inubicalistas, 2019, pp. 43-50.
- Aravena, Pablo: “La UP como utopía del pasado (a 43 años del Golpe de Estado)”. *Un afán conservador*, Valparaíso, Ediciones Inubicalistas, 2019, pp. 27-34
- Badiou, Alain y Tusa, Giovanbattista: *Acerca del fin. Conversaciones*. Buenos Aires, Tinta de Limón, 2019
- Blanco, Fernando: *Desmemoria y perversión. Privatizar lo público, mediatizar lo íntimo, administrar lo privado*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2010
- Didi-Huberman, Georges: *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*, Buenos Aires, Manantial, 2014
- Escalante Gonzalo, Fernando (prólogo y traducción): *Así empezó todo. Orígenes del Neoliberalismo. Las actas del Coloquio Lippman*, VV. AA. México, Cal y Arena, 2018
- Hobsbawm, Eric: *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 2013
- Ranciere, Jaques: *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996
- Salazar, Gabriel: *La historia, desde abajo y desde dentro*, Santiago de Chile, Ediciones Departamento de Teoría, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2009, p. 379.
- Laval, Christian y Pierre Dardot, Pierre: *La pesadilla que no acaba nunca. El neoliberalismo contra la democracia*, Barcelona, Gedisa, 2017
- Macpherson, C. B.: *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta, 2005
- Mayol, Alberto y Ahumada, José Miguel: *Economía política del fracaso. La falsa modernización del modelo neoliberal*, Santiago de Chile, Ediciones El Desconcierto.cl, 2015
- Moreiras, Alberto: “Ni siquiera un manifiesto”: <https://infrapolitica.com/2015/02/04/ni-siquiera-un-manifiesto-alberto-moreiras/>
- Vogl, Joseph: *El espectro del capital*, Buenos Aires, Cruce casa editora, 2015

**The nerves of the Leviathan:  
On metaphor and Hobbes' theory of punishment**

Alejo Stark<sup>1</sup>  
(alejo@umich.edu)

Recibido: 25/11/2019  
Aceptado: 28/12/2019  
DOI: 10.5281/zenodo.3595823

**Abstract:**

Thomas Hobbes' theory of punishment plays a constitutive role in the *Leviathan's* theory of state sovereignty. Despite this, Hobbes' justification for punishment is widely found to be discrepant, weak, inconsistent, and contradictory. Two dominant tendencies in the scholarship attempt to stabilize the *Leviathan's* justification for the state's right to punish by either identifying it with the sovereign's right to war or by elaborating a theory of authorization within the state. In contrast, by tracing the deployments of the metaphor that Hobbes utilizes to evoke the state's right to punish in the *Leviathan* (i.e. that of the *nerves* of the Leviathan) this paper finds that these two accounts can be made to be consistent with each other — thereby destabilizing the grounds upon which the theory of punishment can be founded.

**Key Words:** Hobbes - Theory of Punishment – Sovereignty - Artificial Rights - Right of War

---

<sup>1</sup> University of Michigan Ann Arbor, Romance Languages and Literatures, Graduate student.

## I. Punishment and metaphor in *Leviathan*

Punishment plays a constitutive role in the *Leviathan*'s theory of the state. In particular, Hobbes argues in *Leviathan* that the state's right to punish is one of those rights which "make the essence of sovereignty."<sup>2</sup> Despite that, Hobbes' justification for punishment has been widely found to be discrepant<sup>3</sup>, weak,<sup>4</sup> inconsistent,<sup>5</sup> and even contradictory<sup>6</sup>. However, neither of these investigations have thoroughly grappled with Hobbes' metaphor for punishment—that is, of punishment as the *nerves* of the *Leviathan*.<sup>7</sup> In the opening paragraph to the *Leviathan*, quoted above, Hobbes relegates "reward and punishment" to fulfill the same function in the body politic as the "nerves" do in the body natural. It is through rewards and punishment, he writes, which is "fastened to the seat of the sovereignty," that "every joint and member is moved to perform his duty."<sup>8</sup> What might a dedicated reading of Hobbes' use of this metaphor reveal about his seemingly enigmatic theory of punishment?

The relation between Hobbes' materialism and his use of metaphors in the *Leviathan* is a knotty problem in itself. After all, how is one to take seriously the use of metaphors by a thinker who explicitly disparages their use? Early on in the *Leviathan*, Hobbes writes that "metaphors, and senseless and ambiguous words, are like *ignes fatui* [a fools fire], and reasoning upon them is wandering amongst innumerable absurdities; and their end, contention, and sedition, or contempt."<sup>9</sup> And yet, despite his belittling of the use of metaphors, Hobbes opens *Leviathan* with a brief introduction that deploys the now

---

<sup>2</sup> Hobbes, Thomas. *Leviathan* with selected variants from the Latin edition of 1668. edited by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett, 1994. p. 115.

<sup>3</sup> Cattaneo, p. 293.

<sup>4</sup> Hüning, p. 232.

<sup>5</sup> Heyd, p. 120.

<sup>6</sup> Norrie, p. 304.

<sup>7</sup> "For what is the *heart*, but a *spring*; and the *nerves*, but so many *strings*; and the *joints*, but so many *wheels*, giving motion to the whole body, such as was intended by the artificer? *Art* goes yet further, imitating that rational and most excellent work of nature, *man*. For by art is created that great *Leviathan* called a Commonwealth, or State (in Latin *Civitas*), which is but an artificial man, though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was intended; and in which the *sovereignty* is an artificial soul, as giving life and motion to the whole body; the *magistrates* and other *officers* of judicature and execution, artificial *joints*; *reward* and *punishment* (by which fastened to the seat of the sovereignty every joint and member is moved to perform his duty) are the *nerves*, that do the same in the body natural; the *wealth* and *riches* of all the particular members are the *strength*; *salus populi* (the people's safety) it's *business*; *counsellors*, by whome all things needful for it to know are suggested unto it are the *memory*; *equity* and *laws*, an artificial *reason* and *will*; *concord*, *health*; *sedition*, *sickness*; and *civil war*, *death*." (*Leviathan* p. 3).

<sup>8</sup> *Leviathan.*, p. 3.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 26.

famous metaphor of the Leviathan (i.e. the Commonwealth or State) as that great “artificial man” which is but an “artistic” attempt to imitate the “most excellent work of nature, *man*.”<sup>10</sup> This great *artifice*—intended for the “protection and defense” of man—imitates the various organs and elements of the body natural. Writing about the *Leviathan’s* frontispiece, Johan Tralau argues that this is precisely why readers should pay close attention to the instances in which Hobbes mobilizes metaphors to make his argument.<sup>11</sup> For instance, against Schmitt’s interpretation of Hobbes’s deployment of metaphors, Tralau argues that the monstrous image of the Leviathan in the famous frontispiece — which expresses in its indeterminacy a certain incommensurability and a sense of “radical difference” — inspires both awe and fear in its readers. In *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, Schmitt famously displaces the figure of the Leviathan as a fearful image (i.e. as an indeterminate metaphor with multiple forms: mortal god, machine, giant man, and sea monster).<sup>12</sup> Schmitt argues that in the historical conjuncture in which Hobbes publishes the *Leviathan*, this indeterminate metaphor of the state inspires neither fear nor awe — it is rather laughable. In contrast, Tralau argues that even if Schmitt’s characterization was adequate, one should still consider that Hobbes’ theory of laughter entails that the metaphor is entwined with power. As such, for Tralau, Hobbes both produces a “intriguing and terrifying image of radical difference” while “at the same time maintaining the persuasive and impressive claim to be operating with pure logic.”<sup>13</sup> Therefore, rather than displacing Hobbes’ metaphors, this paper takes Tralau’s characterization seriously to then to read the ways in which the *Leviathan’s* metaphors might provide an opening, a crack, through which we might undermine sovereignty’s groundlessness. More specifically, the promise of what follows is that by inquiring into the specificities of the metaphor-image of the Leviathan — in particular, of the nerves as a metaphor for punishment — we might disentangle Hobbes’ enigmatic justification for punishment and thereby also question the groundless ground of the sovereign’s right to punish.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>11</sup> Tralau argues that “when Hobbes does indeed use a ‘metaphor’ or image, we should look closely for something interesting in it.” (*The Cambridge Companion to Hobbes’ Leviathan*, p. 62). On the relation between materialism and metaphor in Hobbes see Psychaux (2018).

<sup>12</sup> Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, ch.

<sup>13</sup> Tralau, p. 77.

Before we begin, let me trace a line of demarcation between two tendencies, or characterizations, of Hobbes' theory of punishment. The constitutive disagreement between these two tendencies hinges on whether or not Hobbes relegates the sovereign's right to punish to a natural right (i.e. as *external* to the state) or whether he provides a consistent theory of authorization *within* the state. More specifically, these two accounts (which will be called "traditional" and "revisionist") either seek to, respectively, (1) find a "solution" to the apparent antinomy in Hobbes' theory of punishment by relating the sovereign's right to punish to the right to war or (2) find an "artificial" foundation to punishment by demonstrating that a consistent theory of authorization was already worked out by Hobbes. Put differently, these two accounts seem to be split on whether, for Hobbes, the sovereign has, (1) the right to punish through *natural law* (i.e. a right to defend itself, as with any other body, through war), or (2) the right to punish is attained through *authorization* (i.e. again, this power is *artificial*). Recast in spatial terms, it could be argued that the first account, the traditional account, relegates punishment to a relation between the Leviathan and an element *external* to it, and the revisionist account relegates punishment to a relation between elements *internal* to the Leviathan (i.e. between a sovereign and its proper subjects). The former seems to imply a view of punishment that relegates it *beyond* the artificiality of the Leviathan — beyond the state— and into the domain of natural right. In other words, punishment is a kind of a relation established between two bodies in the state of nature. The latter, in contrast, finds punishment to be within the state, and therefore, within the social contract.<sup>14</sup>

This paper argues that both of these accounts can be found to be consistent with each other. This relation is made explicit when we account for Hobbes' "nerve" metaphor for punishment. More specifically, tracing the circulation of this metaphor throughout the pages of the *Leviathan* allows us to make explicit a *relation* which first appears as an *antinomy*.<sup>15</sup> Recall that for Hobbes, the nerves of the body natural act both as a *mediating* relation between elements *internal* to the body as well as with elements

---

<sup>14</sup> The "traditional" view is held from early commentators such as Pufendorf, and is reconstructed partly by Cattaneo (1956) in a debate between Norberto Bobbio and Leo Strauss on Hobbes' relation to the liberal tradition. See section IV below. More recently, it can be traced to reconstructions of Hobbes' theory of punishment in Norrie (1984), Heyd (1991), and Hüning (2007). The "revisionist" account can be read in Yates (2014) and Green (2016). Also see references therein.

<sup>15</sup> The problem of metaphor in the philosophical text is famously taken up by Friedrich Nietzsche in the essay "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense" and by Jacques Derrida in "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy" published in *Margins of Philosophy*.

*external* to it. As such, in a similar fashion to the rhetorical strategies pointed out by Tralau, Hobbes can *both* attempt to provide a theory of punishment that is authorized by the social contract (i.e. as relation between *internal* elements to the body politic) while also relegate this justification to the domain of natural law (i.e. as relation between the Leviathan and an external element in a state of nature). The polysemy of the metaphorical language Hobbes deploys allows him to express the dual character of sovereignty: as artifice and as natural person. In this respect, the two accounts of Hobbes' theory of punishment sketched above are one-sided, that is, they tend to emphasize one of these two sides rather than think their relation. Focusing in on Hobbes' metaphors allows for this duality to surface and to give us a more adequate characterization of Hobbes' justification of the sovereign's elusive right to punish and thereby destabilize the state's ground for punishment.

## II. The nerves of the body natural and the nerves of the body politic

As has been noted, the *nerves* play a key function in Hobbes' theory of sense perception.<sup>16</sup> This section briefly reconstructs Hobbes' mechanical theory of sense perception to demonstrate how the nerves function as a mediating a relation between elements internal to the body as well as mediating a relation between internal and external elements to the body.

In the two first chapters of the *Leviathan*, respectively titled "Of sense" and "Of imagination," Hobbes provides a brief sketch of his mechanical theory of sense perception.<sup>17</sup> For Hobbes, every perception of an external body is originally what he calls a *sense*. He writes,

"The cause of sense is the external body, or object, which presseth the organ proper to each sense, either immediately, as in the taste and touch, or mediately, as in seeing, hearing and smelling; which pressure, by *the*

---

<sup>16</sup> This is Hobbes' polemic with the Aristotelian theory of sense perception in the so called "schools" of philosophy. See Leijenhorst (2007).

<sup>17</sup> Hobbes argues that he is only providing a brief sketch of his theory of sense given that he has "elsewhere written of the same at large" (*Leviathan*, p. 6). Leijenhorst (2007) argues that this "elsewhere" must be Hobbes' *De Corpore*. In particular, "[b]y 1651 Hobbes probably still hoped to publish this work in the same year, and the extensive account of sense perception in chapter xxv, belonging to the oldest parts of the work, would certainly have been ready by 1651." Hobbes' more extensive conception of the function of nerves in *De Corpore* is consistent with our argument in this section.

*mediation of the nerves* and other strings and membranes of the body, continued inwards to the brain and heart, causeth there a resistance, or counter-pressure, or endeavor of the heart to deliver itself...[a]nd this *seeming, or fancy*, is that which men call *sense*<sup>18</sup>

In these opening pages Hobbes makes explicit the “cause of sense” and argues that its cause is always that of some pressure exerted by an “external body.” Immediately after this he goes on to say that this pressure of the external object on the appropriate organ of each sense can either be “immediate” (e.g. taste and touch) or “mediate” (seeing, hearing, and smelling). In both of these cases, Hobbes argues that “the mediation of the nerves” are what relay the pressure of this external object “inwards to the brain and heart.”<sup>19</sup> The nerves therefore play a key mediating function in Hobbes’ mechanical account of sense perception given that they connect the pressure of an *external body* to the respective sense organ with the “brain and heart.”

Hobbes argues that this originary impression, or *sense*, is what constitutes both imagination and memory. The imagination (or memory) for Hobbes is akin to the *fading away* of the originary sense of the external object which is mediated by the nerves — that is, what he calls the *decaying sense* of such “register” or “imprint.” As such, “the longer time is after the sight or sense of any object, the weaker is the imagination.”<sup>20</sup> Moreover, Hobbes argues, the “*memory* of many things, is called *experience*.”<sup>21</sup> So, experience is acquired through a kind of accumulation of many decaying sense impressions. It is from these impressions that everything —including knowledge—is derived. What is important to note here is the crucial mediating role that the nerves play in the body natural.

Other mentions of the “nerves” in the *Leviathan* seem to confirm this reading of the *mediating* role of the nerves. For instance, in the chapter “On imagination,” Hobbes discusses the function of nerves in the body natural as it pertains to *dreams*. More specifically, he defines dreams thus: “[t]he *imaginings* of them that sleep are those we call *dreams*.”<sup>22</sup> Given that all imagination originates in sense impression, and “because the

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 6. My emphasis. It is important to note that the original Latin of “endeavour” is *conatus*. This is key to understanding Hobbes’ natural right and the incapacity to alienate a body’s right to self-preservation.

<sup>19</sup> *Id.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>22</sup> *Id.*

*brain* and *nerves*, which are the necessary organs of sense, are so benumbed in sleep as not easily to be moved by the action of external objects”, it must necessarily follow that “there can happen in sleep no imagination, and therefore no dream, but what proceeds from the agitation of the *inward* parts of man’s body.”<sup>23</sup> The consequences that Hobbes derives here for the nature of dreams is as follows: because the “brain and nerves” are so “benumbed in sleep” dreams must be generated by the “inward parts” of the body, “for the connexion they have with the brain and other organs, when they be distempered, do keep the same in motion.”<sup>24</sup> As such, once again, the nerves act as a mediating relation between the “inward parts of man’s body” and “external objects.” Beyond these two examples, we can find two other instances in the *Leviathan* in which Hobbes now evokes the “nerves” as a metaphor.<sup>25</sup>

The first of these instances is in chapter *xxiii* of the second part of *Leviathan* titled “Of the public ministers of sovereign power.” In this short chapter, Hobbes sketches out the function of those public ministers who seem to have the authority to execute the sovereign’s will. He writes that the public ministers are “all those that have authority to procure the execution of judgments given”, such as to, “publish the sovereign’s commands, to suppress tumults, to apprehend and imprison malefactors, and other acts tending to the conservation of the peace.”<sup>26</sup> As such, he writes a few paragraphs before, “this kind of public ministers resembleth the *nerves* and *tendons* that move the limbs of a body natural.”<sup>27</sup> Interestingly, Hobbes now adds another metaphor — “tendons” — which seems to complement the metaphor of “nerves.” The emphasis now seems to be that these two elements “move the limbs” of the body politic. As such, “nerves” no longer seems to evoke the perception of an *external* body. However, the emphasis on mediation still holds, but the *mediation* is now between elements solely *internal* to the body politic.

---

<sup>23</sup> *Id.* Emphasis mine.

<sup>24</sup> *Id.*

<sup>25</sup> There is actually a third instance, found in the very end of the chapter on “Of Punishment and Rewards”, in which Hobbes repeats more or less what he states in the opening paragraph of the *Leviathan*. He writes. “[a]nd thus much shall suffice for the nature of punishment and reward, which are, as it were, the nerves and tendons that move the limbs and joints of a commonwealth” (*Leviathan*, p. 209). However, in contrast to the mention in the introduction, here Hobbes adds “tendons” to the metaphor of the “nerves.” As mentioned above related to the example of “nerves and tendons” as a metaphor for the function of public ministers the emphasis now seems to be on the *mediating* function between elements *internal* to the body politic. Comparing to the introduction, in which Hobbes writes that “the *magistrates* and other *officers* of judicature and execution, artificial *joints*,” it seems that he’s now using the metaphor of “tendons” to express the function of the magistrate.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 156.

The other instance in which the metaphors of “nerves” is evoked can be found also in the second part of *Leviathan* — in chapter xxix: “Of those things that weaken a commonwealth.” Here Hobbes seems to be arguing for the banning of certain books written by the “Greeks” and “Romans” which “make it lawful and laudable” for “any man” to kill their king.<sup>28</sup> He goes on to argue that “this is a disease which not unfitly may be compared to the epilepsy.” Hobbes’ description of “the epilepsy” or “falling sickness” is related to a nervous problem. In particular, he notes that in this disease there is an “unnatural spirit” that *obstructs* the nerves. It is through this obstruction of the body natural to “external objects” — which allow for the “natural” kind of “power of the soul in the brain”— that causes the otherwise “violent and irregular motions” of epileptic seizures. Moreover, and most importantly, Hobbes argues that this obstruction of the nerves deprives man of his senses, and so he is no longer moved by the power that moves the subjects in a commonwealth, namely, “by the terror of *punishments and hope of rewards*, which are the *nerves* of it”, but rather, by some “unnatural spirit.”<sup>29</sup> As such, here we seem to recover the first usage of *nerves* as a mediating element between the inward parts of the body politic and its external elements.<sup>30</sup>

Hobbes seems to be consistent in his use of the metaphor of the “nerves” in the *Leviathan*. Throughout, he uses it to express the relation established in the introduction of the *Leviathan* between nerves of the body natural and the rewards and punishment of the body politic. However, the polysemy of the metaphor also opens itself to express other relations. In particular, note the instance in which Hobbes couples the “nerves” with the additional metaphor of the “tendons.” In this case, the relation of mediation is no longer one between elements internal to the body and external elements, but rather, it is now solely between internal elements.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>29</sup> “[I]n this disease there is an unnatural spirit (or wind) in the head that obstructeth the roots of the *nerves* and, moving them violently, taketh away the motion which naturally they should have from the power of the soul in the brain, and thereby causeth violent and irregular motions (which men call convulsions) in the parts, insomuch as he that is seized therewith falleth down sometimes into the water, and sometimes into the fire, as a man deprived of his senses, so also in the body politic, when the spiritual power moveth the members of a commonwealth (by the terror of *punishments and hope of rewards*, which are the *nerves* of it) otherwise than by the civil power (which is the soul of the commonwealth) they ought to be moved, and by strange and hard words suffocates their understanding, it must needs thereby distract the people, and either overwhelm the commonwealth with oppression, or cast into the fire of a civil war” (*Leviathan*, p. 216).

<sup>30</sup> Hobbes will then go on to argue that there is a causal relation between Greek and Latin philosophy and civil war (*Leviathan* p. 476). Hobbes’ main target in his elaboration of his theory of sense perception is Aristotle.

To summarize, it seems that Hobbes emphasizes the function of the nerves in the body natural as *both*: (1) being a mediating element between *inward* elements of the body and (2) being a mediating element between *inward* elements of the body and *external objects*. As we will see, this dual character of the nerves can also be traced in the body politic as well, especially as it pertains to the difference between *punishment* and an *act of hostility* in chapter xxviii of the second part of the *Leviathan*, to which we now turn.

### III. The sovereign's right to punish

Hobbes begins chapter xxviii of *Leviathan* — titled “Of punishments and rewards”— with a definition of punishment. Embedded within the definition is also a crucial question. He writes,

“A Punishment is an evil inflicted by public authority on him that hath done or omitted that which is judged by the same authority to be a transgression of the law, to the end that the will of men may thereby the better be disposed to obedience. Before I infer anything from this definition, there is a question to be answered of much importance, which is: by what door the right or authority of punishing in any case came in? For by that which has been said before, no man is supposed bound by covenant not to resist violence; and consequently, it cannot be intended that he gave any right to another to lay violent hands upon his person. In the making of a commonwealth, every man giveth away the right of defending another, but not of defending himself.”<sup>31</sup>

Given this definition, there are three main points to emphasize here as it pertains to Hobbes' definition of punishment and the crucial question he asks. They are as follows.

First, Hobbes considers punishment to be exclusively an “evil” that is “inflicted by public authority.” Any kind of violence in the state of nature, for instance, can be considered a “private revenge.”<sup>32</sup> For there to be punishment a (civil) law had to be transgressed. Recall that for Hobbes, there is no such thing as morality (i.e. there is no objective sense of “just” or “unjust” — these exist only in relation to civil law). That

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 203-4.

<sup>32</sup> *Leviathan*, p. 204.

person which follows a law is deemed just, the one who does not, is deemed unjust. This distinction, however, cannot be made in the state of nature.<sup>33</sup> Therefore: no public authority, no punishment.<sup>34</sup>

Secondly, but following from the first point, in contrast to *revenge*, punishment seeks to make the subject of punishment be “better disposed to obedience.” Again, for there to be punishment, a law had to be transgressed. The function of the public authority is to make the punished subject to be better disposed to obeying the law. As such, it might be said that Hobbes’ theory of punishment is “future-oriented.” Meaning that rather than justifying a so-called “backward-focused” retributive practice of punishment — Hobbes’ definition is “forward-looking.”<sup>35</sup> Hobbes derives this part of his definition of punishment from his sixth and seventh laws of nature. The former states: “that upon caution of the future time, a man ought to pardon the offences past of them that, repenting, desire it.”<sup>36</sup> The seventh law states, “in revenges (that is, retribution of evil for evil) men look not at the greatness of the evil past, but the greatness of the good to follow.”<sup>37</sup> In that section on the laws of nature, he continues by stating that “we are forbidden to inflict punishment with any other design than for the correction of the offender, or direction of others.”<sup>38</sup> It is the passion of *fear* of that makes this future predisposition to the law possible. Any other evil that does not take on this function is not considered “punishment.”<sup>39</sup>

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>34</sup> Contrast this to Locke’s otherwise exceptional (i.e. in the social contract tradition) definition of punishment. In the second *Treatise of Government* — which also argues for a rather different conception of the state of nature than Hobbes’ conception— Locke writes, “[a]nd thus in the State of Nature, *one Man comes by a Power over another*; but yet no Absolute or Arbitrary Power, to use a Criminal when he has got him in his hands, according to the passionate heats, or boundless extravagancy of his own Will, but only to retribute to him, so far as calm reason and conscience dictates, what is proportionate to his Transgression, which is so much as may serve for Reparation and Restraint. For these two are the only reasons, why one Man may lawfully do harm to another, which is that [which] we call punishment” (*Two Treatises of Government*, p. 278).

<sup>35</sup> The classical justification for punishment is often posed in terms of this dichotomy between backward (i.e. retribution) and forward looking (correction and prevention) theories of punishment. For example, see Signy Thora Gutnick All “Thomas Hobbes’s Theory of Punishment,” p. 156.

<sup>36</sup> *Leviathan*, p. 96.

<sup>37</sup> *Id.*

<sup>38</sup> *Id.*

<sup>39</sup> Recall that for Hobbes a *promise* is different from a *covenant*. When a *covenant* (or contract) is made, each party must be *guaranteed* that the other will actually carry out their promise. As such, there is no covenant if it is not simultaneously backed up by the “sword.” Hobbes wants to ensure that the parties are certain that their covenant will be enforced. Similarly, there can be no justice or injustice without public authority (*Leviathan*, p. 89).

Lastly, Hobbes' clearly states that the sovereign's "authority of punishing" does not mean that subjects have given up their *natural right* to their self-defense or self-preservation. In other words, Hobbes writes that "no man is supposed by covenant" to *not* "resist violence." Hobbes elaborates this point in chapter xiv, "Of the first and second natural laws and of contracts." He argues that if a covenant is made in which either of the parties agrees "not to defend myself from force by force" the covenant "is always void."<sup>40</sup> Hobbes argues that this covenant would go against the law of nature, "by which a man is forbidden to do that which is destructive of his life."<sup>41</sup> It is here — through this invocation of the first two laws of nature — that he concludes that "though a man may covenant thus *unless I do so, or so, kill me*, he cannot covenant thus *unless I do so, or so, I will not resist you, when you come to kill me*."<sup>42</sup> Hobbes thereby argues that the maximum punishment (i.e. the death penalty) imposed on a subject by a state can be justly resisted. Hobbes also extends this conclusion to *all* forms punishment — including imprisonment.<sup>43</sup> The punished man is *not* obliged to *not* resist. As such, he states that "the right which the commonwealth [...] hath to punish is not grounded on any concession or gift of the subjects."<sup>44</sup> If the sovereign cannot be authorized to punish then on what grounds might punishment be authorized? Hobbes seems to answer his question (i.e. "by what door the right or authority of punishing in any case came in?") by invoking the sovereign's natural right to self-defense. As mentioned previously in the introduction, this has been a source of much debate. Therefore, in Hobbes' account of punishment, there seems to be a tension between his theory of sovereignty and his conception of the natural right to self-preservation. Before we turn to the debate on this point, let me briefly reconstruct part of what Hobbes' infers from his definition of punishment.<sup>45</sup> In particular, I will focus on the difference he makes between *punishment* and an *act of hostility*.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>43</sup> It is important here to note the difference that Hobbes makes, in this chapter, between Right and Law. He writes, "A Law of Nature (*lex naturalis*) is a precept or general rule, found out by reason, by which a man is forbidden to do that which is destructive of his life or taketh away the means of preserving the same, and to omit that by which he thinketh it may be best preserved. For though they that speak of this subject use to confound *jus* and *lex* (*right* and *law*), yet they ought to be distinguished, because Right consisteth in liberty to do or to forbear, whereas Law determineth and bindeth to one of them; so that law and right differ as much as obligation and liberty, which in one and the same matter are inconsistent" (*Ibid.*, p. 80).

<sup>44</sup> *Leviathan*, p. 204.

<sup>45</sup> It should be mentioned that Hobbes considers two different kinds of punishment: divine and human. As it pertains to the latter, Hobbes argues that these might be "either *corporal*, or *pecuniary*, or *ignominy*, or *imprisonment*, or *exile*, or mixed of these" (*Leviathan*, pp. 206-210).

As just mentioned, any activity undertaken by public authority which does not aim at making the subject who has “transgressed the law” better “disposed to obedience” is not punishment. More specifically, Hobbes writes that “all evil which is inflicted without intention or possibility of disposing the delinquent (or, by his example other men) to obey the laws is not punishment, but an *act of hostility*.”<sup>46</sup> Hobbes provides another example in which he clearly distinguishes between *punishment* and war (as an *act of hostility*). He writes that “harm inflicted upon one that is a declared enemy falls not under the name of punishment” precisely “because they were never subject to the law, and therefore cannot transgress it.” However, it is also possible that this applies to those who “having been subject to it [i.e the law] and professing to be no longer so, by consequence deny they can transgress it.” In this case, Hobbes argues, “all the harms that can be done to them must be taken as *acts of hostility*.”<sup>47</sup> It seems that in the case of punishment, the subject is still a proper subject — that is, punishment entails a relation of *elements* that are *internal* to the body politic.

Hobbes distinguishes these intra-state evils (i.e. punishment) from evils inflicted in the case of war — that is, in the case of enemies of the state which either never were, or *are no longer*, subjects of the state. In the latter situation, war ensues, and the state is in a relation of a kind of state of nature with the warring “subject.” This implies a relation between body politic and an *external* element. But is it not the case that the “subject” of punishment still maintains its natural right to self-defense? Would this not entail that the two (i.e. the state and this “subject”) find each other in a state of nature? That is, in a situation in which force meets force and no higher sovereign can decide to settle the issue? How are we to understand the difference between *punishment* and the *act of hostility*? This is the tension that constitutes the supposed antinomy of Hobbes’ conception of punishment. Yates states it thus:

“(…) the purported identification of the right to punish with the natural right to perpetrate violence exposes the failure of establishing punishment as a juridical institution. The institution of punishment, which is supposed to be an integral institution of the commonwealth, is an institution of war—it is an institution whose *modus operandi* exists external to the commonwealth.”<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 205. My emphasis.

<sup>48</sup> Yates, p. 26.

#### IV. Punishment: within and outside the state

One of the earlier reconstructions of Hobbes' theory of punishment can be found in Mario A. Cattaneo's 1965 essay "Hobbes theory of punishment."<sup>49</sup> In general, Cattaneo is interested in characterizing Hobbes' view of punishment as proto-utilitarian. More specifically, he argues that Hobbes's account is a liberal account of punishment, as he seeks to wrestle Hobbes away from claims of Absolutism — precisely by bringing him closer to the positions of Beccaria, Montesquieu and Bentham.<sup>50</sup> For Cattaneo, the aforementioned tension in Hobbes' corpus is made explicit in the theory of punishment recorded in the *Leviathan*. More specifically, while staging the diverging characterizations of Hobbes' corpus by Norberto Bobbio and Leo Strauss, Cattaneo finds in Hobbes "a discrepancy between his theory of sovereignty and his conception of the basic and primary character of the natural right to self-preservation."<sup>51</sup> This discrepancy is traced, as mentioned above, in Hobbes' account of the death penalty. Cattaneo stages Norberto Bobbio's argument in *Legge Naturale* in the following manner,

"Bobbio's view is that in this case two equal and opposite rights have clashed, this being explained by the fact that the covenant has been broken, so that the subject and the sovereign have reverted to the state of nature, in which the stronger will win."<sup>52</sup>

Bobbio therefore defends the "traditional" account of Hobbes' theory of punishment. That is, he defends the view that in the case of the death penalty the sovereign and the "subject" have "reverted to the state of nature." The right to punish is thereby both external and internal to the social contract. This can be evidenced in Hobbes' argument that the subject cannot "give up" its natural right to self-preservation. That is, it still maintains a right to resist the sovereign's punishment. As such, the right to punish is no mere "gift" of subjects. Where, then, does this right come from? This is, once again, Hobbes' question (i.e. from "what door" does it enter?).

---

<sup>49</sup> Cattaneo, Mario A. "Hobbes's Theory of Punishment." *Hobbes Studies*, by Keith M. Brown, Blackwell, 1965, pp. 275–297.

<sup>50</sup> Cattaneo writes, "I am persuaded that his attachment to the principle of certitude of the law, his conception of the purpose and function of punishment and his attitude to the death penalty and torture do in fact constitute the basic premises for a liberal theory of criminal law" (*Ibid.*, p. 297).

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 292.

Some commentators have argued that the right to punish comes from the state's (as a *person*) own *natural right to self-preservation*. This would seemingly relegate the relation between the subject of punishment and the sovereign to be akin to that of the state of nature: two bodies in a state of war. This would imply that the right of punishment is undertaken *beyond* the contract (ie in a state of war). In this sense, punishment entails a relation between the sovereign and an *external* body. In some sense, this is consistent with Hobbes' statement that punishment should serve as a "future-good"—which can be read as a *reincorporation* into the state that entity who has transgressed the law and now finds himself to be in a war with the state.<sup>53</sup>

Interestingly, this apparent antinomy—where Hobbes' theory of punishment seems to be entail a relation that is *both* within and outside the body of the Commonwealth—parallels our reading of Hobbes' "nerves" in the body natural as a metaphor for punishment in the body politic. In particular, if we follow the use of the metaphor in which the nerves act as a *mediating* element between the body politic and an *external* object (perhaps no longer a "subject" proper), it seems that the subject of punishment is now *beyond* or *outside* the body politic — that is, it is in a relation of war with the state.

At first sight, this reading seems inconsistent with both: (1) the impossibility of punishment in the state of nature and (2) the explicit distinction Hobbes makes between *punishment* and the *act of hostility*. However, while Hobbes affirms that either a law must have been transgressed, or the subject was never subject to the law to begin with, this relation of punishment is still between a "public authority" and a "subject." What seems to matter for Hobbes is the possibility that the subject must be incorporated back *into* the body of the Commonwealth. That is, in his future-oriented account of punishment, Hobbes is concerned that the subject — even if temporarily in a "state of war" with the state — may be "better disposed to obedience" in some *future*. This emphasis on the future is not only a demarcation from retributive punishment. It may also be read as a temporal account of what might be the *mediating* function of

---

<sup>53</sup> Yates summarizes the antinomy of the traditional view in the following manner: "According to the tradition, the grant of the right to punish is vitiated by the retention of the right to resist violence. It is in response to an antinomy—an incompatibility between two equally plausible claims—within the social contract between subjects granting the sovereign the right to punish and subjects retaining the right to resist violence that the tradition understands Hobbes to reject the former" (p. 233).

punishment — to bring “back” the subject of punishment as a subject of the state. As such, it seems consistent to hold the view that, even if temporarily, the subject of punishment is no longer a subject proper, and must be punished to become, once again, a proper subject. In this instance, the account of punishment that Hobbes gives us can be understood as being a *mediation* between the *internal* elements of the body politic and an *external* body. This is the first use of the metaphor of the nerves. The second use that Hobbes gives the nerve metaphor -which also emphasizes the *mediating* function of the nerves but now between *inward* elements of the body politic- seems more consistent with the view that the subject of punishment is never actually expunged from the body of the state as such. However, as Cattaneo points out, and as Bobbio also seems to agree with, it would be difficult to make this consistent with the subject’s inalienable right to self-preservation. Now, while not “resolving” the tension, Hobbes’ metaphor for punishment seems to surface the relations of Hobbes’s sovereign justification for punishment. Punishment -and therefore sovereignty itself- is both *external* and *internal* to the state. It is both a natural and an “artificial” right. The polysemy of the metaphor allows Hobbes to dissolve the supposed antinomy made explicit by the “traditional” account of his theory of punishment without relegating punishment to being solely within the state (as the “revisionist” account tends to do by elaborating Hobbes’ theory of authorization).

Before I conclude, let me trace a line of demarcation with Cattaneo’s attempt to read Hobbes as a precursor to liberal utilitarian theories of punishment. Cattaneo argues that Hobbes’ question in his definition of punishment -the certain hesitation that gives him pause- is an attempt to set a certain limit to the sovereign, a certain “limit to its absoluteness.” For Cattaneo, this thereby paves “the way for Beccaria” and for liberal criminal law.<sup>54</sup> Cattaneo’s reading opens the way for the kind of progressive liberal penal reform in which the sovereign “right” to the death penalty is dialectically overcome by Bentham’s panopticon. That is, Cattaneo’s emphasis on Beccaria’s definition of the death penalty as “the war of a whole nation against one citizen” seems to displace the death penalty for the prison without questioning the ground of sovereignty itself. Therefore, the tension in Hobbes’ theory of punishment demonstrates a tension in sovereignty itself—given that punishment is one of the sovereign’s

---

<sup>54</sup> Cattaneo, “Hobbes’s Theory of Punishment”, pg. 293

“essential” rights.<sup>55</sup> The vacillation in the justification of punishment is therefore a vacillation in the foundation of sovereignty. As the metaphors of Hobbes’ justification punishment shows, beyond the supposed antinomy of the two aforementioned tendencies, the sovereign must found its right to punish beyond the social contract while at the same time also be bound by such a contract. Reason, perhaps Hobbes himself, will have us forget such metaphors which unveil the certain groundlessness of sovereignty itself. Punishment is nothing more, and nothing less, but the very practice of sovereign power. Beyond “mere words,” Hobbes reminds us, lies “the sword.” As such, far from attempting yet another twist of the screw that fastens the machinery of sovereignty, we have attempted to inhabit sovereignty’s cracks, and tracked the circulation of its forgotten metaphors, which being metaphors, are as groundless as the state’s sovereign reason.

---

<sup>55</sup> *Leviathan*, p. 115.

## Bibliography

- Cattaneo, Mario A. “Hobbes’s Theory of Punishment.” In *Hobbes Studies*, edited by K.C. Brown, 275–97. Oxford: Blackwell, 1956.
- Green J., Michael. “Authorization and the Right to Punish in Hobbes.” *Pacific Philosophical Quarterly* 97 (2016) 113–139.
- Heyd, David. “Hobbes on Capital Punishment.” *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 8, No. 2 (Apr., 1991), pp. 119-134. University of Illinois Press, 1991.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan* with selected variants from the Latin edition of 1668. edited by edwin Curley. Indianapolis: Hackett, 1994.
- \_\_\_\_\_. “The Answer of Mr. Hobbes to Sr. Will. D’avenant’s Preface before Gondibert,” in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth, vol. 4 (London: J. Bohn, 1840), 449.
- \_\_\_\_\_. *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. Sir William Molesworth, vol. I (London, Bohn, 1839–45).
- Hüning, Dieter. “Hobbes on the Right to Punish.” In *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, edited by Patricia Springborg, 217–40. Cambridge: Cambridge university Press, 2007.
- Leijenhorst, Cees. “Sense and Nonsense about Sense Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination.” In *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, edited by Patricia Springborg, 82–108. Cambridge: Cambridge university Press, 2007.
- Locke, John. *The Second Treatise of Government*. Indianapolis: Hackett, 1980.
- Norrie, Alan. “Thomas Hobbes and the Philosophy of Punishment.” *Law and Philosophy* 3 (1984): 299–320.
- Peychaux, Diego A. Fernández. “The Multitude in the Mirror: Hobbes on Power, Rhetoric, and Materialism.” *Theory & Event*, Volume 21, Number 3, July 2018, pp. 652-672 (Article).
- Schmitt, Carl. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol* (University of Chicago Press, 2008), 53–64.
- Tralau, Johan. “Leviathan, the Beast of Myth: Medusa, Dionysos, and the Riddle of Hobbes’ Sovereign Monster ” In *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, edited by Patricia Springborg, 61–77. Cambridge: Cambridge university Press, 2007.
- Yates, Arthur. “The Right to Punish in Thomas Hobbes’ *Leviathan*.” *Journal of the History of Philosophy*, vol. 52, no. 2 (2014) 233–254.

## El círculo hermenéutico. Una perspectiva crítica

Estefanía Losada Nieto<sup>1</sup>  
(elosada@javeriana.edu.co)

Recibido: 24/10/2019  
Aceptado: 26/12/2019  
DOI: 10.5281/zenodo.3595825

### **Resumen:**

La comprensión es un fenómeno humano muy complejo que abarca la totalidad de la existencia y que sólo puede ser dilucidado recorriendo sus matices y los aspectos que la acompañan desde sus perspectivas más fundamentales. Dentro de esta perspectiva la hermenéutica se ha forjado como una disciplina que busca esclarecer este fenómeno y ahondar en él. Uno de los grandes temas a tratar es cómo la comprensión es un proceso circular, pues, sólo es posible la comprensión del todo a través de sus partes, pero a su vez, de las partes a través del todo del cual hacen parte. Esto desemboca en dos posibles consecuencias, a saber: i) o la comprensión no aporta ningún conocimiento nuevo o ii) hay que asumir la circularidad de manera virtuosa, como un movimiento ascendente. La postura de Martin Heidegger, el exponente de la hermenéutica de la facticidad, consiste en que para poder entrar en el círculo, de manera, correcta debemos entender que la comprensión es posible solamente en la facticidad de la existencia; y que ésta debe aprehenderse de manera íntegra, en su totalidad. Dicho esto, el propósito de este texto es mostrar los aspectos problemáticos del círculo hermenéutico y la posibilidad de hacerlo un círculo virtuoso.

**Palabras clave:** Hermenéutica - Heidegger - Comprensión - Facticidad - Existencia

### **Abstract:**

Understanding is a very complex human phenomenon that encompasses the totality of existence and can only be elucidated through its nuances and the aspects that accompany it from its most fundamental perspectives. Within this perspective, hermeneutics has been forged as a discipline that seeks to clarify this phenomenon and delve into it. One of the great issues to be discussed is how understanding is a circular process, because it is only possible to understand the whole through its parts, but in turn, the parts through which it is a part. This leads to two possible consequences, namely: I) or does not provide any new knowledge or II) circularity must be assumed in a virtuous manner, as an upward movement. The position of Martin Heidegger, the exponent of the hermeneutics of facticity, is that in order to enter the circle correctly we must understand that understanding is possible only in the facticity of existence; and that it must be apprehended in its entirety. That said, the purpose of this text is to show the problematic aspects of the hermeneutical circle and the possibility of making it a virtuous circle.

**Key Words:** Hermeneutics – Heidegger – Understanding – Facticity – Existence

---

<sup>1</sup> Docente de Filosofía. Estudiante del programa de Doctorado en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.

*Una observación precisa de las cosas exteriores nos devuelve con facilidad al punto que observa, es decir a nosotros mismos, y viceversa: quién se ha percibido alguna vez a sí mismo es fácilmente proclive a observar las cosas que lo rodean. Permanece atento, no sientas nada en vano, mide y compara: tal es toda la ley de la filosofía.*

(Lichtenberg, Aforismos, A 130)

Una de las preguntas que ha inquietado a los filósofos desde antiguo es cómo es posible comprender algo, sean objetos físicos, objetos matemáticos o ideas acerca del mundo y de la vida. Esta pregunta ha tenido muchas respuestas de diversas índoles, algunas ceñidas a las corrientes racionalistas, otras más de orden metafísico o existencialistas. Dicho esto, cuando hablamos de Hermenéutica, no podemos referirnos a una unidad explicativa que abarque la totalidad de la misma. La hermenéutica ha tenido muchas acepciones a lo largo de la historia: desde las hermenéuticas específicas, propias de algunas disciplinas como las que se dedicaban a la interpretación de textos religiosos, de textos legales o de textos literarios, hasta la hermenéutica filosófica, que tuvo su punto más elevado en la filosofía de Hans-Georg Gadamer.

Dentro de esta tradición, el círculo hermenéutico ha sido un tema que ha estado muy presente, en particular en autores como Heidegger y Gadamer. En Heidegger la posible circularidad del fenómeno de la comprensión es un punto en discordia entre los intérpretes de sus textos, pues unos afirman que existe dicha circularidad, razón por la cual debe ser replanteado el análisis de este fenómeno, o que el círculo de la comprensión es tan sólo una ilusión que radica a una interpretación errada del análisis. En el presente texto pretendo debatir la idea de que no existe una circularidad en la comprensión; sin embargo, esta circularidad no invalida el análisis realizado por Heidegger de este fenómeno. Con este fin, tomaremos como base de nuestra reflexión el análisis realizado por Heidegger de la comprensión como modo de ser en la obra *Ser y Tiempo* y textos previos a ésta escritos por el autor; en particular, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Luego, intentaremos esbozar una postura crítica, de la mano de Gadamer y Grondin, que cuestione la plausibilidad de dicha postura, sus alcances e inconvenientes.

Desde 1923 Heidegger toma la hermenéutica como la base de todo quehacer filosófico, pues en ella se pretende abordar, plantear, cuestionar y explicar la facticidad

de modo unitario. Aunque la tradición filosófica haya dado usos diversos a esta palabra y se haya tomado la hermenéutica como la interpretación de textos antiguos o metodologías de las llamadas ciencias del espíritu, Heidegger afirma atender al significado más originario del término; así pues, hermenéutica es la “determinada unidad en la realización del *comunicar*, es decir, del *interpretar* que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la facticidad”. Es decir, la hermenéutica es el camino para encontrarnos con nuestro ser nosotros mismos en cada momento.

En el texto de 1923, Heidegger define la situación hermenéutica por tres aspectos: 1) el lugar de la mirada, 2) la dirección de la mirada, es decir, la forma como el objeto de interpretación ha sido anticipado y 3) el horizonte de comprensión dentro del cual se mueve el individuo que interpreta (Rodríguez, 1997). En *Ser y tiempo* estos tres aspectos son enunciados de la siguiente manera: “[t]oda interpretación tiene su haber previo, su manera previa de ver y su manera de entender previa” (Heidegger, 2008, § 45, p. 252) La situación hermenéutica precede a todo mirar; pero no es una parte o el comienzo del mirar fenomenológico, sino es el mirar mismo, es un modo de ser. Así pues, no se espera una simple comprensión de la situación, se busca una apropiación del modo de ser como base fundamental para entender el estado de la mirada.

A la vista de la crítica a la actitud fenomenológica, la situación hermenéutica lo que busca es poner de manifiesto que no hay una libertad de prejuicios sin más; sino que, para la realización de una verdadera filosofía se debe hacer una apropiación del punto de vista, del estado de la mirada y, en consecuencia, del ente que mira. Así pues, se vuelve prioridad la comprensión real de esta situación hermenéutica y, con ello, no distorsionar el objeto visto. Pero, ¿en qué consiste esta apropiación?

La situación hermenéutica, como modo de ser, hace parte de la vida fáctica; pero no es más legítima que otros modos de ser. Su característica decisiva es que es un modo de ser en el que la vida fáctica pretende conocerse a sí misma de forma explícita; por esto, corresponde al saber filosófico por excelencia. Esta apropiación se busca por medio del comprender, de un comprender que ahonde en los modos originarios de ser. Otra de las particularidades de esta apropiación es que no implica apropiarse de un objeto o un saber externo, sino que es una autoapropiación: “lo que el comprender trata de hacer explícito es algo que, en cierto sentido, forma parte de sí mismo, o al revés, que el

comprender forma parte de lo que va a ser comprendido” (Rodríguez, 1997, p. 110) Dicho lo anterior, se puede inferir que la apropiación de la situación hermenéutica precede a todo hacer filosófico, pero no como algo anterior al quehacer sino como algo intrínseco al mismo.

Precisemos en qué consiste la facticidad. “*Facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser de «nuestro» *existir* «propio». Más exactamente, la expresión significa: ese existir en cada *ocasión* [...] en tanto que su carácter de ser existe o está «*aquí*» *por lo que toca a su ser*” (Heidegger, 2008, §2, p. 25) Es decir, facticidad es el nombre que le damos al hecho mismo de existir, pero no de cualquier manera, sino de un existir “ahora”, “aquí”, en un momento y un espacio determinado y particular. Esta ubicación espacio-temporal no es la misma delimitación de un objeto, sino es la determinación del existir; siendo así una existencia concreta, no un ser abstracto. Y esto no se traduce en otra cosa que el hecho mismo de vivir, aquí y ahora, que permite preguntarse por la propia existencia, que en cada caso es la mía, la tuya y la de él.

Así pues, la apropiación de la situación hermenéutica tiene a su base la apropiación hermenéutica de la facticidad, es decir, la comprensión de la existencia de manera explícita y concreta. En palabras de Heidegger:

“La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar su alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender” (Heidegger, 2008, §2, p. 33).

La hermenéutica es pues la posibilidad misma de entenderse, de comprenderse; sin embargo, la hermenéutica y la facticidad no tienen una relación sujeto – objeto, sujeto que conoce – objeto conocido, sino que el interpretar mismo es la posibilidad del existir fáctico. Así, lo que se busca con la apropiación de la situación hermenéutica es saber “dónde estamos” y hacer explícita la interpretación de la vida fáctica. Esta labor no debe confundirse con los estudios sociológicos e historiográficos del ser humano, sino es necesario un acercamiento puramente filosófico que busque, en un primer momento, desmontar las interpretaciones previas, recuperando la experiencia original de la vida fáctica, y después discernir con cautela toda interpretación, para orientar de

manera segura una comprensión de la vida fáctica y con ello, dar inicio adecuado a la *hermenéutica de la facticidad*.

Cotidianamente, el *Dasein* trata con las cosas, las utiliza para satisfacer necesidades o deseos, o se enfrenta a ellas en su inutilidad, desde un vaso hasta un martillo. A veces las encontramos en el lugar perfecto para que las podamos tomar entre manos y así *usarlas*. Otras veces se rebelan, es decir, se resisten a ser utilizadas, se esconden de nuestros ojos o nos hacen buscarlas, arreglarlas, para así ocuparnos de ellas, o simplemente botarlas. Pero las cosas no son los únicos útiles con los que nos encontramos en el mundo. En el mundo nos encontramos con útiles muy particulares, que provisionalmente tienen la estructura de un útil cualquiera, se encuentran a la mano; pero, que su ser es el de la mera remisión. Estos útiles son los “signos”. La remisión es someramente una relación entre un objeto y algo que este señala o a algo que conduce. No toda relación es empero una remisión. La remisión muestra explícitamente una señalar que nos conduce a una acción o a un determinado comportamiento (Heidegger, 2006, §17, p. 77).

La remisión es fundamentalmente la estructura del ser del útil, es la concreción óntica del para-qué de algo. Por ello, nos encontramos con signos, cuyo uso pragmático consiste justamente en señalar. Los signos son esas señales, vayas de anuncios, las banderas, los signos de duelo que configuran nuestro comportarnos en el mundo y nuestro trato con otros. Por ejemplo, las direccionales de los carros. En este ejemplo de Heidegger, él se refiere a unas flechas rojas giratorias que sobresalían de los automóviles para indicar el lugar hacia dónde girará el auto. Esta flecha era regulada por el conductor y su objetivo era indicar a otros el camino que uno tomará (Heidegger, 2006, §17, p. 79). Actualmente, las flechas se remplazaron por una luz parpadeante a cada lado del vehículo; sin embargo, el objetivo es el mismo, a saber, indicar a otros el camino que tomaremos. Su uso inadecuado, por acción o por omisión, causa confusión en los demás conductores en calles y avenidas. Este último ejemplo ilustra que los signos pueden ser usados de forma adecuada, y remitir a lo que se quiere, o no, e interrumpir la remisión y generar confusión. Es propio del *Dasein* usar adecuadamente los útiles o no hacerlo; equivocarse o decidir usarlos mal es a la vez una posibilidad de *Dasein*. Para que el *Dasein* pueda hacer todo esto, que no es otra cosa que comportarse en el mundo, *el Dasein debe comprender*.

Heidegger hace explícita la diferencia entre el comprender en sentido óntico y el comprender en sentido ontológico. En sentido óntico, comprender es “comprender algo”, “ser capaz de una cosa”. En el ontológico, el comprender se da existencialmente en el *Dasein* en tanto que poder-ser, un ser posible. El *Dasein* es entonces siempre lo que puede ser y el modo de su posibilidad (Heidegger, 2006, §31, p. 143). Este esencial poder ser radica en la ocupación del *Dasein* en el mundo, con los otros y de sí mismo; ocupación que es fundamentalmente una relación muy estrecha consigo mismo, “por-mor-de-sí”. La posibilidad no es en este caso una mera categoría lógica, pues, posibilidad significa, en sentido lógico, lo que todavía no es real y lo que jamás es necesario (Heidegger, 2006, §31, 144). Más bien, posibilidad entendida de modo existencial es “la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*” (Heidegger, 2006, §31, p. 144).

Ahora bien, la posibilidad en cuanto existencial no es una posibilidad vacía alejada de la voluntad. No olvidemos que el *Dasein* tiene posibilidades determinadas, algunas que ha dejado pasar, otras que las toman para su beneficio, otras a las que renuncia y otras que toma entre manos. Esto significa que el *Dasein* en su ser-posible es pura *posibilidad arrojado*. Al ser una posibilidad existencial de *Dasein*, el comprender no es, por tanto, algo que esté pendiente como si no está ahí o que está por venir; por el contrario, la comprensión es ya con el ser del *Dasein*. El *Dasein* es ya ese comprender o no comprender de una u otra manera. Al ser ese comprender, él “sabe” lo que pasa consigo mismo, no como una comprensión inmanente, sino que pertenece al ser del “Ahí”, pues ya hace parte del más puro estar-en-el-mundo. Y solo porque el *Dasein* comprende su Ahí, puede extraviarse o malentenderse. Así pues, “el comprender es el ser existencial del propio poder-ser del *Dasein* mismo, de tal manera que este ser abre a sí mismo lo que pasa consigo mismo” (Heidegger, 2006, §31, p. 145).

El comprender se encuentra en todas las posibilidades del *Dasein*, las penetra todas como su condición de posibilidad. En conclusión, el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial del estar arrojado y, por ello, es parte de lo que Heidegger llama “proyecto”. El comprender proyecta al ser del *Dasein* hacia una significatividad del mundo. Es decir, el comprender arroja al *Dasein* al mundo de tal manera que puede comportarse con las cosas del mundo, con los otros y consigo mismo. El *Dasein* ya es siempre proyecto; está de suyo proyectado al mundo mientras existe.

Comprender no significa entonces tematizar las posibilidades del *Dasein* sino, en términos crasos, “vivir” las posibilidades que se le presentan.

“Pero el *Dasein* en cuanto posibilidad tampoco es menos; es decir, lo que él en su poder-ser *todavía no es*, lo es existencialmente. Y sólo porque el ser del Ahí recibe su constitución por medio del comprender y de su carácter proyectivo, y porque él es lo que él llega a ser, puede decirse a sí mismo, comprendiendo lo que dice, “¡sé lo que eres!”<sup>2</sup> (Heidegger, 2006, §31, p. 146)

Considerando hasta acá la argumentación heideggeriana, podemos concluir que toda teoría y reflexión parte de un fenómeno originario que no es otra cosa que la vida fáctica. Se trata entonces del estar arrojado a las posibilidades propias, al trato con las cosas y a la inminencia de la posibilidad más propia del *Dasein*, que no es otra cosa que la muerte. Sin embargo, este panorama nos arroja a otra situación: en la situación hermenéutica en la que nos encontramos no hay ninguna distancia con el objeto, sino que es el momento en el que me encuentro con objetos. En cuanto tal, nos encontramos en el movimiento de autocomprensión de la vida; por eso hablamos del “estado de la mirada”. Pero la apropiación del propio estado de la mirada, la aclaración de la posición desde la cual comprendo el mundo no podrá entonces llevarse a cabo mientras no se tenga ya fijada y asegurada una “ontología de la vida”, capaz de darnos a conocer las estructuras fundamentales de la vida fáctica, de las que el mirar es en un momento. Pero esa ontología de la vida es aquello que debe ser conseguido con la analítica trascendental. ¿Cómo poder llegar a ella sin algo previo? Este círculo lo vamos a describir sucintamente de la siguiente manera: necesitamos apropiarnos de la situación hermenéutica para comprender el ser de la vida fáctica, pero necesitamos conocer el ser de la vida fáctica para apropiarnos de esta situación hermenéutica. Sin duda, se da aquí un círculo.

Dicho esto, nos encontramos en lo que se conoce como el círculo hermenéutico o el círculo de la comprensión. El círculo hermenéutico es una de las ideas más importantes de la hermenéutica contemporánea, tema de discusión de conocedores como Jean Grondin. Éste, escribió un texto en los últimos meses que lleva como título “*¿What is the hermeutic circle?*” (2016) en el que busca exponer de forma sucinta en

---

<sup>2</sup> “¡Sé lo que eres!” nos arroja, de este modo, a la posibilidad última propia de *Dasein*, que no es otra que el límite de todas las posibilidades o el fin de ellas: la muerte.

qué consiste el círculo hermenéutico y cuáles son sus repercusiones. Según Grondin, el círculo hermenéutico se resume en dos ideas, que según el autor corresponden a una sola: i) la idea de que siempre entendemos o interpretamos a partir de supuestos, y ii) que solo podemos entender las partes de un texto o una idea, si tenemos una comprensión general de la misma; sin embargo, solo se puede alcanzar una comprensión de la totalidad, si se comprenden sus partes. En ambos casos, la idea es básicamente la misma, pues no puede haber conocimiento sin presupuestos.<sup>3</sup>

Siguiendo a Grondin, se puede ver el círculo hermenéutico de tres maneras distintas: de la mano de Heidegger que enuncia la esencia de una estructura anticipatoria de la comprensión; de la mano de Gadamer al entender que en toda comprensión hay unos prejuicios que la hacen posible, prejuicios propios de una cultura, una ideología o parte de los intereses que se tengan sobre un conocimiento; y de otros exponentes que hablan de una hermenéutica de fondo o de un marco de entendimiento que está determinado por la historia, la cultural o la educación (Grondin, 2016).

Este punto de los supuestos de la comprensión es materia de disputa. Tradicionalmente, el estar libres de supuestos que comprometan la comprensión y, por tanto, el conocimiento, es signo de objetividad. El mismo Descartes buscaba, por ejemplo, un conocimiento libre de toda duda generada por esos saberes previos que no fueron sujetos de una comprobación adecuada, o Husserl que pretendió un conocimiento de las cosas mismas al que se llega con una mirada libre de supuestos. Los pensadores hermeneutas como Heidegger, Gadamer o Ricoeur ven el círculo hermenéutico como algo positivo, un elemento que no se puede evadir cuando hablamos del entendimiento. Como seres finitos e históricos es natural que nos guiemos por anticipaciones, expectativas y preguntas, para dichos pensadores la clave no es escapar del círculo hermenéutico sino entrar en él de manera correcta (Grondin, 2016).

Para Heidegger, es necesario reconocer que hay una anticipación de toda comprensión, que puede estar determinada por la auto-comprensión o la comprensión del *Dasein* mismo. De esta forma podemos librarnos de falsa expectativas con respecto

---

<sup>3</sup> Que sean básicamente la misma, no quiere que sean idénticas. A mi modo de ver, las dos ideas anteriores no corresponden reductibles; pues, aunque es claro que en un primer lugar partimos de supuestos para interpretar algo, no es claro que esos supuestos correspondan a las partes de una idea o a la comprensión general de la misma.

a las cosas mismas y poder así llegar a una comprensión auténtica de las cosas y de nosotros mismos. Grondin considera que la postura heideggeriana es sólida para entender el fenómeno de la comprensión, pero ingenua en su búsqueda de una comprensión más originaria al destruir la historia de Occidente. Para Grondin, Gadamer entiende mejor la hermenéutica y, por tanto, la necesidad de su circularidad. Pues Gadamer retoma la sugerencia heideggeriana de que lo importante es entrar al círculo de la forma correcta, pero para él significa sobre todo que la naturaleza de los prejuicios de nuestro entendimiento debe ser reconocida como lo que hace posible la comprensión en primer lugar. Esto se conoce como el aspecto positivo del círculo hermenéutico. Según Grondin, Gadamer sostiene que una conciencia hermenéutica es agudamente consciente del papel de la historia efectiva en nuestras interpretaciones y, con ello, puede tomar conciencia de los propios prejuicios y estar así lista para impugnarlos o dejarlos de lado, cuando lo demande la situación histórica. La tarea de Gadamer no es entonces la de escapar del reino de los prejuicios para desarrollar comprensiones correctas, sino la de desarrollar correctamente aquellos prejuicios que nos permite escuchar lo que el otro (hablante o texto) tiene que decir. Así, el círculo hermenéutico no es una deficiencia lógica que se debe evitar, sino la condición básica del entendimiento que hay que andar con cuidado (Grondin, 2016).

Dicho esto, parece que el problema del círculo hermenéutico está solucionado. Hay que andarlo con cuidado y comprender que los supuestos son constitutivos de todo conocimiento. En palabras de Heidegger, “hay que entrar en él por el camino correcto”. Sin embargo, antes de terminar, me quedan una serie de preguntas, que no pretendo resolver ahora, que considero no se resuelven con esta postura: ¿el círculo hermenéutico es un problema epistemológico, o algo que debemos asumir al hablar del conocimiento? ¿La comprensión de textos, de otros y de nosotros mismos se garantiza aceptando la necesidad de los prejuicios? ¿Es suficiente reconocer las estructuras previas del entendimiento para asir la complejidad y la magnitud de la comprensión? Si, el círculo hermenéutico es condición básica del entendimiento, cómo afirma Grondin, ¿vale la pena seguir realizando estudios sobre él?

Lo que podemos concluir hasta este momento es que, si se sigue de manera juiciosa al proyecto heideggeriano, nos enfrentamos entonces a que la comprensión es un fenómeno muy complejo que abarca la totalidad de la existencia del *Dasein* y que

sólo puede ser dilucidado recorriendo la necesaria cooriginariedad que le es propia. Así, para poder entrar en el círculo de manera correcta debemos entender que la comprensión es posible solamente en la facticidad de la existencia; y que ésta debe aprehenderse de manera íntegra, en su totalidad. A mi modo de ver, si la circularidad de la comprensión es una condición básica del entendimiento, considero que no es de interés hacer investigaciones y estudios acerca del mismo. Sin embargo, considero que aún queda mucho que entender acerca de la comprensión; pero también, creo que puede ser necesario entrar por otro camino.

## Bibliografía

- Gadamer, H. (2010). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme
- Grondin, J. (2016). “¿What is the hermeneutic circle?” en: Keane and Law (eds.) *The Blackwell Companion to Hermeneutics*.
- Heidegger, M. (2006). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2008). *Ontología hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza editorial.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Editorial Tecnos.

*Soberanía y catástrofe*  
**Reflexiones en torno al devenir barroco de la soberanía en Walter Benjamin**

Alexis Palomino Navarrete<sup>1</sup>  
(alexis.palomino17@gmail.com)

Recibido: 20/11/2019

Aceptado: 26/12/2019

DOI: 10.5281/zenodo.3595827

**Resumen:**

El siguiente ensayo se cuestiona el problema de la soberanía a partir del encuentro entre *Para una crítica de la violencia* y *El origen del drama barroco alemán* del pensador Walter Benjamin. En este encuentro proponemos pensar la noción de soberanía a partir del problema que suscita la noción de violencia divina y su denominación como una violencia soberana. Las preguntas que nos guían a continuación intentarán abrir un espacio donde sea posible comprender de qué manera es viable leer el problema de la soberanía a partir de los análisis que Benjamin realiza sobre el Barroco alemán y la concepción disidente que este movimiento cultural presenta respecto de la tradición teológica cristiana, de la cual se desprende la ya clásica noción de soberanía schmittiana. El Barroco alemán para Benjamin, comprende la soberanía desde el problema de la catástrofe como manifestación de una verdadera excepcionalidad que desborda la norma del Derecho.

**Palabras clave:** Soberanía – Violencia – Catástrofe – Derecho

**Abstract:**

The following essay questions the problem of sovereignty from the encounter between for a Critique of violence and The origin of the German baroque drama of the thinker Walter Benjamin. In this meeting we propose to think about the notion of sovereignty based on the problem raised by the notion of divine violence and its denomination as a sovereign violence. The questions that guide us next will try to open a space where it is possible to understand how it is feasible to read the problem of sovereignty from Benjamin's analyzes on the German Baroque and the dissenting conception that this cultural movement presents regarding the Christian theological tradition from which the classic notion of Schmittian sovereignty follows. The German Baroque for Benjamin understands sovereignty from the problem of catastrophe as a manifestation of a true exceptionality that goes beyond the rule of law.

**Key words:** Sovereignty – Violence – Catastrophes –Rights

---

<sup>1</sup> Profesor de Filosofía por la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Magister en pensamiento contemporáneo; filosofía y política por la Universidad Diego Portales. Actualmente cursa estudios doctorales en la Universidad de California Riverside en EE. UU.

“Sus cálculos depravados captaban la atención del espectador de las ‘acciones principales de tema político’ con tanta mayor fuerza, en la medida en que en tales maquinaciones se apreciaba no solo un gran dominio del funcionamiento de la política, sino también un saber antropológico (e incluso fisiológico) que resultaba apasionante.”  
*El origen del drama barroco alemán*, Walter Benjamin

## I.- Primeras aproximaciones al problema

En lo que sigue a estas páginas nos arriesgaremos a pensar diversas formas de comprender el ejercicio de la política desde experiencias que trabajan a contrapelo de los modos tradicionales en que se ha pensado la relación entre los cuerpos y el aparataje del Estado. Una apuesta por abrir espacios de intersección que generalmente parecen clausurados y que habitan en los diversos análisis de pensadores que se dedican al ejercicio de la filosofía y a su inherente dependencia para con lo político. Siguiendo estas líneas proponemos una lectura osada en torno a uno de los conceptos cuya interpretación se ha ido trasladando y variando desde diferentes capas de escritura, cobrando quizá su mayor énfasis en los últimos años. La soberanía -noción que tomará el protagonismo de este escrito- ha sido objeto de disputa en diferentes contextos históricos, causando que muchas veces no termine de quedar claro que es aquello que la soberanía signa. No trataremos en el presente texto de dar una solución ni tampoco una definición única de la soberanía, pues esto sería imposible, más bien de lo que se tratará aquí es de abrir una veta que se suma a un debate que ha tenido un sin número de protagonistas y que en diferentes momentos ha provocado que la soberanía sea interpretada desde veredas antagónicas irreconciliables<sup>2</sup>. Por lo que aquí buscaremos abrir una tercera vereda, que no es ni la síntesis de las anteriores, ni tampoco su contrapartida. Sino que en su singularidad, expone una veta que no había sido hasta

---

2 Tal es el caso por ejemplo de dos pensadores que de alguna manera hoy podríamos decir son aquellos que representan de mejor manera estas dos corrientes. Por un lado Carl Schmitt, quien encarna el punto más álgido de una tradición del derecho moderno que avista sus primeras luces con Jean Bodin, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, entre muchos otros. Y por otro lado George Bataille, quien hace galantería de una herencia nietzscheana y marxista, que entrecruza sus caminos con la literatura de Kafka y abre el camino para las concepciones contemporáneas de la soberanía que retomara posteriormente Jacques Derrida. Para más referencias respecto de estas dos tradiciones que piensan el problema de la soberanía véase el texto de Martin Jay titulado *La reafirmación de la soberanía en época de crisis: Carl Schmitt y George Bataille*. En este escrito Jay expone de manera lucida la contra cara que personifica Bataille respecto de Schmitt y las diferencias que existen entre ambas nociones de soberanía para con una cierta tradición de la filosofía. El problema es que aquí Jay omite la importancia de Walter Benjamin quien como veremos en esta páginas provoca una abertura en el concepto de soberanía que es imposible de pasar por alto, ya que está en directa conexión con Schmitt, a la vez que discute indirectamente con Bataille. Provocando de esta manera lo que podríamos llamar como una tercera tradición de pensamiento sobre la soberanía que expone la importancia del barroco alemán y su posterior desarrollo en los principios del pensamiento político moderno.

ese momento tomada en cuenta y que quizá hasta hoy, tampoco ha tenido un despliegue apropiado a la importancia con la que para nosotros se presenta. Nos referimos aquí -como ya el título de este trabajo lo anticipa- al pensamiento de la soberanía que es posible rastrear en Walter Benjamin.

Dos son los textos principales de los que esta investigación se toma: por un lado el ensayo de 1921 titulado *Para una crítica de la violencia*, el cual encarna uno de los más rigurosos y poéticos ensayos de Benjamin respecto del problema de la violencia y su inherente relación con la justicia y el Derecho, y por otro, *El origen del drama barroco alemán*. El primero de estos ensayos ha dado lugar a un sin número de interpretaciones, especialmente ahí donde en el cierre del texto el lector se encuentra con una afirmación a primera vista, ambigua respecto de la relación que Benjamin establece entre las violencias que instauran y conservan el Derecho, y lo que podría ser la posibilidad de pensar una manifestación diferente de la violencia. Una violencia *otra* que ya no responde ni a la conservación ni a la instauración de Derecho, y que más bien se piense como su contraparte en todos los sentidos. A esta violencia Benjamin la denomina de distintas formas, algunas veces dice divina [*göttlichen*], otras revolucionaria [*revolutionäre*], pero su significación más enigmática sin duda se encuentra al cierre del escrito, donde leemos que esta *otra* violencia es una violencia *soberana* [*waltende*]. Esta suerte de afirmación final, polémica sin duda, ha generado muchos comentarios<sup>3</sup>, y parece quedar sin ser abordada, casi como una suerte de manifiesto final que no es retomado del mismo modo en otros lugares. Es por esto que proponemos aquí volver a pensar esta noción, pero ahora estableciendo un espacio de encuentro con el segundo texto al cual aludíamos al principio, a saber, *El origen del drama barroco alemán*,

---

<sup>3</sup> Hoy es conocida la polémica que provocó el comentario de Jacques Derrida en su conferencia titulada *El nombre de pila de Walter Benjamin*, pronunciada en 1990 en un congreso sobre el problema de la solución final Nazi y los límites de la representación. Aquí Derrida termina con un más que discutido análisis respecto de una posible relación entre este concepto de violencia divina o soberana de Benjamin y lo que habría sido el aniquilamiento de los cuerpos en las cámaras de gas por parte del régimen Nazi. Esta “tentación” con la que Derrida enuncia el miedo que le provoca el texto de Benjamin a un posible encuentro con el nazismo es lo que lleva a Derrida a exigir una responsabilidad para con el uso de los conceptos que conlleve una claridad política en la que no quepan dudas respecto de esa tan peligrosa tentación. Ahora bien, el problema de esto es que se pasa por alto la relación que debe establecerse entre un corpúsculo de textos que componen la órbita en la que habita el ensayo de Benjamin (*Destino y carácter* de 1921, *La tarea del traductor* 1921, *El tratado teológico político* 1920-1921, entre otros) y el contexto en el cual esta se enmarca. Especialmente en lo que corresponde a la tarea de este ensayo y que tiene relación con lo que va a significar para la teoría política de Benjamin el movimiento literario del Barroco alemán. En este sentido es que este ensayo se piensa como la apertura de un contexto que quizá se ha pasado de largo en los comentarios a dicho texto de Benjamin y que presentaría un primer paso a una tarea que nos ocupa en otro lugar y que corresponde a una relectura del ensayo de Derrida, a partir de la teoría de la soberanía correspondiente al libro de Benjamin titulado *El origen del drama barroco alemán*.

esperando encontrar una clave para comprender el alcance de la cuestión de la violencia soberana y como elemento fundamental para pensar la soberanía más allá de su formulación schmittiana.

Concebido en 1916 y finalizado en 1926 este libro de Benjamin -que tuvo su primera manifestación en una fallida tesis de habilitación- se dedica a rescatar el movimiento histórico literario casi perdido en los estudios sobre el arte conocido hoy como *Trauerspiel alemán*. Habitando entre un enigmático prólogo epistemo-crítico y una inusual teoría de la alegoría, se encuentra un capítulo dedicado a comentar el modo en el cual el Barroco alemán fue comprendido y propuso -quizá sin necesariamente saberlo- una teoría sobre la soberanía que nos permitirá acercarnos de mejor manera a lo que a nuestro parecer Benjamin está trabajando y que es de una radicalidad importante para poder pensar alternativas a los modos clásicos en los que se ha pensado el asunto en el Derecho moderno. Por esto es que estas páginas buscarán mostrar un posible nexo que habilita el encuentro entre la violencia divina y su deriva soberana, con lo que se nos presentará una teoría singular de la soberanía a partir de un modo de comprensión de la historia y del tiempo propios de un pensamiento sobre la catástrofe. Atendiendo a estas cuestiones iremos dando cuenta de qué modo aquello que Benjamin está entendiendo por soberanía depende de la manifestación de una catástrofe excepcional que el orden del Derecho nunca puede terminar de subsumir. Esto en concordancia con una forma de comprensión de la figura jurídica del Estado de excepción [*Ausnahmezustand*] que va a modificar el modo en el cual, hasta ese momento y en adelante, se piensa la soberanía.

## II.- Maquinaciones del Derecho

En 1921 Benjamin se propone la interesante tarea de poder pensar cómo es posible una crítica de la violencia que ya no responda a los parámetros clásicos del Derecho (*Recht*), que en su intento de resguardarse a sí mismo, solo ha puesto en cuestión aquellas violencias que se encuentran fuera de los parámetros permitidos en el Estado. Mostrando una secreta complicidad entre una forma de comprensión de la crítica y un modo de concebir la violencia que permite que existan ciertas manifestaciones legales de la violencia y otras ilegales. Para llevar a cabo una crítica a la violencia, que ya no reproduzca esta complicidad, será necesario como primer momento

pensar cómo es que se ha entendido el ejercicio de la crítica, sus límites y su herencia, al mismo tiempo se presenta un espacio ampliado de dicha operación, cuestión que responde a la noción propia de “crítica” que se piensa *en y a partir de* Benjamin.

Como primer momento antes de introducirnos al texto que nos convoca debemos comprender que si se trata de analizar la posibilidad de pensar una crítica de la violencia, la primera pregunta que debería emerger dice relación con qué se está entendiendo aquí por crítica. Indudablemente y tal como lo señala Pablo Oyarzún<sup>4</sup> -traductor al español de Benjamin y conocido filósofo chileno- existe en este punto una indudable herencia kantiana de Benjamin; sin embargo, se trata de una herencia que no termina de clausurarse solamente en Kant<sup>5</sup>. Si seguimos a Oyarzún comprendemos que en un primer momento, al leer crítica de la violencia, lo que debería aparecernos es una actividad que permite establecer las condiciones de posibilidad de la violencia y su relación específica con un apartado jurídico que determinaría juzgar y por ende trazar las delimitaciones en las cuales la violencia ha hecho de las suyas. Dando cuenta de cómo históricamente la violencia se ha ceñido a parámetros y limitaciones que le permiten en ciertos contextos ser o no legalmente determinadas.

Ahora bien, en este texto de Benjamin publicado en 1921 no solo se trata de establecer las condiciones de posibilidad que en la historia del Derecho ha determinado a ciertas violencias como justificadas e injustificadas, sino que también lo que aparece es un gesto que va a tensar esas relaciones, las va a descomponer [Zerlegend], a desarmar para exponer el núcleo secreto que

---

4 Oyarzún escribe una nota de apertura a su traducción del texto de Benjamin donde sostiene lo siguiente: “En todo caso, ha de entenderse que no se trata de «una crítica», como «una crítica posible» o «una aproximación crítica a (la cuestión de) la violencia». La preposición bien puede anticipar el texto que sigue como una aproximación, un aporte o una contribución, pero en todos los casos lo es respecto de algo que se concibe como disposición cognoscitiva esencial y no provisoria. La crítica se entiende aquí como una actividad que permite, en la huella de la acuñación kantiana del concepto, establecer las condiciones de posibilidad de la determinación de su objeto y decidir jurisdiccionalmente su esfera propia así como la teoría que le concierne.” (Benjamin 2017: 41)

5 La relación Benjamin - Kant presenta múltiples problemas que este ensayo por falta de espacio no puede terminar de reproducir. Pero lo que si hay que tener en cuenta es la estrecha relación que hasta 1921 Benjamin mantiene para con Kant y su relación con los neo-kantianos, que lo llevan en 1916 a escribir el ensayo que lleva por nombre *Sobre el programa de una filosofía venidera*. En este texto lo que está en juego es una exigencia de reelaboración que Benjamin hace respecto de la teoría del conocimiento kantiana y su concepción de la experiencia, las cuales tienen una ineludible herencia del modo en que la matemática y la física conciben el mundo. Nos interesa remarcar este punto para exponer de qué manera existe una relación complicada en esta época escritural de Benjamin con Kant, que nos complica un poco las cosas al momento de escribir sobre una cierta desligazón que habría con la forma de concebir la crítica que Benjamin no termina de darse por hecho, ya que Benjamin comienza desde Kant a pensar la crítica pero como veremos dará unos pasos más allá de la pregunta por las condiciones y la existencia de lo incondicionado.

las atraviesa y les permite sostenerse. En este sentido es que no solo se trata, para Benjamin, de mostrar las condiciones de posibilidad de la violencia en el Derecho, sino que también se trata de cuestionar la historia de esas condiciones de posibilidad. Lo que nos debería dar la clave para comprender este gesto que conecta a la vez que separa la herencia kantiana de Benjamin es una carta que en 1916 -mismo año en que empieza a concebirse el libro sobre el Barroco- éste envía a su amigo Herbert Belmore, es en dicha carta donde Benjamin aclara, a exigencias de su amigo, aquello que se está pensando con el concepto de crítica: “[l]a verdadera crítica no va en contra de su objeto: es como una sustancia química que solo ataca a otra en el sentido que, en su descomposición expone su naturaleza interna, pero no la destruye.”<sup>6</sup> (Benjamin 1966: 131-132)

Lo que Benjamin denomina en esta época como la “verdadera crítica” -gesto que se repetirá en ocasiones posteriores<sup>7</sup> estaría en directa concordancia con lo que sería una exigencia radical de cuestionamiento de los fundamentos que sostendrían la crítica de la violencia que está incorporada al ámbito de la conservación del Derecho. Manteniendo como momento primario el ejercicio de la descomposición y de la exposición de aquello que se ha sometido al químico de la sustancia crítica. La importancia que dará Benjamin en este y otros textos al problema de la exposición o de la presentación, donde la palabra alemana marcará la clave que conecta y separa a Benjamin con Kant -a saber la *Darstellung*- se vuelve la clave para comprender el ejercicio crítico de Benjamin. Pues como se verá al comienzo del texto hay una intersección donde la crítica y la *Darstellung* van aparentemente conectadas, especialmente en las primeras líneas con las que comienza el texto.

---

6 “Die wahre Kritik geht nicht wider ihren Gegenstand: sie ist wie ein chemischer Stoff der einen andern nur in dem Sinne angreift, daß er ihn zerlegend dessen innere Natur enthüllt, nicht ihn zerstört. Der chemische Stoff der auf solche Weise (diathetisch) die *geistigen* Dinge angreift, ist das Licht. Das erscheint nicht in der Sprache.” La traducción es nuestra.

7 Como por ejemplo en la famosa tesis VIII en Sobre el concepto de historia donde Benjamin en términos similares habla del “verdadero estado de excepción” [*wirklichen Ausnahmestands*]. Este gesto de Benjamin como veremos en estas páginas no apela a una exigencia de veracidad que se sobreponga a un análisis menos verídico del problema a tratar. Sino que más bien signa una operación que viene a radicalizar ciertas condiciones que se han vuelto cotidianas y que han perdido su singularidad en las normas de la historia y del Derecho modernos. En el caso específico del estado de excepción Benjamin utiliza esta formulación para radicalizar el pensamiento de Schmitt, dando cuenta de cómo la excepción ha devenido normalidad. Tensionando las formulaciones tan famosas de Schmitt que conectaban al soberano con quien era capaz de decidir sobre los momentos excepcionales. Desde esta clave se debe leer a nuestro parecer la exigencia de una verdadera crítica, en cuanto sirva esto para exponer de qué manera existiría algo así como una crítica que ha devenido normalizada, especialmente en el ámbito del Derecho, ahí donde la crítica a la violencia se encuentra atrapada en un bucle que solo juzga la violencia a partir de la exigencia de protección de los propios fundamentos incuestionados del Derecho.

“La tarea [*Aufgabe*] de una crítica de la violencia puede circunscribirse a la exposición [*Darstellung*] de su relación con el derecho y la justicia.” Así da inicio el ensayo de Benjamin buscando de entrada exponer la relación entre la violencia, el Derecho y la justicia mediante la crítica (la “*verdadera crítica*”), esta sería la primera propuesta. Esta búsqueda crítica toma como lugar primigenio la corriente clásica de estudios sobre el Derecho denominada teoría positiva, en la cual podremos encontrar cómo se anuda la relación violencia y derecho, además de su legitimación histórica -dejando de momento de lado la justicia para retomarla en páginas posteriores-, Benjamin nos dirá lo siguiente:

“La teoría positiva del derecho puede ser adoptada como fundamento hipotético en el punto de partida de la investigación, porque asume una distinción de principio en vista de las diferentes especies de violencia, independientemente de los casos en que se aplica. Esta [distinción] se establece entre la violencia históricamente reconocida, la así llamada violencia sancionada y la no sancionada.” (Benjamin 2017: 21)

Esta delimitación de violencias históricamente reconocidas y que se dividen en sancionadas y no sancionadas, son el punto de partida que Benjamin somete a la crítica (descomposición y exposición). Y lo que cuestiona es ¿“Cuál es el sentido de esa distinción”? ¿Quién, cómo y cuándo se determina que una violencia es legítima o ilegítima? La respuesta a esta pregunta nos remonta al momento de fundación del Derecho (*Recht*) entendido como un “orden legal” determinado por el Estado. Cuando un orden es establecido, ahí se delimita aquello que se entiende por legal e ilegal. Y así mismo a su vez, se legitima una violencia que permite la conservación de ese orden y su continua protección de todo aquello que pueda ponerlo en peligro. En función de ello se divide en dos toda categoría posible de pensar la violencia: si es conservadora de derecho o si es instauradora de derecho. Una violencia dialéctica<sup>8</sup> que solo nos permite comprenderla como medio para fines justos o injustos.

A este ir y venir dialéctico de instauración y conservación, Benjamin lo denomina como un orden “Mítico”. El cual tiene como principal objetivo resguardarse de todo aquello que pueda causarles peligro a los fundamentos del orden. Junto con el mecanismo de legitimación viene,

---

8 “Una visión dirigida a lo más cercano podrá a lo sumo percibir un ir y venir dialéctico de las configuraciones de la violencia como instauradora de derecho y conservadora de derecho. Su ley de oscilación descansa en que toda violencia conservadora de derecho, a la larga, debilita indirectamente a la instauradora de derecho que está representada en ella misma, por medio de la represión de las hostiles violencias opuestas.” (Benjamin 2017:39)

además, en la instauración del orden legal (Derecho), una monopolización de la violencia por parte del Estado. Y esto solo se explica por lo siguiente:

“Que el interés del derecho en la monopolización de la violencia frente a la persona particular no se explica por la intención de defender los fines legales, sino, más bien, el derecho mismo. Es decir, que la violencia, cuando no está en las manos del derecho correspondiente, lo pone en peligro, no por los fines que pueda perseguir, sino por su mera existencia fuera del derecho.” (Benjamin 2017: 22)

Inmunizarse<sup>9</sup>, protegerse y resguardarse de todo aquello que sea una posible causa de desorden (caos/catástrofe) es el objetivo fundamental de la máquina del Derecho (en su fundamento mítico). Y el ejercicio por el cual la violencia es deslegitimada de la persona particular se encuentra en el instante en que el cuerpo se convierte en sujeto de derecho. El Estado en su faceta de instauración de un orden legal debe disponer de diferentes técnicas y mecanismos que permitan resguardarse de todo aquello que quede por fuera de su control y una de las primeras cosas de las que debe hacerse cargo es de administrar los cuerpos que componen su entramado.

Siendo los cuerpos aquellos que pueden detentar diferentes tipos de violencias, será necesario condenar de antemano a toda posible utilización de la violencia que no esté bajo los intereses del actual poder regente. Por esto es necesario anticiparse, calcular, prever todo posible acontecimiento que represente un peligro, todo des-orden es devenido ordenamiento, forma y estructura que se moldea para su seguridad. Y el cuerpo responde a uno de los medios más peligrosos en cuanto, si seguimos en clave política la expresión de Baruch Spinoza; “nadie sabe hasta hoy que es lo que puede un cuerpo”, quedando sus posibilidades de acción -que no se han podido determinar del todo - por fuera del marco legal establecido.

La solución del orden legal (Derecho) a la indeterminación del cuerpo se encuentra en la anticipación de la condena a toda vida perteneciente al entramado social como sujeto de Derecho. Independiente de lo que un cuerpo pueda, o no pueda, hacer en desmedro del entramado social,

---

<sup>9</sup> Noción ampliamente desarrollada por Roberto Esposito que traemos a la palestra en su directa referencia a *Para una crítica de la violencia* y que puede encontrarse desarrollada en el libro *“Inmunitas; protección y negación de la vida”* publicado el año 2002. “En este curso cíclico-repetitivo, Benjamin localiza el núcleo mítico del derecho. Dicho núcleo consiste en la reconducción violenta de cualquier momento del desarrollo histórico a su estado inicial. En el aplastamiento de toda la historia sobre el calco de su propio origen no histórico. Sólo el constante retorno del pasado puede asegurar al presente contra la incertidumbre que el futuro hace pesar sobre él. Esta figura tranquilizadora es la expresión más pregnante de la inmunización jurídica.” (Esposito 2009: 49)

siempre será posible dejar caer sobre él una violencia legítima cuya causa esté históricamente reconocida bajo la figura de la culpa inherente a su condición de “mera vida” (*das blose Leben*). Independiente de lo que haga ya es *a priori* siempre culpable, pues la condena con la que el Derecho somete al cuerpo es a la culpa misma y a esto Benjamin lo denomina, el *Destino* con el que carga el cuerpo. Una clave de lectura que complementa este análisis de la cuestión destinal presente en *Para una crítica de la violencia*, se encuentra en un ensayo redactado por la misma fecha titulado *Destino y carácter*, en el cual Benjamin dirá: “[e]l destino aparece por lo tanto cuando se considera una vida como condenada, y en realidad se trata de que primero ha sido condenada y sólo a continuación se ha convertido en culpable. [...] El derecho no condena al castigo sino a la culpa.” (Benjamin 2007: 179)

La condición de la mera vida con la cual Benjamin rastrea la constitución del sujeto de derecho en su faceta de “portador de la culpabilidad”<sup>10</sup> es posible pensarla como una lógica de Estado que busca la administración del cuerpo, una lógica de calculabilidad que permite siempre estar un paso delante de cualquier acontecimiento posible y que se seculariza transformándose en una condición natural de lo viviente. Destinado a romper leyes que borran su escritura, el cuerpo permanece en un estado de determinabilidad constante.

Después de realizar este análisis detallado de las configuraciones y lógicas del entramado mítico del Derecho en tanto, orden legal, Benjamin propone en su análisis la posibilidad de pensar una violencia que interrumpa el círculo dialéctico de fundación y conservación de éste. Y a esta violencia, Benjamin la piensa en sus posibilidades, de cuatro maneras distintas a lo largo del ensayo. Su primera mención se reconoce en una violencia que como medio no responda a ningún fin, en el contexto en que se encontraba capturada la violencia como instauradora o conservadora de Derecho, sino que más bien se mantenga como una violencia de *medios puros* (*reines Mittel*) o violencia pura (*reine Gewalt*), que en su disposición es una ruptura de relaciones<sup>11</sup>, en la medida en que no responde a ninguna finalidad establecida. Su segunda mención, se encuentra en cuanto esta “otra” violencia es una posible respuesta a la violencia mítica, y se manifiesta como una violencia divina, cuya principal característica es la de ser “opuesta a ella en todos sus aspectos”.

---

<sup>10</sup> “Lo que aquí se declara sagrado, es, para el antiguo pensamiento mítico, el señalado portador de la culpabilidad: la mera vida (*das blose Leben*). (Benjamin 2017: 39)

<sup>11</sup> “Desde luego, abstenerse de una actividad o también de un servicio, dondequiera que equivalga a una «ruptura de relaciones», puede ser un medio puro (*reines Mittel*), totalmente exento de violencia.” (Benjamin 2017: 32)

Nos dirá Benjamin respecto de esta: “[s]i la violencia mítica es instauradora de derecho, la divina es destructora de derecho (*rechtsvernichtend*), si aquella establece límites, la segunda los aniquila ilimitadamente, si la mítica es culpabilizadora (*verschuldend*) y expiatoria (*suhrend*) a la vez, la divina es redentora (*entsuhrend*)” (Benjamin 2017: 37)

Como violencia cuya manifestación se expresa en el aniquilamiento de los límites impuestos por el orden legal, la violencia divina o pura se encuentra por fuera del orden del derecho (*Recht*) y su tarea responde a la “destitución”<sup>12</sup> de la forma (orden legal y las violencias que a él están referidas) de las relaciones, de la dialéctica como norma histórica, pero también del mecanismo del destino y la condición del sujeto que condena al cuerpo a su condición de “mera vida”. Por ende, esta violencia responde a una redención (*entsuhrend*)<sup>13</sup> de la culpa instaurada por el derecho y se presenta como la posibilidad “más elevada de manifestación de la violencia por medio del ser humano” expresada como violencia revolucionaria<sup>14</sup>. La cuarta y última referencia a esta violencia “otra” es quizá la más enigmática y es un seguimiento de la misma la que motiva el presente ensayo: “La violencia divina, que es insignia y sello, jamás medio de ejecución sagrada (*heiliger Vollstreckung*), puede llamarse la soberana (*waltende*)” ¿Por qué Benjamin denomina la violencia divina, pura, revolucionaria como una violencia soberana? ¿Cuál es el oculto juego de significados con los que Benjamin estaría pensando una soberanía en relación con la violencia pura? En lo que sigue arriesgamos una respuesta.

### III.- *Suspensión de la soberanía*

---

12 Tal como lo plantea Werner Hamacher *en Aformativo, huelga*: “La destitución es un acontecimiento histórico que, no obstante, pone un fin a la historia cíclica de las instituciones jurídicas y que no está determinado completamente por esta historia, es un acontecimiento político, pero un acontecimiento que quebranta todas las determinaciones canónicas de lo político y del acontecimiento [...] La destitución puede ser sólo un suceder, pero no un suceder cuyo contenido u objeto se pudiera determinar positivamente, la destitución se dirige en contra de algo que tiene el carácter de una instauración o institución, de una representación o de un programa no se agota, por lo tanto, en una negación, no se dirige a nada determinado y, por lo tanto, no se dirige”. (Hamacher 2012: 188)

13 Oyarzún comenta en esta nota a la traducción: “El término *entsuhrend* es un neologismo de Benjamin. Su traducción por “redentor” debe entenderse no en el sentido de la “salvación” (*Erlosung*) o de la remisión de los pecados, sino en el de la emancipación respecto del círculo de la culpa y la expiación: significa, en este sentido, la exención de la necesidad de expiar la culpa”. (Benjamin 2009: 46)

14 “Pero si a la violencia le está asegurada su consistencia aún más allá del derecho, como pura e inmediata, se prueba con ello que también la violencia revolucionaria es posible y como lo es, nombre ese con el cual ha de designarse la más elevada manifestación de la violencia por medio del ser humano.” (Benjamin 2017:40)

Para encontrar una clave de cómo leer el final de *Para una crítica de la violencia* debemos mover nuestros análisis a un libro publicado seis años más tarde, pero que según Benjamin, su redacción ya estaba concebida en 1916, a saber, *El origen del drama barroco alemán*, es en dicho texto donde podemos encontrar esbozada una teoría de la soberanía que nos permita comprender de mejor manera el apelativo de “la soberana” con el que se enuncia la violencia divina en 1921.

La clave se encontraría en el análisis que Benjamin dedica a los *Trauerspiel* alemanes del siglo XVII; en el cual los dramaturgos representaban el ascenso y la caída, los vicios y virtudes, los medios de administración y las técnicas de gobierno del soberano encarnado en la figura de un rey, príncipe y monarca. La razón de tomar al soberano como personaje principal, se explica en la medida en que para los dramaturgos alemanes “el espectáculo, de continuo repetido, del ascenso y la caída de los príncipes y la capacidad de sufrimiento de una virtud inquebrantable” aparecen como “el aspecto natural del curso de la historia.” (Benjamin 1990: 64-65).

La dislocación de la tradición es un rasgo característico de los *Trauerspiel*, dicho *rasgo estilístico* es lo que quizá más llama la atención a Benjamin, los *Trauerspiel* comienzan a exponer de una manera que podríamos llamar, crítica -“verdaderamente crítica”- ciertas ideas que hasta ese momento se encontraban capturadas por la teología cristiana y que aun podríamos rastrear hasta nuestros días -como por ejemplo una determinada concepción sobre la historia como tránsito desde el origen hacia el fin.

La condición de la mera vida con la cual Benjamin rastrea la constitución del sujeto de derecho en su faceta de “portador de la culpabilidad” es posible pensarla como una lógica de Estado que busca la administración del cuerpo, una lógica de calculabilidad que permite siempre estar un paso delante de cualquier acontecimiento posible y que se seculariza transformándose en una condición natural de lo viviente. Destinado a romper leyes que borran su escritura, el cuerpo permanece en un estado de determinabilidad constante.

En virtud de un ejercicio de crítica y distanciamiento de la teología cristiana, expresada en los dramas españoles, en los que se mantenía como principal mecanismo de expansión de la fe y cuyo mayor exponente es Pedro Calderón de la Barca-, los *Trauerspiel* alemanes por su parte, irán

desmarcándose de su nexo con las tragedias griegas, y de ese modo comenzaron a escenificar una relación distinta a la tradicional, respecto de la experiencia de los cuerpos con el acontecer histórico. La concepción de la historia que hasta el siglo XVII tenía una matriz teológico-teleológica-cristiana expone sus fracturas cuando es destituida la idea de una escatología como momento final de la historia humana, en la cual el salvador llega para juzgar los pecados del cuerpo y ascender el alma a un estado de gracia, perfección y vida eterna. Para los *Trauerspiel* la instauración de este momento escatológico no sería más que “el intento de hallar consuelo a la renuncia de un estado de gracia” heredero de la maquinación de la Edad Media, leemos en el texto benjaminiano:

“Mientras que la Edad Media presenta la precariedad de la historia y la caducidad de la criatura. Como etapas en el camino de la salvación, el *Trauerspiel* alemán se sume por completo en el desconsuelo de la condición terrena. Si admite la posibilidad de redención, dicha posibilidad reside en lo profundo de esta misma fatalidad, más que en el cumplimiento de un plan divino de salvación.” (Benjamin 1990: 57)

Para Benjamin, los dramaturgos alemanes expresarían el desconsuelo de la condición terrena, en el que la historia se encuentra, en cuanto a su condición natural se refiere, por ellos sostiene que en tales obras se expone nada menos que el estado hacia la decadencia de todo lo que existe en la naturaleza. Esto se expresa en una noción catastrófica sobre el destino diferente a la abordada en *Para una crítica de la violencia*, expresión que -en su configuración barroca-, no es sino el inminente -e inmanente- tránsito de todo lo que existe hacia su caducidad<sup>15</sup>.

Con una lucidez intempestiva para su época los *Trauerspiel* anticiparon el desfondamiento, el vacío y la ausencia del sentido de la existencia y de la naturaleza que hasta el siglo XVI se encontraba en manos del plan divino que asignaban a cada cuerpo una tarea trascendente a su propia materialidad y que concebían el acontecer histórico como el tránsito hacia la recompensa (salvación), o el castigo (purga), de los cuerpos en el momento del juicio final. De lo que se trataba entonces para los dramaturgos alemanes del siglo XVII era de exponer la ausencia de este “sentido”, tanto en la historia como en la manera de pensar el cuerpo, para entregar ambos a su mera condición natural.

---

15 Respecto al problema del destino en el barroco en contraposición al destino en el orden del derecho se puede consultar el ensayo de Antonia Birnbaum “*Variaciones del destino*” de reciente aparición en la compilación Letal e incruenta, LOM ediciones.

En su condición decadente la historia, ahora comprendida como historia natural [*Naturgeschichte*] ha quedado oculta y en condición de secreto entre los cuerpos. Ya que como potencia de la caducidad y ausencia de sentido, es posible revelar desde su aparición el motivo por el cual se ha historizado el engranaje del destino como mecanismo de control y lógica de la calculabilidad, que es subsidiaria de una expresión filosófico política en el Derecho como orden legal. Muy por el contrario, los *Trauerspiel* exponen los momentos de crisis de las principales estructuras que sostienen la máquina del Derecho, desde una crítica al ideal de sentido como fundamento del control y de su respectiva violencia instauradora y conservadora. Por esto nos parece interesante complementar ambos análisis que lleva acabo Benjamin en estos escritos, ya que pareciera ser que desde distintos flancos se intenta llegar a un mismo puerto. Y esto a nuestro entender tiene su mayor expresión en la teoría de la soberanía que expondremos a continuación, como una cuestión que es indisociable del problema todavía moderno de la distinción entre historia y naturaleza, cuestión que implica en último término, pensar el problema del poder en tanto ejercicio sobre los cuerpos y la vida misma.

La historia, comprendida ahora como historia natural, ya no es posible pensarla como un orden de sucesiones lineales y homogéneas que conduzca hacia el momento del juicio final, sino más bien lo que su condición natural revela es el inevitable estado inmanente de todo lo que existe en su potencial caducidad. Una mirada hacia la muerte que comprende el *destino barroco* de lo que existe, es expresado en la calavera como alegoría de la *facies* hipocrática, encarna todo lo que “la historia desde principio tiene de intempestivo, doloroso y fallido” en un rostro.

El modo en que los dramaturgos alemanes expusieron este tránsito hacia la caducidad fue, como ya lo mencionábamos, en el ascenso y caída de los soberanos. Benjamin se percató que las ideas sobre la soberanía que giraban alrededor de los *Trauerspiel* tenían una directa relación con lo propuesto por Carl Schmitt en 1922. La matriz teológica clave en las lecturas que Schmitt hace de Bodin y que se articularan en las ya famosas afirmaciones sobre la secularización de los conceptos teológicos devenidos en la moderna concepción de la política, de alguna manera ya se encontraban trabajados y a su vez desarticulados en los *Trauerspiel* alemanes.

Los *Trauerspiel* exponen al soberano como el representante de la historia y éste es quien sostiene “el acontecer histórico en sus manos como un cetro”. En su matriz teológica, el soberano entra en escena como el cuerpo investido de poderes divinos, y que mediante un proceso de glorificación<sup>16</sup>, abandona su condición terrenal para pasar a detentar poderes iguales a los de Dios. El objetivo del soberano será encarnar una historia que permita ya no estar entregados al devenir de la caducidad impredecible, sino que se tratará de instaurar un orden, es un intento de darle una forma a la historia y de sintetizarlo todo en un sentido que permita controlar la vacilante existencia de los cuerpos en pos de un objetivo común, a saber, el cuidado de la máquina.

Darle un orden a la historia y al cuerpo son las dos principales tareas del soberano, ya que si la historia natural es la potencia impredecible hacia la caducidad, el cuerpo entendido en su condición de criatura es aquel que para las concepciones de la Edad Media es dominado y sometido por sus pasiones animalescas, las cuales hay que controlar transformando a la criatura en un sujeto de Derecho. Estas figuras imprevisibles que encarnan la historia natural y la condición de criatura de los cuerpos, son expresadas con la figura del *estado de excepción* como aquel momento donde prevalece el des-orden o el caos/catástrofe. Es cometido del soberano entonces la “restauración del orden durante el estado de excepción”; así reza una de las principales arterias de la teoría de la soberanía que el Barroco hereda de la Edad Media. El soberano como representante de la historia representa también a su vez un orden del saber político, expresado en las maquinaciones del derecho con vistas a sustituir la *historia meramente natural* por una concepción teleológica de la historia, estas obras exponen además un saber antropológico que mediante “cálculos depravados” busca imponer una condición estoica mediante la incorporación del alma a la criatura llevándola a un estado de férreo control de sus pasiones. Por esto los *Trauerspiel*, nos dirá Benjamin, “no conocen la actividad histórica más que bajo el aspecto de la industria depravada de los maquinadores.”

Hasta este punto el análisis no se desmarca de una matriz teológico-schmittiana, donde el soberano es quien *decide* sobre la situación excepcional en el momento en que sea necesario para la instauración y la creación de normas para controlar aquello que responde al des-orden.

---

16 “«El príncipe aparece en ellos no solo como el héroe de un antiguo triunfo, sino que también se le pone en contacto inmediato con seres divinos, servido y festejado por ellos, hasta el punto de que el mismo resulta divinizado. Figuras terrenas y celestiales aparecen mezcladas en su séquito, obedeciendo a la misma idea de glorificación. » Pero esta glorificación no deja de ser pagana.” (Benjamin 1990: 44)

Benjamin es consciente de esta influencia en los análisis del *Trauerspiel* alemán, es más, por esto le envía una copia de libro a Schmitt dándole las gracias por las ideas esbozadas y los aportes que le han servido enormemente para comprender lo que se estaba tramando en torno a la soberanía del siglo XVII<sup>17</sup>.

Pero Benjamin se desmarca de Schmitt y de la matriz teológica cristiana que concibe al soberano como aquel quien decide sobre el estado de excepción; entendido este como el momento excepcional fuera de la norma impuesta, para encontrar, exponer y contrastarlo con la manera en la cual leyeron los dramaturgos alemanes del *Trauerspiel* la soberanía. Nos dirá al respecto el autor:

“Si el concepto moderno de soberanía conduce a otorgarle un supremopoder ejecutivo al príncipe, el concepto barroco correspondiente surge de una discusión del estado de excepción y considera que la función más importante del príncipe consiste en evitarlo. Quien manda está ya predestinado a detentar poderes dictatoriales, si es que la guerra, la rebelión u otras catástrofes provocan el estado de excepción” (Benjamin 1990: 42)

La concepción barroca de la soberanía se interrumpe en el momento en que el soberano se encuentra con la catástrofe entendida como momento excepcional y ahí donde esta aparece, el príncipe ya no debe decidir sobre ella -como lo concibe Schmitt-, sino que debe, con todas sus fuerzas, evitar que ocurra. Lo que aquí se presenta ante nosotros y ante los espectadores de la escena, que observan como el soberano se encuentra ante el estado de excepción, es uno de los rasgos más típicos de los *Trauerspiel*; a saber, el que exponen al soberano en la antítesis entre su poder como gobernante y su facultad de gobernar. Pues en el primer momento en el que acontece el estado de excepción el soberano se ve incapaz de tomar una decisión.

---

17 Reproducimos aquí la carta de Benjamin a Schmitt: “Muy honorable Señor Profesor, usted recibirá uno de estos días de la editorial mi libro <<Sobre el origen del drama barroco alemán>>. Con estas líneas deseo no sólo informarle a usted, sino expresarle también mi amistad que puedo enviarle por medio del señor Albert Salomon. Observará rápidamente hasta qué punto el libro es deudor de su exposición de la doctrina de la soberanía en el siglo XVII. Quizá debería ir más lejos sobre esto, pues que también de sus obras posteriores, sobre todo de *La dictadura* he tomado prestado una confirmación de mis investigaciones sobre filosofía del arte. Si la lectura de mi libro puede producir en usted este sentimiento de manera natural, entonces se habrá cumplido el propósito de mi envío. Con expresión de mi especial aprecio, suyo. Walter Benjamin.” Villacañas y García, «Walter Benjamin y Carl Schmitt. Soberanía y Estado de Excepción», en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 13, 1996, Pág. 42

La razón por la cual el soberano debe evitar el estado de excepción, es porque en el momento en que éste acontece con toda su fuerza ya es imposible decidir sobre él. Respecto de este punto, Benjamin sostiene:

“En el momento en que el soberano despliega el poder con la máxima embriaguez, reconocemos en él tanto la manifestación de la historia como la instancia capaz de detener sus vicisitudes, entonces solo cabe decir lo siguiente en favor de este Cesar sumido en la embriaguez del poder: víctima de la desproporción de la ilimitada dignidad jerárquica con que Dios lo inviste, cae en el estado correspondiente a su pobre esencia humana” (Benjamin 1990: 47)

Lo que aparece aquí denominado como *estado de excepción* no es posible pensarlo como el momento que se genera fuera del orden, delimitado por el orden mismo. El *estado de excepción* no es ya una consecuencia del orden establecido en su decadencia, sino más bien lo que nos presenta Benjamin es que en el *Trauerspiel* alemán del siglo XVII, el estado de excepción es pensado como acontecer de la ausencia de orden, de lo informe, de lo catastrófico, no obstante, aquella es la manifestación de la condición natural misma de la existencia, ya que el soberano como representante de la historia instauro un ideal de restauración de la forma sobre aquello que carecía de forma. Pero en ese momento en el que la historia es entendida como instauración/restauración del orden, de la forma, del sentido, algo queda que no es posible capturar, a saber un *resto* ruinoso e incalculable que revela la impotencia del poder.<sup>18</sup>

La manifestación de la historia natural en el devenir de la ruina y la caducidad de la existencia permiten la interrupción de la facultad soberana de dar forma, y a su vez la condición de criatura que se alberga dentro del proceso de glorificación que sufre el soberano se despliegan en todo su potencial al momento de la excepción. Lo que aflora en el cuerpo del soberano, será entonces su condición de criatura que se había intentado ocultar en el proceso de glorificación propio de la condición de soberanía. En este sentido, el cuerpo que detenta la soberanía es expulsado del aparataje maquínico soberano, pues en él brotan las pasiones que no se pudieron del

---

18 “La antítesis entre el poder del gobernante y la facultad de gobernar dio lugar a un rasgo propio del *Trauerspiel*, rasgo que se puede considerar genérico en apariencia, ya que se explica exclusivamente en función de la teoría de la soberanía. Se trata de la incapacidad para decidir que aqueja al tirano. El príncipe, que tiene la responsabilidad de tomar una decisión durante el estado de excepción, en la primera ocasión que se le presenta se revela prácticamente incapaz de hacerlo”. (Benjamin 1990, 47)

todo calcular, ya que por más que se intente dar caracteres divinos al cuerpo del soberano, este como señor de las criaturas no deja de ser él mismo, nada más que criatura.<sup>19</sup>

De este modo, la imposibilidad de la decisión fracturada por el *estado de excepción* en la manifestación de la catástrofe suspende o interrumpe el proceso de síntesis de la soberanía clásica cuyo tránsito se expresaba en la instauración del orden ahí donde se carece de él. Por consiguiente, advertimos de qué manera aparece en los *Trauerspiel* alemanes una “otra” concepción de la soberanía que no responde al momento de formación del orden, sino a la manifestación inmanente de las fuerzas que el orden instaurado (artificial) nunca termina de subsumir. Es en este sentido, en que es posible conectar las nociones de violencia pura o soberana con la soberanía expuesta en el *Trauerspiel* alemán. Si la violencia pura es la interrupción o la suspensión de la dialéctica mítica de la instauración y la conservación del orden del Derecho, cuyo mecanismo deviene en el control del cuerpo mediante la carga del destino, la soberanía comprendida barrocamente es entendida aquí, como la posibilidad de la manifestación de una violencia catastrófica propia de la existencia misma en la imposibilidad de subsumir y controlar el avasallante acontecer histórico de la caducidad y de las pasiones incalculables que siempre terminan aflorando, como condición natural del cuerpo. De manera que el desencadenamiento del orden del destino en el estado criatural y la destitución del orden lineal histórico, son abiertos cuando es posible concebir un *estado de excepción* que ya no se conciba como medio para la creación de un nuevo orden, sino que solo sea posible pensarlo como la inmanente manifestación de esa fuerza que nunca se termina de subsumir del todo y que podríamos llamar el “verdadero estado de excepción”.<sup>20</sup>

---

19 “La condición de criatura, el terreno en que se desarrolla el *Trauerspiel*, determina de manera absolutamente inequívoca también al soberano. Por muy alto que este entronizado sobre sus súbditos y el estado, su rango cae dentro del mundo de la Creación: es el señor de las criaturas, pero no deja de ser criatura el mismo”. (Benjamin 1990: 61)

20 Dejamos abierta aquí la posibilidad, pensando en una futura investigación, de poder conectar lo que aquí denominamos como estado de excepción barroco con lo que Benjamin concibe en 1940 como el “verdadero estado de excepción”. Formulación enigmática que se encuentra en la tesis VIII en *Sobre el concepto de historia* y que nos hereda Benjamin con la tarea de abrir las posibilidades para su verdadera manifestación. Sería interesante en este sentido pensar como estos conceptos como violencia soberana, estado de excepción y catástrofe están ocultamente guiados por la dislocación de su condición histórico-tradicional y orientados hacia la apertura de nuevos espacios que cambian nuestra experiencia con el pasado, con la política y con nuestro entorno.

## Bibliografía

Benjamin, Walter:

- *Apuntes sobre el concepto de historia* (1940), en *La dialéctica en suspenso*, editorial Lom, Santiago 2009
- *Para una crítica de la violencia* (1921), en *Letal e incruenta*, editorial Lom, Santiago 2017
- *El origen del Drama Barroco Alemán* (1925), editorial Taurus, España 1990
- *Apuntes sobre el concepto de historia* (1940), en *La dialéctica en suspenso*, editorial Lom, Santiago 2009
- *Destino y carácter* (1921) en *Ensayos escogidos*, Editor H. Murena, Editorial El cuenco de plata, 2010
- *Gesamelte Briefe*. 6 vols. Ed. Ch. Göde & H. Lonitz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1966
- *Gesammelte Schriften*, vol. I.1, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999
- *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999

Esposito, Roberto:

- *Inmunitas; protección y negación de la vida* (2002), Amorrortu editores, Buenos Aires, 2009

Hamache,r Werner:

*Lingua Amissa* (1990), editorial Miño y Dávila, Madrid, 2012

Schmitt, Carl:

- *El Leviathan en la teoría del estado de Tomas Hobbes* (1938), Editorial Struhart & Cía., Argentina, 2002
- *Hamlet o Hécuba: La irrupción del tiempo en el drama* (1956), Ediciones Sieghels, Buenos aires, 2015
- *La dictadura* (1921), Alianza Editorial, Madrid, 1968
- *Teología Política* (1922), Editorial Trotta, Madrid, 2009

Villacañas, José y García:

- «Walter Benjamin y Carl Schmitt. Soberanía y Estado de Excepción», en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 13, 1996

## **Capitalismo y guerra: de la necropolítica a la necroeconomía. El nihilismo y las nuevas gramáticas de lo bélico.<sup>1</sup>**

Gonzalo Díaz Letelier<sup>2</sup>  
(gonz.diaz.letelier@gmail.com)

Recibido: 23/11/2019

Aceptado: 29/12/2019

DOI: 10.5281/zenodo.3595829

### **Resumen:**

El texto está compuesto al modo de una constelación de escenas que intentan hacer visible el fenómeno de la guerra capitalística contemporánea a contrapelo del régimen de visibilidad que definen, por una parte, las categorías modernas tradicionalmente establecidas para pensar la guerra –las categorías de guerra civil intestina, guerra interestatal y guerra colonial–, y, por otra parte, el imaginario de la utopía liberal burguesa clásica –utopía que proyecta la visión de una relación coyuntural y anómala, pretérita o superable, entre capitalismo y guerra. Se trata de actualizar el régimen categorial que articula la visibilidad del fenómeno contemporáneo de la guerra en relación con la racionalidad hegemónica del tecno-capitalismo y sus estrategias, para a partir de ahí poder pensar las viejas y nuevas formas de la violencia en América Latina, en sus distintos niveles y contexturas, enfocándonos en este caso en el proceso político de las últimas décadas en Colombia.

**Palabras clave:** Capitalismo – Necropolítica – Guerra - Terror de Estado - Violencia Paramilitar - Violencia Social - América Latina - Colombia

### **Abstract:**

The text is composed of a constellation of scenes that attempt to make visible the phenomenon of contemporary capitalistic war against the regime of visibility that define, on the one hand, modern categories traditionally established to think about war –the categories of intestine civil war, interstate war and colonial war–, and, on the other hand, the imaginary of the classic bourgeois liberal utopia –utopia that projects the vision of a conjunctural and anomalous relationship, preterite or surmountable, between capitalism and war. The aim is to update the categorial regime that articulates the visibility of the contemporary phenomenon of war in relation to the hegemonic rationality of techno-capitalism and its strategies, and from there to be able to think the old and new forms of violence in Latin America, in its different levels and contextures, focusing in this case on the political process of the last decades in Colombia.

**Key words:** Capitalism – Necropolitics – War - State Terror - Paramilitary Violence - Social Violence - Latin America - Colombia

---

<sup>1</sup> El presente texto es un desarrollo en curso de las hipótesis de trabajo presentadas el 13 de noviembre de 2017 como conferencia inaugural del Primer Congreso sobre Derecho Internacional, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile.

<sup>2</sup> Académico del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Integrante del Taller de Escrituras Críticas del Programa de Teoría Crítica UMCE. Investigador y coordinador en Chile del Observatorio de Racismo y Migraciones (ORAMI) del International Institute for Philosophy & Social Studies (IIPSS)

### Preámbulo: capitalismo y sacrificialidad.

La guerra ya no es lo que era. Quizás sea preciso repensar su fenómeno contemporáneo, tanto a nivel global como en lo referido particularmente a América Latina. Pero hoy habría que hacerlo a contrapelo del régimen de visibilidad que definen, por una parte, las categorías modernas ya largamente establecidas para pensar la guerra –las categorías de guerra civil intestina, guerra interestatal y guerra colonial–, y, por otra parte, el imaginario de la utopía liberal burguesa clásica – utopía que proyecta la visión de una relación coyuntural y anómala, pretérita o superable, entre capitalismo y guerra. Se trataría aquí, en este singular intento, de actualizar el régimen categorial que articula la visibilidad del fenómeno contemporáneo de la guerra en relación con la racionalidad hegemónica del tecno-capitalismo y sus estrategias, desde ciertas indicaciones del pensador alemán Martin Heidegger y al hilo de una lectura y un uso posible del indicador formal de la *necropolítica* –producción de mundo de la vida como trabajo de muerte (*work of death*)– acuñado por el pensador camerunés Achille Mbembe, para a partir de ahí poder pensar las viejas y nuevas formas de la violencia en América Latina, con sus derivas *necroeconómicas*, en sus distintos niveles y contexturas.

Si el capitalismo temprano se desplegaba como un proceso de *destrucción productiva*, es decir, de destrucción de “materias primas” para la producción de mercancías, esta lógica encuentra el límite de su “sustentabilidad” en el capitalismo avanzado como un proceso de *devastación productiva* –ilimitada e irreversible–, esto es, de destrucción productiva acelerada para la infinita y exponencial producción de mercancías, a la par de los procesos de subsunción real, capitalización de la diferencia y semiocapitalismo. La lógica del capitalismo, desplegada como racionalidad nihilista, calculante e incondicionada en función de su patrón de acumulación, implica de este modo la sacrificialidad ilimitada de ambientes y poblaciones. El *límite* de la acumulación capitalista se muestra así, por un lado, como “crisis ecológica” en virtud de la destrucción irreversible de ambientes de vida –la deforestación y extinción masiva de animales, la alteración desastrosa de equilibrios climáticos–; y por otro lado se muestra como “crisis humanitaria”, en la misma medida en que se hace patente que la guerra como tecnología sacrificial es inherente al patrón de acumulación capitalista y las consecuencias de su territorialización expansiva e intensiva.<sup>3</sup>

El tecno-capitalismo, a partir de una cierta matriz cristiana (la matriz católico-romana y su deriva protestante), en virtud de su despliegue como continuidad diferida del dispositivo necro-biopolítico<sup>4</sup> de la “imperialidad latina”<sup>5</sup> y su *política nómica*<sup>6</sup> –la espada y la cruz (evangelización),

---

<sup>3</sup> Villalobos-Ruminott, Sergio, “*Crítica de la acumulación y realización de la metafísica como devastación planetaria*”, conferencia en el coloquio “Me extingo, luego existo”, organizado por I7 Instituto de Estudios Críticos (Ciudad de México), el 1 de julio de 2017.

<sup>4</sup> En relación con el concepto de *necropolítica* como producción de mundo de la vida como trabajo de muerte, ver Mbembe, Achille, «*Necropolítica / Sobre el gobierno privado indirecto*», traducción del francés al español por Elisabeth Falomir, Editorial Melusina, Santa Cruz de Tenerife, <sup>1</sup>2011, p. 19 y ss. Para la consideración de un desarrollo post-foucaultiano del concepto de *biopolítica* como producción soberano-gubernamental de subjetividad –la vida “occidental” en su doble vínculo con el poder de la violencia político-jurídica (con matriz en el derecho romano) y el poder espiritual (con matriz en la pastoral cristiana)–, ver Agamben, Giorgio, «*Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*», traducción del italiano al español por Antonio Gimeno, Editorial Pre-Textos, Valencia, <sup>1</sup>1998; y «*Homo sacer II, 2. El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*», traducción del italiano al español por Antonio Gimeno, Editorial Pre-Textos, Valencia, <sup>1</sup>2008.

el ejército y el progreso tecno-económico capitalista (civilización), el ejército y la sociedad del consumo ligada a la corporativización económica mundial (democratización neoliberal capitalista)<sup>7</sup>-, en el momento actual de su consumación, desoculta su núcleo necropolítico, más allá de sus expresiones coloniales y postcoloniales nítidamente localizadas, como “guerra civil global”<sup>8</sup> y devastación planetaria antropogénica.

## 1. Guerra y utopía liberal clásica.

Capitalismo y guerra se copertenecen, pues la “acumulación originaria” no es un hecho datable historiográficamente –susceptible de ser circunscrito en la época del colonialismo clásico, como suele decirse, y así datable como un hecho pretérito que habría de ser progresivamente superado en el camino al desarrollo pleno del capitalismo. La consumación nihilista de la metafísica occidental de matriz greco-cristiana<sup>9</sup> o, dicho de otro modo, la intensificación contemporánea de la racionalidad moderna que se expresa en el capitalismo, implica una intensificación de la guerra, y esta última a su vez se revela como *tecnología de acumulación originaria de carácter permanente*. La naturalización de las dinámicas de devastación que corren parejo al ciclo exponencial de producción/consumo (progreso) y al despliegue de nuevas formas de imperialidad y colonialidad dan cuenta del agotamiento del *imaginario de la utopía liberal clásica*, según el cual la *pax perpetua* mundial (Immanuel Kant)<sup>10</sup> se alcanzaría en el orden capitalista del comercio internacional global, el consumo generalizado y la expansión de los “estándares superiores de vida”, lo que se tramitaría como integración de los pueblos del mundo a la forma de vida europea del norte (filosofía de la historia del capital)<sup>11</sup> En cualquier caso, la norma

---

<sup>5</sup> Para una consideración fenomenológica de la relación entre comprensión del ser y comprensión y ejercicio del poder, en relación con la tradición latina y la concepción nómica de la verdad como *adaequatio intellectus ad rem*, ver Heidegger, Martin, «*Parmenides. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942-1943*», Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, <sup>2</sup>1992, p. 64 y ss.

<sup>6</sup> En relación con la *concepción nómica de la verdad* y su deriva en la política moderna, ver Schmitt, Carl, «*El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del “Ius publicum europaeum”*», traducción del alemán al español por Dora Schilling, Editorial Struhart y Cía, Buenos Aires, <sup>1</sup>2005.

<sup>7</sup> Karmy, Rodrigo, «*Escritos bárbaros. Ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo*», Editorial LOM, Santiago, <sup>1</sup>2016.

<sup>8</sup> Para una consideración de la “guerra civil global” en registro filosófico, ver Agamben, Giorgio, «*Stasis. La guerra civil come paradigma político. Homo sacer II, 2*», Bollati Boringhieri Editore, Torino, <sup>1</sup>2015, p. 9 y ss.; y Tiquun, «*Introducción a la guerra civil*», traducción del francés al español por Raúl Suárez y Santiago Rodríguez, Editorial Melusina, Santa Cruz de Tenerife, <sup>1</sup>2008, p. 5 y ss. Ver también, para una consideración de la cuestión en un registro más bien sociológico y periodístico, Escobar, Pepe, «*Globalistan: How the Globalized World is Dissolving Into Liquid War*», Nimble Books, Ann Arbor, <sup>1</sup>2006.

<sup>9</sup> Díaz Letelier, Gonzalo, «*Ontoteología, economía de la presencia y lógica del gobierno: una lectura de Reiner Schürmann*», en Revista Política Común, vol. 11 (dossier “On Reiner Schürmann”, coordinado por Alberto Moreiras), Michigan University, Michigan, 2017, s/p.

<sup>10</sup> Kant, Immanuel, «*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795)*», en Kant, “*Politische Schriften*”, Springer Fachmedien Wiesbaden, Düsseldorf, <sup>1</sup>1965, pp. 104-150.

<sup>11</sup> Echeverría, Bolívar, «*Imágenes de la “blanquitud”*», en Echeverría, “*Crítica de la modernidad capitalista*”, Ediciones de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, <sup>1</sup>2011, pp. 145-160; Echeverría: “Puede decirse, entonces, que un racismo identitario, promotor de la blanquitud civilizatoria, que no de la blanca étnica –es decir, un racismo tolerante, dispuesto a aceptar (condicionadamente) un buen número de rasgos raciales y ‘culturales’ alien, ‘ajenos’ o ‘extranjeros’–, es constitutivo del tipo de ser humano moderno-capitalista. Sin embargo, por más ‘abierto’ que sea, este racismo identitario-civilizatorio no deja de ser un racismo, y puede fácilmente, en situaciones de excepción, readoptar un radicalismo o fundamentalismo étnico” (p. 149); “El racismo normal de la modernidad

antropológica en cuestión se articula en función del imaginario geopolítico y jurídico internacional europeo (la “democracia” proyectada como sistema de comercio capitalista internacional, sucedáneo tardomoderno del espíritu westfaliano del *Ius Publicum Europaeum*), sistema de representaciones que se hace ostensible en el filósofo alemán Kant, pero cuyo genealogía nos retrotrae modernamente por lo menos hasta el jurista hispano Francisco de Vitoria.

La utopía liberal burguesa, tal como se expresa en el texto kantiano sobre “la paz perpetua” del año 1795, plantea que el egoísmo y la guerra *pueden acabar para siempre* en virtud de la instauración de una Federación de la Paz (*Foedus Pacificum*), a saber, un sistema de comercio internacional entre Estados que lograría “la armonía de la diferencia” en la forma de un gobierno de la vida, mediante la *subsunción de lo singular como caso particular de lo universal* (reducción a lo Uno, o para decirlo kantianamente, reducción a lo Uno en el círculo entre los juicios determinantes y los reflexionantes): la racionalidad económica, el *homo aeconomicus* como norma antropológica.<sup>12</sup> Ello se halla en sintonía con lo planteado un año antes por el filósofo de Königsberg, en 1794, en su ensayo sobre el “cosmopolitismo”,<sup>13</sup> donde sitúa la posibilidad de que las identidades particulares (Pueblo, Nación, Estado) sean circunscritas armónicamente en el marco universal de una “federación” que neutralice el egoísmo y la guerra que de él deriva mediante una comunidad internacional fundada en un “tráfico e intercambio racional” (racionalidad comercial inter-nacional). De modo que, en un mundo gobernado comercialmente –y para ello será necesario el agenciamiento de la *educación* metropolitana y la *civilización* colonial, en orden a constituir subjetividades *ad hoc*–, la mentada *diversidad* del cosmopolitismo liberal se da *dentro del marco* de una *homogeneidad antropológica* cifrada en la idea misma de “sociedad civil” o *ciudadanía* como vida inscrita en la forma estatal nacional –norma antropológica, dispositivo de la *persona*<sup>14</sup> como *encarnación* de la racionalidad capitalista liberal, en toda su diversidad interna.

Que la política quede subsumida en la economía significa así que es la racionalidad económica –y no la política– lo que liga a los hombres, permitiendo que el “intercambio pacífico” reemplace a la guerra. En sus «*Relectiones Theologicae*» de 1557, Francisco de Vitoria sostenía ya que el hombre es un animal social naturalmente tendiente al comercio; a la pregunta acerca de si es o no teológicamente lícito comerciar con formas de vida no cristianas (judíos, musulmanes, indios), Vitoria aporta un razonamiento según el cual sería el comercio –y otra vez no la política– lo que podría llevar al género humano a la cosmopolítica de la república cristiana: “la naturaleza ha establecido un parentesco entre todos los hombres”, y tal lazo sería la fuerza de la racionalidad de

---

capitalista es un racismo de la blanquitud. Lo es, porque el tipo de ser humano que requiere la organización capitalista de la economía se caracteriza por la disposición a someterse a un hecho determinante: que la lógica de la acumulación del capital domine sobre la lógica de la vida humana concreta y le imponga día a día la necesidad de autosacrificarse, disposición que sólo puede estar garantizada por la ética encarnada en la blanquitud. Mientras prevalezcan esta organización y este tipo de ser humano, el racismo será una condición indispensable de la ‘vida civilizada’” (p. 160).

<sup>12</sup> Respecto de estas consideraciones y las que siguen sobre la deriva del orden del discurso que va de Vitoria a Kant, señalo agradecido que en lo inmediato lo que escribo son algunos de los frutos recogidos de la lectura que Rodrigo Karmy amistosamente me confió del manuscrito de uno de sus libros venideros.

<sup>13</sup> Kant, Immanuel, «*Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*», en Kant, “*Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*”, traducción del alemán al español por Concha Roldán y Roberto Rodríguez, Editorial Tecnos, Madrid, <sup>1</sup>1994, p. 3 y ss.

<sup>14</sup> Esposito, Roberto, «*El dispositivo de la persona*», traducción del italiano al español por Heber Cardoso, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, <sup>1</sup>2011.

la agencia económica.<sup>15</sup> Esgrimido en el seno del catolicismo imperial hispano heredero del catolicismo romano en los tiempos de la escolástica española tardía, sería este argumento de corte imperial latino el que abastecería el mito norte-europeo de la economía política capitalista liberal como “razón universal”, gramática y texto soberano, *lingua franca*, pasando por la línea de fuerza del pensamiento liberal inglés (Adam Smith, John Locke) hasta llegar a Kant, filósofo dieciochesco alemán y protestante.

La utopía liberal clásica articula la teleología de la *filosofía de la historia del capital* –para tomar la expresión de Villalobos-Ruminott–, que se expresa por ahí en que capitalismo y guerra se excluyen o al menos tienen una relación anómala, pretérita y superable; en que la mundialización del capitalismo elevará los estándares de vida de la población mundial y ello acabará eventualmente con el conflicto capital/trabajo; en que el ascenso de la clase burguesa implicará la decadencia de la nobleza belicista, etc. Esta utopía de signatura europea cristiana –pasando por la hispana Escuela de Salamanca que intenta conciliar al catolicismo romano con el naciente capitalismo, y por sus derivas filosóficas liberales inglesas y alemanas–, en el siglo XIX transmitirá su efluviio mitológico de la filosofía liberal a la naciente sociología francesa –el pivote inicial de las nuevas “ciencias humanas”–, cuyo surgimiento estará signado por la exigencia de orden tras la revolución burguesa en Francia. El orden fundado en la antropología de la filosofía liberal inglesa y la filosofía protestante alemana –política y derecho burgués, economía capitalista– trasuntará el imaginario que va de Vitoria a Kant, traduciéndolo al archivo de la economía política (Adam Smith y “los efectos pacificadores del libre comercio”) y de la sociología (Henri de Saint Simon y el tránsito de la sociedad militar de la guerra a la sociedad industrial del trabajo; Auguste Comte y la sustitución de la actividad militar por la actividad industrial pacífica; Herbert Spencer y la evolución social desde la sociedad militar primitiva de cooperación obligatoria a la sociedad industrial moderna de cooperación voluntaria y libre empresa).<sup>16</sup> Todo esto se rompe con la anomalía del pensamiento que se expresa en los trabajos de Karl Marx y en las vetas de pensamiento anarquistas decimonónicas: *el capitalismo es una forma de la guerra, más o menos desatada*.

En la medida en que desde el siglo XVIII, con el ascenso del “arte liberal de gobernar” (Michel Foucault), *la economía se vuelve el paradigma de la política*,<sup>17</sup> la intensificación acelerada y expandida, flexible e incondicionada de la destrucción productiva que abastece al patrón de acumulación conlleva una mutación de la soberanía. Se trataría de una mutación que se pone de manifiesto como tránsito desde el ejercicio de tecnologías de violencia soberana excepcional (necropolítica) y *dispositio* “espiritual” de la vida sobre la vida (biopolítica) instanciadas en la autoridad de la formación estatal-nacional, hacia estas mismas lógicas, pero traducidas diferidamente a la formación soberano-gubernamental del capital transnacional, cuya imperialidad-colonialidad se “globaliza” transnacionalmente como predación y circulación ilimitada (sin contención), a la vez que se “localiza” policéntricamente en una red de “ciudades globales” (Saskia

---

<sup>15</sup> Cfr. Vitoria, Francisco de, «*Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*», Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1975, p. 91.

<sup>16</sup> Cfr. Bonavena, Pablo & Nievas, Flabián, «*Guerra: modernidad y contramodernidad*», Editorial Final Abierto, Buenos Aires, 2014, p. 16 y ss.

<sup>17</sup> Foucault, Michel, «*Nacimiento de la biopolítica*», traducción del francés al español por Horacio Pons, Editorial F.C.E., Buenos Aires, 2007, p. 359 y ss.

Sassen)<sup>18</sup> donde se acumula el poder político estatal y económico corporativo. Esta formación soberano-gubernamental del capital transnacional se fragua, sobre todo tras la segunda guerra mundial (Plan Marshall), en una forma de imperialismo colectivo configurado por un conjunto de Estados nacionales que, en la medida en que sus economías se hallan enteramente interconectadas por las dinámicas transnacionales del capital, ya no se enfrentan como potencias en guerras interestatales, en la medida en que ello implicaría poner en riesgo el funcionamiento del “bloque de las economías desarrolladas” –entidad ésta última a la que cabría pensar como una versión *aggiornata* de la “federación” kantiana, en *adaequatio* con “los tiempos” de la *Pax Americana*. Es patente que los Estados nacionales que hacen parte de la oligarquía internacional globalizante, más allá de sus implosiones identitarias, operan una función policial que apuntala la territorialización intensiva y en expansiva del Capital transnacional, y a la sazón lo hacen precisamente en nombre de una filosofía de la historia que articula discursivamente su agenciamiento en claves tales como las de la *civilización* y la *democratización*, que no son sino las formas “secularizadas” de la otrora *evangelización* –de la *Pax Romana* a la *Pax Americana*.<sup>19</sup> Como ha sostenido Sergio Villalobos-Ruminott, atendiendo a algunos señalamientos claves de Schmitt, el “agotamiento de la política moderna” remite a una transformación de la misma en su carácter *nómico*, mas no a su fin en el sentido de un cese: del *nomos de la tierra* al *nomos global* lo que habría es una desterritorialización de la soberanía moderna centrada en el Estado nacional, en la forma del poder corporativo capitalista transnacional,<sup>20</sup> corporativa y policialmente multi-*centrado*, anómico en su pragmática (*calculus* incondicionado), pero antropológicamente *nómico* y normativizante en el *logos* de un patrón de acumulación flexible.

En uno de sus más recientes libros –«*World Order. Reflections on the Character of Nations and the Course of History*», de 2014–, Henry Kissinger<sup>21</sup> despliega su versión de la utopía liberal en la clave de un realismo político que en su modalización pretende moverse en el marco del “espíritu westfaliano” (orden internacional “pluralista” creado por Europa desde el siglo XVII), pero como su continuidad diferida –*americana, democrático-misionera*– en un mundo *oikónimo* global que coincide con una guerra civil del mismo carácter que ese mundo –esto es, *hace mundo de ese modo* (hacer mundo en el modo de la guerra civil global, como administración económica de un desorden global). ¿Cómo se posiciona concretamente la *política histórica* de Estados Unidos? Según Kissinger, tal posicionamiento implica una función teleológica y una estrategia funcional a ello: por sobre todo, Estados Unidos pone en obra su poder como proyección de un sistema de “valores humanos y democráticos”, y funcional a ello una estrategia general que es *vencer* en los conflictos y luego *negociar* desde una posición de pre-potencia excepcional. Para decirlo en la

---

<sup>18</sup> Sassen, Saskia, «*The Global City: New York, London and Tokyo*», Princeton University Press, New Jersey, <sup>1</sup>1991, p. 17 y ss.

<sup>19</sup> Spanos, William, «*America's Shadow: An Anatomy of Empire*», University of Minnesota Press, Minneapolis, <sup>1</sup>1999.

<sup>20</sup> Villalobos-Ruminott, Sergio, “*O esgotamento da política como efeito inevitável da globalização*” (entrevista con Marcia Junges), en Revista do Instituto Humanitas Unisinos, n° 490 (agosto de 2016), São Leopoldo, pp. 38-46.

<sup>21</sup> Kissinger, Henry, «*Orden mundial. Reflexiones sobre el carácter de las naciones y el curso de la historia*», traducción del inglés al español por Teresa Beatriz Arijón, Editorial Penguin Random House, <sup>3</sup>2016. Henry Kissinger, una de las históricas voces cantantes de la política exterior de Estados Unidos, es un político judío alemán nacionalizado estadounidense que ha sido asesor de seguridad y secretario de Estado con Nixon y Ford, y asesor más o menos permanente del gobierno de Estados Unidos en política exterior; es hoy también consultor internacional en geopolítica y seguridad (Kissinger Associates Inc.). Es célebre su *proceder internacional fuerte, pero al mismo tiempo negociador*, vaivén que es el sello de la política exterior norteamericana en las últimas décadas, *entre los procederes activa y operantemente bélicos y negociadores*. Fue acreedor del Premio Nobel de la Paz en 1973 por asentar, con sus “políticas de distensión”, una doctrina que sitúa a la intervención militar como “último recurso”.

economía latina trumpiana: *vincere, ergo concilio*. La *Pax Americana*, con toda su reserva bélica, asentada discursivamente en la territorialización de los “valores” que “mejoran la condición humana”.<sup>22</sup> La razón imperial puede articular así, ejército y corporaciones mediante, una “comunidad de naciones”, un orden mundial, *co-lectivo* (comunidad en el mismo *lógos*), de Estados con *reglas comunes*: democracia burguesa y economía capitalista liberal, puesta en regla por Estados Unidos como democracia misionera y garante. Los “cisnes negros” de Kissinger aparecen precisamente cuando los fenómenos materiales de desalineamiento imperial –en las revueltas y gobiernos populares (ingobernabilidad, anomia) al interior de su zona de influencia y en los frentes e internamientos geopolíticos y geoeconómicos del mundo eslavo, asiático y árabe– hacen patente la “amenaza del caos”: en medio de una *crisis del consenso* en la “comunidad internacional” (desalineamiento, desestabilización de las relaciones de poder y las alianzas, dinámicas geopolíticas de transformación en curso), se da la propagación “desalineada” de armas de destrucción masiva y nuevas tecnologías, las prácticas “desalineadas” de genocidio y ejercicio de la fuerza sin restricción, la crisis de la representación política que va erosionando la función policial de los Estados burgueses (ingobernabilidad, inestabilidad) y el potencial de peligro geopolítico representado por la devastación del medioambiente (crisis sociales como efecto de migraciones climáticas, eventuales conflictos por el agua, etc.).<sup>23</sup>

¿Desde dónde se fundamenta discursivamente la pretensión de Estados Unidos de poder ejercer la potestad geopolítica de instaurar orden mundial? Sin duda son muchas las fuentes de fundamentación al uso, pero una de las que destacan en el discurso de Kissinger es la de la *autoposición ideológica de Estados Unidos como garante del orden mundial moderno*, que tiene su hito inicial en el siglo XVII europeo, con la Paz de Westfalia de 1648. Tal hito se refiere a la “conferencia de paz” realizada en la región alemana de Westfalen y que estabilizó las cosas tras la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) donde se enfrentaron en Europa Central, en una “guerra total”, los habitantes de esas regiones del continente por conflictos étnico-políticos (“lucha de razas”, Foucault *dixit*) o por enfrentamientos religiosos derivados del sectarismo entre católicos y protestantes –casi un cuarto de la población de esas regiones muere en combate o por la enfermedad y el hambre. Kissinger caracteriza así el clima político de las guerras intraeuropeas del siglo XVII:

“(…) cada región veía su propio orden como único y calificaba a los otros de “bárbaros”, gobernados de una manera incomprensible para el sistema establecido e irrelevante para sus designios, excepto como amenaza. Cada región se definía a sí misma como modelo de organización legítima para toda la humanidad, imaginando que por el solo hecho de gobernar lo que tenía delante estaba ordenando el mundo.”<sup>24</sup>

Esta verdadera *bellum omnia contra omnes*, condición de confrontación geopolítica entre dominios cada uno de ellos más o menos provinciano y voluntarioso, habría sido superada por el orden westfaliano. Este nuevo orden mundial, cuyo hito inicial fue Westfalia y tuvo su proyección histórica como “orden mundial moderno”, es un orden cuya performance es la instauración de unas reglas fundamentales (política *nómica*) para armonizar a “una multiplicidad de unidades políticas, ninguna lo suficientemente poderosa como para poder derrotar a las otras”.<sup>25</sup> El orden westfaliano

---

<sup>22</sup> Kissinger, opus cit., p. 13.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 15.

es una armonía de la diferencia dentro de un marco común (consenso ideológico básico) –y que en consecuencia implica equilibrio de poder y no injerencia (es un orden compartido de Estados soberanos e independientes). Este orden surgido en la Europa Central del siglo XVII sería el cimiento de lo que siglos más tarde será un sistema aplicado a escala global. Acerca de este “orden internacional pluralista” de matriz europea, escribe Kissinger:

“Ninguna verdad o regla universal prevaleció en las disputas europeas. En cambio, a cada Estado se le asignó el atributo de poder soberano sobre su territorio. Cada uno de ellos debía reconocer y respetar como realidades las estructuras internas y propensiones religiosas de los otros y abstener de cuestionar su existencia. Dado que el equilibrio de poder se percibía ahora como algo natural y deseable, las ambiciones de los gobernantes se contrapesarían mutuamente, cosa que, al menos en teoría, reduciría el alcance de los conflictos. La división y la multiplicidad, un accidente de la historia europea, se transformaron en el sello distintivo de un nuevo sistema de orden internacional dotado de una perspectiva filosófica propia y definida. En este sentido, el esfuerzo europeo por terminar con la conflagración configuró y prefiguró la sensibilidad moderna: descartó el criterio absoluto en favor de lo práctico y lo ecuménico; buscó extraer orden de la multiplicidad y la restricción.”<sup>26</sup>

Mediante este orden se performa civilizacionalmente “Occidente”: el orden de la civilización europea cristiana y capitalista, internamente plural dentro del marco de su modo de producción, que excluye a otras “civilizaciones” –Rusia, China, mundo árabe– por ejercer unos “principios claramente opuestos al equilibrio de Westfalia” (es decir, ejercicios de “autoritarismo, ortodoxia y expansionismo”).<sup>27</sup> Estados Unidos pretende tomar la posta de este legado europeo, mas tiene su propia historia. Si aquí el “Nuevo Mundo” es la continuidad diferida del viejo mundo europeo, entonces lo que habrá es un nuevo orden mundial basado en el antiguo. En el siglo XVII, mientras Europa está en el infierno de las guerras sectarias, chocando entre sí sus estandartes, sus armas, sus cuerpos y sus espectros étnicos y religiosos, en América del Norte los colonos protestantes puritanos están fundando un país, “una ciudad sobre una colina” (Massachusetts), como realización del “plan de Dios en tierras salvajes”. Desde la elevación de esa “colina”, lejos del campo de batalla europeo, pretendieron “inspirar al mundo con la justicia de sus principios y la fuerza de su ejemplo”.<sup>28</sup> La *visión* norteamericana del orden mundial (*Pax Americana*), desde ese momento fundacional, es que habrá paz “cuando las otras naciones incorporen a su forma de gobierno los mismos principios que ponen en práctica los norteamericanos”, y que siendo así “la tarea de la política exterior no es, por tanto, perseguir los intereses específicos norteamericanos, sino cultivar principios compartidos”.<sup>29</sup>

Por consiguiente, si bien es cierto que Estados Unidos se autointerpreta –en los sujetos que dan vida psíquica a su razón de Estado– como sujeto político excepcional y defensor del orden geopolítico creado por Europa (“comunidad internacional” de comercio entre Estados soberanos)<sup>30</sup>, también es cierto que se halla en tensión con un par de sus aspectos principales: el equilibrio de

---

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>28</sup> Ibidem, pp. 17-18.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 18. Según Kissinger, los principios de la democracia liberal capitalista garantizados geopolíticamente por Estados Unidos deberían funcionar como “marco neutral para las interacciones de diversas sociedades, independientemente de sus respectivos valores” (Ibidem, p. 19).

<sup>30</sup> Aporía constitutiva: el orden westfaliano fue propagado colonialmente por Europa. Europa no reconocía soberanía a los pueblos colonizados, y cuando estos pueblos lucharon por su independencia lo hicieron en nombre de las ideas

poderes y la no injerencia –pues Estados Unidos, en virtud de su vocación de liderazgo evangélico y civilizacional, pretende alcanzar la paz mundial “mediante la difusión de principios democráticos”,<sup>31</sup> esto es, operacionalmente, a través de un poder excepcional de intervención en su espacio geopolítico reclamado y de limitación del mismo a la agencia territorializante de intereses e influencias de otros polos imperiales (Rusia, China, mundo árabe).

El orden westfaliano *americanizado* es así enmarcado policialmente por la soberanía excepcionalista de Estados Unidos y sus aliados en Estados de Europa y de la “periferia del sistema mundial” (gestión imperial colectiva tras la segunda guerra mundial, bloque imperial occidental de postguerra). Su operacionalización imperial “global” se basa en la propagación de presencia y bases militares en todos los continentes y océanos; sanciones económicas, bloqueos, boicot y colaboración con oligarquías locales para el derrocamiento de gobiernos (“avance del comunismo”) y la instalación de dictaduras funcionales en países que se han “desalineado”; la difusión de su industria cultural telemidiática de producción masiva de enunciados, imágenes y sonidos; su control de gran parte de los servidores de la red mundial de internet y de las tecnologías telemidiáticas; su red de diplomacia de avanzada y estructuras político-jurídico-militares internacionales desde la OTAN hasta la ONU<sup>32</sup>; el control de organizaciones internacionales destinadas a fomentar el libre comercio –o a limitarlo como sanción–; y el poderío enorme de su complejo sistema de capital corporativo-financiero internacional.

La tensión de la potencia norteamericana con los principios westfalianos que se cifran en el equilibrio de poderes y la no injerencia tendría que ver, en una de sus motivaciones fundamentales, con su carácter de *democracia misionera*, heredado de “los padres fundadores” como vocación de “injerencia humanitaria”. Kissinger: “Estados Unidos continúa afirmando la relevancia universal de sus valores para la creación de un orden mundial pacífico y se reserva el derecho de defenderlos a nivel global”.<sup>33</sup> Curiosa contradicción performática en relación con la situación internacional “culturalmente” beligerante,<sup>34</sup> que es precisamente lo que pretendía superar hace unos siglos atrás el mismo orden westfaliano que Estados Unidos dice defender. En cualquier caso, en los esquematismos de la ejemplar racionalidad de Kissinger, heredera de la larga tradición imperial latina –católico romana e hispana, protestante y liberal–, no se trata sólo de imposición (político-

---

westfalianas (Estado soberano y nación independiente, no injerencia). Kissinger lo tiene en cuenta cuando sostiene que tales ideas articularon “las luchas por la emancipación y la posterior protección de los Estados de formación reciente” (Ibidem, p. 18).

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Por una parte está la significación de la OTAN (Organización del Tratado del Atlántico Norte) como brazo armado de la oligarquía noratlántica controlado por Estados Unidos desde 1949 –para unos instrumento del imperialismo, para otros “baluarte de la civilización occidental”–, que funcionó a la par con el Plan Marshall que desde 1948 intentó contener el avance del comunismo europeo y dejó a la Europa de postguerra sometida al eje angloamericano –estrategia militar y económico-política–, y que desde 1999 (bombardeo de la OTAN sobre Yugoslavia) se reserva el derecho de intervenir militarmente en sentido punitivo o preventivo prescindiendo del mandato del Consejo de Seguridad de la ONU (Organización de Naciones Unidas). Pero también es importante reparar en el rol que ha cumplido la misma ONU. Por ejemplo, y siguiendo la lógica “unilateralista” de 1999, cuando en 2003 Estados Unidos –seguido por Reino Unido y España– invade Irak rompiendo el derecho internacional, *post bellum* el Consejo de Seguridad de la ONU, en lugar de impugnar la excepcionalidad U.S.A./OTAN, emitió una resolución unánime exhortando la “reconstrucción democrática” de Irak, legitimando así la acción imperial; ver Boron, Atilio, «*Imperio e imperialismo. Una lectura crítica de un libro de Michael Hardt y Antonio Negri*», Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2005, p. 11.

<sup>33</sup> Kissinger, opus cit., p. 19.

<sup>34</sup> Karmy, Rodrigo, «*El racismo culturalista*», artículo en El Desconcierto, 11 de julio de 2019.

militar), sino de *hegemonía* (“espiritual”, cultural, económica y antropológica). Escribe el asesor gubernamental:

“Para triunfar en esta empresa se requerirá un enfoque que respete tanto la multiplicidad de la condición humana como la arraigada y también humana búsqueda de la libertad. En este sentido, el orden es algo que debe ser cultivado; no puede imponerse. Sobre todo en nuestra era de comunicación instantánea y continuo cambio político revolucionario. Cualquier sistema de orden mundial, para poder sostenerse, debe ser aceptado como tal: no sólo por los dirigentes, sino también por los ciudadanos de a pie.”<sup>35</sup>

Y esta estrategia de legitimación hegemónica mediante procesos de subjetivación *ad hoc* (tecnología de dominación cristiano/liberal: *pastoral, gubernamentalidad*) se enmarcará en un esquema político-moral de corte formalmente kantiano, cuyo contenido económico-político positivo parece hallarse en Adam Smith y los teóricos de la vanguardia neoliberal en Alemania y Estados Unidos. *Orden y libertad* es la fórmula de Kissinger:

“La libertad no puede garantizarse ni sostenerse sin un marco de orden que mantenga la paz. Orden y libertad, aunque a veces se describen como polos opuestos en el espectro de la experiencia, deberían comprenderse como factores interdependientes.”<sup>36</sup>

En suma, para Henry Kissinger, ejemplar de la racionalidad que articula la política exterior norteamericana, la “multiplicidad de la condición humana” y la “humana búsqueda de la libertad” quedan principalmente (*nómicamente*) subsumidas en el “marco de orden” westfaliano (liderado excepcionalmente por Estados Unidos), que actualizado al día de hoy constituiría un *sistema global de comunicabilidad hegemónica* cuya *lingua franca* es el capitalismo y la democracia liberal. Texto soberano que sobrecodifica los mundos de la vida, gramática pura o imperativo trascendental, *marco dispositivo de la vida sobre la vida* que constituye la línea de fuerza de una fórmula que, desde August Comte (*orden y progreso*), viene a dar a las formulaciones de políticos como Jaime Guzmán (*autoridad y libertad*) en el Chile de Pinochet alineado con Estados Unidos,<sup>37</sup> o a Henry Kissinger (*orden y libertad*) en los Estados Unidos y su política exterior tras la segunda guerra mundial. El primer término de esos binomios remite a la autoridad política que “decide” sobre el modo de producción (marco económico-moral); el segundo nos envía hacia la “acción libre” de un sujeto teleológicamente dispuesto para la misma, o para decirlo con un oxímoron para nada inusual: un “sujeto activo” (esto es, un libre agente que actúa, pero, en cuanto *subiectum* – sometido o sumiso –, lo hace dentro de un marco económico-político dado como espacio de juego ontológico y antropológico para el encaminamiento principal de su acción).

Habría que hacer inteligible lo que pasa con la guerra en virtud de esta deriva moderna tardía, en la especificidad de su modo de producción actual, de manera que podamos ir desprendiéndonos de las grillas categoriales que no nos dejan ver los contornos e implicancias de su fenómeno contemporáneo –dado que todo régimen categorial es un régimen de visibilidad y, por lo mismo, también de invisibilidad.

---

<sup>35</sup> Kissinger, opus cit., p. 20.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Ver Gazut, André & Smadja, Claude (dirs.), “Chile: orden, trabajo, obediencia” (Suiza, 1976).

## 2. El nihilismo y las nuevas gramáticas de lo bélico.

La mutación de la forma soberanía implica la transformación de la guerra.<sup>38</sup> La mutación de la soberanía consiste hoy y desde hace un tiempo en su desplazamiento desde el Estado nacional al Capital transnacional.<sup>39</sup> La mutación de la guerra es el paso de sus formas modernas clásicas – categorizadas bajo los conceptos de guerra interestatal, guerra colonial y guerra civil intestina– a sus formas contemporáneas que expresan la imperialidad-colonialidad del capital: guerra gestional, máquinas de guerra, guerras paramilitares, terrorismo de Estado y terrorismo no estatal tendencialmente difuso, procesos territoriales de devastación ambiental, despojo rural y gentrificación urbana, promoción gubernamental –estatal y no estatal– de violencia social religiosa, clasista, racista y xenofóbica, entre otras formas. A propósito de esta imperialidad-colonialidad del capital transnacional, Rodrigo Karmy ha acuñado la fórmula de una “soberanía de corte económico-gestional”, a partir de la cual se hace inteligible lo que propone como “guerra gestional”:

En la época contemporánea la soberanía sigue operando, pero ya no enclavada en la forma propiamente política del Estado-nacional, sino en la forma gubernamental de la economía global. A esta luz, la soberanía sigue siendo lo que ha sido siempre, a saber, la hipérbola de la acumulación basada en la explotación del trabajo humano colectivo, el punto quiasmático a través del cual se despliega el capital. (...). A diferencia de los

---

<sup>38</sup> En 1989, cinco oficiales del Ejército y del Cuerpo de Infantería de Marina de los Estados Unidos publicaron un documento titulado «*El rostro cambiante de la guerra: hacia la cuarta generación*», en la *Military Review* y la *Marine Corps Gazette* (cfr. Lind, William et al., «*The Changing Face of War: Into the Fourth Generation*», en *Marine Corps Gazette*, Octubre 1989, pp. 22-26), donde sistematizaban para la doctrina militar de Estados Unidos el fenómeno de la guerra moderna en una serie de cuatro generaciones: 1) *guerra de primera generación*, desde las primeras guerras con armas de fuego y formación de ejércitos profesionales al servicio de los Estados (guerra de sucesión española, guerras napoleónicas, guerras de independencia hispanoamericanas, etc.); 2) *guerra de segunda generación*, se inicia con la industrialización y la mecanización, se caracteriza por la capacidad de movilización de grandes ejércitos, el uso de maquinaria bélica de alto poder de fuego y a gran escala, y la guerra de trincheras (guerra de los Boer, primera guerra mundial, guerra Irán-Irak, etc.); 3) *guerra de tercera generación*, se inicia con la “guerra relámpago” (*Blitzkrieg*) del ejército alemán, durante la Segunda Guerra Mundial; se caracteriza por la introducción masiva de los tanques –que rompen el estancamiento de la guerra de trincheras– y se basa en la velocidad y sorpresa del ataque no dando tiempo para la coordinación de la defensa, además de la superioridad tecnológica sobre el enemigo, coordinando fuerzas aéreas, marinas y terrestres, interrumpiendo las comunicaciones del enemigo y produciendo el aislamiento logístico de sus defensas, causando un intencional impacto psicológico aterrador, y atacando masivamente a los civiles para impedir que estos sostengan la industria bélica que necesita el enemigo para continuar la guerra (guerra civil española, segunda guerra mundial, guerra de Corea, guerra del Yom Kippur, guerra del Golfo, etc.; la *Blitzkrieg* fue usada por Estados Unidos en la Invasión de Iraq de 2003 y por Israel en la Guerra del Líbano de 2006); *guerra de cuarta generación*, la superioridad tecnológica de los ejércitos estatales implica que la única forma sensata de intentar enfrentarlos es el uso de fuerzas irregulares ocultas que ataquen sorpresivamente al enemigo, usando tácticas no convencionales de combate. En estas tácticas las grandes batallas frente a frente entre fuerzas molares ya no se dan (guerra civil china, guerra de Vietnam, conflicto armado en Colombia, guerra contra los narcos, guerra civil de Angola, guerra contra el terrorismo, guerras yugoslavas, etc.). De modo que la guerra de cuarta generación comprendería formas tales como la guerra de guerrillas, guerra asimétrica, guerra de baja intensidad, “guerra sucia”, terrorismo de Estado, guerra popular, guerra civil, terrorismo y contraterrorismo, etc. (ver también Van Creveld, Martin, «*The transformation of war. The most radical reinterpretation of armed conflict since Clausewitz*», Free Press Publisher, New York, 1991).

<sup>39</sup> Es interesante constatar como aparece este tránsito en la cultura popular y recogido por el mismo cine estadounidense; ver Lumet, Sidney (dir.), “*Network*” (U.S.A., 1976). Véanse también, en registro filosófico, Villalobos-Ruminott, Sergio. «*Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina*», Editorial La Cebra, Buenos Aires, 2013, pp. 23-24; y en un registro sociológico, Katz, Claudio, «*Bajo el imperio del capital*», Escaparate Ediciones, Santiago, 2015, p. 7 y ss.

tiempos de Marx en que aún se podía visualizar una diferencia entre la economía y la política (seguramente Schmitt es el último teórico en intentar esa diferencia), la deriva contemporánea ha situado a la economía como un verdadero paradigma político. Es decir, la economía constituye el lugar de la decisión soberana y, por lo tanto, define de otro modo el carácter de la guerra. Porque si la guerra fue siempre la sombra de toda soberanía, hoy, cuando ésta se despliega escatológicamente en la forma de la economía neoliberal, necesariamente ha de redefinir lo que se entiende por guerra. Y si cuando la soberanía aún prodigaba de la forma Estado la guerra se circunscribía a la dimensión estrictamente inter-estatal, hoy ésta se emancipa en la forma de lo que, a falta de un mejor término, llamaré *guerra gestional*. (...). Ello indica una transmutación radical en el que el dispositivo soberano ha pasado de actuar como una fuerza frenante (lo que Carl Schmitt denominaba *katechon*) a una fuerza que se consume a nivel global borrando toda frontera (lo que podremos llamar la asunción del *eschaton*). De este modo, la guerra gestional contemporánea daría cuenta de una verdadera escatologización de la soberanía en que, a diferencia de su forma anterior, orientada a la contención y defensa de las fronteras exteriores, ésta se despliega hacia la rearticulación y flexibilización de toda frontera interna.<sup>40</sup>

Si a lo que asistimos es a la mutación de la soberanía y la guerra en la época de la geoeconomía política –es decir, en la época de la subsunción de la política estatal y las subjetividades civiles en el aparataje imperial de la economía global coronada por el capitalismo corporativo-financiero–, entonces habrá que hacer visible, como señalábamos al comienzo, el fenómeno de la guerra capitalística contemporánea a contrapelo del régimen de visibilidad o legibilidad que definen, por una parte, las categorías modernas tradicionalmente establecidas para pensar la guerra –las categorías de guerra interestatal, guerra colonial y guerra civil intestina–, y, por otra parte, el imaginario de la utopía liberal burguesa clásica –utopía que proyecta la visión de una relación coyuntural y anómala, pretérita y superable, entre capitalismo y guerra.

Si lo que hay en nuestros días es un imperialismo del capitalismo corporativo-financiero (cuya acumulación originaria todavía se sostiene, bajo sus artefactos matemáticos, en la tierra y el trabajo), tal imperialismo tendría a Estados Unidos-OTAN, China y Rusia como polos intra-imperiales, en relaciones de mayor o menor tensión –pues el imperialismo de los Estados Unidos se halla subsumido en la dinámica del “capitalismo mundial integrado”. Rodrigo Karmy ha recordado por estos días al viejo Herbert Marcuse, quien, retomando la otrora tesis de Heidegger, sostuvo que “Rusia y América” son *metafísicamente hablando* “lo mismo”, en la forma de la *sociedad industrial*.<sup>41</sup> Karmy señala a partir de esa evocación que “en la actualidad podríamos decir que Estados Unidos y China son ‘lo mismo’ en cuanto concierne al *capitalismo financiero*”. En efecto, si bien China no se despliega hasta ahora militarmente en las dimensiones que lo hace Estados Unidos, sí lo hace a través de una enorme estrategia económica de inversiones, comercio y préstamos incluso respaldados en materias primas. Para comprender las modulaciones de la violencia en la época del capitalismo mundialmente integrado podríamos buscar algunas pistas, precisamente, en algunos pasajes de Heidegger sobre *guerra y terror* en la consumación de la “época técnica”.

---

<sup>40</sup> Rodrigo Karmy, «*La guerra gestional*», artículo en El Desconcierto, 8 de noviembre de 2013.

<sup>41</sup> Heidegger: “Rusia y América, metafísicamente vistas, son la misma cosa; la misma furia desesperada de la técnica desencadenada y de la organización abstracta del hombre normal” (Heidegger, Martin, «*Introducción a la metafísica (1936)*», traducción del alemán al español por Emilio Estiú, Editorial Nova, Buenos Aires, <sup>1</sup>1966, p. 75 y ss.).

La época técnica que se expresa en la *americanización del mundo*, sostiene Heidegger, es la época del nihilismo calculante: *das Gestell*, maquinación total, consumación/agotamiento tecno-económico de la metafísica teo-onto-antropológica. Es decir, y pensándolo “infielmente” en el cruce con Marx: se trata de los tiempos tardomodernos del despliegue del principio de *razón suficiente incondicionado* en función del patrón empresarial de normalización, fetichización equivalencial, producción destructiva y acumulación flexible, con su estela de devastación de los mundos humanos y no humanos. En lo que hace a los mundos de la vida humanos –que, claro está, no se los puede pensar sino ilusoriamente como *separados* de la “naturaleza” circundante–, la época del capitalismo mundializado deviene época del *terror* (*Erschrecken*),<sup>42</sup> en medio de lo (*in*)familiar (*das Ungewöhnliche*) del acontecimiento de la *maquinación* (*Machenschaft*) total de lo ente por la razón dispositiva –logificación fenoménica de lo ente en total como objeto de *representación* científica (*Vorstellung*) y *recurso* de explotación técnica (*Bestand*, recursos naturales y humanos).

Y he aquí la primera clave: sólo porque esta maquinación total de la lógica dispositiva implica total “seguridad” (*Sicherheit*, derivado de la *Gewissheit* o certeza subjetiva moderna, moral en Lutero y físico-matemática en Galileo) a nivel de su agenciamiento, es que hay “terror”.<sup>43</sup> El mago de Messkirch dando vuelta las cosas. El terrorismo es la expresión distópica y, a su vez, el reverso especular del dispositivo necro-biopolítico de la razón moderna como agenciamiento del aseguramiento total de lo ente (gobierno). El terror se desata porque hay gobierno desatado. El terrorismo aparece, por una parte, como expresión distópica del propio agenciamiento del ensamble Capital/Estado, con su maquinación y violenta sacrificialidad desplegada por el planeta en función de su patrón de acumulación económico-político –en un plano donde legalidad e ilegalidad conviven o se confunden. Este terrorismo capitalista transnacional y estatal-nacional tiene su reverso especular en las violencias de terrorismo difuso que “resisten” por doquier a su territorialización, pero reproduciendo sus lógicas necropolíticas del poder. *Hay terrorismo porque hay seguridad, y entre más seguridad, más terror*. Hay terrorismo imperial-colonial por parte del ensamble dispositivo entre Capital transnacional y Estado nacional (terrorismo de Estado, terrorismo paramilitar); prolifera en las poblaciones metropolitanas el terror ante la “inseguridad” del propio *Homeland*, difundido mediáticamente por las políticas del miedo (terrorismo mediático); prolifera el terror entre quienes sufren la violencia de la guerra capitalística y el terrorismo de Estado, quienes además, entre sus estrategias de resistencia (defensivas o en función de agendas ideológicas propias), pueden llegar a reproducir ofensivamente las prácticas de terror de la dimensión necropolítica del dispositivo imperial-colonial contra agentes de capitales y Estados opresores, o contra poblaciones metropolitanas adscritas a esos Estados, etc. Es precisamente la

---

<sup>42</sup> Heidegger, Martin, «*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1936-1938», Gesamtausgabe 65, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, <sup>3</sup>2003, p. 369.

<sup>43</sup> Heidegger: “La moralidad, en la medida en que es un modo de aseguramiento y seguridad, es idéntica al mal. (...). Puede ser que la moralidad, por su parte, y con ella todos los intentos particulares de poner mediante la moralidad a la gente dentro del prospecto de un orden mundial y de establecer la seguridad mundial con certeza, no sea más que un engendro monstruoso del mal” (Heidegger, Martin, «*Feldweg-Gespräche*», Gesamtausgabe 77, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, <sup>1</sup>1995, p. 209). En este punto intentamos señalar con Heidegger hacia una cuestión que ha relevado Rodrigo Karmy: que “no importará tanto el ‘quien’ es el terrorista sino cuáles son las condiciones de su producción” (Karmy, Rodrigo, «*¿Qué es el terrorismo?, o cómo el imperialismo contemporáneo produce guerras civiles*», artículo en *El Desconcierto*, 19 de septiembre de 2016; ver también Karmy, Rodrigo, «*¿Qué es el terrorismo? Prolegómenos para una “analítica del terrorismo”*», en *Revista Politéica*, vol. 5, n° 1, São Paulo, 2017, pp. 20-39).

“seguridad” una violencia ontológica que, al agenciarse como disposición de la vida sobre la vida<sup>44</sup> y encontrar resistencias, se materializa y se difracta en un caleidoscopio de violencias en vaivén, ofensivas y defensivas, defensivas y ofensivas.

La curva monstruosa de la técnica humana, en virtud de la consumación tecno-capitalista de la metafísica occidental, nos situaría en una época donde el *americanismo* nombra un violento proyecto de dominación tecnológica y homogeneización del mundo. Como si hubiera *un mundo*, apropiable mediante su *gobierno*, de manera *segura*. Es justamente esa presuposición la que funda el *terror* como acorde de ánimo fundamental y modo de producción de mundo. Sin embargo, como ya habíamos reparado, el *americanismo* no es hoy algo sustancial y privativo de Estados Unidos – potencia vanguardista de “Occidente”–, así como nada que en general surja como colonialidad es privativo del colonizador –he ahí el sentido de que “hoy Rusia y América son *metafísicamente* lo mismo”, y la caracterización que hace Heidegger de Estados Unidos como vanguardia epistémica activa y a su vez paciente de ceguera ontológica,<sup>45</sup> y por ello primera víctima del propio americanismo, que le es instintivamente familiar en términos de subjetivación, al mismo tiempo que le rebasa planetariamente y le desordena geopolíticamente el tablero.

Hoy vivimos el tránsito de la época de la imposición política de un orden territorializado (*nómos de la tierra*) a la época de la administración económica –*calculus*, gestión– de un desorden global (*nómos global*). Y esto cambia la modalización de la guerra en curso. Heidegger intenta abrir un horizonte de comprensión para el fenómeno bélico tardomoderno, más acá de las anquilosadas categorías circulantes del viejo general alemán Carl von Clausewitz: se trataría de pensar, en los tiempos de la consumación nihilista de la modernidad, la mutación del teatro de la guerra más acá del modelo de Clausewitz y sus supuestos subjetivistas “modernistas”. La cuestión hoy sigue siendo repensar la guerra en su deriva tras las guerras mundiales del siglo XX y la eclosión neoliberal.

Para ello Heidegger analiza la concepción de la guerra moderna según el esquema de Clausewitz y luego triza y astilla cada una de las caracterizaciones implicadas en el concepto para despejar el campo de visibilidad de lo bélico que se abre tras las guerras mundiales y el predominio totalizante de la razón tecno-económica.<sup>46</sup> Según Clausewitz, la guerra moderna puede ser caracterizada como 1) *guerra subjetivamente oposicional*, una suerte de “duelo a gran escala”,<sup>47</sup> ya sea entre *sujetos políticos racionales* (entre Estados nacionales), ya sea entre sujetos políticos racionales y animales/humanos en estado de naturaleza (Estados nacionales versus habitantes “salvajes” de “territorios en disputa”): guerra moderna “clásica”, interestatal o colonial, regulada por el *Ius Publicum Europaeum* (en términos schmittianos, *nómos de la tierra* y *nómos del mar*); 2) *guerra subjetivamente voluntariosa en función de la imposición del derecho* y un “orden de lo

<sup>44</sup> Para un esbozo genealógico de la lógica *securitaria*, ver Díaz Letelier, Gonzalo, «La cuestión mapuche y el derecho penal del enemigo como consumación jurídica del “humanismo”», en Revista Espacio Regional, vol. 2, n° 12, Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Los Lagos, Osorno, 2015, pp. 28-62.

<sup>45</sup> Como cuando en Chile decimos, a propósito de esta condición, que la derecha religiosa, política y económica tiene a los militares y no necesita pensar, porque “actúa”, con certeza y asertividad, seguridad y necesidad. Se trata de la relación entre pensamiento y acción, o de la falta de pensamiento cuando la acción se torna nihilista y racionalmente autómatas (“instintiva”, en el sentido que lo puso alguna vez Samuel Butler).

<sup>46</sup> Cfr. Mitchell, Andrew, «Heidegger and terrorism», en Research in Phenomenology Review, n° 35, Leiden, 2005, pp. 181-218.

<sup>47</sup> Clausewitz, Carl von, «Vom Kriege», Dümmers Verlag, Bonn, <sup>19</sup>1980, p. 191.

*humano*” (humanismo con contenido positivo), voluntad de vencer en el sentido de imponer al otro un orden en la forma del derecho: la guerra es un acto de fuerza que compele al otro a hacer nuestra voluntad,<sup>48</sup> de modo que se trata de quebrar la voluntad del otro y “leerle sus derechos”, ser capaces de imponerle un texto soberano, para lo que se requiere voluntad de sujeción política tanto a nivel de tropa (“sacrificio heroico”) como del íntegro “cuerpo social” (“movilización total”, “unidad nacional”); 3) *guerra subjetivamente realizadora de una idea*, “puesta en obra”: realización de una idea y estrategia para lograrlo *pese a* la “fricción” y contingencia de lo real,<sup>49</sup> la guerra tiene una meta bien resuelta –una meta que conlleva su cese–, un sentido bien definido de ejecución a pesar de los obstáculos.

De modo que la guerra en el modelo de Clausewitz lleva también consigo una cierta idea de “paz”: dado que sólo una guerra total a muerte, absoluta y aniquiladora, puede llevar a la paz, a lo que se aspira “realistamente” es a una *paz policial* que proteja al orden político-jurídico y económico impuesto por la guerra de la amenaza del conflicto subversivo latente en lo sucesivo –indistinción entre guerra y paz: la guerra es la política continuada por otros medios (ejército), pero a su vez la política es la continuación de la guerra por otros medios (derecho y policía). De cualquier modo, el régimen categorial del modelo “clásico” de Clausewitz para pensar la guerra implica el orden de un sujeto modernista (sujetos políticos identificables y unitarios, con alianzas y metas claras y distintas), un orden que entra en desconcierto con los fenómenos más difusos y opacos de una guerra contemporánea nihilista, ya no tanto articulada por ideas condicionantes que le darían a su teleología un contenido positivo, como sí desencadenada por la prepotencia desnuda del puro cálculo económico-político incondicionado y flexible.

Heidegger confronta a Clausewitz punto por punto. Siguiendo su análisis, tras las guerras mundiales del siglo XX la guerra podría ser así caracterizada:

1) *Ausencia de “verdadera” oposición entre “sujetos políticos”*.<sup>50</sup> Puede haber tensiones intra-imperiales, pero en el fondo las partes comparten la misma lógica de cálculo político-militar y tecno-económico en función de la dominación y la acumulación: en virtud de esta comunión, todo se confunde en el puro cálculo, las alianzas son móviles y tácticas, los sujetos fetiches equivalenciados y reemplazables, no centrados en su inscripción estatal-nacional sino rebasándola centrífugamente, en un medio ontológicamente flexible al interior de un marco donde todo puede ser dispuesto funcionalmente al proceso de valorización capitalista (todo, en su “distinción”, puede ser “puesto en valor”).<sup>51</sup> Heidegger: “(...) la guerra ya no admite la distinción entre ‘conquistadores’ y conquistados’; todos devienen esclavos de la historia del ser”.<sup>52</sup> Incluso los líderes son esclavos, pues en el nihilismo del capital ya no hay sujetos en sentido fuerte, sino que todos sus actores abastecen la misma tela, el mismo lienzo de la guerra capitalística en medio de la cual, ganen o pierdan, como sea no “deciden”, sino que sólo “funcionan”.

---

<sup>48</sup> Clausewitz, opus cit., pp. 191-192.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 955.

<sup>50</sup> Heidegger, «Introducción a la metafísica (1936)», p. 75 y ss.

<sup>51</sup> Heidegger: “el ser ha devenido valor”, cfr. Heidegger, Martin, «Holzwege», Gesamtausgabe 5, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, <sup>2</sup>2003, p. 258.

<sup>52</sup> Heidegger, Martin, «Die Geschichte des Seyns», Gesamtausgabe 69, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, <sup>1</sup>1998, p. 209.

2) *Voluntad sin sujeto ordenado “humanistamente” al derecho, sino disuelto en la fluctuación del cálculo tecno-económico.* Si la voluntad moderna se autoafirmaba en la persona como sujeto con contenido positivo (voluntad humanista movida por una imagen concreta de “lo humano”), su deriva tardía se tramita como autoafirmación nihilista e incondicionadamente calculante al interior del modo de producción incuestionado y mundializado –*la voluntad político-jurídica de orden da paso a la voluntad económica de administración del desorden.* En efecto, el “humanismo”, la “esencia humana”, hoy ha llegado a ser un recurso, un mero medio y no un fin<sup>53</sup> –ello daría cuenta del fenómeno contemporáneo de una cierta reactivación del *nómos de la tierra* (implosión nacionalista e identitaria) en contextos de “balcanización” a todo nivel (estrategia de producción de guerra civil por la vía de la promoción de sectarismos identitarios religiosos, raciales, étnicos, nacionalistas, etc.). Que la voluntad político-jurídica de orden da paso a la voluntad económica de administración del desorden también se expresa en el estatuto contemporáneo del “líder”, que es una parte funcional más de la máquina y no una instancia trascendente de decisión: la excepción es la regla (Walter Benjamin) y no el acto milagroso y decisivo del soberano fuera de la máquina (*ex machina*).<sup>54</sup> Ocurre algo similar con las figuras del partisano o del soldado patriota, que progresivamente son sustituidas por la figura del “mercenario” y la privatización transnacional de las fuerzas militares y de seguridad. Si la política y la guerra están subsumidas en la economía del capital, la decisión obedece en cada caso a los cálculos tecno-económicos y no a proyectos ideológicos de un líder o de una vanguardia soberana.

3) *Ausencia de una idea y su “puesta en obra”.* El nihilismo implica la abolición del ideal que desde su lejanía marca la *distancia* con lo real: la guerra no es un medio para poner en obra una *idea*, un orden como *meta* claramente definida, que una vez realizado conllevaría el cese de la guerra. Lo ideal se ha inmanentizado y dinamizado en la contingencia y el cálculo, de modo que lo que hay es una *guerra total y sin fin* producida y administrada como despliegue incondicionado de medios de acumulación, en medio de la “crisis” permanente y su pacificación policial permanente: guerra total y permanente, de textura poli-dimensional –desde su expresión geopolítica hasta la guerra de sí contra sí mismo en la sociedad de control.

Rodrigo Karmy, a propósito de los rasgos de la guerra contemporánea, apunta lo siguiente:

“(…) el imperialismo contemporáneo funciona produciendo guerras civiles. La guerra civil, antigua figura que para los griegos era vista como una “enfermedad” de la *pólis*, en rigor, constituye hoy (y quizás siempre fue el recurso clave de toda empresa colonial) el último dispositivo de gestión imperial sobre las poblaciones. Si el imperialismo contemporáneo se diferencia del imperialismo del eje franco-británico es, fundamentalmente, por su carácter *desterritorializante*. El nuevo imperialismo no tiene un carácter centrípeto, sino centrífugo; no funda instituciones, sino desarticula las existentes; carece de un centro articulador porque los multiplica por todo el globo; y, finalmente, su *modus operandi* es enteramente *geoeconómico antes que geopolítico*. No se trata de una sustitución de lo geopolítico por lo *geoeconómico*, sino de su subsunción por el movimiento corporativo-financiero del capital. Más que una rivalidad inter-estatal acotada a un territorio o a un conjunto de territorios en particular, se trata

<sup>53</sup> Heidegger, Martin, «*Überwindung der Metaphysik*», Gesamtausgabe 7, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 12000, p. 91.

<sup>54</sup> Heidegger: “(…) los conductores [*Führer*] son la consecuencia necesaria del hecho de que los entes han derivado al camino de la errancia, en el cual la expansión del vacío requiere de una singular función de ordenamiento y securitización” (Ibidem, p. 92). Paradigmática resulta hoy, en este sentido, la relación entre el presidente Donald Trump y el aparato político-militar y empresarial de Estados Unidos.

de una lucha económico-financiera expandida a nivel global. (...). A esta luz, el ejercicio imperial contemporáneo produce a la guerra civil como última forma de gestión sobre las poblaciones, funcionando en base a tres rasgos fundamentales: a) *Descentrada* en su despliegue, pues, nunca los conflictos civiles se acotan a una frontera estatal-nacional precisa, sino que siempre las difuminan en la articulación con otras fuerzas, tanto locales, regionales como globales de manera absolutamente centrífuga y en cambio permanente. b) *Económica* en su racionalidad, toda vez que las diversas formas de conflicto político se dirimen en base a un modelo “corporativo-financiero” cuyo objetivo inmediato es la lucha por la apropiación del capital global. (...). c) *Inmanente* en su operación, pues la puesta en vigor de la guerra civil implica una incidencia de una técnica gubernamental orientada a incidir en la praxis misma de los pueblos, en sus modos de ser más cotidianos, tal como ocurre en la colonización israelí de Palestina donde todo su armatoste de exclusión, ocupación y segregación funciona todos los días micropolíticamente. (...). No estamos asistiendo a ninguna guerra en sentido clásico y, sin embargo, estamos hundidos de conflictos a nivel global. Incluso, podríamos decir: la época de la guerra (es decir, la época del Estado) ha pasado y, sin embargo, no vivimos en la soñada *paz perpetua* de Kant, sino en la proliferación de múltiples conflictos civiles a nivel global. La derecha conservadora le llamará “choque de civilizaciones” fomentando así el racismo “culturalista” de nuevo cuño (ubicando el problema en supuestas “esencias” culturales como cuando se dice que el islam es por esencia anti-democrático) y algunas izquierdas remedarán el gesto poniendo en práctica un “republicanismo” imperial: “hay que enseñarle a los árabes el valor de la democracia, etc.”<sup>55</sup>

En relación con esta caracterización de la guerra contemporánea podemos consignar un par de casos para ilustrar esta cuestión en la escena material de la historia: la guerra gestional en Medio Oriente y las máquinas de guerra en África.

En el caso de Medio Oriente, las lógicas anárquicas del orden geoeconómico global, puestas en juego ejemplarmente por Estados Unidos y su séquito imperial –incluidos los regímenes aliados en la región, tales como Israel, Arabia Saudita y las monarquías del golfo–, han operado una estrategia de “balcanización”<sup>56</sup> por la vía de promover y financiar guerras civiles sectarias –empujando la proliferación y radicalización de las identidades étnicas, nacionales y religiosas–, y armando calculadamente a las facciones en pugna (grupos étnicos, nacionalistas, separatistas, radicales religiosos, etc.), con el objetivo de reconfigurar Medio Oriente en un cuadro de países más pequeños –es decir, más controlables– y divididos y enfrentados –es decir, más débiles, desgastados, por estar en una *guerra civil permanente*, guerra producida y administrada estratégicamente por las potencias occidentales y sus aliados regionales. El colonialismo contemporáneo no es, en estos escenarios, como lo fuera el colonialismo clásico –que consistía en tomar la tierra (fase político-militar), imponer un orden jurídico (fase político-jurídica) y administrar su explotación (fase económica)–: ya no se trata de la imposición de un orden, sino de la gestión transnacional del desorden, de ese desorden producido que los medios occidentales llaman, naturalizándolo *orientalistamente*, la “inestabilidad de Medio Oriente”. De modo que la “balcanización” no es una mera estrategia política, sino que hace parte de una economía capitalista

---

<sup>55</sup> Karmy, Rodrigo, «¿Qué es el terrorismo?, o cómo el imperialismo contemporáneo produce guerras civiles», artículo en El Desconcierto, 19 de septiembre de 2016.

<sup>56</sup> La expresión “balcanización” es un término geopolítico usado originalmente para describir el proceso de fragmentación o división de una región o Estado en partes o Estados más pequeños que son, por lo general, mutuamente hostiles en virtud de sectarismos identitarios. El término surgió a raíz de los conflictos en la Península Balcánica ocurridos a lo largo de la década de los noventa del siglo XX. Como estrategia de desestabilización tiene por finalidad legitimar posteriores intervenciones de “injerencia humanitaria”.

de la guerra en la que la política se halla subsumida: el negocio de la destrucción (aparato industrial-militar), el negocio de la reconstrucción (aparato ingenieril e inmobiliario civil), el negocio del extractivismo legal e ilegal (capital petrolero y gasífero). Se trata de una estrategia necropolítica del capital que ya ha sido puesta en juego en Afganistán, Irak y Libia, y ahora en Siria. En este cuadro, resulta ilustrativa la deriva de las formas de rebelión kurda, cuya revolución no puede ser aislada del tablero geopolítico de la región como campo de fuerzas y estrategias. Si bien la revolución kurda, en consonancia con las revueltas árabes como frente trans-étnico y trans-religioso de democratización de la región, ha abierto una brecha entre las dos formas tradicionales de comprender la política en el mundo árabe postcolonial –el populismo islámico y el nacional-populismo árabe–, tal brecha diferencial ha sido capitalizada en sus efectos políticos de “separatismo” por la economía política de la guerra capitalística: si por un lado los afanes separatistas de los kurdos son castigados por los Estados que ejercen sobre ellos la soberanía territorial (Turquía, Siria, Irak e Irán), por otro lado los países que agencian las nuevas lógicas del orden global mediante la balcanización “apoyan” tal separatismo, en la medida en que lo pueden encuadrar en el marco de su propia estrategia –lo que se pone de manifiesto, por ejemplo, en declaraciones de apoyo a la independencia kurda por parte de personeros del Estado de Israel, como las que hacía explícitas el ministro de relaciones exteriores Avigdor Lieberman hace unos años, reafirmadas por el propio primer ministro Benjamin Netanyahu en aquel entonces.

En el caso de las máquinas de guerra capitalísticas en África, desde el último cuarto del siglo XX destaca lo que ocurre particularmente en algunos países de África occidental y central (Sierra Leona, Angola, Liberia, República Democrática del Congo) donde la minería de diamantes financia guerras por los mismos diamantes –se trata de los llamados “diamantes de sangre”.<sup>57</sup> Tales “máquinas de guerra” han asolado especialmente a países como Angola y Sierra Leona.<sup>58</sup> Veamos el caso de Sierra Leona, situada en la costa oeste de África central y cuya capital es Freetown, un asentamiento de esclavos liberados fundado por abolicionistas europeos. Es un país muy rico en recursos naturales, pero paradójicamente es uno de los países económicamente más pobres del planeta. Sierra Leona tiene un territorio muy fértil, con bosques tropicales y depósitos aluviales de diamantes de alto valor. Sin embargo tales condiciones, lejos de brindarles prosperidad, le han acarreado a sus habitantes décadas de terror debido a la violencia predatoria de las “máquinas de guerra”,<sup>59</sup> que nacen en este caso de una trama de relaciones de poder entre gobiernos corruptos, ejércitos irregulares y capitales extranjeros que se teje en torno a los “diamantes de sangre”. La dinámica de esta trama en Sierra Leona –entre 1991 y 2001– es la siguiente: 1) en un primer momento se da una guerra civil entre un gobierno autoritario corrupto y un ejército rebelde revolucionario –en una dinámica de carácter esencialmente *político*, en el contexto geopolítico de la Guerra Fría; 2) en un segundo momento el ejército rebelde, desfinanciado por la Unión Soviética tras el fin de la Guerra Fría, captura las fuentes diamantíferas aluviales y comienza a financiarse

<sup>57</sup> Cfr. Díaz Letelier, Gonzalo, «*El corazón negro de la hacienda occidental: Achille Mbembe y la necropolítica*», en Revista Actual Marx (Intervenciones, edición chilena), n° 17, Santiago, 2014, pp. 69-97.

<sup>58</sup> Para los casos de Angola y Sierra Leona hay un par de reportes de organizaciones no gubernamentales que apuntan específicamente a la trama entre gobiernos corruptos, ejércitos irregulares y capitales extranjeros que se teje en torno a los “diamantes de sangre”. Para el caso de Angola, ver de varios autores, «*A rough trade. The role of companies and governments in the Angolan conflict*», reporte de Global Witness Organization, London, 1998. Para el caso de Sierra Leona, ver Smillie, Gberie & Hazleton, «*The heart of the matter. Sierra Leone, diamonds and human security*», reporte de Partnership Africa-Canada, Ontario, 2000.

<sup>59</sup> Tomamos aquí el concepto de “máquina de guerra” del trabajo del pensador camerunés Achille Mbembe, quien a su vez lo ha recogido de Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, «*Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*», traducción del francés al español por José Pérez, Editorial Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 359 y ss.

con la explotación y el comercio de diamantes –que les son comprados en la misma región por capitales europeos y estadounidenses; 3) en un tercer momento el ejército rebelde ya se ha transformado en una “máquina de guerra” capitalística –contingentemente en conflicto o en alianza con el gobierno local y en una dinámica de carácter esencialmente *económico*, cuyo “ciclo” es el siguiente: extracción y comercialización de diamantes en función de la obtención de dinero y armas; dinero y armas en función del control de las fuentes diamantíferas para seguir extrayendo y comercializando el valioso mineral. Achille Mbembe apunta a que en África, desde el último cuarto del siglo XX, varios Estados ya no tienen el monopolio de la violencia/coerción en sus territorios: la coerción es ahora una mercancía que se vende en el mercado internacional. *El derecho soberano a ejercer la violencia mortífera pasa del Estado nacional al mercado en función del Capital transnacional*, es decir: *transita de la esfera de la política a la esfera de la economía, quedando subsumido en ella.*<sup>60</sup> Si en la esfera política la función estatal de la violencia era el control territorial por parte del ejército del Estado, en la esfera económica la función capitalista-privada de la violencia es el control territorial y la explotación de recursos naturales y trabajo humano por parte de ejércitos privados, milicias urbanas y de señores de la guerra locales, empresas de seguridad privadas, etc. A propósito de este tipo de modulación de la necropolítica capitalística que se expresa en la proliferación de las máquinas de guerra, escribe Mbembe:

“La economía política del Estado ha cambiado de forma espectacular durante el último cuarto del siglo XX. Numerosos Estados africanos ya no pueden reivindicar un monopolio sobre la violencia y los medios de coerción en su territorio; ni sobre los límites territoriales. La propia coerción se ha convertido en un producto de mercado. La mano de obra militar se compra y se vende en un mercado en el que la identidad de los proveedores y compradores está prácticamente desprovista de sentido. Milicias urbanas, ejércitos privados, ejércitos de señores locales, empresas de seguridad privadas y ejércitos estatales proclaman, todos a la vez, su derecho a ejercer la violencia y matar. Estados vecinos y grupúsculos rebeldes alquilan ejércitos a los Estados pobres. La violencia no gubernamental conlleva dos recursos decisivos en función de los que ejerce su coerción: trabajo y minerales.”<sup>61</sup>

Y en otro pasaje:

“Cada vez más a menudo, la guerra no tiene lugar entre los ejércitos de dos Estados soberanos, sino entre grupos armados que actúan bajo la máscara del Estado, o contra grupos armados sin Estado pero que controlan territorios bien delimitados; ambos tipos de bandos tienen como principal objetivo la población civil, que no está armada ni organizada en milicias. En el caso en el que los disidentes armados no se hagan con el poder del Estado de forma completa, provocan particiones nacionales y consiguen controlar regiones enteras, administradas bajo el modelo del feudo, especialmente cerca de los yacimientos de minerales.”<sup>62</sup>

En este contexto, las “máquinas de guerra” operan como máquinas de captura y depredación: una función política de *captura* de territorios y poblaciones; una función económica de *depredación* capitalista de recursos naturales y recursos humanos. Los territorios capturados y depredados se convierten así en un *mundo de muerte*, cuya gramática es la de un “campo de trabajo forzado” en función de formas de acumulación capitalista locales y transnacionales. Mbembe:

<sup>60</sup> Cfr. Hodges, «*Angola: from afro-stalinism to petro-diamond capitalism*», Indiana University Press, Indiana, <sup>1</sup>2001, cap. 7.

<sup>61</sup> Mbembe, Achille, «*Necropolítica / Sobre el gobierno privado indirecto*», traducción del francés al español por Elisabeth Falomir, Editorial Melusina, Santa Cruz de Tenerife, <sup>1</sup>2011, pp. 57-58.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 64.

“La concentración de actividades relacionadas con la extracción de recursos valiosos en estos enclaves los convierte en espacios privilegiados de guerra y muerte. La propia guerra se ve alimentada por el aumento de la venta de los productos extraídos. (...). Las máquinas de guerra (milicias o movimientos rebeldes, en este caso) se convierten rápidamente en mecanismos depredadores extremadamente organizados, que aplican tasas en los territorios y las poblaciones que ocupan, y cuentan además con el apoyo, a la vez material y financiero, de redes transnacionales”.<sup>63</sup>

El círculo es perfecto: la guerra en función de la economía, la economía en función de la guerra. El *círculo entre necropolítica y necroeconomía* constituye un ciclo de acumulación tal que, entre más muerte, más capital, y viceversa. Mbembe:

“En relación con la nueva geografía de la extracción de recursos, asistimos al nacimiento de una forma inédita de gubernamentalidad que consiste en la *gestión de multitudes*. La extracción y el pillaje de recursos naturales por las máquinas de guerra van parejos a las tentativas brutales de inmovilizar y neutralizar espacialmente categorías completas de personas o, paradójicamente, liberarlas para forzarlas a diseminarse en amplias zonas que rebasan los límites de un Estado territorial. En tanto que categoría política, las poblaciones son más tarde disgregadas entre rebeldes, niños-soldado, víctimas, refugiados, civiles convertidos en discapacitados por las mutilaciones sufridas o simplemente masacradas siguiendo el modelo de los sacrificios antiguos, mientras que los “supervivientes”, tras el horror del éxodo, son encerrados en campos y zonas de excepción.”<sup>64</sup>

### 3. Una escena de la guerra capitalística en américa latina: colombia.

Esta casa de espesas paredes coloniales  
y un patio de azaleas muy decimonónico  
hace varios siglos que se viene abajo.  
Como si nada las personas van y vienen  
por las habitaciones en ruina,  
hacen el amor, bailan, escriben cartas.

A menudo silban balas o es tal vez el viento  
que silba a través del techo desfondado.  
En esta casa los vivos duermen con los muertos,  
imitan sus costumbres, repiten sus gestos  
y cuando cantan, cantan sus fracasos.

Todo es ruina en esta casa,  
están en ruina el abrazo y la música,  
el destino, cada mañana, la risa son ruina;  
las lágrimas, el silencio, los sueños.  
Las ventanas muestran paisajes destruidos,  
carne y ceniza se confunden en las caras,  
en las bocas las palabras se revuelven con miedo.  
En esta casa todos estamos enterrados vivos.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Ibidem, pp. 61-62.

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> Carranza, María Mercedes, «*La patria y otras ruinas: antología*», Editorial Ayuntamiento de Carmona, Sevilla, 2004, p. 19.

Colombia es quizás uno de los más cruentos escenarios de la historia contemporánea. La máquina política representacional y militar que se fragua allí como alianza liberal-conservadora desde fines del siglo XIX, quizás, podría ser pensada como una versión latinoamericana postcolonial del “americanismo” (Heidegger) que no deja ser a las formas de vida que habitan el territorio, disponiendo de los vivientes y sus mundos, asegurando su dominio sobre ellos y asegurándose a sí misma como positividad originaria mediante poderes estatales o paraestatales, en virtud del derecho o por fuera del derecho. En Colombia la guerra indefinida se tornó la contextura infernal de un mundo devastado por el terror, o, dicho de otro modo, la guerra infinita devino un modo de producción de mundo que procede destruyendo el habitar (*in-mundus*): la razón se despliega allí erosivamente en la forma de la guerra capitalística y la securitización de ciudades y campos, en el intento interminable –pues la vida siempre se escapa– de instalar una máquina de gobierno total de la vida desde la razón ontoteológica del sujeto soberano y su disposición total de lo ente, mediante la administración de la vida y de la muerte como recursos en función del patrón de acumulación capitalista en su modulación neoliberal.

Si aquí hemos hablado, evocando a Heidegger, de “la mutación de la guerra en la época técnica”, ello no significa que intentemos trascendentalizar al neoliberalismo y su violencia específica como el “orden epocal”, sino más bien apuntar a su constelación como un orden óntico que expresa paradigmáticamente una consumación y al mismo tiempo un agotamiento tecno-económico de la metafísica de la presencia y del sujeto occidental a nivel ontológico –es decir, de precomprensión de ser, tiempo y poder. En cualquier caso, se trata de una racionalidad hegemónica que hoy se expande colonialmente por el “globo” como marco metafísico-político y “arte de gobernar” generalizado. Si en el discurso de Kissinger el principio de un orden geopolítico plural fue una creación de la Europa moderna temprana y Estados Unidos sería hoy el garante de su continuidad, a la par de ello su “realismo político” consiste en asumir como su “misión” –en términos teológico-políticos– una actuación en política internacional que se funda en la suposición de que *alguien tiene que dar un marco de orden universal a esa pluralidad*; y que si no lo hacen los norteamericanos, entonces lo harán los rusos, los chinos o los árabes. A su vez, frente al unilateralismo excepcionalista del imperialismo norteamericano de los tiempos de Trump, los rusos y los chinos abogan hoy por un imperialismo multilateral: dicen que “América Latina no es el patio trasero de nadie”, pero no en un sentido no-imperial, sino para decir que América Latina puede ser el patio de todos, que se lo pueden repartir en términos de una doble o triple presencia imperial, etc. Quizás podríamos poner el juego, en relación con esta situación hermenéutica de la geopolítica contemporánea –que tiene a Colombia, como veremos, como una de sus localizaciones más paradigmáticas–, a Heidegger contra Kissinger, y a Heidegger con Marx. Si para Kissinger se trata de *imponer* los valores democráticos norteamericanos en el mundo tratando de no usar la violencia bélica o de usarla como último recurso (a mayor orden y gobierno del mundo, más seguridad y menos terror), para Heidegger se trataría más bien de *dejar ser*, de no desplegar la violencia de la racionalización de la totalidad de lo ente en los términos de la metafísica del sujeto y la presencia –teo-onto-antropología– (a mayor ordenamiento gubernamental del mundo, es decir, a mayor aseguramiento de lo ente, más terror). Y si para Heidegger tal racionalización violenta es el dispositivo tecno-económico como último sucedáneo nihilista de la metafísica occidental que está destruyendo todo habitar y sumergiéndonos en el terror, para Marx es la lógica dispositiva y colonizadora del capitalismo la que lo atraviesa todo difundiendo la guerra predatoria y securitaria, además de la nihilización equivalencial de su proceso de valorización.

En este horizonte, preguntar por Colombia y su inscripción geopolítica actual implica tener en cuenta su historia y su proceso político colonial y postcolonial, su actual inscripción en el bloque imperial liderado por Estados Unidos<sup>66</sup> y su relación con el resto de América Latina –con los países alineados y no alineados con tal bloque imperial. Implica considerar las estrategias *necropolíticas* del ensamble Estado/Capital (terror estatal y paramilitar), tanto a nivel de las dinámicas puestas en obra entre Estado nacional y capital transnacional –¿cuánto capital transnacional hay invertido en Colombia y en qué se halla invertido?–<sup>67</sup> como a nivel de aquellas que se dan entre el Estado nacional y el capital local de las oligarquías colombianas,<sup>68</sup> pues estas estrategias necropolíticas se efectivizan en las operaciones de contrainsurgencia (anticomunismo) y securitización empujadas por las oligarquías colombianas apoyadas por Estados Unidos, al hilo del combate a las guerrillas y la paralela aniquilación sistemática de líderes sociales (urbanos, rurales e indígenas) y defensores de la naturaleza (ecologistas). Implica también considerar las estrategias *biopolíticas* de producción de subjetividades, tanto en términos de subjetivación capitalística de la población (capital humano, cultura empresarial y sociedad del consumo, racismo, clasismo y machismo, funcionarios estatales corruptos y una variedad de mercenarios del capital) como en términos de subjetivaciones resistentes urbanas (estudiantes y activistas), campesinas e indígenas (guerrillas marxistas-leninistas, autodefensas comunitarias, etc.). Esta constelación necro-biopolítica ha conllevado la naturalización de una historia de violencia en Colombia, cuyo intento de cierre durante los últimos años en virtud de un “Proceso de Paz” ha fracasado en la medida en que en sus términos no elimina las causas básicas del conflicto: la exclusión política y la cuestión de la tierra.

La violencia en la América Latina postcolonial ha pasado por algunas fases distintivas. En el caso de Colombia, tales fases corresponden a la violencia política estatal e interestatal durante los siglos XIX y XX –el largo expediente de las “pacificaciones”<sup>69</sup> rurales y urbanas; la cuestión de las fronteras entre Estados–, y desde la segunda mitad del siglo XX y pasando al XXI la fase caracterizada por el surgimiento de las guerrillas enfrentadas al ejército estatal y los paramilitares,<sup>70</sup> luego por la violencia de los cárteles narcos desde los años setenta<sup>71</sup> y la sucesiva deriva de la violencia molecular generalizada en el contexto de la asonada neoliberal –violencia social

---

<sup>66</sup> En junio de 2013 el gobierno de Colombia suscribió un acuerdo de cooperación y acercamiento con la OTAN, con el objetivo de ser un país miembro asociado a futuro. Esto se dio en medio de un debate acerca de la significación geopolítica de la OTAN: ¿“brazo armado del imperialismo” o “baluarte de la civilización occidental”? Tal ingreso como “socio global” (*global partner*) se concretó el 31 de mayo de 2018, bajo el gobierno de Juan Manuel Santos, convirtiendo a Colombia en el primer país latinoamericano asociado a la organización transatlántica del norte.

<sup>67</sup> Colombia es la tercera economía que más inversión atrae en la región, precedida por Brasil y México. Los datos de la Comisión Económica para América Latina y El Caribe (CEPAL) indican que Brasil concentra 48% del total de la inversión en la región, seguido por México con un 20%, Colombia con un 8% y Chile con un 7%. El año 2017 el monto de inversión extranjera directa en el país alcanzó US\$14.518 millones, cifra que representa un incremento de 4,83% en comparación con 2016, según el Banco de la República. Tradicionalmente el sector de mayor inversión por parte de multinacionales fue el sector del extractivismo minero y petrolero, además de la agroindustria, aunque en los últimos años la inversión se ha diversificado en magnitudes importantes hacia otros sectores como manufacturas y construcción, y se proyecta un aumento del destino de las inversiones hacia industrias 4.0, metalmecánica y agroindustria de *monocultivos* “con oportunidad de desarrollo de proyectos en las zonas más afectadas por el conflicto”.

<sup>68</sup> En términos de industria de capital local, los principales sectores son minería, petrolera, química, textil, agroindustria, ganadería, calzado, equipos mecánicos y de transporte, armamentística.

<sup>69</sup> Ver Viñas, David, «*Indios, ejército y frontera*», Editorial Siglo XXI, México D.F., 1982.

<sup>70</sup> Ver Palacios, Marco, «*Violencia pública en Colombia. 1958-2010*», Editorial F.C.E., México D.F., 2012; y Velásquez, Edgar, «*Historia del paramilitarismo en Colombia*», en *Revista de Historia*, n° 26, vol. 1, São Paulo, 2007, pp. 134-153.

<sup>71</sup> Vallejos, Virginia, «*Amando a Pablo, odiando a Escobar*», Editorial Random House Mondadori, Bogotá, 2007.

sobregirada y naturalizada, individualismo patriarcal, competitivo, hiperconsumista y posesivo, anticomunismo policial, delincuencia aspiracional,<sup>72</sup> facciones de guerrillas políticas devenidas máquinas de guerra económicas en las zonas rurales, etc.

Tras la larga y cruenta historia colonial de invasión militar, ocupación, clasificación/jerarquización,<sup>73</sup> explotación y evangelización católica de una región estratégica para el Imperio Español durante los siglos XVI al XVIII –por la extracción de oro y el dominio de las costas de los océanos Pacífico y Atlántico–, desde 1780 surge el independentismo que empuja el inicio de un proceso político (revoluciones comuneras de Manuela Beltrán y Antonio Galán) que culmina con la creación, sobre lo que había sido el Virreinato de Nueva Granada, de la república de la Gran Colombia en 1819, con Simón Bolívar como presidente. El siglo XIX colombiano estará atravesado por las guerras fronterizas –con Perú (1828), desintegración de la Gran Colombia en los Estados de Venezuela, Ecuador y Nueva Granada<sup>74</sup> (1831), con Ecuador (1832)– y por las *guerras civiles entre liberales y conservadores* desde 1837. Será en medio de este proceso bélico intestino que surgirán los dos partidos políticos tradicionales de Colombia, entre 1848 y 1849: el Partido Conservador y el Partido Liberal. Tras un primer intento de alianza liberal-conservadora entre 1876 y 1877, con ocasión del apoyo de los conservadores al liberal Rafael Núñez –que más tarde, en 1886, fundará el Partido Nacionalista, el mismo año que surge la República de Colombia–, siguen las guerras civiles, con alternancia de hegemonía entre conservadores y liberales. Entrando al siglo XX, en 1903 Panamá se independiza de Colombia, proceso en el que confluyeron la causa nacionalista panameña y el intervencionismo de Estados Unidos en orden a la ocupación de la zona del Canal de Panamá –que ocuparon efectivamente desde 1903 hasta 1979. El 1930 termina un largo período de hegemonía conservadora con el triunfo liberal de Enrique Olaya y, tras la guerra con Perú por disputas fronterizas (1932-1933), se invierte el tablero en 1948, cuando termina la hegemonía liberal con el gobierno conservador de Mariano Ospina Pérez. He aquí un hito importante, pues con Ospina Pérez se desencadena entre 1948 y 1958 lo que se conoce como el período de “la Violencia”: el conflicto entre el gobierno conservador y las guerrillas liberales, más que una guerra civil declarada, toma la forma de una *guerra sucia*, con una proliferación de asesinatos y terrorismo que en esa década deja un saldo de 170.000 muertos y 2.000.000 de despojados y desplazados forzados en los campos.

En 1958 el período de “la Violencia” culminará con la consolidación de *la alianza liberal-conservadora*, un gobierno de coalición que dará forma a la máquina político-representacional bipolar del Frente Nacional. Será precisamente la violencia de esta máquina del ensamble entre Estado y Capital –en función del capitalismo agrario y agroindustrial como modelo de desarrollo sacrificial– la que redundará en la violencia armada con que irrumpen las guerrillas populares (insurgencia campesino-indígena), cuyo discurso de resistencia marxista-leninista pondrá en juego su autointerpretación como violencia revolucionaria por fuera de la democracia formal capturada por la máquina liberal-conservadora. Las guerrillas –el Ejército de Liberación Nacional (ELN), el Movimiento 19 de Abril (M19), el Ejército Popular de Liberación (EPL), el Ejército Revolucionario

---

<sup>72</sup> Chico de 15 años, de una pandilla narco: “prefiero vivir hasta los 20 como un rey que hasta los 40 como un lacayo”. Para una consideración de los “sujetos endriagos” en contexto de “capitalismo gore”, ver Valencia, Sayak, «*Capitalismo gore*», Editorial Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2010.

<sup>73</sup> El sistema colonial de clases sociales en la región implicará una jerarquía que desciende desde los dominadores españoles, pasando por criollos y mestizos, hasta los indígenas y los esclavos negros en lo más bajo de la pirámide social.

<sup>74</sup> El Estado de Nueva Granada abarcaba lo que después de 1903 serán los territorios de Colombia y Panamá.

Popular (ERP), las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC),<sup>75</sup> entre otros– serán así la contrapartida que durante los años sesenta eclosionará, en contexto de Guerra Fría, bajo el influjo de la Unión Soviética, y serán combatidas por el ensamble entre el ejército estatal colombiano y el paramilitarismo como brazo armado del capital de las oligarquías locales y transnacionales. A este cuadro se sumará, a lo largo de los años setenta y ochenta, la irrupción del narco con los carteles de Cali y Medellín –este último con Pablo Escobar a la cabeza–, organizaciones de capitalismo ilegal que con su flujo de dinero tendrán injerencia en la política (relación entre política profesional y capital narco) y crearán sus propios grupos paramilitares. El cuadro completo –cuya tela es abastecida por fuerzas armadas estatales y paramilitares, fuerzas armadas revolucionarias y máquinas de guerra del narco– rendirá desde los años ochenta la configuración de un conflicto armado que atravesará del siglo XX hasta el XXI, a pesar de las negociaciones de paz de los ochenta entre gobierno y guerrillas (en 1982 el gobierno de Belisario Betancourt acuerda la paz con M19 y EPL) y, desde los años noventa, del debilitamiento de los narcos (en 1993 cae el cartel de Medellín con la muerte de Pablo Escobar; en 1996 cae el cartel de Cali) y de las guerrillas comunistas tras la caída de la Unión Soviética (en 2007 cae el ERP bajo el gobierno de Álvaro Uribe; en 2016 se acuerda el desarme de las FARC bajo el gobierno de Juan Manuel Santos, lo que le vale al presidente el mismo Premio Nobel de la Paz que se le había otorgado en 1973 a Kissinger). En 2017 resurgen las FARC y el ELN, en combate con las fuerzas armadas del gobierno de Iván Duque y los paramilitares, proyectando el conflicto armado colombiano que sólo en las últimas seis décadas ha dejado un saldo de 220.000 muertos, 25.000 desaparecidos, 7.000.000 de desplazados internos –la cifra más alta de América Latina y triste registro mundial– y 8.300.000 hectáreas de tierras despojadas a indígenas y campesinos.<sup>76</sup>

Decíamos que las causas básicas del conflicto en su dimensión política y económica siguen intactas: la exclusión política y la cuestión de la tierra. Este nudo político se desnuda, mas no se desanuda, con el resultado del plebiscito del 2 de octubre de 2016 que buscaba refrendar el “proceso de paz” iniciado unos años antes.<sup>77</sup> El triunfo del “no”<sup>78</sup> implicó la renegociación de

---

<sup>75</sup> Las FARC surgen en 1964, como resistencia armada a la guerra capitalística instigada desde el Parlamento de Colombia por políticos como Álvaro Gómez Hurtado (dirigente oligárquico) y desplegada como “guerra sucia” por el ejército estatal –cuyo adoctrinamiento contrainsurgente asesorado por el gobierno de Estados Unidos venía desde 1962 con la implementación del plan LASO (Latin American Security Operation), conocido también como “Plan Lazo de Seguridad” (cfr. Malott, David, «*Military Civic Action in Colombia*», tesis de Maestría en Historia, Universidad de La Florida, Gainesville, 1985, p. 160 y ss.)– y los paramilitares como brazo armado de la oligarquía. El período de “la Violencia” que se había dado por finalizado historiográficamente en 1958 con la consolidación de la alianza liberal-conservadora, en efecto nunca terminó y más bien se proyectó históricamente, como una guerra capitalística del ejército estatal (controlado por la máquina política oligárquica) y los paramilitares (formados por el ejército estatal y financiados por latifundistas y narcotraficantes) contra campesinos e indígenas: despojo de tierras mediante la violencia (imposición de compra de tierras a precios irrisorios o expulsión) y consecuente desplazamiento forzado. Las FARC irrumpen en este escenario como insurrección armada frente a la violencia neoliberal –estatal y paraestatal–, frente a la violencia capitalística contra los pueblos. El discurso de las FARC en relación con el término de la guerra es: paz con justicia social, sin el terror de Estado que impone el despojo (lo primero conduciría a un efectivo y justo acuerdo de paz; lo segundo no sería sino una propuesta de rendición, es decir, una nueva *pacificación*).

<sup>76</sup> Cfr. Nubia, Martha (coord.), «*¡Basta ya! Colombia: memoria de guerra y dignidad*», Centro Nacional de Memoria Histórica, Bogotá, 2013.

<sup>77</sup> El “proceso de paz” consistió en cuatro años de negociaciones que fueron a dar a la firma de los Acuerdos de Paz de La Habana el 26 de septiembre de 2016, entre el Estado de Colombia (gobierno de Juan Manuel Santos) y la guerrilla revolucionaria (FARC-EP). El acuerdo implicaba el cese definitivo del fuego (no tregua), la conversión de la insurgencia armada en partido político y, por tanto, su desmovilización (entrega de armas a la ONU y reincorporación a la vida civil), a cambio de un proceso gradual de reforma agraria y democratización.

<sup>78</sup> No (50,21 %) v/s Sí (49,78 %).

varios puntos con sus promotores –principalmente no tocar la propiedad de la tierra: no a la reforma agraria–,<sup>79</sup> lo que en la práctica significó la continuidad explícita de la guerra en Colombia, esto es, la proyección indefinida de una economía política de la guerra.<sup>80</sup> Una economía cifrada sacrificialmente en el modo de producción capitalista como modelo de “orden y desarrollo”, cuyo conflicto central se dibuja políticamente en su narrativa maestra como fractura entre la vida capitalística del progreso civilizatorio y el comunismo anárquico de “bandoleros”, “terroristas” y “narcos”.<sup>81</sup> El conflicto que se juega en la cruenta imposición de un modelo de desarrollo como texto soberano –que implica sacrificio de ambientes y poblaciones, y la correspondiente insurrección popular– despliega todo el espectro del terror devenido de las dinámicas de la dominación y su aseguramiento. La *razón armada*, en su dimensión *racional*, pone en obra un discurso transicional y “democratizante” que habla de “acuerdos” para neutralizar la monstruosidad criminal de la insurgencia y que establece una relación de sinonimia dura entre legitimidad y legalidad: si la *legitimidad* descansa en una democracia nominal en contexto de paz armada (“democracia protegida”),<sup>82</sup> entonces la *legalidad* puede operar con carta de “justicia” como violencia del derecho contra los oprimidos criminalizados (reforzamiento de los aparatos represivos y securitarios del Estado: policía y ejército), incluso más allá de la ley (brazo armado del capital: paramilitares)<sup>83</sup>... he aquí, otra vez, la paradoja de la excepcionalidad soberana, en Colombia hecha regla de un modo ejemplar.

Si en la dimensión política un factor clave del conflicto es la instalación de una democracia excluyente de carácter oligárquico desde la segunda mitad del siglo XX, habría que pensar la contextura de esa máquina.<sup>84</sup> Tal contextura consta del aparato del Estado y un sistema político bipartidista que lo administra, además de los aparatos represivos y securitarios y el control de los medios de comunicación masivos. La continuidad de tal máquina garantiza la “estabilidad política” para el mantenimiento del orden, es decir, del sistema económico neoliberal imperante; su contextura tiene el efecto de indistinción entre democracia y dictadura. Si la fórmula “orden y desarrollo” funciona como esquematismo de la espacialidad y la temporalidad en el discurso político dominante,<sup>85</sup> habrá que pensar en el ensamble de esta máquina en torno su eje conservador y su eje liberal: autoritarismo político (de matriz colonial, hacendal) y liberalismo económico (intensificación de las fuerzas de apropiación privada y modernización del capitalismo). La

---

<sup>79</sup> La modificación del acuerdo original se concretó con el Acuerdo del Teatro Colón, en Bogotá el 12 de noviembre de 2016.

<sup>80</sup> Bengoa, Ana, «Colombia. Economía política de la guerra», Editorial Pehuén, Santiago, 2017, p. 9.

<sup>81</sup> En 1964, en el periódico *Voz Proletaria*, el comandante Richard (Alfonso Castañeda) de las FARC declaraba: “Eso de bandoleros es una palabra con que se descalifica, se aísla de la sociedad a las personas que se quiere asesinar, para que no haya protestas por su muerte. Pero ya está de moda en el ejército obligar a los soldados a asesinar a campesinos, cambiarles su ropa civil por prendas militares, sus alpargatas por tenis, ponerle un arma al lado, fotografiarlo y luego publicar un comunicado oficial en el cual el compañero aparece reseñado como *peligroso bandolero* que usaba un apodo repugnante” (citado por Bengoa en opus cit., p. 13). En relación con las tácticas de guerra sucia para criminalizar a la insurgencia –montajes militar-mediáticos, “falsos positivos”–, éstas echan mano de categorías al uso: desde la primera mitad del siglo XX se hablaba de “bandoleros”, y desde la segunda mitad hasta hoy de “terroristas” y “narcos”.

<sup>82</sup> Ver Angarita, Pablo, «Seguridad democrática. Lo invisible de un régimen político y económico», Editorial Siglo del Hombre, Bogotá, 2011.

<sup>83</sup> Ver Perret, Antoine, «Las compañías militares y de seguridad privadas en Colombia ¿Una nueva forma de mercenarismo?», Editorial Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2009.

<sup>84</sup> Esto es, la máquina bipolar frente-nacionalista: la que se arma como alianza y alternancia entre liberales y conservadores, los dos polos de la misma oligarquía que ha gobernado Colombia desde el siglo XIX.

<sup>85</sup> Recuérdese anteriores versiones de esta fórmula: August Comte (*orden y progreso*), Jaime Guzmán (*autoridad y libertad*), Henry Kissinger (*orden y libertad*).

instalación de un orden funcional al desarrollo implica contener con violencia estatal –y con otras violencias más sucias– los procesos políticos que desbordan la democracia nominal del capital. La genealogía de esta máquina bipolar tiene un hito importante, como antes señalamos, en la articulación del Frente Nacional (1958-1974). Mientras se desarrolla el período de “la Violencia”, tras el gobierno conservador de Mariano Ospina Pérez desde 1951 se instala el gobierno de Laureano Gómez, conservador radical, filo-nazi y franquista, quien declara el *estado de excepción permanente* y asienta la doctrina de que ante el fracaso político-social de los partidos lo que queda es el binomio Fuerzas Armadas y Pueblo. Aquejado por problemas de salud que le impiden cumplir a cabalidad sus funciones gubernamentales, Gómez es depuesto por el golpe militar que inicia la dictadura del general Gustavo Rojas Pinilla, que se extenderá entre 1953 y 1957 y, entre otras medidas, dicta la proscripción del Partido Comunista Colombiano. Desde 1958 surgirá el Frente Nacional como máquina de gobierno de coalición y monopolio de la política representacional en postdictadura, proyectando históricamente las prácticas de violencia excepcional.

“El legalismo ha servido a veces como una forma de encubrimiento ideológico de exclusiones e impunidad intolerables, eficaz a la hora de desviar las demandas y luchas sociales de sus potencialidades verdaderamente transformadoras. [...] En esta línea, pese a que el Frente Nacional se planteó como un acuerdo paritario para el ejercicio del poder, capaz de garantizar el retorno a los cauces institucionales quebrantados por la dictadura de Rojas Pinilla, lo cierto es que nunca pudo escapar de la excepcionalidad característica de la dictadura y, en vez de salir definitivamente de ella, optó por institucionalizar algunos de sus mecanismos. Esa excepcionalidad, sin embargo, no se aplicaba ya para afrontar los resentimientos de la violencia partidista, sino que fue la base de una intensa violencia de carácter clasista, contrainsurgente y anticomunista, atizada por las tensiones geopolíticas del contexto [...] Entre 1949 y 1991 Colombia vivió 206 meses bajo estado de excepción, es decir, 17 años, lo cual representa el 82% del tiempo transcurrido. El hecho de que la excepcionalidad se convirtiera en la regla durante este período tuvo impactos muy negativos sobre la justicia, el estado de derecho y la democracia.”<sup>86</sup>

La máquina frente-nacionalista, durante su gobierno en el período de Guillermo León Valencia (1962-1966), reforzará sus *aparatos coercitivos y securitarios estatales* (adocctrinamiento de fuerzas armadas en función “pretoriana” y anticomunista), creando el Departamento Administrativo de Seguridad (DAS) con la asistencia del aparato político-militar de Estados Unidos –la CIA y la Escuela de las Américas, al hilo de la doctrina de seguridad nacional. Se trata de una estrategia de inmunización del ensamble Estado/Capital contra todo lo que obstruya su progreso: represión y guerra sucia contra el activismo político y la protesta social, los estudiantes, la organización sindical y las guerrillas rurales. La violencia de este ensamble tendrá su eco en la eclosión de la *lucha armada campesina* contra la opresión predadora del capital, y desde 1961 el cuadro se tornará aún más complejo con el auge del *paramilitarismo*, consistente en grupos de civiles armados para la protección de la propiedad privada latifundista, el despojo de campesinos e indígenas y la protección del “pacto político que monopolizó el poder del Estado”.<sup>87</sup> Como brazo

<sup>86</sup> William Ortiz, citado por Bengoa en opus cit., p. 14.

<sup>87</sup> Bengoa, opus cit., p. 16. El sustento jurídico del paramilitarismo se halla en el Decreto Legislativo n° 3.398 de 1965, que en 1968 pasa a Decreto de Ley, es decir, a legislación permanente como Ley 48. Tal ley permite al Ejército Nacional organizar y proveer armas a grupos civiles de zonas rurales, las denominadas “autodefensas”. El discurso de la derecha colombiana es que el paramilitarismo fue un producto de la debilidad del Estado, mientras que el discurso del gobierno de Estados Unidos ha acentuado la necesidad de una democracia protegida en Colombia, mediante el fortalecimiento de la función coercitiva del Estado y su transnacionalización –establecimiento de bases militares norteamericanas en la región y asistencia en materias de seguridad.

armado del capital, el paramilitarismo actúa al margen del Estado (paralelamente al Ejército Nacional), pero con el apoyo político del Estado controlado por la oligarquía y el soporte técnico de sus fuerzas armadas regulares –los dotan de armas, entrenamiento y técnicas de contrainsurgencia. Frente a las guerrillas comunistas revolucionarias, la violencia estatal y paramilitar tendrá por cometido la contención del avance del comunismo criollo –el “enemigo interno”– tras la Revolución Cubana de 1959, en sintonía con los lineamientos geopolíticos y económicos de la Alianza para el Progreso impulsada por Kennedy desde 1961.

Respecto de la cuestión de la tierra como factor económico clave del conflicto, hay que destacar que la mayor parte del teatro de operaciones del conflicto armado colombiano se halla en las zonas rurales. El conflicto rural hunde sus raíces en la historia colonial y tiene entre sus hitos en la constelación histórica postcolonial la “fiebre del caucho” en el tránsito del siglo XIX al XX – guerra capitalística de predación intensiva en la región amazónica del sur del país, proceso en el cual los empresarios explotan la selva y masacran a los indígenas (ocainas, huitotes, boras, muinanes) para apropiarse sus territorios–, y el apogeo de la violencia paramilitar entre 1995 y 2005, con masacres de aldeas enteras para despojar a los campesinos de sus tierras. Se trata de dos hitos que ilustran procesos de intensificación de la violencia, mas fuera de tales periodos el terror ha sido permanente, en el formato de una “guerra de baja intensidad y alta frecuencia” –sin masacres ni enfrentamientos de grupos armados, pero sí con asesinatos selectivos cotidianos de activistas territoriales y medioambientales. La violencia de la guerra capitalística rural colombiana se ha desplegado en función del despojo territorial de campesinos e indígenas, cuyas tierras han pasado a ser propiedad privada de terratenientes (haciendas con agricultura y ganadería), agroindustrias (monocultivos), empresas extractivistas y energéticas (minería y megaproyectos de generación), y narcos (cultivos de marihuana y coca).<sup>88</sup> En función de este proceso de predación y contra todo intento de democratización de la tierra (reforma agraria), la necropolítica del capital se ha expresado en las alianzas entre terratenientes, empresarios, paramilitares y agentes del Estado – políticos, funcionarios judiciales y administrativos, militares y policías.<sup>89</sup>

Para finalizar, quisiera aquí abrir una brecha más acá de los factores políticos (la exclusión política) y económicos (la cuestión de la tierra) a los que señalan matrices de análisis como la que pone en juego Ana Bengoa,<sup>90</sup> una brecha de consideraciones relativas a la deriva molecular y nihilizada de la guerra en Colombia. En este sentido me ha parecido interesante el trabajo de Mónica Zuleta en torno a las modalizaciones “cruces” de los procesos de subjetivación en curso en Colombia:

“La hipótesis que pretendo desarrollar (...) sostiene estas premisas: primero, que fue a través de acontecimientos de guerra, y del mercadeo de la muerte, así como de cuestiones mediáticas, en particular la radio y la prensa, que en país se dio el giro de la

---

<sup>88</sup> En 1949 el gobierno de Mariano Ospina Pérez recibe a Lauchlin Currie, un “misionero económico” enviado por el Banco Mundial. Los economistas son los teólogos de nuestro tiempo. El diagnóstico de Currie fue que en Colombia había un “exceso de población rural” y que el desarrollismo, la nueva fe, podía prescindir de la reforma agraria para modernizar el capitalismo agrario. En lugar de ello, una política económica exitosa no debía buscar mejorar la situación económica de los campesinos, y ni siquiera intentar educarlos, sino enviarlos a las ciudades: urbanizarlos y proletarizarlos en las fábricas de la revolución industrial.

<sup>89</sup> Ver Bengoa, Ana, «*Sobre guerra y paz. Reflexiones frente a la necro-economía política del capitalismo agrario*», en *Revista Latinoamericana de Sociología de la Guerra Cuadernos de Marte*, n° 14, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2018, p. 205 y ss.

<sup>90</sup> Bengoa, «*Colombia. Economía política de la guerra*», p. 11 y ss.

coacción a la libertad, giro que conformó una sociedad civil liberal vinculada a través de decisiones individuales sobre la guerra y la muerte, basadas en cálculos de costo-beneficio. Segundo, que esa “sociedad civil” hizo uso de idearios políticos más como pretexto para ser reconocida que como direccionamiento moral y que entonces, paulatinamente “aceptó” que el ejercicio de prácticas de amedrentamiento y la conformación de redes de provechos, eran caminos viables para volverse activa y participar de la racionalidad económica. Tercero, que la política de desarrollo se fortaleció y propagó a través de esas redes y como un experimento macabro, estimuló la guerra desordenada y cruel como manera para empujar flujos económicos. Finalmente, que en la medida en que la subjetividad liberada favoreció que conjuntos de individuos tomaran decisiones sobre la vida y la muerte de otros, en función del provecho que obtenían, las direcciones gubernamentales entraban en contacto con direcciones económicas modernizadoras. Eso explica que cuando se desataba la guerra campesina autónoma, junto con acciones cívico-militares de amedrentamiento y terror estatales, la economía creciera y se multiplicaran conexiones entre empresarios, gobernantes y sectores populares.”<sup>91</sup>

Más acá de las dinámicas imperiales y soberanas que abastecen la dialéctica entre opresores activos y oprimidos pasivos y las formas molares tradicionales de la guerra –la guerra colonial, la guerra interestatal y la guerra civil intestina–, y pasando por la fase de la “guerra sucia” irregular y tráfuga contra el enemigo interno, se trataría de pensar la deriva molecular y nihilizada de la guerra en Colombia: difusión y nihilización del terror, deriva de la necropolítica a la necroeconomía, *guerra civil global* que se libra a nivel molar y molecular, hasta el nivel del conflicto constitutivo de cada subjetividad:

“Supongo que las técnicas de gobierno que constituyen este germen neoliberal no actúan sobre conciencias, ni sobre cuerpos, es decir, no son representacionales ni disciplinarias, sino que, en aras de propiciar toda suerte de diferencias, atrapan experiencias. De modo que, los flujos capitalistas provocan que las multitudes actúen desbocadamente mediante la articulación de distintas intervenciones puntuales que afectan directamente las pasiones, y no buscan nada en particular diferente a propiciar desórdenes. Dicho de otra manera, conforman efectos de multitud.”<sup>92</sup>

En virtud de la deriva necroeconómica del capital (violencia estructural de la relación asimétrica entre capital y trabajo, terror estatal y paraestatal, mercadeo social de la muerte en el narcotráfico, la extorsión y el sicariato), y por la vía de la espectacularización de la violencia y su difusión de pasiones tristes, lo que ha habido en Colombia es una naturalización de la violencia mortífera en contexto neoliberal: la producción de subjetividades “activas” –no “pasivas”– que se sostienen en la decisión individual sobre la productivización de la violencia en función de cálculos de costo-beneficio. Subjetivación “endriaga”<sup>93</sup> que hace mimesis de la violencia capitalística, se acoge en su multiplicidad flexible dentro del marco del *homo oeconomicus*, marco que opera como norma antropológica –o dispositivo de la persona–, articulando así la materialidad del concepto de “sociedad civil”.<sup>94</sup> La guerra ya no es lo que era.

<sup>91</sup> Zuleta, Mónica, «El reconocimiento cruel como técnica de subjetividad», en Fuentes, Antonio (ed.), “Necropolítica, violencia y excepción en América Latina”, Editorial Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2012, p. 98.

<sup>92</sup> Ibidem, p. 97.

<sup>93</sup> Valencia, Sayak, «Capitalismo gore», Editorial Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2010.

<sup>94</sup> Foucault: “El *homo oeconomicus* y la sociedad civil son dos elementos indisociables. El *homo oeconomicus* es el punto abstracto, ideal y puramente económico que puebla la realidad densa, plena y compleja de la sociedad civil. O bien: la sociedad civil es el conjunto concreto dentro del cual es preciso resituar esos puntos ideales que constituyen los

## Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, traducción del italiano al español por Antonio Gimeno, Editorial Pre-Textos, Valencia, <sup>1</sup>1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer II, 2. El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, traducción del italiano al español por Antonio Gimeno, Editorial Pre-Textos, Valencia, <sup>1</sup>2008.
- AGAMBEN, Giorgio. *Stasis. La guerra civil como paradigma político. Homo sacer II, 2*, Bollati Boringhieri Editore, Torino, <sup>1</sup>2015.
- ANGARITA, Pablo. *Seguridad democrática. Lo invisible de un régimen político y económico*, Editorial Siglo del Hombre, Bogotá, <sup>1</sup>2011.
- BENGOA, Ana. *Colombia. Economía política de la guerra*, Editorial Pehuén, Santiago, <sup>1</sup>2017.
- BENGOA, Ana. «Sobre guerra y paz. Reflexiones frente a la necro-economía política del capitalismo agrario», en *Revista Latinoamericana de Sociología de la Guerra Cuadernos de Marte*, n° 14, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2018, pp. 205-237.
- BONAVENTA, Pablo & NIEVAS, Flabián. *Guerra: modernidad y contramodernidad*, Editorial Final Abierto, Buenos Aires, <sup>1</sup>2014.
- BORON, Atilio. *Imperio e imperialismo. Una lectura crítica de un libro de Michael Hardt y Antonio Negri*, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, <sup>1</sup>2005.
- CARRANZA, María Mercedes. *La patria y otras ruinas: antología*, Editorial Ayuntamiento de Carmona, Sevilla, <sup>1</sup>2004.
- CLAUSEWITZ, Carl von. *Vom Kriege*, Dümmlers Verlag, Bonn, <sup>19</sup>1980.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción del francés al español por José Pérez, Editorial Pre-Textos, Valencia, <sup>5</sup>2002.
- DÍAZ LETELIER, Gonzalo. «Ontoteología, economía de la presencia y lógica del gobierno: una lectura de Reiner Schürmann», en *Revista Política Común*, vol. 11 (dossier “On Reiner Schürmann”, coordinado por Alberto Moreiras), Michigan University, Michigan, 2017, s/p.
- DÍAZ LETELIER, Gonzalo. «La cuestión mapuche y el derecho penal del enemigo como consumación jurídica del “humanismo”», en *Revista Espacio Regional*, vol. 2, n° 12, Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Los Lagos, Osorno, 2015, pp. 28-62.
- DÍAZ LETELIER, Gonzalo. «El corazón negro de la hacienda occidental: Achille Mbembe y la necropolítica», en *Revista Actuel Marx* (Intervenciones, edición chilena), n° 17, Santiago, 2014, pp. 69-97.
- DÍAZ LETELIER, Gonzalo. «Bajo el peso de la noche, parte I. El dispositivo de la persona chilensis», en sitio electrónico La Raza Cómica (14 de abril de 2018).
- ECHEVERRÍA, Bolívar. *Imágenes de la “blanquitud”*, en Echeverría, “*Crítica de la modernidad capitalista*”, Ediciones de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, <sup>1</sup>2011, pp. 145-160.
- ESCOBAR, Pepe. *Globalistan: How the Globalized World is Dissolving Into Liquid War*, Nimble Books, Ann Arbor, <sup>1</sup>2006.
- ESPOSITO, Roberto. *El dispositivo de la persona*, traducción del italiano al español por Heber Cardoso, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, <sup>1</sup>2011.

---

hombres económicos, para poder administrarlos de manera conveniente, Por lo tanto, *homo oeconomicus* y sociedad civil forman parte del mismo conjunto, el conjunto de la tecnología de la gubernamentalidad liberal” (Foucault, Michel, «*Nacimiento de la biopolítica*», traducción del francés al español por Horacio Pons, Editorial F.C.E., México, <sup>1</sup>2007, p. 336). Ver también Díaz Letelier, Gonzalo, «*Bajo el peso de la noche, parte I. El dispositivo de la persona chilensis*», en sitio electrónico La Raza Cómica (14 de abril de 2018).

- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, traducción del francés al español por Horacio Pons, Editorial F.C.E., Buenos Aires, <sup>1</sup>2007.
- GAZUT, André & SMADJA, Claude (dirs.). *Chile: orden, trabajo, obediencia*. Suiza, 1976
- HEIDEGGER, Martin. *Parmenides. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942-1943*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, <sup>2</sup>1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica (1936)*, traducción del alemán al español por Emilio Estiú, Editorial Nova, Buenos Aires, <sup>1</sup>1966.
- HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), 1936-1938*, Gesamtausgabe 65, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, <sup>3</sup>2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Feldweg-Gespräche*, Gesamtausgabe 77, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, <sup>1</sup>1995.
- HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*, Gesamtausgabe 5, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, <sup>2</sup>2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Überwindung der Metaphysik*, Gesamtausgabe 7, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, <sup>1</sup>2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Geschichte des Seyns*, Gesamtausgabe 69, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, <sup>1</sup>1998.
- HODGES, Tony. *Angola: from afro-stalinism to petro-diamond capitalism*, Indiana University Press, Indiana, <sup>1</sup>2001.
- KANT, Immanuel. «Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795)», en Kant, *Politische Schriften*, Springer Fachmedien Wiesbaden, Düsseldorf, <sup>1</sup>1965.
- KANT, Immanuel. «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita», en Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, traducción del alemán al español por Concha Roldán y Roberto Rodríguez, Editorial Tecnos, Madrid, <sup>1</sup>1994.
- KARMY, Rodrigo. *Escritos bárbaros. Ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo*, Editorial LOM, Santiago, <sup>1</sup>2016.
- KARMY, Rodrigo. «La guerra gestional», artículo en *El Desconcierto*, 8 de noviembre de 2013.
- KARMY, Rodrigo. «El racismo culturalista», artículo en *El Desconcierto*, 11 de julio de 2019.
- KARMY, Rodrigo. «¿Qué es el terrorismo? Prolegómenos para una “analítica del terrorismo”», en *Revista Politética*, vol. 5, n° 1, São Paulo, 2017, pp. 20-39.
- KARMY, Rodrigo. «¿Qué es el terrorismo?, o cómo el imperialismo contemporáneo produce guerras civiles», artículo en *El Desconcierto*, 19 de septiembre de 2016.
- KATZ, Claudio. *Bajo el imperio del capital*, Escaparate Ediciones, Santiago, <sup>1</sup>2015.
- KISSINGER, Henry. *Orden mundial. Reflexiones sobre el carácter de las naciones y el curso de la historia*, traducción del inglés al español por Teresa Beatriz Arijón, Editorial Penguin Random House, <sup>3</sup>2016.
- LIND, WILLIAM et al. «The Changing Face of War: Into the Fourth Generation», en *Marine Corps Gazette*, Octubre 1989, pp. 22-26.
- LUMET, Sidney (dir.). *“Network”*. U.S.A., 1976
- MALOTT, David. *Military Civic Action in Colombia*, tesis de Maestría en Historia, Universidad de La Florida, Gainesville, 1985.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica / Sobre el gobierno privado indirecto*, traducción del francés al español por Elisabeth Falomir, Editorial Melusina, Santa Cruz de Tenerife, <sup>1</sup>2011.
- MITCHELL, Andrew. «Heidegger and terrorism», en *Research in Phenomenology Review*, n° 35, Leiden, 2005, pp. 181-218.
- NUBIA, Martha (coord.). *¡Basta ya! Colombia: memoria de guerra y dignidad*, Centro Nacional de Memoria Histórica, Bogotá, 2013.
- PALACIOS, Marco. *Violencia pública en Colombia. 1958-2010*, Editorial F.C.E., México D.F., <sup>1</sup>2012.

- PERRET, Antoine. *Las compañías militares y de seguridad privadas en Colombia ¿Una nueva forma de mercenarismo?*, Editorial Universidad Externado de Colombia, Bogotá, <sup>1</sup>2009.
- SASSEN, Saskia. *The Global City: New York, London and Tokyo*, Princeton University Press, New Jersey, <sup>1</sup>1991.
- SCHMITT, Carl. *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del “Ius publicum europaeum”*, traducción del alemán al español por Dora Schilling, Editorial Struhart y Cía, Buenos Aires, <sup>1</sup>2005.
- SMILLIE, Fan; GBERIE, Lansana & HAZLETON, Ralph. *The heart of the matter. Sierra Leone, diamonds and human security*, reporte de Partnership Africa-Canada, Ontario, 2000.
- SPANOS, William. *America’s Shadow: An Anatomy of Empire*, University of Minnesota Press, Minneapolis, <sup>1</sup>1999.
- TIQQUN. *Introducción a la guerra civil*, traducción del francés al español por Raúl Suárez y Santiago Rodríguez, Editorial Melusina, Santa Cruz de Tenerife, <sup>1</sup>2008.
- V.A. *A rough trade. The role of companies and governments in the Angolan conflict*, reporte de Global Witness Organization, London, 1998.
- VALENCIA, Sayak. *Capitalismo gore*, Editorial Melusina, Santa Cruz de Tenerife, <sup>1</sup>2010.
- VALLEJOS, Virginia. *Amando a Pablo, odiando a Escobar*, Editorial Random House Mondadori, Bogotá, <sup>1</sup>2007.
- VAN CREVELD, Martin. *The transformation of war. The most radical reinterpretation of armed conflict since Clausewitz*, Free Press Publisher, New York, <sup>1</sup>1991.
- VELÁSQUEZ, Edgar. «Historia del paramilitarismo en Colombia», en *Revista de Historia*, n° 26, vol. 1, São Paulo, 2007, pp. 134-153.
- VILLALOBOS-RUMINOTT, Sergio. *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina*, Editorial La Cebra, Buenos Aires, <sup>1</sup>2013.
- VILLALOBOS-RUMINOTT, Sergio. “Crítica de la acumulación y realización de la metafísica como devastación planetaria”, conferencia en el coloquio “Me extingo, luego existo”, organizado por 17 Instituto de Estudios Críticos (Ciudad de México), el 1 de julio de 2017.
- VILLALOBOS-RUMINOTT, Sergio. “O esgotamento da política como efeito inevitável da globalização” (entrevista con Marcia Junges), en *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, n° 490 (agosto de 2016), São Leopoldo, pp. 38-46.
- VIÑAS, David. *Indios, ejército y frontera*, Editorial Siglo XXI, México D.F., <sup>1</sup>1982.
- VITORIA, Francisco de. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, <sup>3</sup>1975.
- ZULETA, Mónica. «El reconocimiento cruel como técnica de subjetividad», en Fuentes, Antonio (ed.), *“Necropolítica, violencia y excepción en América Latina”*, Editorial Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, <sup>1</sup>2012, pp. 87-103.

**(U)topía del hambre, voracidad del *Lógos*.  
El hambre en Diógenes «el Perro»<sup>1</sup>**

Marcela Rivera Hutinel<sup>2</sup>  
(marcela.rivera@umce.cl)

Recibido: 18/11/2019

Aceptado: 26/12/2019

DOI: 10.5281/zenodo.3595841

**Resumen:**

El hambre como *problema capital* de la experiencia cínica: a partir de esta clave de lectura desarrollada por Pablo Oyarzun en *El Dedo de Diógenes*, el presente ensayo se propone evidenciar los alcances de este pensamiento del hambre en las anécdotas del cínico de Sinope. Contraviniendo la imagen del filósofo forjada por el platonismo, que lo describe como un “ser ascensional”, uno cuya mirada orientada hacia la *Idea* se sostiene en la escisión entre cuerpo y pensamiento, Diógenes el Perro introduce otro modo de pensar la praxis filosófica, una que hace del cuerpo afamado no su obtáculo ni su envés, sino la condición misma del pensamiento. El cinismo impugnará la voracidad del *lógos* metafísico que busca saciar, utópicamente, el deseo de saber que constituye su propio principio, haciendo visible que el vientre –“Caribdis de la vida”, como lo llama Diógenes- alberga el torbellino de una existencia que tiene al hambre como su irreductible *topos*. El perro sinopense, “espía de la insaciabilidad del deseo”, demuestra que lo que llamamos pensamiento no está jamás escindido de esta ineludible verdad corporal.

**Palabras clave:** Cinismo Antiguo - *Logós* Metafísico - Deseo de Saber – Anécdota – Hambre – Cuerpo - Utopía/Pantopía

---

<sup>1</sup> Este ensayo fue presentado como trabajo final del seminario *Pensar el hambre*, curso a cargo de Aicha Messina y Juan Manuel Garrido, ofrecido el primer semestre de 2008 por el Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte. Dedico esta publicación tardía a Aicha Messina, por las preguntas que me regaló en aquel entonces y no dejaron de acompañarme.

<sup>2</sup> Doctora en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte. Académica Departamento de Filosofía, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.

“Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad igual realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes.”

Antonio Machado. *Juan de Mairena* (1972: 50)

“[El otro]...aquel que me señala lo definitivamente innegable de mi hambre.”

Pablo Oyarzún. *El Dedo de Diógenes* (1996: 399)

“Y cuenta Dionisio el estoico que [Diógenes], capturado durante [la batalla de] Queronea, fue conducido ante Filipo; y cuando éste le preguntó quién era, respondió: «*Un espía de tu deseo insaciable*». Admirado por lo cual, fue dejado en libertad.”

Diógenes Laercio. *Vidas y sentencias de los filósofos*. VI, 43.<sup>3</sup>

Desde la perspectiva de una *Historia mayúscula de la Filosofía* (historia teleológica y totalizante que se auto-erige como *La Historia* de la consumación del movimiento de la verdad), las mínimas historias que Diógenes Laercio ofrece del cinismo antiguo en el libro VI de las *Vidas y sentencias de los filósofos más ilustres* -“nada más que una dieta de anécdotas, un surtido deleitable de pequeños tentempiés” (Oyarzun 1996: 400)- suelen considerarse meros elementos insustanciales en el trayecto que conduce al *deseo de saber* hasta su plena satisfacción (ese deseo que Aristóteles, enfatizando la irreductible naturaleza deseante de lo viviente en la que se inscribe el saber mismo, llamó por su nombre más físico: *órexis; hambre de saber*)<sup>4</sup> Como indicio de la desestimación de la fuerza filosófica del cinismo, cabe repasar los comentarios que aporta Hegel sobre esta «escuela» en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*: “[p]oco es lo que hay que decir acerca de los

<sup>3</sup> Citamos la traducción de María Isabel Flisfisch incluida en *El Dedo de Diógenes* (pp.173-202). Para una traducción cabal del Libro VI de Diógenes Laercio, cf. Carlos García Gual (1987).

<sup>4</sup> Cf. la conocida sentencia del libro I de la *Metafísica* (1, 980a 21): “Todos los hombres desean por naturaleza saber”. Sobre la traducción de *órexis* por hambre, Oyarzun señala en *El Dedo de Diógenes*: “Como rectificando a Platón, Aristóteles piensa que el hambre –y esto significa, en general, la naturaleza deseante como instancia por antonomasia de la naturaleza de lo viviente- no está localizada en el estrato inferior del alma, sino que se manifiesta a través de toda la actividad de ésta. Por eso, la inscripción del saber en el seno de lo viviente es simétrica respecto de la radicación del saber en la vida previamente a todo proponerse expreso del saber y, por lo tanto, como deseo, y aun más, en éste, enfatizando con la designación del hambre la elementalidad del deseo mismo” (1996: 398). Cf., asimismo, en relación a la utilización de Platón de la noción de *órexis*, el siguiente pasaje de Jacques Derrida en *El oído de Heidegger*: “En el lenguaje corriente, la *órexis* es incluso un deseo de alimento [...] La *órexis* tiende, está tensa. *Orégesthai* es tender, tender hacia, a-tender, estar tenso [...] Pensemos en lo que Fedón dice de la *órexis* del alma cuando la *psykhé*, rompiendo con los sentidos y, en primer lugar, con el oído, la vista, luego el dolor y el placer, dispuesta a enviar a paseo el cuerpo (*khaírein to soma*), el comercio y el intercambio, etc., tiende hacia el deseo del ente, el deseo de lo que es (*orégetai tou ontos*) (Fedón, 65c). Esta *órexis* define para Platón a aquel que es «verdaderamente filósofo» (*aléthos philósophos*)” (Derrida 1998: 379).

cínicos, ya que no imprimieron gran desarrollo a la filosofía”; “Lo único que de Diógenes podemos referir son anécdotas”; “[A los cínicos de una época posterior] no hay para qué tenerlos en cuenta en una historia de la filosofía” (Hegel 2005: 128, 133, 135). El *lógos* hegeliano (*lógos* absoluto) estima en estas *Lecciones* que aquello que el cinismo despliega como ejercicio de la filosofía –únicamente el material disgregado de unas cuantas anécdotas- constituye a lo sumo un insulso «bocado» en el devenir dialéctico de la verdad, un momento insignificante en el despliegue interno de la razón.

*Dieta de anécdotas, voracidad del lógos.* En este breve esbozo del lugar marginal asignado al cinismo por la Historia de la Filosofía, podría presumirse que el nexo entre hambre y *lógos* ha sido dispuesto como mero artilugio metafórico, una simple maniobra retórica tendiente a extraer un rendimiento irónico del paso entre un *hambre literal* y un *hambre figurada*. Como si, por medio de la imagen del vientre insatisfecho, valiéndonos del vínculo analógico que hace del estómago voraz la cifra del deseo de totalidad que subyace a cierta *Idea* de la historia de la metafísica, comenzásemos a poner en entredicho los supuestos de la memoria filosófica que sanciona el estatuto insustancial y accesorio del cinismo respecto de la llamada historia *interna* de la verdad. No obstante, al examinar atentamente el frugal anecdótico de Diógenes el Perro, advertimos que en él la *voracidad del lógos* no comparece al modo de una simple metáfora. Lo que se escenifica en buena parte de las anécdotas del cínico de Sinope, fundamentalmente en aquellas en que lo vemos confrontarse con Platón, es más bien una elemental avidez que condiciona el ejercicio mismo del *lógos* metafísico; elemental, en primer término, porque tal avidez pulsa en el *lógos* como principio y tendencia inexorable, pero asimismo y sobre todo porque dicha pulsión devoradora sería, primariamente, ella misma fruto del hambre como condición del pensamiento. Escribe Oyarzun leyendo el anecdótico diogeniano: “[n]o otra cosa que el hambre sería el origen del *lógos* [...] El *lógos* descomedido (filosófico, metafísico) es la creatura esencial del hambre” (1996: 399). El cinismo de Diógenes instaría a pensar, entonces, que es el hambre misma lo que yace en el principio del *lógos*; el hambre sería el fundamento abisal que moviliza el deseo de saber del *zoon lógon ékhon*.

Si bien es tarea pendiente descifrar en qué sentido esta desmesura *logofágica* no tiene otro arraigo que el hambre misma, podemos ya vislumbrar que lo que el cinismo tornaría de este modo pensable -el hambre enraizada en el seno mismo de la *praxis* filosófica- quebranta de suyo una larga tradición (la del discurso filosófico occidental) que quiso hacer del hambre el más profundo reverso de la filosofía. Piénsese en la imagen del filósofo fijada por el platonismo, que hace de éste

un “ser de las ascensiones”, uno que está consustancialmente -como lo indica Deleuze en “De las tres imágenes de filósofos”- orientado hacia lo alto: “[l]a imagen del filósofo, tanto la popular como la científica, parece haber sido fijada por el platonismo: un ser de las ascensiones, que sale de la caverna, se eleva y se purifica cuanto más se eleva” (1989: 139). De ahí que la filosofía, concebida a partir de esta *orientación por lo alto*, sólo pueda cumplirse en la separación [*dyálisis*] de cuerpo y alma. Leemos en el *Fedón*: “¿Es que no está claro, desde un principio, que el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo, muy a diferencia de los demás hombres?” (Platón 1988: 4; 64e). Vivir sin cuerpo, liberar al alma de su yugo por toda la eternidad: este sería el máximo deseo de la búsqueda filosófica inaugurada por el platonismo. Es esta denegación de la historia del hambre que acompaña la historia del pensamiento la que será emplazada en un hermoso ensayo de Lévinas, titulado “*Sécularisation et faim*”. En el primer apartado de *Secularización y hambre*, titulado «El cielo estrellado», Lévinas recuerda el vínculo que existe entre la *trascendencia como idolatría* (aquella que tornó sagrado el reino intocable e inmutable de las estrellas en el cielo, que hizo de la trascendencia el intervalo que se extiende entre los astros y la tierra) y el régimen ontológico de la *Teoría*. La ontología, si bien ha secularizado dicha trascendencia idólatra, no habría sido capaz de revertir la obliteración del cuerpo que supone la torsión de la mirada hacia lo alto:

“El saber de occidente, ¿no es la secularización de una idolatría? En la extraordinaria ruptura de la trascendencia que es la idolatría, el reposo de la tierra bajo la bóveda del cielo, ¿no viene a prefigurar el reino de lo Mismo? [...] Nacimiento del pensamiento al precio de una limitación que condensa en un punto el volumen del cuerpo humano. Él no proyecta más sombra sobre la tierra que, hasta entonces, pisaba, y todo pasa como si los ojos asombrados, trascendiendo la altura, no tuviesen más en él sus cavidades” (Lévinas 1976: s/n; la traducción es nuestra)<sup>5</sup>

Si el hambre es, en el filósofo, el *pathos* que atenta por antonomasia contra esta disposición ascensional, en tanto que fija a *psykhé* al cuerpo afamado, aquel que se entrega a la *ascesis* filosófica debe, ante todo, suprimir su propia condición de hambriento. A contrapelo de esta *dialéctica del hambre* que define el itinerario mayor de la filosofía (dialéctica que desea suprimir, remontar, *devorar* al hambre misma), Diógenes el Perro traza en sus anécdotas otra imagen de la

---

<sup>5</sup> Lévinas procura pensar en este texto una *secularización por el hambre* que, por una parte, patentice la historia del hambre en la que se ha formado la *mirada* misma (esto es, que reconozca en la “gran franquía de la materia” la condición de posibilidad del conocimiento) y que, por otra parte, introduzca otra trascendencia, una trascendencia que precede toda ontología y que es irreductible al reino de lo Mismo: la trascendencia del Otro.

praxis filosófica, una que *-no esperando salvación ni en el cielo ni en la Idea*<sup>6</sup>, lanza sus dardos contra esta dialéctica altisonante, haciendo visible que el hambre no es el envés de la filosofía, sino más bien su irreductible *topos*, su ineludible verdad corporal (y ciertamente, para los cínicos, el hambre no constituye un problema cualquiera, ella –como subraya Oyarzun- sería “el problema capital, el límite absoluto del pensamiento y la experiencia cínica” (1996: 394). En este pensamiento del hambre que emplaza con fuerza el cinismo se atisbará *otra* manera de abrirse a su *topos*, a su *tener lugar*. Otra es, pues, la imagen del filósofo que forja este cínico que se masturba en la plaza pública, lamentando ante la mirada estupefacta y los pasos perplejos de quienes transitan que no se pueda hacer lo mismo con el hambre: “Masturbándose una vez en el ágora, dijo: «Ojalá que también se pasara el hambre frotándose el vientre»; “Masturbándose en público repetidamente, exclamaba: «Ojalá también se pudiera aplacar el hambre frotándose el vientre»” (*Vidas*, VI, 46, 69). En lo que sigue, intentaremos sopesar esta decisiva provocación del materialismo cínico lanzada en contra de una filosofía henchida de sí, auto-asegurada en su absoluta convicción de que ella ha suprimido la insistencia del hambre; a través de la estrategia de reversión diogeniana, la filosofía –tal y como ella ha sido delineada en su gran formato epistémico y metafísico- se develará, luego, como utópica promesa de hartazgo.

Con vistas a desentrañar el nexo esencial que el *lógos* sostiene con el hambre, examinaremos algunas de las anécdotas donde Diógenes asesta sus golpes al platonismo. Al repasar estas historias en las que el cínico se confronta con vehemencia a Platón, no es fortuito que el motivo de la comida posea una importancia decisiva. En estos cuentos, Diógenes parece tramar una emboscada al descomedimiento del *lógos* platónico, usando como carnada algunos elementos nutricios -aceitunas, higos secos-, alimentos por antonomasia frugales, pero que resultan difíciles de digerir allí donde prima la desmesura (siempre es factible que el cuesco provoque un contratiempo al tragón desaforado). Escribe Oyarzun: “[c]ircula por estas anécdotas lo comestible como elemento indigesto, que no puede ser asimilado y que tampoco puede expulsarse: se entrapa al discurso, atragantándolo en la garganta. En platónicas toses e hipos acaban estos chismes” (1996: 283). Leamos, entonces, estos «chismes» sobre higos y aceitunas, no sin antes deslizar una sospecha sobre el modo en que el embate diogeniano se instala en la filosofía. Bien podría estimarse que Diógenes -cada vez que tiende su celada a la voracidad del *lógos*- procede en la Historia de la

---

<sup>6</sup> Utilizamos la expresión de Deleuze en *Lógica del sentido* (1989: 141). Sobre la imagen del filósofo configurada a partir del cinismo, ver asimismo: “El filósofo [cínico] ya no es el ser de las cavernas, ni el alma o el pájaro de Platón, sino el animal plano de las superficies, la garrapata, el piojo. El símbolo filosófico ya no es el ala de Platón, ni la sandalia de plomo de Empédocles, sino el manto doble de Antístenes y de Diógenes”. (1989: 144).

Filosofía como esos pequeños frutos de carozo duro e intragable. En efecto, estaríamos tentados de pensar que la «razón cínica» (*kynische*, no *zynische*<sup>7</sup>), ofreciendo a la anécdota como *lugar* del pensamiento, haciendo de la broma, la inventiva, la risa franca y la obscenidad su *pathos*, manteniéndose en el borde (de la polis, de la filosofía), actúa *atorando* en la garganta a la razón misma, exponiendo al *lógos* a una exterioridad irreductible, a la singularidad y la facticidad que él mismo no puede nunca suprimir sin resto. Así, podría decirse que la razón cínica se afirma ella misma en su carácter indevorable e indigesto frente a la avidez del *lógos*. El cinismo, por consiguiente, no se dejaría medir sin más por la balanza de la razón totalizante, dado que él mismo resiste a ella, acuñando un «saber de la insignificancia» (saber de aquello que impide al *lógos* constituirse como interioridad e identidad autoasegurada) que la dialéctica no podría incorporar jamás en sentido estricto.<sup>8</sup> Volvamos pues, teniendo presente esta prevención, a esas anécdotas que nos interesaba descifrar, a esas mínimas historias donde se atascaría el poder reductor y asimilante del *lógos*:

“Observando una vez a Platón, en un festín esplendido, que tomaba unas aceitunas, dijo: «¿Por qué tú, el sabio que ha navegado a Sicilia por causa (*khárin*) de parecidas mesas, ahora que la tienes delante no la disfrutas (*ouk apolaúeis*)?» Y replicó éste: «Pero por los dioses, Diógenes, si también allá solía vivir de aceitunas (*pròs eláas*) y cosas semejantes». Y aquél: «¿Y por qué entonces era preciso navegar a Siracusa? ¿Acaso entonces el Atica no producía aceitunas?»” (*Vidas*, VI, 25)

“También otra vez que comía higos secos, aquél se le plantó adelante, y le dijo: «Puedes participar (*exestí soi metaskheîn*)». Y una vez que éste cogió y comió, profirió [Diógenes]: «¡Participar, dije, no devorarlos (*ou kataphageîn*)!»” (*Vidas*, VI, 25)

En ambas historias, la maniobra cínica nos ubica tras los pasos de una desmesura en Platón. Leyendo la primera, sin embargo, que tiene como marco la opulencia del banquete, pero que presenta en primera instancia a un Platón displicente a los manjares, podríamos presuponer lo contrario. La anécdota se inicia contrastando la avidez de poder y riqueza que simboliza el festín a la frugalidad de las olivas que elige por vianda el filósofo. Sin embargo, precisamente es esa tensa relación la que da pie al juego irónico de Diógenes, quien por medio de su ataque traerá a la luz la solidaridad básica que existe entre *poder* y *discurso*, la raíz común de *lógos* y soberanía.<sup>9</sup> Las

<sup>7</sup> Recordamos aquí la distinción que en lengua alemana se establece entre el cinismo antiguo (*Kynismus*) y el fenómeno cínico moderno (*Zynismus*). Cf. sobre este tema, Sloterdijk (2004).

<sup>8</sup> Sobre este *saber de la insignificancia*, Cf. *El Dedo de Diógenes* (1996: 299, 387).

<sup>9</sup> Sobre el nexo entre conocimiento y poder, Cf. Aristóteles, *De Anima*, Libro III, Capítulo IV, 429a: “...puesto que entiende todas las cosas, [el intelecto] necesariamente ha de ser sin mezcla –como dice Anaxágoras- *para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer...*”. El énfasis es nuestro.

diversas formas de poder y las distintas pretensiones discursivas (teóricas, científicas, filosóficas), el poder del discurso y el discurso del poder, comparecen conjuntamente ante la crítica diogeniana, en tanto que tramados ambos por el rasgo común de la *avidez posesiva*. El *dedo de Diógenes*, ese dedo medio que –como enfatiza Oyarzún- “no impera”, desnudaría y expondría por ende el *secreto* del poder, lo que encubre todo *imperar*: su querer incontinente.<sup>10</sup> Ante el gesto en apariencia comedido del filósofo de la Academia, el cínico encuentra la ocasión propicia para hacer presente la *pulsión de dominio* que ha animado el viaje de Platón a Siracusa (evidenciando, por añadidura, a la metafísica misma como *ciencia de la dominación*). Diógenes, haciendo uso del pasaje entre lo literal y lo figurado -que amarra hambre de comida y ambición de poder- le enrostra su viaje hasta Sicilia “por causas de parecidas mesas”, es decir, en sordina irónica, «por hambre de poder y de riquezas junto al tirano Dionisio»; «tú, que desprecias el festín que te provee Atenas, prefieres Siracusa, anhelas ese manjar absoluto que es el poder». La astucia de Platón estriba en desoír la ironía, en remitirse -para responder- a la *letra* del comentario: “[p]ero por los dioses, Diógenes, si también allá solía vivir de aceitunas”, haciendo caso omiso de la ambición que su interlocutor le supone. La réplica del cínico, acusando recibo de esta argucia de su contrincante que insiste en remitir el hambre a la *literalidad*, retrocede a este mismo plano, y sitúa en el viaje el síntoma de la avidez platónica de poder: “¿Y por qué entonces era preciso navegar a Siracusa? ¿Acaso entonces el Atica no producía aceitunas?”. «¿Y por que, para qué viajas, entonces? ¿Por qué te has tomado el trabajo de *navegar*?»...El «*para qué*», articulado de tal manera que no da lugar a escapatoria, torna nuevamente ostensible el hambre de poder que ha guiado a Platón en su empresa siciliana. Apunta Oyarzun comentando esta anécdota:

“El «para qué» [del viaje] es el síntoma de una demasía y un exceso, que no requeriría de mayores pruebas si de lo que se trata es de mostrar la relación de Platón con el poder. Esa relación es la desmesura misma. Pura avidez [...] el viaje es la desmesura,

---

<sup>10</sup> Cf. la célebre anécdota del enhestado dedo medio del cínico: “Como en cierta ocasión querían unos extranjeros ver a Demóstenes, les dijo, extendiendo el dedo medio: « ¡Este es el conductor del pueblo de los atenienses!»”(Vidas, VI, 34). Analizando esta anécdota, preguntándose qué opera y cómo opera el dedo medio extendido de Diógenes, Oyarzun escribe: “El dedo de en medio [...] *se indica a sí mismo*: a saber, como símbolo obsceno, como indicio del falo [...] Pero el falo es el *índice del poder*, puesto que es su lugar privilegiado. La intervención de Diógenes dice: no busquéis en Demóstenes al amo del poder político; si lo que deseáis es hallar y ver al verdadero poder, al cual incluso ese dominador se somete, sabed (ved) que es el falo. Y, sin embargo, [...] el falo mismo no es el verdadero poder, sino a su vez, sólo su indicio: el propio falo está sujeto al *deseo* inmoderado [...] El dedo de Diógenes *no impera*, habida cuenta de que el imperar esconde, en el ápice de su potencia, el querer incontinente, la avidez que lo condiciona...” (1996: 332-333)

el exceso, el ser-fuera-de-borde; lo intragable, porque es la voracidad misma.” (1996: 281)

El viaje de Platón despunta, tras esta última arremetida, como un *viaje de conquista*, atravesado por el *pathos* imperial de un deseo encadenado a la promesa de su hartazgo. El que se embarca, según se trasluce en la pregunta de Diógenes, lo haría movido por el deseo de *suprimir* su propio deseo, de *acallar* su propia índole deseante; negando su *aquí*, el viajante debe forzosamente buscar la promesa de su hartura *en otro sitio*. Cuenta Diógenes Laercio que el cínico, contraviniendo ese deseo utópico, “se valía de todo lugar para toda cosa, ya el comer, ya el dormir, ya el dialogar” (*Vidas*, VI, 22) Todos los atributos del cínico, el doble manto (que proporciona un lecho portátil), el morral (portador de unos pocos alimentos que previenen la urgencia del hambre), el bastón (como instrumento auxiliar de la errancia) y el tonel (especie de símbolo de la simplicidad del cobijo y del habitar, del estar *hoy aquí, mañana allá*) hablarían inequívocamente del *lugar*, de un *hallar lugar en cualquier parte*. De modo que, a diferencia de la *errancia* cínica -que se afirma a sí misma como *pan-tópica*, puesto que *halla lugar* por doquier, en cualquier sitio, en lo cada vez *dado* de su circunstancia (forma propiamente cínica de pensar el privilegio del *lugar*), el viaje del *lógos* se define por un movimiento excedentario, *u-tópico*, transgresivo respecto de su propia y constitutiva relación con el *lugar* que habita.<sup>11</sup> En el viaje concebido imperial y metafísicamente estamos ante un deseo que se quiere a sí mismo *sin localidad* (es decir, sin fisura, sin interrupción de lo extraño), y que en razón de ello proyecta necesariamente la supresión del otro, aquel cuya alteridad patentiza lo ineludible de la propia y singular locación. El perro sinopense, aquel espía de la insaciabilidad [*aplestía*] del deseo, ha dado señas de que el *lógos* por definición está de viaje, que su empresa de saber es forzosamente una empresa de sojuzgamiento, de *reducción del otro*. De

---

<sup>11</sup> Sobre este privilegio del lugar, cf. el hermoso fragmento atribuido al cínico Crates, y que transcribe Diógenes Laercio en *Vidas*, VI, 98: “No es mi patria una sola torre, ni un tejado, mas *toda la tierra* me sirve de ciudadela y de morada, dispuesta a cobijarme”. Aparentemente habría sido Diógenes el Perro el primero en servirse de la expresión «cosmopolita»: “Preguntado de dónde era, respondió: «Ciudadano del mundo» (*Kosmopolítes*)” (*Vidas*, VI, 63). Si bien la sentencia requeriría un análisis atento al contexto de disolución de la *polis* en la que se inscribe el cinismo antiguo, rescataremos de ella lo siguiente: el *kósmos* es, para Diógenes, aquello que *es lugar en todo lugar*. Escribe Oyarzun, comentando el fragmento antes citado de Crates: “El *kósmos* o la tierra toda como el lugar, como todo el lugar, mas nunca un único lugar, sino la *dehiscencia múltiple de los lugares*: a eso llamamos antes la «pantopía» cínica, otra cosa, radicalmente otra cosa que una utopía, pero llevadera de una fuerza que no se podría llamar sino revolucionaria, como revolucionaria es esa primera y automática secuela de la «pantopía», la disipación de las relaciones de propiedad, de la propiedad misma” (1996: 263)

la comida al viaje, entonces, se ha hecho manifiesta la desmesura de este *lógos* enlazado al deseo de poder (¿se habrá atorado Platón comiendo esa aceituna?)

Repasemos ahora la segunda anécdota. Como la anterior, ésta también saca provecho del pasaje que separa sentidos literales de figurados. Diógenes, que está comiendo higos, invita a Platón, que se topa con él, a «participar» de la merienda. «Participar» (*metaskheîn*), como sabemos, es la metáfora fundamental con la que el filósofo de la Academia designa el vínculo del mundo sensible con el inteligible. Todo indica que el cínico está llamando a duelo a la mismísima concepción ontológica de Platón. Éste se ve obligado a decidir qué sentido acoge: el que la circunstancia confiere al término o el que él le otorga en sus discursos. Elige, entre ambos, el segundo; toma y come los higos, abriendo paso a la embestida diogeniana: “¡Participar, dije, no devorarlos!” (Y esta vez, ¿qué habrá hecho Platón con ese díscolo higo atascado en el pescuezo?; de nuevo, la estrategia diogeniana procura impedir la desmesura del *lógos* por la vía del atragantamiento). Haciendo uso del término griego *kataphageîn* (devorar, engullir), que caricaturiza el comer y lo animaliza, Diógenes confronta a Platón a su propia pretensión de *dominar* el umbral que separa nombres propios y traslaticios, dando a pensar, incluso, si no es acaso la misma voracidad del *lógos* la que instituye la diferencia de lo literal y lo metafórico; de ser así, la partición de los sentidos (propio/figurado) pendería ella misma de la *avidez logofágica*. Invitando a *participar* a Platón, haciendo que éste *tome* el “término” por *comer*, que pretenda *fijarlo* así a su carácter de eufemismo, Diógenes enseña que el *lógos* platónico actúa *como si* las palabras estuviesen bajo su mando, *como si* fuesen de su propiedad, pero que, atrapado por esta presunción (que quiere hacer de las palabras meros instrumentos lingüísticos de la aprehensión de lo universal), el filósofo -seducido por el poder generalizador del lenguaje- acostumbra a no llamar a las cosas por *su* nombre: el *lógos* descomedido, infinitizado, se acusa entonces como *circunloquio*, *perífrasis*, *rodeo*. La desmesura del *lógos* se exhibe, por ende, asociada a un cierto *trato* metafísico del lenguaje, a una cierta relación *especulativa* con la palabra, que consiste justamente en explotar (en el sentido de extraer una plusvalía) el desajuste entre el nombre y la cosa, queriendo dominar este hiato y dominar por su medio *lo que es*.

Ahora bien, la eficacia del gesto diogeniano consiste en mostrar que la *potencia de generalización* alojada en la palabra (potencia *devoradora* de las cosas singulares en la idealidad

del concepto) tiende a volverse incontrolable, de modo que el *lógos* resulta extraviado en la marea de lo general, atiborrado de su propio discurso, al punto de sustituir definitivamente las cosas por los nombres. De cierta forma, las significaciones de las que está hecho el lenguaje idealista *incorporan* lo que nombran, actúan *como si se comiesen lo que dicen*. Diógenes trata de resistir a toda costa la reducción que opera este *lógos* sobre la indefectible singularidad de lo que es; contra el régimen posesivo del *lógos*, el cínico propone otra relación con las palabras, actuando *como si* los nombres fueran *de* las cosas mismas y no de aquel que los profiere. Escribe Oyarzun: “[l]a postura de Diógenes parece *grosso modo* implicar una suerte de rescate ontológico: un rescate del ser de las cosas *fuera* de su reducción al tejido lingüístico, y asimismo un rescate de la ontología, como relación esencial del *lógos* con aquello que le es exterior y que desde esta exterioridad lo constituye” (1996: 287). El intento de controlar el umbral que separa sentidos propios y figurados, de establecer la *propiedad* del nombre, se revela entonces como expediente de dominación, como mera embestida de una voluntad epistémica instalada bajo el alero del poder. Lo que ocurre comúnmente bajo el nombre de filosofía, parece advertir el cínico, es que en ella el lenguaje se articula como *señorío* sobre las cosas y como *supresión del otro*, como obliteración ineluctable de la unicidad de lo singular. Considérense las siguientes dos anécdotas donde Diógenes vuelve a disparar sus dardos anti-platónicos; en ellas se hace otra vez manifiesto que el *quid* de esta confrontación es la desmesura de un *lógos* librado a su potencia de generalidad:

“Una vez Diógenes le pidió [a Platón] vino, y luego también unos higos. Este le envió un cántaro lleno; y aquel le dijo: «Si te preguntaran cuánto son dos y dos, ¿responderías que veinte? Del mismo modo ni das lo que te piden ni respondes a lo que te preguntan». Se burlaba así de él como de un verboso sin límite (*aperantológon*)” (*Vidas*, VI, 26)

“Dialogaba Diógenes sobre las ideas y nombraba la mesidad y la taceidad, [y Diógenes] digo: «Yo, Platón, veo una mesa y un tazón, pero de ningún modo la mesidad y la taceidad». Y éste dijo: «Con razón, porque tienes ojos con que se ven la mesa y el tazón, pero no tienes inteligencia (*noús*), con la que se ve la mesidad y la taceidad.” (*Vidas*, VI, 53)

Diógenes *resiste* a este modo de ser del *lógos*, que es el de la *ilimitación* (de lo *ápeiron*); sale al encuentro de este *lógos* vanilocuente, facundo, que presume haber forjado redes imbatibles con las que apresar -bajo la óptica de su inteligibilidad- cada una de las cosas singulares. Se traza así en el cinismo una crítica al «pensamiento por *ideas*» que se afana con conceptos pretendidamente des-localizados, de-situados. “[e]l cinismo –afirma Oyarzun- implicaría una crítica a la ilusión trascendental del concepto como tal, en cuanto éste, para constituirse, supone su u-topización”

(1996: 171).<sup>12</sup> Lo que el cínico mantiene en su mira es el poder *ocultante* (alojado en la impasible potencia de generalidad de la palabra) de un discurso que opera dando la espalda a las cosas, que no da cabida a las singularidades en su elemento aleatorio, a la insustituible unicidad de cada singular.

A propósito de esta verbosidad ilimitada -que tiene como correlato a un *lógos* henchido, ahíto de sí mismo y de su propio discurso- podría añadirse una anécdota más, que tiene como protagonista a Anaxímenes, a su cuerpo abultado y a su igualmente engrosada disertación: “Acercándose a Anaxímenes el orador, que era gordo, le dijo: «Danos de tu vientre también a nosotros los pobres; así te sentirás aliviado y a nosotros nos serás útil»” (*Vidas*, VI, 57). En lo más inmediato, el sarcasmo instaura una tensión entre la verbosidad de la charla (la palabra como hálito, *flatus vocis*, mero viento que hincha el cuerpo del orgullo en que se solaza el orador) y la consistencia *material* del alimento requerido: «no nos des más de tu boca, Anaxímenes, no nos des más palabras; mejor danos de tu vientre, provéenos la carne que necesitamos». Se interrumpe aquí el discurso en favor de la *patencia del cuerpo*, haciendo manifiesto, a su vez, que la obliteración del cuerpo –del cuerpo como *otro*, del *otro* como cuerpo- sería el rasgo decisivo de este *lógos* (“*Otro es un cuerpo* porque sólo *un cuerpo es otro*”, leemos en una fórmula certera de Jean-Luc Nancy).<sup>13</sup> Se vislumbra, no obstante, que el ataque no va tan sólo dirigido a *este* orador particularmente rollizo, sino que cabe hacerlo extensivo a todo usufructuario del *lógos*, a todo aquel que –arrogándose el derecho a tal tenencia- anda *inflado* esencialmente. Quien detenta el *lógos* y se *toma* (discurso dominante, prepotente) la prerrogativa de cubrir con palabras la opacidad del cuerpo (“convulsión de la significación [que] –apunta Jean-Luc Nancy- “le quita todo el cuerpo al cuerpo”<sup>14</sup>), se delata ante el cínico como “un renegado de su condición de hambriento, pero por eso mismo tanto más ávido” (1996: 397). El hambre denegada no puede sino volverse -aguza Diógenes- un hambre *infinita*, dado que dicha obliteración

---

<sup>12</sup> Sobre la fuerza de descontextualización del lenguaje, cf. el siguiente pasaje de *Retórica especulativa* de Pascal Quignard: “Tal es la violencia propia del *lógos*: la violencia descontextualizadora del lenguaje [...] El lenguaje nunca puede decir directamente. Sin que pueda conocer un instante de tregua, se transporta, surge, brota, pasa. Transmitimos palabras en las cuales el rostro es imposible; la revelación no se aloja en el lenguaje, que la manifiesta al transportarse, al desplazarse, al desaparecer bajo los vestigios, huyendo sin cesar entre las piedras despegadas de su ruina, descontextualizando cualquier unidad” (2006: 16).

<sup>13</sup> La frase se encuentra en el acápite “Alter” de *Corpus*: “Los cuerpos son primeramente y siempre otros –al igual que los otros son primeramente y siempre cuerpos. Yo siempre ignoraré mi cuerpo, me ignoraré siempre como cuerpo justo *ahí mismo* donde «corpus ego» es una certidumbre sin reservas. A los otros, por el contrario, los conoceré siempre en tanto que cuerpos. *Otro es un cuerpo* porque sólo *un cuerpo es otro*” (2003: 26-27).

<sup>14</sup> Cf., también en *Corpus*, el acápite “El cuerpo significante” (2003: 54). Leemos a continuación de la frase citada: “El cuerpo significante –todo el corpus de los cuerpos filosóficos, teológicos, psicoanalíticos y semiológicos- sólo *encarna* una cosa: la absoluta contradicción de no poder ser *cuerpo* sin serlo *de un espíritu*, que lo desincorpora” (2003: 55).

obliga a *dejarse los dientes* en ese *hueso duro de roer* que constituye la alteridad *irreductible* el otro: “lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste”, recuerda Machado. El *lógos* se torna voraz - escribe Oyarzun- en tanto que intenta devorar su propio deseo:

“Vemos bosquejarse aquí, en este punto in(d)icial, la trama y el sistema total del poder como *poder de dominación* y la del saber como *saber de reducción*. Cabe suponer que esta trama y sistema obedece a una dialéctica del deseo como *avidez* [...], que no es, en el fondo, otra cosa que dialéctica del deseo, del hambre misma; dialéctica, debido a que ésta, potenciándose en su (re)negación, se dispara como deseo de reducir el propio deseo voraz, como deseo de devorar al deseo mismo.” (1996: 399)

Como si *clavase* sus caninos en este *lógos* henchido que se solaza en sí mismo, ahíto por la plétora de palabras en la boca, el Perro sinopense se propone *desinflar* el «cuerpo espectacular» del tenedor del discurso, disolver su vanilocuencia, apostando en la escena el hambre solapada tras su verba. El hambre emplazada por el cínico se despliega, entonces, como *saber de la insignificancia*, insignificancia que no designa una ausencia de significación, sino el límite absoluto desde el cual toda significación se constituye como tal. Lo que el cinismo busca liberar, con insistencia obstinada, es la in-significancia del hambre como in-significante condición del *lógos* mismo. En una de las anécdotas más célebres del combate proverbial entre Diógenes y Platón, el cínico desafía una vez más la arrogancia de este discurso *lógico-soberano* que se ufana de conceptualizarlo todo; hace escarnio en ella de la *compulsión* definitoria del filósofo de la Academia, mostrando el absurdo en el que se cae a raíz de dicha inclinación generalizadora. En el comienzo de esta historia, encontramos a un Platón complacido por la nítida delimitación que habría obtenido del significado de «Hombre», tras haberlo definido como “un animal bípedo implume” (el enunciado se encuentra en *Político*, 266e). Pero el cínico, arrojando un gallo desplumado en la escuela, echa por tierra –a través del poder disolutivo de la risa- la presunción englobante del concepto:

“Platón había definido que «el hombre es un animal bípedo implume», y por ello fue aprobado. Diógenes desplumó un gallo y lo llevó a la escuela y dijo: «Este es el hombre de Platón». De ahí que se le añadió a la definición «de uñas anchas»” (*Vidas*, VI, 40)

La violenta desmesura que presupone todo concepto es puesta al desnudo en el desamparado pollo de Diógenes. Horadando con la risa el límite establecido entre el hombre y su otro, la respuesta del cínico patentiza el exceso que comporta, en este caso, el afán definitorio del

hombre (¿y qué otra cosa habrá cifrado por siempre este afán, sino la avidez de poseer un nombre, el Nombre propio del hombre?). Por una parte, la pretensión omniabarcante del concepto resulta contrapuesta aquí a la más inmediata concreción, a la resistencia insuprimible de un singular que no logra contener. El añadido de la anécdota (“de uñas anchas” [*platyonikhos*]), que procura salvar de la burla al «hombre de Platón», como si sólo se hubiese tratado de una mera negligencia de la delimitación, no hace más que hundir al intento demarcatorio en el ridículo: “*platyonikhos* – como recuerda Oyarzun- es obviamente una alusión al nombre del filósofo escarnecido” (1996: 295). Mas, por otra parte, es posible barruntar una arista quizás menos visible en este cuento, un ataque dirigido esta vez contra la *auto-representación* del hombre que se refocila de su propio límite diferenciándose del animal. Diógenes el Perro, por medio de este gallo despojado de sus plumas, desbarataría los bordes de la definición de «Hombre» en los que «nosotros, los hombres», imperiosos portadores de ese nombre, nos parapetamos. Entonces, sorprende y atasca con esa ave desguarnecida la garganta del *pequeño hombre* (de los pequeños hombres en su interminable diferencia), haciendo aparecer tras el parapeto del concepto a “ese pollo enclenque, desnudo y desamparado, y *sobre todo famélico*, [que] es precisamente el hombre: animal que pasea su cuerpo insignificante en la exterioridad” (Oyarzun 1996: 397)<sup>15</sup> Esto es lo que encubriría el discurso *del* y sobre *el* hombre, y que el pollo sin plumas del cínico enseña, puesto que ofrece al pensamiento algo que sólo es visible en el espacio de los cuerpos: el des-poseimiento, la fragilidad que somos, el hambre que *cada vez* nos constituye. El concepto de hombre y el *lógos* que lo sustenta son exhumados, por Diógenes, como maniobra apotropaica, como estrategia de denegación del *zoon lógon ékhon* ante un hambre que en los hombres no puede ser desalojada, deslocalizada, ya que *en* ella éstos *tocan sin cesar su fin*.<sup>16</sup> Frente al pretendido descubrimiento de *lo propio* del hombre en el concepto, como revelación *de sí*, el hambre se introduce como *heterorevelación* (revelación de la diferencia insuprimible que constituye al ser finito), como extrañeza de una *venida* jamás disponible en su origen, porque ella es siempre *arribo del otro*. El cínico muestra que el hambre es lo que, constitutivamente, *viene* al hombre *más allá de su domino*, aquello que lo mantiene entreverado en

---

<sup>15</sup> En nota al pie n°21. El subrayado es nuestro.

<sup>16</sup> Me valgo aquí de una fórmula de Jean-Luc Nancy. Cf., *Las musas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p.56: “La finitud no es la privación, sino la afirmación in-finita de lo que *toca* sin cesar a su fin”.

el *pasaje* de su in-finito tener lugar: “[r]eprendido una vez porque comía en la plaza pública, contestó: «Pues en la plaza pública *me vino el hambre*»” (*Vidas*, VI, 58)<sup>17</sup>

No otra cosa señalaría la ya mencionada anécdota sobre la práctica onanista de Diógenes, donde se cuenta que, mientras éste se masturbaba en la plaza pública, hacía manifiesta la inoperancia de la *autosatisfacción* para los efectos del hambre, exclamando: «*Ojalá que también se pasara el hambre frotándose el vientre*». El hambre patentiza, según el cínico, un límite intraspasable del *autovalimento*; ella marca la irreductibilidad del *otro en mí* que fractura la presunción misma del «*autos*» (en ese sentido, la *autarquía* del cínico jamás aspira a cerrarse sobre un sí mismo puro e inexpugnable; ella radica, más bien, en el saber *habitar* esa fisura que constituye la índole deseante del hombre. La *insaciabilidad*, la dialéctica del deseo como avidez, se instalaría en la vida de los hombres allí donde éstos *proyectan* la obturación de dicho hiato. Recuérdese la frase de Oyarzun que citábamos en exergo: “y ciertamente, en el horizonte de este esfuerzo está la supresión del otro, de *aquel que me señala lo definitivamente innegable de mi hambre*” (1996: 399). Esa urgencia de otro cuerpo que clama en el hambre no sería, en el extremo, la misma que se acusa en el deseo sexual; el onanismo, aún abriendo en sí el espacio de una diferencia, conseguiría salvar dicho *hiato* en el alivio de la efusión. En cambio, el hambre trazaría una *escisión* insuprimible, una diferencia en el deseo mismo cuya abertura me antecede.<sup>18</sup> El hambre inscribe, pues, la finitud *en* la vida, dado que hace manifiesto el límite del deseo de incorporación del otro;

---

<sup>17</sup> Sobre este modo de pensar la *venida* del hambre, un lazo fino y firme enlaza a Nietzsche con el cinismo; éste hace decir a *Zarathustra*: “El hambre *me asalta* como un ladrón. En medio de bosques y ciénagas *me asalta mi hambre*, y en plena noche.” (Nietzsche 2007: 43).

En relación a ese «*cada vez*» que *ritma* la llegada del hambre, que singulariza su *insistencia* como *asalto*, me parece oportuno remitir a la referencia que Deleuze, en el marco de sus lecciones sobre Leibniz, hace del libro *Orígenes del conocimiento: el hambre* (1914), del biólogo y filósofo español Ramón Turró: “Ese libro es extraordinario, Turró tiene una formación puramente biológica, pero uno se dice que se trata de Leibniz que se ha reanimado. Turró afirmaba que cuando decimos: «Tengo hambre», se trata realmente de un resultado global, de lo que él llama una sensación global. El hambre global y los pequeños hambres específicos son los conceptos que emplea. Dice que el hambre como fenómeno global es un efecto estadístico. ¿De qué está compuesto el hambre como sustancia global? *De mil pequeños hambres*: hambre de sales, hambre de sustancias proteicas, hambre de grasa, hambre de sales minerales, etc... Cuando digo: «Tengo hambre», dice Turró, hago literalmente la integración de esos mil pequeños hambres específicos [...] cuando digo eso hay toda suerte de pasajes, de metamorfosis: mi pequeño hambre de sal que pasa a otro hambre, pequeño hambre de prótidos, que pasa a pequeño hambre de grasas o todo lo que se mezcla [...]” (Deleuze 2006: 84-86).

<sup>18</sup> Esta fisura es insuprimible: incluso en la incorporación del alimento se instala un residuo de diferencia, resto inabsorbible que la sorpresiva urgencia de la evacuación continuamente enseña. A propósito, cuenta Dión Crisóstomo (*Discursos*, 8.36) que, en una ocasión, “cuando más encantado tenía [Diógenes] al numeroso público con su verba, inopinadamente se hincó sobre el suelo e hizo lo suyo. Estalló el público, trocada su fascinación en estupor e indignación, y lo acusaron de ser un loco” (Oyarzún 1996: 397). Diógenes logra, por medio de la excrescencia, interrumpir el discurso, dejarlo en suspenso. Quebranta su avidez por medio de la desvergüenza de esta acción corporal, en nombre de la patencia del cuerpo que el *lógos* continuamente oblitera.

el saber cínico del hambre, a diferencia del *saber henchido de sí*, libera en consecuencia la comprensión de la vida misma como *diferencia*: “el hambre desdobra –y precisamente en esta imborrable relación al otro- la vida: ésta no puede satisfacer –suprimir, superar, remontar serían otras tantas descripciones de este acto- sin suprimirse a sí misma como otro” (Oyarzun 1996: 395). El hambre, si bien es marca de la muerte *en* la vida, es asimismo el indicio de la vida como inmediata abertura; el hambre es irreductible en tanto que la supresión del hambre arrastra consigo la supresión de la vida misma como otro: “[i]ncripción y marca de la «autoafirmación de la vida» sería el hambre, porque hace patente la irreductibilidad del otro. El hambre es el deseo que está confinado a requerir del otro para colmarse, que –aun más- requiere abrir *en la vida misma* el hiato de la diferencia” (Oyarzun 1996: 399). Podemos colegir que el hambre, para Diógenes el Perro, no sería un *estado*, sino una *condición* de la vida misma.<sup>19</sup>

Diógenes Laercio anota en las *Vidas* que el cínico “llamaba al vientre Caribdis de la vida” (VI, 51) Caribdis (en griego *Khárubdis*, *succionador*) es ese proverbial torbellino retratado por Homero en *La Odisea*, y que, según cuenta el relato de los viajes de Ulises (cf., Libro XII), se abría tres veces al día en el medio del mar tragando todo a su paso. Es posible conjeturar que, aquí, Caribdis, no designa simplemente la *insaciabilidad* del vientre, el deseo de alcanzar su hartura infinita. Insaciable es, para Diógenes el Perro, el viaje de conquista del lógos, puesto que en él se encubre el deseo de devorar el deseo mismo (deseo de “tragarse” al otro, de hacerlo desaparecer en el océano de nuestro propio discurso) El vientre, en cambio, expresa la vertiginosa patencia de la vida a sí misma, la insubordinable temporalidad de la vida que, en el límite, no puede acallar el hambre sin suprimir su propio movimiento. Inmersos en el centro del torbellino, “no dejamos de saber que la propia naturaleza deseante nunca es plena o redonda, que hay la falta, la finitud y el límite” (Oyarzun 1996: 397) Este sería el saber que murmuran los gestos del cínico: el vientre – Caribdis de la vida- nos recuerda que el hambre, ese torbellino, es nuestro *topos*.

---

<sup>19</sup> Cabría indagar, respecto de este punto, las diferencias entre el *materialismo epicúreo* y el *materialismo cínico*. Escribe Epicuro en sus *Sentencias Vaticanas*: “El grito del cuerpo es éste: no tener hambre, no tener sed, no tener frío. Pues quien consiga eso y confíe que lo obtendrá competiría incluso con Zeus en cuestión de felicidad” (Epicuro 1996: 101). El hambre como estado (de privación) se contraponen, para Epicuro, al estado divino al que puede aspirar el hombre, estado que es descrito como un estar *dispensado* de todo apremio, estar pues liberado del hambre misma. El matiz que introduce el cinismo resulta relevante: “[...] es propio (*ídon*) de los dioses no necesitar nada, y de los semejantes a los dioses *haber menester de poco*” (*Vidas*, VI, 105; el subrayado es nuestro)

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1978). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Derrida, Jacques (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Diógenes Laercio (1996). *Vidas y sentencias de los filósofos*, Libro VI, 20-81. Trad. de María Isabel Flisfisch. En *El Dedo de Diógenes*. Santiago de Chile: Dolmen, pp.173-202.
- Deleuze, Gilles (1989). “De las tres imágenes de filósofos”. En *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles (2006). *Exasperación de la Filosofía. El Leibniz de Deleuze*. Buenos Aires: Cactus.
- Epicuro (1996). “Sentencias Vaticanas”. En *Obras Completas*. Madrid: Cátedra.
- García Gual, Carlos (1987). **La secta del perro**. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G.W.F. (2005). *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Levinas, E., “Sécularisation et faim”. En “Archivio di Filosofia”, 1976: *Ermeneutica della secolarizzazione*, pp.101-109. Disponible en <http://www.kainos.it/numero7/emergenze/Levinasfr.html>.
- Machado, Antonio (1972). *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*. Madrid: Castalia.
- Nancy, Jean-Luc (2003). *Corpus*. Madrid: Arena Libros.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Las musas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nietzsche, Friedrich (2007). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Oyarzun, Pablo (1996). *El Dedo de Diógenes. La anécdota en filosofía*. Santiago de Chile: Dolmen.
- Platón (1988). Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro. Gredos: Madrid.
- Quignard, Pascal (2006). *Retórica especulativa*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Sloterdijk, Peter (2004). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.