

ASSALONE, Eduardo
BEDIN, Paula
(compiladores)

Bios
sociedad



Bios y Sociedad I
Actas de las I Jornadas
Interdisciplinarias de Ética y Biopolítica



UNIVERSIDAD NACIONAL
de MAR DEL PLATA
.....

Mar del Plata
2012

ISBN: 978-987-544-449-2

EDUARDO ASSALONE

PAULA BEDIN

(compiladores)

Bios y Sociedad I

Actas de las I Jornadas Interdisciplinarias de
Ética y Biopolítica



UNIVERSIDAD NACIONAL
de MAR DEL PLATA
.....

Mar del Plata

2012

ISBN: 978-987-544-449-2

Bios y Sociedad I: Actas de la I Jornadas Interdisciplinarias de Ética y Biopolítica / compilado por Eduardo Assalone y Paula Bedin. - 1a ed. - Mar del Plata : Universidad Nacional de Mar del Plata, 2012.

CD-Rom.

ISBN 978-987-544-449-2

1. Etica. 2. Filosofía. 3. Enseñanza Universitaria. I. Assalone, Eduardo, comp. II. Bedin, Paula, comp.

CDD 170

Fecha de catalogación: 13/07/2012



Esta edición se realiza bajo licencia de **uso creativo compartido** o **Creative Commons**. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:

Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año).

No comercial: no se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.

Mantener estas condiciones para obras derivadas: sólo está autorizado el uso parcial de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan para la obra resultante.



**Bios y Sociedad.
I Jornadas Interdisciplinarias de Ética y
Biopolítica**

Organiza:

Cátedra de Ética

(Titular: Dr. Ricardo Maliandi)
Departamento de Filosofía,
Facultad de Humanidades,
Universidad Nacional de Mar del Plata

Auspicia:

AAdIE

Asociación Argentina de Investigaciones Éticas,
Consejo Regional Buenos Aires

Con el aval académico de:

Facultad de Humanidades,
Universidad Nacional de Mar del Plata

INDICE

	<i>página</i>
▪ Presentación	13
▪ Comités	16
▪ Amenta, Guadalupe Ley nueva ley antiterrorista. Una herramienta legal para el control social	17
▪ Antonelli, Marcelo Vida y poder en <i>La volonté de savoir</i> de Foucault	26
▪ Archimio, Emilio Violencia sexual, dispositivos penales e identidades sexuales y de género en Argentina entre 1880 y 1940. Discursos médicos, psiquiátricos y jurídicos en la construcción del delincuente violador	32
▪ Arias Barona, Christian David Revolución ecológica vs crisis capitalista. Pensar qué y cómo producimos en nuestros territorios	38
▪ Assalone, Eduardo Ética y biopolítica. Lineamientos para su articulación	46
▪ Baccarelli Bures, Diego G. Políticas sociales, nuda vida y gobierno de la población	52
▪ Barrio, Catalina Del estado de excepción a la condición humana	60
▪ Barros II, João Roberto O pastorado cristão como matriz da biopolítica em Michel Foucault	64
▪ Basso, Leticia La noción de comunidad en Heidegger y su recepción en la filosofía francesa	69
▪ Bedin, Paula Biopolítica y heteronormatividad: una lectura de las exclusiones de personas travestis de la universalidad de la ciudadanía	76

▪ Beresñak, Fernando Formalización del espacio, técnica y subjetividad	81
▪ Bernava, Verónica; Díaz, Ana Cristina; Dopchiz, Marcela; Gonorazky, Gabriela y Tonello, Marcela Implementación de franjas de restricción de uso de agroquímicos: participación de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales (UNMDP) en la aplicación de normas legislativas en el ámbito de la Municipalidad de Gral. Pueyrredón, Buenos Aires	88
▪ Billi, Noelia Lo impersonal. Variaciones sobre la vida y la muerte en Blanchot	94
▪ Blengino, Luis Peligros y amenazas de la eugenesia neoliberal desde las perspectivas de Habermas y Foucault	99
▪ Bogetti, Celeste y Cataldo, Rocío Los discursos de saber y poder en relación a los psicofármacos en psicología	106
▪ Bonilla, Alcira Migraciones: el fenómeno biopolítico de nuestro tiempo. Reflexiones desde el Derecho Humano a migrar	113
▪ Borisonik, Hernán Vida y política en la temprana modernidad: el caso de la reforma Protestante	123
▪ Borovinsky, Tomas Las afinidades electivas de Giorgio Agamben: la sombra de Alexandre Kojève	128
▪ Botta, María Florencia Hacia una biopolítica afirmativa: la perspectiva de Antonio Negri	133
▪ Botticelli, Sebastián ¿Dónde está lo político de la biopolítica?	144

▪ Cabral, Victoria Calidad de Vida en barrios de Mar del Plata fumigados con agroquímicos. Notas de un estudio de caso	151
▪ Casadei, Francisco La ética de Alain Badiou como suplemento de la relación entre vida y política	156
▪ Casullo, Facundo E. Notas sobre la relación entre filosofía, ética, lenguaje y pensamiento económico en los trabajos de Michel Foucault	161
▪ Catoggio, Leandro Hermenéutica del estado de excepción	166
▪ Cavalli, Ayelén Ética y naturaleza en la ecosofía de Félix Guattari	172
▪ Cerruti, Pedro Biopolítica y subjetividad en la sociedad del (post)espectáculo: derivas conceptuales y formas de problematización	177
▪ Chadad, Martín Aceleración tecnológica en la Sociedad del Conocimiento	184
▪ Colombani, Cecilia Anátomo-política, bio-política y <i>epimeleia heautou</i> . Los atajos de la resistencia en el <i>topos</i> de una estética de la existencia	192
▪ Conti, Romina Razón, política y sexualidad. Otra lectura de Marcuse frente a la crítica de Foucault	201
▪ Coutiño Osorio, Fabiola La demanda social de legalización del aborto en México: entre la ética, la religión y los derechos humanos	209
▪ Cragolini, Mónica El animal como “capital” en la biopolítica: ambiente y biodiversidad	217

▪ Crelier, Andrés		
	Intencionalidad y artefactos en animales no humanos	222
▪ Díaz, Santiago		
	Heterogénesis Autopoiética. Cuerpo y Subjetividad en Félix Guattari	231
▪ Digilio, Patricia		
	Ciencia y tecnología del biotecnocapitalismo	240
▪ Dolabani, Milagros y Failla, Sebastián Emanuel		
	Algunas cuestiones en torno a la despenalización del aborto. Cuerpos, dominación y biopolítica	246
▪ Domínguez, Gustavo Adolfo		
	<i>Homo domesticus</i> . Reflexiones en torno a la zoopolítica en Sloterdijk	251
▪ Elías, Osvaldo; Guerrero, Margarita y Costa, Liliana		
	Bioética de intervención para la protección de grupos en riesgo. Actividad física: como medio de prevención y promoción de la salud para pacientes ambulatorios del Hospital H. Gailhac	259
▪ Esteves, Ricardo		
	Biopolítica, Género y Discurso	270
▪ Falcón, Nancy		
	Islam, discurso y biopoder	278
▪ Fernández, Graciela		
	Ética, derechos humanos y paz mundial: Acerca del “discurso de los derechos humanos”	284
▪ Fleisner, Paula		
	La vida inasignable. Apuntes para una definición agambeniana de la vida más allá de la “vida desnuda”	290
▪ Guardia, Alfonsina		
	La construcción democrática Latinoamericana: de la democracia de ciudadanía a la democracia de bienestar	296
▪ Handl, Lucía Grisel		

Bioética e Interculturalidad: Comité de ética intercultural	303
<ul style="list-style-type: none"> <p>▪ Hermida, María Eugenia <i>Inmunidad, comunidad</i> y Trabajo Social: tensiones de la intervención desde la biopolítica de Esposito</p> 	308
<ul style="list-style-type: none"> <p>▪ Hernández, Gabriel Del “mercado científico” al “ajedrez académico”: Representaciones sobre el CONICET y estrategias de becarios de Ciencias Antropológicas</p> 	315
<ul style="list-style-type: none"> <p>▪ Kerlly Souza da Costa, Ana; Marques da Silva, Luiz Eduardo y De Barros F. Domingues, Pérola Gabriela Infância e Biopolítica nos Espaços de Desenvolvimento Infantil no Rio de Janeiro (BRASIL): Tecnologias de biopoder no governamento das crianças</p> 	321
<ul style="list-style-type: none"> <p>▪ La Rocca, Susana y Mainetti, María Marta La ética ¿Una ciencia melancólica?</p> 	326
<ul style="list-style-type: none"> <p>▪ La Rocca, Susana y Mainetti, María Marta Presentación del PTIB (Programa Temático Interdisciplinario de Bioética de la Universidad Nacional de Mar del Plata)</p> 	333
<ul style="list-style-type: none"> <p>▪ Lamarche, Juan Inversión de la biopolítica: la parresia y lo impersonal</p> 	341
<ul style="list-style-type: none"> <p>▪ Lariguet, Guillermo Modelos de aplicación en bioética</p> 	347
<ul style="list-style-type: none"> <p>▪ Lawler, Diego La filosofía de la política científica y tecnológica: ¿qué puede decirnos?</p> 	353
<ul style="list-style-type: none"> <p>▪ Lemmo, Ricardo Javier De la legalidad del aborto en la República Argentina</p> 	359
<ul style="list-style-type: none"> <p>▪ León Correa, Francisco Javier Desigualdades en salud, justicia y bioética en Latinoamérica</p> 	366
<ul style="list-style-type: none"> <p>▪ Lesser, Pablo Resistencia y exceso de la vida</p> 	372

- **Loria, Maximiliano**
 Relaciones de poder vs. vínculos de reciprocidad en la obra
Animales Racionales y Dependientes de Alasdair MacIntyre 376
- **Maeso, Silvia y Purita, Gabriela**
 Una propuesta creativa, crítica y cuidante para la ética ambiental 383
- **Maglio, Francisco**
 Aspectos éticos y construcción social del dolor y la discapacidad 390
- **Manasliski, Lucía**
 Una alternativa: posibilidad y actualidad 398
- **Méndez, Pablo Martín**
 Gabriel Tarde y Michel Foucault: pensar entre las multitudes,
 las poblaciones y los públicos 405
- **Mendez, Rubens**
 La reglamentación de la Biopolítica 410
- **Mendoza, Leticia**
 Bioética para una biopolítica sobre genómica humana.
 Las premisas de responsabilidad social y de justicia distributiva
 en el proceso de toma de decisiones en México 415
- **Misseri, Lucas**
 Morir en Utopía: Tomás Moro y la eutanasia 419
- **Mujica, María Florencia**
 Responsabilidad y libertad de ser. Un camino posible
 en el cuidado del medioambiente 426
- **Nogueira da Silva, Marilene Rosa**
 Um caso de biopolítica: Saber médico e poder disciplina
 na cidade do Rio de Janeiro 431
- **Orensanz, Martín**
 Alejandro Korn y la libertad creadora 436

- **Oriolani, Federico**
 Aproximaciones a las implicancias del modelo biotecnológico
 en el agro argentino, durante la década de los '70 441
- **Pallares Campos, José Eduardo**
 La infancia medicalizada en la trama biopolítica.
 Análisis del TDAH en México 448
- **Parente, Diego**
 Artefactos, organismos e intenciones 454
- **Potaschner, Ezequiel**
 Conduciendo almas; buscando caminos. Los “nuevos” creyentes
 frente al poder pastoral y la biopolítica 463
- **Prati, Renata**
 Lo neutro, lo plural y lo común. Cierta biopolítica transhumanista
 interrogada desde la diferencia sexual 470
- **Pulley, Romina**
 Ni ama ni esclava. La crítica de la razón en la teoría moral
 humeana y su impronta en el tratamiento de los problemas políticos 477
- **Rivera, Silvia**
 Bioética y normalización:
 el desafío de un proyecto de ética intercultural 482
- **Rivera, Silvia**
 Complicidades bioéticas: epistemología, ética y política
 de la investigación. El caso de la investigación biomédica 489
- **Robledo, Susana**
 El aborto en secreto, reflexiones sobre su implicancia 497
- **Rodríguez Cardozo, Silvia Ailec y Kitlain, María Ana**
 Vacunación obligatoria en el marco del sistema de protección
 de los derechos del niño 503
- **Rosenberg, Martha**
 Quiénes son esas mujeres 509

- **Salerno, Gustavo**
 Ética y memoria.
 En torno a los debates sobre el pasado reciente argentino 515
- **Scheider, Silvia**
 Legal, Seguro y Gratuito. Una deuda de la democracia 522
- **Serratore, Constanza**
 Inmunidad y Biopolítica en Roberto Esposito 531
- **Taub, Emmanuel**
 Prohibición, destrucción y orden del mundo:
 el *herem* bíblico como dispositivo biopolítico 551
- **Toscano López, Daniel Gihovani**
 La biopolítica como administración de la vida:
 algunas implicancias éticas en la educación 558
- **Varela, Patricia S.**
 Colaboración de Enfermería en el acompañamiento del
 sujeto/participante durante la investigación biomédica,
 su participación en la construcción de un rol activo,
 la defensa de los valores y el empoderamiento social
 del conocimiento científico 563
- **Vieira, Ana Lúcia**
 A *emergência*, no pós 1930, de mecanismos de
 regulação biopolíticos da população operária no Brasil 568
- **Yovan, Daiana**
 Institución, Cuerpo y Transgresión 572
- **Zangaro, Marcela**
 Dispositivo disciplinario y dispositivo biopolítico:
 transformaciones históricas de la relación capital-trabajo 577
- **Programa General de las I Jornadas** 582

PRESENTACIÓN

En los últimos tiempos se ha desarrollado una nueva línea de investigación dentro del campo de la ética, a saber, el análisis de la relación entre ética –o bio-ética– y biopolítica como perspectiva desde la cual reflexionar sobre conflictos morales en los que se percibe la fuerte impronta de la “administración de la vida”, según los términos propuestos por Michel Foucault en su *Historia de la Sexualidad I*. Así, cuestiones que van desde la eugenesia hasta la eutanasia, pueden ser enfocadas de modo tal que se revelen las condiciones sociales y políticas en las que se enmarcan estos conflictos de la ética aplicada. De igual manera, los problemas sociales y políticos de la actualidad pueden ser analizados desde una perspectiva bioética, desde el punto de vista de los problemas morales que desencadenan.

Todo parece indicar que esta colaboración entre los análisis biopolítico y bioético será fructífera en la medida en que sean cuidadosamente delimitados los ámbitos de competencia de cada uno de ellos pero sin desalentar, a la vez, su interacción. Se trata, de acuerdo con nuestra propuesta, de efectuar una lectura biopolítica de las discusiones bioéticas y de una lectura en clave bioética de las intervenciones del poder biopolítico, de modo tal que estas lecturas pongan en evidencia, en el primer caso, la dimensión social y política de los problemas bioéticos y, en el segundo caso, el impacto en los cuerpos de un biopoder impersonal y difuso por definición.

En este marco, las **I Jornadas Interdisciplinarias de Ética y Biopolítica “Bios y Sociedad”** buscan promover un espacio de encuentro necesariamente interdisciplinario. A la convergencia entre la ética y la biopolítica, le corresponde también la coincidencia de los distintos saberes disciplinarios en torno a los mismos problemas prácticos. No sólo eso: también será oportuno el acercamiento entre el saber filosófico, el conocimiento científico interdisciplinario que mencionábamos antes y los saberes desarrollados en el

ámbito de la sociedad civil, pues en estos últimos encontramos la agenda pública que define cuáles son los problemas prácticos más acuciantes de nuestra época, cuáles son en concreto las demandas de nuestras sociedades, los cuales exigen de nosotros participar desde la especificidad de la formación que poseemos. Es por ello que estas Jornadas buscan ser también un punto de intersección entre el discurso académico y los debates sociales de nuestro tiempo. A fin de lograr este objetivo, se ha convocado, desde la especificidad del abordaje y de los problemas filosóficos, a especialistas provenientes de diversas disciplinas académicas –entre las que se encuentran la sociología, el derecho, la medicina, la historia, la geografía, etc.–, así como también a organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales, organizaciones estudiantiles, etc. En este mismo sentido, si bien se han aceptado comunicaciones abocadas a cuestiones propias de la filosofía práctica en general, se han destacado también las contribuciones orientadas a resolver problemas vinculados a la ética aplicada en su conexión con las demandas sociales de nuestra época.

Las cinco mesas propuestas por la organización de las Jornadas apuntan en este sentido: 1) Biopolítica y Biopoder: perspectivas interdisciplinarias; 2) Derechos Humanos: legislación actual e implicancias éticas; 3) El principio de Justicia en las decisiones bioéticas en Latinoamérica; 4) Ética, ciencia y técnica; y 5) La demanda social de Legalización del Aborto. Con estas cinco mesas no hemos pretendido abarcar la totalidad de los problemas centrales que nos comprometen, sino tan sólo ofrecer un espacio público de debate para algunos temas destacados de la agenda social presente.

Quisiéramos agradecer en primer lugar la generosa participación de todos los colaboradores y colaboradoras. Como Comité Organizador queremos agradecer especialmente al Dr. Maliandi la oportunidad que nos ha dado de organizar estas Jornadas desde la cátedra de Ética, de la cual él es su titular. Agradecemos también el auspicio de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Consejo Regional Buenos Aires, así como también a ADUM, la Agremiación Docente Universitaria Marplatense, que nos brindó todo el espacio necesario para la realización de las Jornadas. Queremos agradecer a los

miembros del Consejo Departamental de Filosofía y del Consejo Académico de Humanidades por el aval académico que le han otorgado a estas Jornadas.

Felizmente estas Jornadas han superado enormemente nuestras expectativas. Como primeras jornadas, prácticamente sin subsidios y, por voluntad de los organizadores, también sin aranceles de ningún tipo, lo cual corresponde a una institución educativa pública como lo es nuestra universidad, las expectativas eran muy modestas. Sin embargo, la colaboración de todos los participantes ha hecho de esta reunión científica un evento de una escala mayor a la esperada.

Queremos dedicar estas Jornadas a la memoria del Dr. Sergio Cecchetto, verdadero promotor de la bioética en Mar del Plata, miembro destacado de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, cuya desaparición física en 2009 ha significado una pérdida irreparable para quienes los conocimos y trabajamos con él y, hoy en especial, para la organización de estas Jornadas. La talla de las personalidades filosóficas como la de Sergio se puede medir por el vacío que dejan cuando ya no están con nosotros, pero también por el alcance de su influencia en todos los estudiantes, docentes e investigadores que han tenido la oportunidad de tenerlos como sus maestros.

Comité Organizador

Bios y Sociedad.

I Jornadas Interdisciplinarias de Ética y Biopolítica,

Mar del Plata, Septiembre de 2012.

Bios y Sociedad.

I Jornadas Interdisciplinarias de Ética y Biopolítica

COMITÉS

COMITÉ ACADÉMICO:

Dr. Ricardo Maliandi

Dra. Graciela Fernández

Prof. María Cecilia Colombani

Mg. Susana La Rocca

Dr. Andrés Crelier

COMITÉ DE REFERATO:

Dr. Ricardo Maliandi

Dra. Graciela Fernández

Dr. Andrés Crelier

COMITÉ ORGANIZADOR:

Abg. Guadalupe Amenta

Lic. Eduardo Assalone

Prof. Catalina Barrio

Prof. Paula Bedin

Lic. Ayelén Cavalli

Dr. Andrés Crelier

Prof. Santiago Díaz

Prof. Fernanda Orellana

Prof. Yamil Ynoub

Ley nueva ley antiterrorista

Una herramienta legal para el control social

Guadalupe Amenta

(Universidad Nacional de Mar del Plata)

La llamada Ley Antiterrorista, no resulta una nueva invención de los gobernantes de turno. A lo largo de la historia de nuestro pueblo el poder económico traducido a la política, ha utilizado herramientas normativas similares para controlar aspectos de la vida social “inconvenientes” para la reproducción del sistema imperante mundial.

De terrorismo y terroristas

La comunidad internacional no acuerda en qué consiste un “terrorista” o a qué podemos llamar “actos terroristas”, en algunos casos refiere a los elementos con que deben contar dichos actos. Nuestro país ha suscripto una variedad de tratados internacionales¹ que regulan algunos de sus aspectos dejando a cada estado la fijación de las penas aplicables en cada caso. Lo cierto es que ni la Convención Interamericana contra el terrorismo ni el Convenio internacional para la represión de la financiación del Terrorismo,² contienen definiciones certeras de lo que significa el “terrorismo” o un “acto terrorista”. Este último pacto, por ejemplo, alude a ciertos actos de personas con un determinado objetivo, y dentro de un exclusivo contexto de una situación de conflicto

¹ “Convenio para la represión del apoderamiento ilícito de aeronaves” (La Haya, 1970); “Convenio para la represión de actos ilícitos contra la seguridad de la aviación civil” (Montreal, 1971); “Convención sobre la prevención y el castigo de delitos contra personas internacionalmente protegidas, inclusive los agentes diplomáticos” (AGNU, 1973); “Convención Internacional contra la toma de rehenes” (AGNU, 1979); “Protocolo para la represión de actos ilícitos de violencia en los aeropuertos que prestan servicios a la aviación civil internacional, complementario del Convenio para la represión de actos ilícitos contra la seguridad de la aviación civil” (Montreal, 1988); “Convenio Internacional para la represión de los atentados terroristas cometidos con bombas”, (AGNU, 1997), entre otros

² Incorporados a nuestro derecho interno mediante las leyes 26.023 y 26.024.

armado. Hablamos de “terrorista”, un vocablo confuso, vago y ambiguo, con connotaciones políticas, que ha sido utilizado por los gobiernos para juzgar a sus opositores. La Real Academia Española alude a la “dominación por el terror”.

Menú para todos y todas

La ley 26.734, número que identifica a la actual ley antiterrorista, en sus 8 artículos atiende varias cuestiones las que merecen un tratamiento por separado.

Una primera cuestión refiere a la derogación los arts. 213 ter y quáter del Código Penal que incorporaron la figura de asociación ilícita terrorista. Estos arts. aludían al concepto ambiguo de “aterrorizar a la población”, pero contextualizaban la conducta estableciendo la necesidad de comprobar un objetivo (propagar el odio étnico, religioso o político); una forma en que se desarrolla esa actividad (a través de redes internacionales); medios que para ello se emplean (armas, explosivos, etc.); y objetivos inmediatos (poner en peligro la vida o integridad -física- de las personas). Es decir, se infunde el terror en la población, pero de una manera determinable.³

Una segunda cuestión a resaltar es la incorporación de un nuevo artículo al Código Penal (el art. 41 quinquies) el que representa lo que se denomina una “agravante genérica”. Este artículo establece un aumento de las penas previstas para cualquier delito que fuera cometido “con la finalidad de aterrorizar a la población u obligar a las autoridades públicas nacionales o los gobiernos extranjeros o agentes de una organización internacional a realizar un acto o abstenerse de hacerlo”.

Por otra parte, para poder reprimir de una manera específica la financiación de actos terroristas se incorporan al Código Penal los llamados “Delitos contra el orden económico y financiero”, tipificados recientemente por la ley 26.683 que incorporó en la legislación argentina la figura del lavado de dinero. Asimismo aumenta las funciones de la

³ <http://kaltenmeier.blogspot.com.ar/2012/01/ley-antiterrorista-algunas.html>.

Unidad de Información financiera⁴, quien podrá resolver “el congelamiento de activos” vinculados a estos delitos.

Por último establece la competencia federal, esto es, la aptitud de los tribunales y juzgados federales de conocer y juzgar este tipo de delitos.

El GAFI y la injerencia de los organismos mundiales

El proyecto oficialista fundamentó la necesidad de una ley de estas características para acomodar la legislación interna a los requerimientos del GAFi. ¿Qué es el GAFi?, es la abreviatura, el nombre de batalla de un organismo llamado Grupo de Acción Financiera Internacional. Se compone de 33 miembros, 31 países y dos organizaciones intergubernamentales. Resulta llamativo que 31 países regulen o intenten regular a 202 estados del mundo con un nivel de acatamiento normativo de al menos 130 países en la actualidad.

Este organismo emitió un documento, se trata de cuarenta recomendaciones a los Estados con el fin último de controlar el lavado de dinero. Como consecuencia de los atentados del 11/9 en EEUU, el GAFi agregó 8 recomendaciones especiales destinadas a evitar el financiamiento del terrorismo y organizaciones terroristas.

Algunos multimedios nacionales, en los inicios de este año, refirieron al “desaire” que el gobierno habría realizado a este organismo en una de sus visitas a nuestro país⁵. El actual gobierno siempre ha tenido inconvenientes con el GAFi, desde los cuestionamientos al INDEC hasta la sospecha que la anterior campaña electoral hubiere sido financiada con dinero proveniente de fuentes ilegales. Por su parte el GAFi en sus múltiples informes sobre la situación argentina, ha amenazado sistemáticamente colocar

⁴ La UIF fue creada en el año 2000 (ley 25.246), es un ente con autarquía funcional (independiente de otros organismos), se trata de un ámbito de “inteligencia económica del Estado” con amplios poderes destinado a recabar cualquier tipo de información financiera sobre cualquier persona u organismo. Se sigue de esta manera las recomendaciones del GAFi de prestar especial atención a los movimientos de las Ongs y otras entidades sin fines de lucro.

⁵ Diario La Nación, 17/02/2012. [Desaire-del-gafi-al-gobierno-le-reclamo-mas-medidas-contra-el-lavado-de-dinero.](#)

al estado en una lista negra, países en observación, entre otras de las tantas sanciones posibles.

Podemos notar claramente un cambio en el relato discursivo de defensa de la soberanía y autodeterminación argentina que el oficialismo ha levantado como bandera que optó por cumplir con las mencionadas recomendaciones mediante esta nueva ley pese a haber manifestado en numerosas oportunidades que la Argentina no precisaba dicha regulación.

¿Qué fue lo que sucedió para que repentinamente se aceptaran sus recomendaciones? Nos lleva a concluir que tales organismos, el GAFi en este caso, operan mediante presiones, donde embajadores y representantes de corporaciones multinacionales cierran acuerdos con los gobernantes de turno; a través de los informes periódicos que presenta y con la connivencia de los medios de comunicación⁶ quienes infunden el temor antes las posibles “sanciones” que reciba el país. Se torna evidente el modo en que los países denominados centrales controlan a la periferia.

De esta manera pareciera ser que se toma como excusa la pertenencia al GAFi para adoptar medidas que el gobierno tenía especial interés, destinadas a la represión de la protesta social y la intimidación a los disidentes políticos.⁷

Una técnica legal deficiente

Algunas conquistas que la humanidad ha ido recolectando han sido volcadas en la mayoría de los ordenamientos jurídicos del mundo con el nombre de derechos y garantías. La confusa figura jurídica incorporada en esta ley (art. 41 quinquies) carece de condiciones necesarias en la regulación de un tipo penal. La descripción de una conducta (acción u omisión) catalogada como delito se denomina tipo penal. Cuando el legislador regula conductas imponiendo penas, desde la multa hasta la privación de la libertad, debe

⁶ Ver nota Clarín iEco – 30/09/2011 – Titulada “Lavado: temor por posibles sanciones internacionales” en www.ieco.clarin.com/economia/Lavado-temor-posibles-sanciones-internacionales_0_563943691.html

⁷ Esta hipótesis es sostenida por R. Gargarella, ver nota del 27/12/2011 publicada en www.plazademayo.com, “Martín Sabbatella o Jorge Rivas no pueden volver a hablar con dignidad”.

hacerlo describiéndola exactamente, es una derivación del llamado principio de legalidad que implica la necesidad de certeza. No es difícil recordar que en otros tiempos la apertura del tipo penal permitió que cualquier conducta fuera encuadrada, así todo era delito, según la interpretación de quienes detentaban el poder de turno.

La ley aprobada habla genéricamente de una primera finalidad que es la motivación del “terrorista”: “aterrorizar” a la población, pero no precisa en qué consiste esa intención. La imprecisión del artículo habilita la libre interpretación judicial. Entendemos que incluir un concepto subjetivo obligará a los propios imputados a probar que no tenían la intención de atemorizar a la población.

La segunda finalidad es aún más peligrosa pues refiere a “obligar a las autoridades públicas nacionales o gobiernos extranjeros o agentes de una organización internacional a realizar un acto o abstenerse de hacerlo”. A nuestro entender este acápite colisiona con varios derechos constitucionales como la libertad de expresión, el derecho a peticionar a las autoridades el que también involucra el derecho del pueblo a “protestar”.

Por otra parte la ley incorpora la figura de terrorista individual, es decir, aquella persona que comete la acción delictiva normada. Pretender que una persona, por sí, pueda llevar a cabo una actividad terrorista, es decir, una actividad tendiente a dominar a la sociedad por medio del terror, o alterar el sentido de las decisiones políticas de un gobernante, es algo imposible.

Ante la oposición generalizada de números actores sociales e incluso miembros de la autoridad máxima judicial se incorporó un segundo párrafo el cual establece como causa de justificación que “Las agravantes previstas en este artículo no se aplicarán cuando el o los hechos de que se traten tuvieren lugar en ocasión del ejercicio de derechos humanos y/o sociales o de cualquier otro derecho constitucional.” Este último párrafo agregado implica un enorme error en el sentido de distinguir derechos humanos de derechos sociales y derechos constitucionales. Primero, toda ley debe ser conforme a la Constitución y los derechos y garantías que ella incluye. Toda ley contraria a la Constitución es inconstitucional. Por su parte, los derechos humanos son constitucionales. Y por último resulta de una evidente ignorancia referir a derechos humanos y derechos

sociales, como conceptos diferentes, siendo que los derechos económicos, sociales y culturales, así como los derechos al medioambiente, son tan derechos humanos como los civiles y políticos.

Esta ley no resiste ningún control de constitucionalidad, es decir, que si hubiera jueces que la aplicaran, en las distintas instancias al llegar a la Corte debiera ser declarada inaplicable⁸. El problema más grave reside en que durante el tránsito de dicho proceso puede pasar una persona muchos años privada de su libertad.

Algunas organizaciones como la CTA de Santa Fe (causa caratulada SALVADOR AGLIANO Y OTROS S/ HABEAS CORPUS PREVENTIVO E INCONSTITUCIONALIDAD) y la Ong La Alameda han presentado a los diferentes órganos jurisdiccionales acciones tendientes a pedir la declaración de inconstitucionalidad del articulado de la ley sin definiciones de la justicia aún.

Criminalización de la protesta: el marco legal para el control social

El derecho a la protesta representa la oportunidad que tienen las mayorías que no detentan el poder, de recuperar su voz, su decisión y acción. Así *“la criminalización de las luchas es una de las formas que asume la represión para inmovilizar a las organizaciones populares y amedrentar a todos aquellos que se hacen cargo del legítimo derecho de organizarse y exigir la resolución de sus necesidades (...) Son diferentes mecanismos con el mismo fin de dominación y control social”*.⁹ En el periodo 2001-2012 se han contabilizado más de 4000 personas procesadas por enfrentarse al poder económico y político en pos de reclamar por sus derechos, siendo los conflictos que mayor número de criminalizados presentan los relativos a tierra y vivienda, sindicales y movimientos de desocupados.

⁸ Se ha dicho que en realidad los jueces debieran interpretar este art. con máxima rigurosidad entendiendo que resulta ser la fijación de la escala penal únicamente para los delitos regulados por convenciones internacionales firmadas por nuestro país, esto excluiría la aplicación de esta agravante a cualquier delito, en cuyo caso, la ley así aplicada sería constitucional. www.kaltenmeier.blogspot.com.ar.

⁹ Informe sobre criminalización de la protesta por AEDD, APEL, CADHU, CEPRODH, CADEP y CORREPI. Marzo 2012.

Como hemos mencionado, esta normativa duplica las penas previstas para los diversos delitos lo que los convierte en “no excarcelables”. Significa que detenido preventivamente durante la investigación y hasta que se llegue a la sentencia, la persona imputada de la presunta comisión de los delitos a los que refiere la ley, no podrá recuperar su libertad.

El efecto buscado con este tipo de figuras es evidente: desmovilizar, intimidar a la población. Encierra una clara advertencia y pretende con ello desarticular los movimientos sociales. Representa una habilitación a la persecución de personas y organizaciones que luchan por la reivindicación de sus derechos.

Asimismo la Comisión Interamericana de Derechos Humanos ha sido enfática en torno al tema en cuestión al expresar que *“la criminalización de la legítima movilización y protesta social, sea a través de la represión directa a los manifestantes, o a través de investigación y proceso criminal, es incompatible con una sociedad democrática donde las personas tienen el derecho de manifestar su opinión”*.¹⁰

Ahondando un poco en la situación latinoamericana¹¹, el gobierno del presidente Piñera en Chile decidió pedir la aplicación de la ley antiterrorista y de manera discriminatoria y selectiva pidió el enjuiciamiento de comunidades mapuches por los incendios ocurridos en el sur de su país. Ello demuestra que esta herramienta utilizada con fines persecutorios ya ha tenido uso en la región no precisamente en supuestos de terrorismo internacional sino más bien para criminalizar grupos especialmente vulnerables como en este caso los pueblos originarios¹².

Un estreno anunciado

Los distintos movimientos sociales, personalidades públicas y organizaciones habían vaticinado que esta ley podría ser utilizada para reprimir la protesta social. El oficialismo manifestó que este no es un gobierno que castigue a quienes reclaman por sus

¹⁰ Comunicado N ° 35/09 de fecha 8 de Junio de 2009, respecto a los hechos de violencia en Perú.

¹¹ Existen a la fecha leyes similares en Chile, Paraguay y Honduras.

¹² Agencia de noticias Servindi en www.servindi.org/actualidad/57072.

legítimos derechos. Sin embargo en febrero de este año ocurrió lo esperado. Las ciudades catamarqueñas de Tinogasta, Belén, Santa María, Andalgalá; la riojana Chilecito y Amaicha del Valle en Tucumán fueron escenario de protesta de movimientos preocupados por el destino ambiental de las tierras cordilleranas, conflicto que continua vigente. El método al que recurrieron es el corte selectivo de ruta. Luego de una brutal represión por parte de las fuerzas de seguridad, se ha imputado a ambientalistas detenidos por “actos de terrorismo y poner en riesgo la seguridad pública”. Recientemente algunos de ellos han sido llamados a declarar y continúan abiertas sus causas.

Las declaraciones del gobernador riojano Luis Beder Herrera confirman lo antedicho en cuanto definió a los activistas antiminería como “hippies violentos” cuya protesta, “cuando metan a dos o tres presos, se termina”.¹³ Cumple así la intencionalidad implícita de la ley, aquello que los gobernantes niegan, su fin último es reprimir la disidencia.

A modo de conclusión

El "derecho penal del enemigo", es un paradigma según el cual, como indica Foucault, la penalidad adopta la idea de "peligrosidad". De esta manera la ley penal juzgará los actos considerados reprobables como también controlará los comportamientos de los individuos. La categoría del "terrorista" es utilizada contra la protesta social, no como reacción a las acciones cometidas, sino frente a la peligrosidad de los grupos humanos que reclamen por lo que legítimamente les corresponde: la defensa de sus derechos.

Hemos manifestado ya los posibles efectos potenciales que presenta esta ley. Esos temores que oportunamente la sociedad manifestó fueron verificados, ya se utilizó esta ley para criminalizar la protesta. Pareciera que lo que persigue esta norma es habilitar a los gobiernos a catalogar las ideologías como terroristas por ser inconvenientes para el

¹³ Diario Página 12, 16/05/2012, <Minería y “hippies violentos”>.

orden por estos establecido, de esta manera judicializar los movimientos sociales y desmovilizar a la población organizada.

Vida y poder en *La volonté de savoir* de Foucault

Marcelo Antonelli

(CONICET – UBA – Paris 8)

I. En el marco de las presentes jornadas que proponen pensar las intersecciones entre los conceptos filosóficos de “biopoder” y “biopolítica”, de un lado, y los saberes y las prácticas de ámbitos diversos, del otro, me parece importante volver sobre las relaciones entre la vida y el poder en Michel Foucault, al menos por dos razones.

La primera es que, si bien el término “biopolítica” se remonta a principios del siglo XX,¹ su uso se expandió en las ciencias humanas gracias a la obra del pensador francés. Sus indagaciones en torno al biopoder han sido relaboradas y discutidas desde hace más de una década, particularmente por autores italianos (Negri, Agamben, Esposito), pero sus textos permanecen, si se me permite decirlo así, como la “fuente” filosófica sobre la problemática, cuyo mapa se ve reconfigurado ante cada publicación póstuma de Foucault.

La segunda razón remite a la necesidad de interrogar la compleja articulación que se halla en el corazón del concepto, a saber: la relación entre la vida y el poder político. Dicha complejidad obedece, como veremos a continuación, no sólo a la polisemia de los componentes del término sino, fundamentalmente, a las modalidades que adopta el vínculo entre ellos.

II. En principio, es indudable que la noción de *biopolítica* está habitada por un conjunto de ambigüedades.² La primera reside en el hecho de que, en algunas formulaciones, biopolítica y biopoder son empleados como sinónimos –tal como haremos

¹ Cf. Castro, E., *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Bs. As., UNIPE Editorial, 2011, p. 18 y ss.

² Como observa Edgardo Castro, el término “biopolítica”, ya de por sí difícil de circunscribir en el propio Foucault, parece afrontar el mismo destino que el de “postmodernidad”, a saber: tras su circulación “por los más diversos contextos y usos, corre el riesgo de vaciarse de sentido”. Cf. *Ibíd.*, p. 9.

nosotros aquí,³ mientras que, en otras, Foucault la considera una de las dos formas del biopoder, junto con la anatomopolítica.⁴ La segunda ambigüedad reside en la multiplicidad de enfoques o contextos teóricos, a saber: la medicina social, el derecho soberano, la transformación de la guerra de razas, la aparición de la gubernamentalidad liberal.⁵

Una tercera ambigüedad afecta específicamente los componentes de la noción. Como es sabido, nuestro concepto de “vida” implica tanto la vida biológica –que los griegos denominaban *zoé*– como la vida calificada, el estilo de vida –esto es: aquello que nombraban con el término *bíos*.⁶ Asimismo, la comprensión de la política varía según se la aborde desde una perspectiva primordialmente institucional y jurídica, o bien a partir de las formas no jurídicas y no estatales del gobierno.

³ De modo indistinto, Foucault emplea “biopoder” y “biopolítica” a fin de designar los mecanismos por los cuales los trazos biológicos de la especie humana ingresan dentro de la política. Cf. Foucault, M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard-Seuil (edición de M. Senellart), 2004, pp. 3, 23. Hemos seguido las indicaciones brindadas por Castro en las entradas “biopoder” y “biopolítica” del *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Bs. As., Siglo XXI Editores – UNIPE Editorial, 2011, p. 55 y ss.

⁴ En un sentido amplio, el biopoder designa el ejercicio del poder que tiene por objeto la vida biológica del hombre, lo cual incluye tanto los procedimientos característicos de las disciplinas sobre los cuerpos de los individuos (esto es, la “anátomo-política”), como los controles reguladores ejercidos sobre la población o el cuerpo-especie (es decir, la “biopolítica”), de manera tal que la biopolítica es una de las dos formas del biopoder. Cf. Foucault, M., *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 185. En el curso del 76 introduce un matiz: la biopolítica sería históricamente posterior a la anatomopolítica. Cf. Foucault, M., *Il faut défendre la société*. *Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard-Seuil, (edición de M. Bertoni – A. Fontana), 1997, p. 216.

⁵ En la obra foucauldiana entre los años 1974 y 1979, hay al menos cuatro vías de acceso al concepto de biopolítica que no se encuentran del todo integrados, aun si no resultan excluyentes. En efecto, la biopolítica aparece ligada a la medicina social (en las conferencias “La Naissance de la médecine sociale”, de 1974), al derecho soberano (en *La volonté de savoir*, del 76), a la transformación de la guerra de razas (en *Il faut défendre la société*, del 76) y a la aparición de la gubernamentalidad liberal (en *Sécurité, territoire, population* y *Naissance de la biopolitique*, del 77-78 y 78-79 respectivamente). Esta pluralidad de ángulos, sin embargo, no implica la dispersión de su significado, pues existe una matriz fundamental que comprende la biopolítica como la gestión de la vida biológica de la población por parte del Estado. Cf. Castro, *Diccionario...*, ed. cit., pp. 57-58. A propósito de la población, ella es, para Foucault, “un personaje político absolutamente nuevo” que consiste en “un conjunto de procesos que es necesario manejar a partir de lo que tienen de natural”. Esta naturalidad significa que la población es un dato que depende de un conjunto de variables (clima, entorno material, comercio, valores morales y religiosos, etc.), lo cual implica que el efecto de esta serie de variables no puede modificarse por la mera voluntad del soberano a través de decretos o leyes –esto es: la naturalidad de la población escapa al voluntarismo legal de los dispositivos de soberanía. Esto no supone que ella sea inaccesible; aun más, los dispositivos de seguridad buscan administrar y dirigir los procesos naturales de la población. Cf. *Ibid.*, p. 116.

⁶ Cf. Castro, *Lecturas...*, ed. cit., p. 11.

Ahora bien, la tensión fundamental se da ya no en los términos en sí mismos, sino en su *articulación*, esto es: en la idea de una política *de* la vida. Como explica Castro, “el doble valor del genitivo introduce desde el inicio una ambivalencia: la vida puede ser tanto el sujeto como el objeto de la política”.⁷ Se trata de una oscilación semántica alojada en el concepto que ha dado lugar a interpretaciones de distintos autores.

Por ejemplo, Judith Revel entiende el término “biopoder” como una política de la vida donde ella es sujeto, mientras que la “biopolítica” remitiría a una política de la vida donde ella es objeto.⁸ En términos similares, Roberto Esposito plantea una biopolítica “negativa”, donde la vida es el objeto de la política, y una biopolítica “positiva”, donde ella es el sujeto.⁹ Hardt y Negri, por su parte, conciben el biopoder como una autoridad soberana –esto es: una instancia trascendente a la producción social-, mientras que la biopolítica designaría la producción inmanente a la sociedad que crea relaciones sociales a través de las formas colaborativas de trabajo.¹⁰

III. Ahora bien, de acuerdo con nuestra lectura, esta reactivación del esquema sujeto-objeto operada por los intérpretes aludidos se aleja decididamente del enfoque foucauldiano. Si bien el filósofo francés afirma que la vida deviene, en la era del biopoder, *objeto* de captura por parte del poder, la atribución a la vida del estatuto de *sujeto* de la política nos parece difícil de sostener por razones inherentes a su pensamiento.¹¹

En primer lugar, la empresa teórica de Foucault constituye un desplazamiento desde la cuestión del sujeto (que es una noción, como ha puesto de relieve Deleuze, asociada a la interioridad y a la identidad)¹² hacia las “formas de subjetividad” o “modos de subjetivación”. Así, la idea de la muerte del hombre en *Las palabras y las cosas*

⁷ Cf. Castro, *Lecturas...*, ed. cit., p. 8. La oscilación del genitivo no es una mera cuestión gramática sino que remite a las oscilaciones propias de la “analítica de la finitud”; en términos foucaulteanos, la ambivalencia sujeto-objeto obedece a la anfibología de la figura del hombre propia del humanismo. *Ibid.*, p. 23.

⁸ Cf. Castro, “Vida y lenguaje”, exposición del Coloquio “Life configurations”, UNSAM, 2 de abril de 2012.

⁹ Citado en Castro, *Lecturas...*, ed. cit., p. 8 nota 1.

¹⁰ Cf. Hardt, M. – Negri, A., *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, trad.: Juan A. Bravo, Barcelona, Debate, 2004, p. 124.

¹¹ Castro argumenta que la vida deviene, en Foucault, ya no una forma de política sino un *éthos*, lo cual explicaría su análisis del cinismo antiguo. Cf. Castro, “Vida...”, p. 8.

¹² Cf. Deleuze, G., *Pourparlers*, Paris, Minuit, 2005, p. 135.

explicita la motivación des-antropologizante de su pensamiento e implica el rechazo de una concepción del sujeto como fundamento de lo real, tal como es pensado en las tradiciones cartesiana, fenomenológica y humanista.¹³ En una palabra, atribuir un “sujeto” a Foucault requiere adoptar ciertas precauciones teóricas sin las cuales se corre el riesgo de desconocer su proyecto filosófico.

En segundo lugar, y este argumento es más pertinente, las mencionadas perspectivas de Revel, Esposito y Negri están sustentadas en fuertes tomas de posición respecto del *valor* de la biopolítica. Hay, en estos abordajes, una estrategia de polarización que hace del biopoder (en el caso de Negri), la biopolítica negativa (en el de Esposito) o la biopolítica sin más (como ocurre con Revel) una instancia repudiable por su función cosificadora de la vida, por un lado, y de la biopolítica, la biopolítica positiva o el biopoder –respectivamente- una reserva productiva, activa, el lugar de su apuesta teórico-práctica, por otro lado.

Con relación a este planteo, Foucault presenta un perfil singular.¹⁴ Primero, porque su posición más general con relación al poder supone situarse en una perspectiva *extra-moral*, es decir: dejar de preguntarnos si el poder es bueno o malo, legítimo o ilegítimo, para concentrarnos en interrogar sus condiciones de existencia, lo cual implica despojarlo de sus sobrecargas jurídicas y morales.¹⁵

IV. En segundo lugar, la complejidad de los análisis foucauldianos no se deja reducir a la distinción entre un polo positivo y un polo negativo de la política o del poder. Esto se hace patente en un significativo pasaje de *La volonté de savoir* en el cual, tras definir a la biopolítica como el ingreso de la vida en el dominio de los cálculos explícitos del poder-saber, aclara que

¹³ Cf. “sujetivación” en Castro, *Diccionario...*, ed. cit., p. 376 y ss.

¹⁴ En su caso, no existe la posibilidad de un programa político por razones expresadas al inicio de *Sécurité, territoire, population*. Allí sostiene que todo análisis está atravesado por un “discurso en imperativo”. No obstante, si dicho discurso dice “amen esto, detesten aquello, esto está bien, aquello está mal”, se trata ya no de un discurso filosófico, definida la filosofía como una “política de la verdad”, sino *estético*. El imperativo foucauldiano se reivindica *condicional*, es decir: una suerte de “indicador táctico” que sugiere, en términos del autor, “si quieren luchar, he aquí algunas líneas de fuerza, algunos puntos clave”. Foucault, M., *Sécurité...*, ed. cit., p. 5. Las traducciones son nuestras.

¹⁵ Cf. Foucault, M., *Dits et écrits III*, Paris, Gallimard, 1994, p. 540.

Esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominan y administran; ella escapa sin cesar. Fuera del mundo occidental, *el hambre existe*, a una escala más importante que nunca; y *los riesgos biológicos* enfrentados por la especie son quizá más grandes, más graves en todo caso, que antes del nacimiento de la micro-biología.¹⁶

En estas líneas encontramos la idea de una vida *exterior* al dispositivo de poder-saber. Aun si el biopoder tiene como más alta función “invadir la vida enteramente”, Foucault observa que no lo logra.

Si retomamos el problema de la valoración de la biopolítica suscitado por las distinciones entre un polo positivo y otro negativo, es posible advertir la dificultad para emitir un juicio acerca de esta exterioridad de la vida con relación al poder. Como afirma Castro, “hay, en la noción foucaultea de biopolítica, una dimensión que no se deja encerrar en la alternativa simple de la aceptación o el rechazo de las formas de poder”.¹⁷

Con todo, si debiéramos optar entre los términos de la alternativa, habría que inclinarse por la aceptación implícita, por parte de Foucault, de la moderna forma del poder. Esta impresión, por extraña que parezca, surge a causa de los ejemplos, ciertamente reveladores, que ilustran la condición de la vida por fuera del poder. Como venimos de ver, el primer caso es el “hambre”, de la cual afirma que sigue existiendo a gran escala fuera del mundo occidental, mientras que el segundo remite a los “riesgos biológicos” de la especie a causa de la microbiología. Estos ejemplos inducen a pensar que no es deseable que la vida pase por fuera de la red biopolítica.

Tras este recorrido, nos encontramos en condiciones de responder el interrogante presentado en *La voluntad de saber* unas páginas antes de la formulación biopolítica: “¿Hay que decir que se está necesariamente “en” el poder, que no es posible “escapar” de él, que no hay, en relación con él, exterior absoluto, puesto que se estaría infaliblemente sometido a su ley?”¹⁸ En el marco de la biopolítica, a juzgar por el pasaje sobre el hambre

¹⁶ Foucault, M., *La voluntad...*, ed. cit., p. 188, el subrayado es nuestro.

¹⁷ Castro, E., “Biopolítica: orígenes y derivas de un concepto”, en *Cuadernos de trabajo #1. Biopolítica: Gubernamentalidad, educación, seguridad*, La Plata, UNIPE Editorial Universitaria, 2011, p. 11.

¹⁸ Foucault, M., *La voluntad...*, ed. cit., pp. 125-126.

y el riesgo biológico, la respuesta es negativa. Ello no implica, sin embargo, ningún motivo para el optimismo.

Violencia sexual, dispositivos penales e identidades sexuales y de género en Argentina entre 1880 y 1940.

De los delitos contra la honestidad a la construcción del delincuente violador

Emilio Archimio

(UNMdP)

I

La presente comunicación pretende exponer los primeros avances de un proyecto de investigación denominado “*Violencia sexual, dispositivos penales e identidades sexuales y de género en Argentina entre 1880 y 1940*”, el cual se encuentra siendo desarrollado en el marco del programa de becas de investigación que otorga la Universidad Nacional de Mar del Plata. Consecuentemente, las siguientes líneas estarán abocadas al intento de presentar ciertos rasgos particulares del problema de investigación, así como a sistematizar algunos de los datos más relevantes que fueron emergiendo durante el desarrollo de las primeras aproximaciones al objeto de estudio.

Antes de comenzar, resulta necesario presentar aquellas intenciones que atraviesan a la investigación. Decimos así que, a nivel general, la misma se propone contribuir a los debates relacionados con los procesos de construcción de la norma sexual en los individuos desde una perspectiva histórica. En esa dirección entonces, el estudio posee como objetivo central analizar la codificación de la violencia sexual en Argentina durante el proceso de construcción del Estado moderno: (1880-1930), considerando la acción disciplinaria (de clase, de raza y de género) de las instituciones penales sobre la dimensión corporal de los individuos y la configuración de sus identidades de género.

II

Quienes inicialmente manifestaron mayor empeño en identificar algunos de los rasgos específicos de la violencia sexual han sido sin dudas algunas de las distintas corrientes de la teoría feminista. Con inquietudes intelectuales atravesadas por preocupaciones políticas claramente definidas, buena parte de aquellos estudios tuvieron la particular intención de visibilizar y desentrañar algunos de los fundamentos esenciales de la dominación masculina.

¹ Dentro de sus principales aportes se destaca el haber logrado poner de manifiesto la condición de construcción social e histórica que rodea al fenómeno. Subsiguientemente, durante los últimos años, desde distintos campos de las ciencias sociales (especialmente desde los denominados “estudios de género”) fueron desarrollados diversos esfuerzos que apuntaron a dilucidar las características constitutivas de la violencia sexual, por considerarla como “una de las expresiones más agudas del conflicto de género, particularmente susceptible a interpretaciones ideológicas-culturales que pueden resultar instrumentales para los intereses de los grupos involucrados”². El resultado fue la elaboración de una serie de trabajos que hicieron foco casi de forma exclusiva sobre los discursos y prácticas jurídicas, buscando poner en evidencia el hecho de que los procesos de construcción legal de la violencia sexual han estado tradicionalmente moldeados por supuestos ideológicos y culturales compartidos por varones, más que por varones y mujeres³. En consecuencia, dichas reflexiones no dudaron en afirmar que, en la mayoría de los países occidentales, las leyes que codifican a la violencia sexual contribuyen a reforzar ideológicamente las relaciones de dominación y subordinación entre los géneros⁴.

¹ Uno de los trabajos más conocidos es el de Susan Brownmiller, una de las máximas representantes del feminismo radical de la década de 1970, quien en su libro “Women Against Rape” otorgó a la violación un papel clave dentro del histórico proceso de reproducción de las desigualdades sexuales, arguyendo que por medio de su ejecución (o simplemente la amenaza de su ejecución) es como los hombres lograban subordinar a las mujeres, manteniéndolas en una permanente situación de miedo. Brownmiller, S.; *Against Our Will: Men, Women, and Rape*. Simon and Schuster, New York, 1975.

² Los, M.; *El feminismo y la reforma de la ley de violación*. En: Travesías Vol N° 2, Revista del CECyM. Buenos Aires, 1994. Pág. 9

³ Véanse, entre otros, **Addis**, E. *La liberación de las mujeres y la ley sobre violencia sexual: el debate feminista italiano*. En: Debate Feminista, Año 1, Vol N°2, México, 1990. ; **Lewis**, D. y **Clark**, L. *Viol et puvoir*. Edición Cooperatives A, Saint Martin, Canadá, 1984. **Barbieri**, T. y **Cano**, G. *Ni tanto ni tan poco: las reformas penales relativas a la violencia sexual*. En: Debate Feminista, Año 1, Vol. N°”, México, 1990.

⁴ Para el caso argentino véase **Chejter**, S.; *La voz Tutelada. Violación y voyeurismo*. Ed. Nordan, Uruguay, 1990.

Desde nuestra óptica no obviamos la importancia de estos aportes, pero preferimos pensar a la violencia sexual más bien como un fenómeno complejo a partir del cual resulta posible examinar algunas de las complejas interacciones que tienen lugar entre los cuerpos sexuados⁵. Esto supone la necesidad de extender el análisis más allá de los aspectos estrictamente jurídicos, para problematizar en torno a sus procesos de constitución relacionados con el ejercicio de determinadas tecnologías de poder/saber que involucran al cuerpo y la sexualidad de los individuos⁶. Por estos motivos decidimos dirigir la mirada hacia el análisis de la acción política (de clase, de raza y de género) de uno de los principales dispositivos de control mediante los cuales el Estado procura administrar y modelar el cuerpo de los individuos: las instituciones penales.

En este caso en particular hemos reducido el objeto de estudio al período 1880-1940, durante el cual tuvo lugar una “modernización” en las estructuras penales en Argentina. Además de la promulgación del primer Código Penal único para toda la nación en 1887, quienes estudiaron este proceso destacaron el paulatino desplazamiento hacia la elaboración de nuevos diagnósticos sobre el origen del delito y las maneras de combatirlo, lo cual condujo a un impulso institucional hacia la individualización del conocimiento del delincuente.⁷ Según estos autores, dicho proceso habría favorecido a la emergencia de toda una red de profesionales y especialistas al servicio del Estado (médicos legales, higienistas, criminólogos y penitenciaristas) que se convirtieron en figuras centrales de la modernización punitiva. El caso particular de la codificación y caracterización de los delitos relacionados con la violencia sexual no estuvo ajeno a esta lógica. De manera tal, es posible identificar la producción y circulación de un extenso conjunto de artículos científicos de diversos autores, publicados en variadas revistas especializadas en jurisprudencia, criminología y medicina

⁵ En este punto es importante aclarar que para poder problematizar tanto los componentes como los procesos de constitución de la violencia sexual como formación discursiva y extradiscursiva, resulta necesario recurrir a una definición operativa de la misma. En este caso adoptamos la definición de Joanne Bourke que entiende como violencia sexual a un acto de abuso perpetrado entre uno o varios sujetos (sin importar su edad), sobre otro del mismo o distinto sexo (sea niño o adulto), que identifica como sexual un hecho concreto independientemente de cómo defina el término sexual, y que afirma que el mismo no es consensuado, o que es realizado bajo coacción. De aquí en adelante, nos referiremos a esta definición cada vez que hagamos uso de la expresión “violencia sexual”. Véase **Bourke, J.**; *Los violadores. Historia del estupro de 1860 a nuestros días*, Barcelona, Crítica. 2009.

⁶ **Foucault, M.**; *Historia de la sexualidad. Tomo I: La voluntad de saber*. México, Siglo XXI. 1986

⁷ Proceso que se desarrolló en consonancia con la modernización de las teorías y prácticas penales en algunos países europeos, como Italia, Francia, Alemania e Inglaterra. Véase **Gayol, S. y Kessler, G.**; *Violencias, Delitos y Justicias en al Argentina*, Manantial-Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires. 2002; **-Caimari, L.** *Apenas un delincuente*, Bs. As., Siglo XXI. 2004.

legal, y en los cuales fueron abordadas distintas cuestiones propias de aquellos delitos vinculados con los comportamientos sexuales de los individuos. El análisis de estos discursos en su condición de acontecimiento, en sus relaciones de coexistencia, existencia, dispersión y desaparición, con elementos extradiscursivos y prácticas institucionales, pensado como forma de explorar las relaciones entre el campo médico y el campo legal-penal, es la metodología que elegimos para examinar el proceso de construcción de la violencia sexual como formación discursiva y extradiscursiva.

III

En base a la lectura y análisis de los datos recolectados en el corpus documental, hemos podido anticipar una primera hipótesis. Interpretamos así que, a lo largo de todo este período, no sólo se produjo una evidente transformación en la caracterización de los delitos relacionados con la violencia sexual producto de su codificación legal⁸, sino que la activa intervención de esta red de especialistas (psiquiatras, médico-legales y criminólogos) contribuyó a que este tipo de comportamientos sexuales considerados “ilegítimos” dejaran de pertenecer al dominio exclusivo de la religión para pasar a formar parte también del dominio científico y jurídico. De esa manera es posible advertir el desarrollo de un proceso de dispersión en los focos enunciativos que posibilitó la transición desde una noción de “ilegalismo de conjunto” que condenaba a todos aquellos comportamientos que atentaban contra el matrimonio (y por extensión a la familia, a través del honor de las mujeres), hacia una multiplicidad de discursos que hicieron eje en las desviaciones referidas a la genitalidad y personalidad de los individuos. El acento entonces se trasladó a la necesidad de identificar, explicar y clasificar las patologías físicas y psíquicas causantes de estas conductas, así como también a reconocer las pruebas empíricas que determinen y clasifiquen los grados de agresión que configuran el delito y la figura del delincuente.

⁸ Nótese a propósito de ello la codificación de figuras delictivas como el rapto, abuso deshonesto, corrupción de menores, estupro y violación, incluidas en la Ley 1920 (bajo el título de “Delitos contra la Honestidad”) del Código Penal sancionado en 1887.

De acuerdo al análisis de las fuentes, podemos identificar los primeros rasgos de este complejo proceso a comienzos de la década de 1880, cuando en los *Anales del Círculo Médico Argentino* fue publicada bajo el título de “Un caso de violación sodomita”, una narración elaborada por un autor (que sólo exhibe sus iniciales - J. P), en la cual se describe la violación de un vendedor ambulante, italiano y de aproximadamente 40 años, a manos de dos individuos desconocidos mientras éste iba caminando por una calle céntrica de la ciudad de Buenos Aires. Las dificultades que tiene el autor para caracterizar a un suceso que, en sus palabras, no se trataba ni de un atentado al pudor, ni de un atentado a las costumbres, ni de un caso de pederastía o sodomía, sino de todo eso junto añadido a la violencia, lo obligaron a tener que ingeniar aquella particular denominación⁹.

A partir de entonces, y de manera ininterrumpida, resulta posible observar el progresivo despliegue de una vasta cantidad de estudios médico-legales, psiquiátricos y criminológicos, destinados a analizar este tipo específico de fenómenos. En esa dirección encontramos, por ejemplo, algunos artículos elaborados por reconocidos médicos psiquiatras, que abordaban cuestiones tales como “la psicofisiología del impulso sexual”¹⁰, “los factores orgánicos y psicobiológicos de la actividad sexual”¹¹, o “las patologías de las funciones psicosexuales”¹². De igual forma, en el campo de la medicina legal hallamos artículos como aquel de Tomás de Veyga que reflexiona sobre el grado de culpabilidad que le corresponde a un sujeto acusado de violación, al cual las pericias médicas lo habían clasificado como “semi-imbécil” con perversión del instinto genital¹³. Finalmente, uno de los puntos cúlmines, al menos para este período, lo constituye un artículo elaborado por J. Obilgio, publicado en 1932 en varias revistas científicas, (entre ellas los *Archivos de Medicina Legal*, la *Revista del Hospital Argentino* y la *Revista de la Asociación Médica Argentina*) bajo el título de “Los violadores. Estudio Médico-legal”, en donde por primera vez se hace referencia a la noción de “violador”

⁹ J. P. *Un caso de violación sodomita*; en; *Anales del Círculo Médico Argentino* 1882-1883 (p. 290).

¹⁰ **Vaschide** N., *La psicofisiología del impulso sexual*, en: *Archivos de Psiquiatría, Criminología y Ciencias Afines*. 1906.

¹¹ **De Veyga**, F., *La inversión sexual adquirida*, en: *Archivos de Psiquiatría, Criminología y Ciencias Afines*. 1903. Pág. 193.

¹² **Ingenieros**, J., *Patología de las funciones psicosexuales*, en: *Archivos de Psiquiatría, Criminología y Ciencias Afines*. 1910.

¹³ **De Veyga**, T., *Violación de menores: Un perseguidor homicida*, en: *Archivos de Psiquiatría, Criminología y Ciencias Afines*. 1906.

como la identidad definida y propia de un sujeto que resulta portador de determinadas patologías sexuales específicas¹⁴. En base a toda esta evidencia, nos arriesgamos a afirmar que lo que vemos lentamente emerger es todo un amplio campo de definiciones, categorías y conceptos que buscan otorgar sentido a un tipo particular de comportamientos, y que se instituyen en relación a determinadas estrategias de poder y a ciertas técnicas de saber.

IV

Actualmente, la investigación se encuentra en una etapa de examen y exploración en función de las relaciones entre los procesos de formación discursiva de la violencia sexual, y su construcción extra-discursiva dada al interior del universo penal, más específicamente en el campo de las resoluciones, las sentencias y los castigos. Para ello nos encontramos analizando un corpus documental proveniente de los Juzgados de Paz del municipio de General Pueyrredón, donde hemos conseguido identificar una serie de más de 40 expedientes relativos a episodios de raptó, violación y abuso sexual entre los años 1884 y 1918. El siguiente paso lo constituye el rastreo de los niveles de articulación entre los discursos analizados anteriormente y las resoluciones judiciales, con el objeto de reconocer la naturaleza del vínculo existente entre el campo científico y el campo jurídico. Posteriormente se prevé extender el análisis a la acción de los medios de comunicación, particularmente la prensa escrita, entendida como vehículo de difusión con llegada al grueso de la comunidad. Ésto último se piensa como una posibilidad para interpretar de una manera más amplia al proceso de constitución de la violencia sexual, considerando las distintas instancias de enunciación, circulación y reelaboración de los discursos.

¹⁴ **Obiglio, J.**, *Violación. Estudio médico-legal*, en: *Revista de Psiquiatría, Criminología y Ciencias Afines*, 1932.

Crisis capitalista y revolución ecológica.

Pensar qué y cómo producimos en nuestro territorio

Christian David Arias Barona

(Universidad de Buenos Aires)

“Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre.*”

El Capital (Marx, 2009)

“La sociedad de consumo ofrece fugacidades. Cosas, personas; las cosas fabricadas para durar, mueren al nacer, y hay cada vez más personas arrojadas a la basura desde que se asoman a la vida. Los niños abandonados en las calles de Colombia, que antes se llamaban gaminos y ahora se llaman desechables, y están marcados para morir. Los numerosos nadies, los fuera de lugar, son "económicamente inviables", según el lenguaje técnico. La ley del mercado los expulsa por superabundancia de mano de obra barata. El Norte del mundo genera basuras en cantidades asombrosas. El Sur del mundo genera marginados. ¿Qué destino tienen los sobrantes humanos? El sistema los invita a desaparecer; les dice: "Ustedes no existen".”

Fragmento de *Úselo y tírelo* (Galeano, 2009)

Elementos de la crisis

La observación crítica del Modo de Producción actual, exige la denuncia del estado de las desigualdades que en él se producen constantemente con la lógica de la reproducción del capital, su mecanismo de acumulación, de explotación de la fuerza de trabajo de los individuos y del impacto medioambiental a consecuencia de los procesos productivos implementados.

Si tomamos los factores productivos expuestos por la Economía Clásica, *tierra, trabajo y capital*, en rigor vemos que los dos primeros, se anteponen al *capital* en sentido expreso cuando *develamos* su necesidad para la existencia de éste último. Para llegar a tal distinción y en sí, para develarla, se hace imprescindible recurrir a la Crítica de la Economía Política desarrollada por Carlos Marx,¹ donde su completo y preciso grado de exposición pone a disposición de los individuos, las herramientas para encontrar las causas de las *crisis* del Capitalismo.

Tal estimación de la Economía clásica sobre el *capital*, decantó en un ordenado y coactivo proceso de producción de mercancías que oculta el carácter esencial del valor de las mismas, cuya raíz halló Marx en el *trabajo abstractamente humano*. De tal deformación de la realidad, el *capital* tomó un lugar predominante en el proceso de producción y reproducción social (incluso ideológica) expuesto así “*El capital se convierte, asimismo, en una relación coactiva que impone a la clase obrera la ejecución de más trabajo del que prescribe el estrecho ámbito de sus propias necesidades vitales.*” (Marx, 2009: 376) Y sobre esto agrega más adelante que “Ya no es el obrero quien emplea los medios de producción, sino los medios de producción los que emplean al obrero” (ídem).

Estos elementos reforzaron ideológicamente un modo de pensar que transgredió el imaginario social y en la mayoría, anuló la *conciencia* del potencial transformador de los individuos, sobre la producción material de sus medios de vida contenida en las relaciones sociales de producción, las consecuencias concretas de tal modo, como en la relación de obediencia que limita su emancipación.

Por eso es en el estudio de las bases y orígenes del capitalismo que encontramos las explicaciones “lógicas”, sobre por qué éste sistema explota y produce incesantemente, hasta el punto de alcanzar niveles de destrucción del ecosistema que hacen inviable su

¹ La distinción fundamental la va a exponer Marx en el *Capital* al decir: “Si hacemos caso omiso del contenido material de la circulación mercantil, si prescindimos del intercambio de los diversos valores de uso, limitándonos a examinar las formas económicas que ese proceso genera, encontraremos que su producto último es el dinero. Ese producto último de la circulación de mercancías es la *primera forma de manifestación del capital.*” (Marx, 2009: 179) Por tanto la circulación mercantil ya da cuenta del proceso de producción previa de la mercancía, donde por medio del trabajo abstractamente humano se transformó e introdujo valor a un elemento extraído de la naturaleza.

continuidad e imprescindible su superación. Así como lo expusiera Atilio Borón en su clase inaugural del curso Economía Política Marxista:

“En consecuencia, la misión primera del pensamiento crítico es desmontar definitivamente los dispositivos ideológicos de la sociedad burguesa y demostrar la absoluta necesidad de poner fin al holocausto social y ecológico que ha desencadenado la incesante dinámica de la acumulación capitalista y la necesidad también de construir una forma de sociabilidad superior, que sólo será posible con la negación/superación del capitalismo y no con su pretendida “humanización”, como proponían hace unos años los ya desacreditados teóricos de la Tercera Vía.” (Borón, 2012: 3).

Crisis sistémica. Consecuencias energéticas y medio-ambientales

La crisis civilizatoria a la que ha llevado el modo de producción hegemónico, reduce ampliamente las expectativas de mejoramiento de las condiciones de vida, de las relaciones humanas, de preservación del ecosistema planetario y abre paso a la inquietante tensión de los conflictos por espacios cuya biodiversidad estratégica, llama a las ansiosas *Economías Centrales* a intervenir mediante acuerdos bilaterales como los *Tratados de Libre Comercio*, pactos personalistas entre los gobernantes atendiendo a sus intereses de clase o mediante los programas de financiación para la seguridad de las naciones y la lucha contra el narcotráfico².

La desregulación de los mercados de las *Economías Periféricas* que permite la re-implementación del andamiaje neoliberal(o la profundización del mismo en el caso de los países que como México, Colombia, Chile o Perú nunca abandonaron ni por cuestiones de forma esta doctrina) es uno de los factores que más ponen en jaque la *soberanía* en todas sus expresiones: *territorial, política, económica, alimentaria y cultural*.

² Un claro ejemplo lo marca el Plan Colombia implementado como profundización del Plan Patriota entre el Gobierno Colombiano y los E.E.U.U. cuyo monstruoso endeudamiento para el gasto militar, consolidó un régimen de terror apuntalado por el segundo mejor ejército del planeta, después de Israel.

Es claro que el carácter de esta *crisis* toma mayor dimensión frente a las carencias de las potencias para satisfacer los desmedidos niveles de consumo de su población en relación a los recursos: *energéticos, alimenticios e hídricos* como se demuestra aquí:

(...) estamos ante una crisis única, que no tiene precedentes, porque a diferencia de todas las anteriores la crisis económica y financiera se potencia con la crisis energética (derivada del no muy distante agotamiento de los hidrocarburos y los combustibles fósiles); con las calamidades derivadas del cambio climático y la pertinaz agresión al medio ambiente practicada impunemente por las empresas capitalistas; por la crisis alimentaria causada por la perversa transformación de ciertos cultivos (principal, pero no exclusivamente, el maíz y la caña de azúcar) en agro-combustibles destinados a saciar la sed de los tanques de los automóviles y potenciar un modelo de consumo insostenible en función de los recursos naturales de este planeta; por la generalización de la pobreza y la inequidad económica y social entre las naciones y al interior de cada una de ellas; y por el fantasma cada vez más amenazante de la crisis del agua, que ya condena a la quinta parte de la población mundial a sufrir indecibles penurias para asegurarse una ínfima cantidad de agua potable.

Estos factores se agudizan y se viabilizan además por la misma *Dependencia* estructural del capitalismo *peculiar* de nuestra región, “es decir, por su dependencia económica, tecnológica, cultural, política e incluso militar, que influye de forma determinante en toda la estructura socioeconómica y condiciona los rasgos principales del sistema y del proceso de desarrollo” (Molina, 2008: 119).

Además esa *dependencia* afronta la impaciente carrera del *capital transnacional* por recomponerse de una crisis, que no encuentra una fórmula estable para mantener el crecimiento económico y repuntar la tasa de ganancia, a pesar de que continúa ejerciendo de manera dominante su modo de explotación. Así las *economías centrales* hacen uso y abuso de los recursos estratégicos de nuestro continente, ya que tantos años extracción y destrucción de la naturaleza han agotado las fuentes primarias en sus territorios (aunque protegen acérrimamente algunos corredores botánicos para preservar parte de “su” biodiversidad), lo que los obliga a imponerse con su andamiaje violento, a presionar los gobiernos no aliados y a los que sí, los castigan oportunistamente con la extracción mal retribuida por medio leyes entreguistas.

El saldo de esta política, es una desmedida contaminación ambiental ligada a la omisión de la capacidad de decisión de las comunidades en el marco *democrático*, exterminando procesos de *autodeterminación, organización popular y desarrollo local*, incluso, sometiendo al desplazamiento forzado a las comunidades de las zonas de intervención.

Como dice Samir Amin “Hoy, una ulterior expansión –incluso marginal– del capital en las periferias implica destrucciones de alcance inimaginable.” (Amin, 2003) por ello plantea la llegada del capitalismo a una etapa senil que le impide resolver sus crisis (sin que ello implique un fin inmediato ni mucho menos pasivo, sino más bien violento). Otros elementos que complementan este debate, se basan en las tesis propuestas por el Club de Roma sobre el *crecimiento cero*, cuyas consideraciones sobre los recursos naturales limitados abren un lugar para la crítica al ritmo de producción que venimos denunciando. En el contexto latinoamericano, este debate empezó nutrirse desde hace varias décadas con aportes de Ruy Mauro Marini (entre otros), para discutir los roles de la lógica desigual *centro/periferia* (producción de alto valor agregado por un centro industrial hegemónico y producción de materias primas con bajo valor agregado por una periferia agrícola subordinada) en la Teoría de la Dependencia y los problemas del *desarrollo* bajo las condiciones del sistema capitalista.

Por ello, este ejercicio consciente debe conducirnos a repensar el ritmo del desarrollo productivo y la necesidad de producir en un mundo para todas y todos, sin recetas cosméticas para el capitalismo, sino con una construcción crítica superadora en el Socialismo.

Alternativas, sujeto de cambio y formas de organización

“Dado un cierto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, aparecen fuerzas de producción y de medios de comunicación tales que, en las condiciones existentes sólo provocan catástrofes, ya no son más fuerzas de producción sino de destrucción”

(Marx & Engels, 1974)

La superación de la destrucción medioambiental, sus causas y consecuencias, tiene fundamentalmente un correlato en la forma de organización de la producción. Hemos visto hasta aquí que las desigualdades reproducidas por las pretensiones del discurso hegemónico del capitalismo, se han propuesto detestablemente con cierto éxito, dismantlar las respuestas organizativas de resistencia de los pueblos de Nuestra América.

No es suficiente entonces con una conciencia ecológica en el marco de una alternativa revolucionaria, es imprescindible, diseñar e implementar nuevas experiencias sociales de organización de la producción. Socializar el consumo humano de mercancías sin alcanzar un equilibrio con los recursos naturales que garantizan nuestra existencia, resulta obsoleto y en definitiva contradictorio con una propuesta transformadora, pues constaría simplemente de agotar los recursos de manera distinta sin asumir la preservación de los medios de subsistencia disminuyendo los niveles de consumo.

El lugar de la soberanía recupera entonces una importancia categórica para viabilizar las nuevas formas de organización, desde una perspectiva de construcción de Poder Popular que en definitiva permita *decidir qué y cómo producir en nuestro territorio*, lo que nos pone frente a la necesidad repensar el *desarrollo local* de la mano de una soberanía territorial y alimentaria, de una nueva *economía campesina* que no sólo reconozca su génesis en el trabajo cooperativo y solidario, sino *co-elaborativo*, donde los productores encuentren un reconocimiento social en los productos de su esfuerzo.

Vale reafirmar que de lo que se trata es de la organización popular articulada a un proceso, que no haga "calco y copia" de esquemas anteriores o que en simultáneo se desarrollen sin considerar perspectivas realmente emancipadoras. Una nueva organización del trabajo tiene que ir impulsada por una acción política concreta que estime disputar poder en su lugar de lucha, en su espacio de toma de decisiones. Por ello decidir sobre los recursos naturales de cada territorio, resulta ser una expresión de soberanía, pero además debe representar una conexión campo/ciudad, que contenga en perspectiva una supresión de aquella separación y ante los medios de cohesión y represión del sistema imperante, germine como organización obrera/campesina. Una

nueva organización del trabajo no debería preocuparse meramente por los precios de la producción, sino por distribuir racionalmente tiempo, recursos y productos planteado así:

“Frieda Haug, que propone la orientación de vivir cuatro horas de trabajo asalariado, cuatro horas de un trabajo para nosotros mismos, cuatro horas de cuidado y cuatro horas de trabajo para la comunidad o de trabajo político, como forma de re-articular los modos del hacer y la idea misma de lo común.”³

Las experiencias actuales de organización campesina⁴, de movimientos sociales con incidencia en el terreno rural, deben constituir entre las clases subalternas una nueva cultura de organización, un poder real sobre su territorio donde la producción colectiva de distribución racional o, lo que podemos llamar, producción *co-elaborativa*, estimule a que cada individuo se objetive y comparta un saber a sus pares. Por supuesto que aquí se condensan grandes dificultades, pues este proceso implica un cambio de *conciencia*, *usos* y *costumbres* que paulatinamente se asuman como anticapitalistas, con una visión de la ecología política que reconozca saberes populares, establezca principios y parámetros para transformar el modo de producción de nuestra realidad material.

Bibliografía

AMIN, S.:

“*Más allá del Capitalismo Senil*”. El viejo topo, Barcelona, 2003.

BORON, A.:

“*Clase inaugural – curso de Economía Política Marxista*”. Programa Latinoamericano de Educación a Distancia, Buenos Aires, 2012.

GALEANO, E.:

³ Tomado de una entrevista al politólogo y economista alemán, Ulrich Brand para el diario Página 12 y publicada con el título *No podemos pensar en salvar el planeta sino pensamos la emancipación social* en: <http://www.marxismoecologico.blogspot.com.ar/2012/04/no-podemos-pensar-en-salvar-el-planeta.html>

⁴ Es necesario aclarar que en América Latina, la configuración campo/ciudad no se expresa de forma homogénea, por ende, al estudiar los procesos de organización campesina en países como Colombia, Perú, Bolivia ó Paraguay, no es posible identificar formas similares en países como Argentina, debido a niveles de industrialización del campo y la misma propiedad de la tierra.

“Úselo y tírelo”. Editorial Booket, Buenos Aires, 2009.

GAMBINA, J. & ESTAY, J.:

“Economía mundial corporaciones transnacionales y economías nacionales”, CLACSO, Buenos Aires, 2009.

MARX, K. & ENGELS, F.:

“Obras Escogidas”. Editorial Progreso, Moscú, 1974.

MARX, K. & ENGELS, F.:

“El Capital”. Editorial Siglo XXI, México, [1872] 2009.

MARINI, R.:

“Subdesarrollo y revolución”. Siglo XXI, México, 1974.

MARINI, R:

“Prólogo a Producción estratégica y hegemonía mundial”. Ana Esther Ceceña y Andrés Barreda, Siglo XXI, México, 1995.

MOLINA, E.:

“Las magnitudes reguladoras y el principio de la distribución socialista” en Política, Estado y transición socialista. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2008.

Ética y biopolítica.

Lineamientos para su articulación

Eduardo Assalone

(CONICET-UNMDP)

1. Dos concepciones de la relación entre ética y biopolítica

Cada vez son más numerosos los libros, artículos especializados y las comunicaciones en reuniones científicas que abordan la relación entre ética –o más específicamente, bio-ética– y biopolítica.¹ Sin embargo, no existe un punto de vista

¹ Véase: ARÁN, Márcia y PEIXOTO, Carlos Augusto Júnior, “Vulnerabilidade e vida nua: bioética e biopolítica na atualidade”, en: *Rev. Saúde Pública*, 2007, vol.41, n.5. ASSALONE, Eduardo, “La ética en los tiempos del biopoder: ¿Por qué importa la biopolítica a la bioética?”, en: *Alcances - Revista de Filosofía Contemporánea*, número 2 (vol. III), “Arqueologías de la Obediencia”, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2011 (en prensa). BARRA RUATTA, Abelardo (comp.), *Siete ensayos para una bioética y una biopolítica latinoamericanas*, Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto, 2009. BRAUN, Bruce, “Biopolitics and the molecularization of life”, en: *Cultural Geographies* 2007; 14; 6. CARDONA ARIAS, José D., “De la Bioética a la Biopolítica. Sus desafíos de cerca al Siglo XXI. (Reflexiones sobre el conflicto armado colombiano)”, en: *Revista MEDICINA*, Vol. 30, No. 3 (82), Septiembre 2008. De la GARZA, Teresa, “Bioética y Biopolítica”, en: GONZÁLEZ, J. (coord.), *Perspectivas de Bioética*, México: Fondo de Cultura Económica, UNAM y Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2008. DÍAZ, Esther, “Biopolítica y ética”, disponible en: <http://www.estherdiaz.com.ar/textos/biopolitica.htm>. DIGILIO, Patricia, “Bioética, biopolítica y dignidad humana en el nuevo orden biotecnológico”, en: *Actas de las Jornadas Nacionales de Ética 2009 “Conflictividad”*, Academia Nacional de Ciencias y Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES), Buenos Aires, 10-12 de Junio de 2009, tomo I, p. 338. DIGILIO, Patricia, “Una nueva semántica de la vida en el orden biotecnológico”, en: SALERNO, Gustavo y PAOLICCHI, Leandro (comps.), *Constelaciones éticas. Reflexiones contemporáneas y extemporáneas*, Mar del Plata: Suárez, 2009. HELLSTEN, Sirkku K., “Why ‘Definitions’ matter in defining Bioethics?”, en: TAKALA, Tuija, HERRISSONE-KELLY, Peter y HOLM, Søren (eds.), *Cutting Through the Surface. Philosophical Approaches to Bioethics*, Amsterdam/New York: Rodopi, 2009. HOTTOIS, Gilbert, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, París: Vrin, 1999. KOTTOW, Miguel, “Bioética y Biopolítica”, en: *Revista Brasileira de Bioética*, Vol. 1, Nº 2, Brasilia, 2005. LEÓN CORREA, Francisco Javier, “Bioética y biopolítica en Latinoamérica”, en: *Revista de Bioética Latinoamericana*, Vol. 2, Nº 2, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, 2009. MALDONADO, Carlos Eduardo, “Bioética, biopolítica, bioderecho y bioeconomía: panorama práctico sobre la bioética”, en: AAVV, *Bioética y biojurídica*, Tunja: Uniboyacá, 2007. MALDONADO, Carlos Eduardo, “Tensión entre bioética y biopolítica. A propósito de la biotecnología”, en: AAVV, *Horizontes de la bioética. Salud y realidad social*, Bogotá: Academia Nacional de Medicina/Universidad El Bosque, 2004. MILLS, Catherine, *Futures of Reproduction. Bioethics and Biopolitics*, New York: Springer, 2011. MUJICA, Jaris, *Microscopio. De la bioética a la biopolítica*, Lima: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos (PROMSEX),

común, un consenso mínimo respecto de lo que significarían tanto los términos de la relación, la bioética y la biopolítica², como la relación misma. La multiplicación de trabajos sobre esta temática da cuenta de la relevancia de los problemas teóricos y prácticos incluidos en ella, pero las discrepancias que llegan incluso al vocabulario mínimo compartido señalan divergencias radicales entre las distintas posiciones.

A riesgo de simplificar, podemos decir que existe una diferencia fundamental que divide aguas dentro de la literatura sobre el tema y que esta diferencia es terminológica. En lo que no hay acuerdo es en el significado del término “biopolítica”. Algunos autores sencillamente toman el acervo teórico que encontramos en la obra de Michel Foucault y de sus sucesores en la tarea de analizar las características y el funcionamiento de la sociedad biopolítica actual, tales como Giorgio Agamben y Roberto Esposito, los cuales, no obstante, tienen profundas diferencias con su antecesor. “Biopolítica”, para todos ellos, hace referencia a un modo de organización social, política y económica, que, aunque pueda encontrar antecedentes antiguos y medievales, remite principalmente al Occidente moderno (también el “clásico”, de acuerdo con la periodización foucaultea).

Otros autores, por cierto la parte mayoritaria de la literatura sobre el tema, optan por dotar al término “biopolítica” de un sentido radicalmente distinto al foucaulteo y sostienen la posibilidad de una biopolítica entendida por una parte como una disciplina académica, la cual podría definirse a su vez como una suerte de “bioética política”,³ o, por otra parte, directamente como una política afirmativa de la vida, estando en este punto

2009. OSORIO GARCÍA, Sergio Néstor, “De la pro-vocación bioética a la provocación Biopolítica. Los desafíos humanos vistos desde un país como el nuestro”, en: *Revista Latinoamericana de Bioética*, vol. 7, núm. 12, enero-junio, 2007. PARENTI, Francisco R., “Bioética y biopolítica en América Latina”, en: *Revista Trimestral Latinoamericana y Caribeña de Desarrollo Sustentable*, N° 4, Año 2003, Vol. 1. PFEIFFER, María Luisa, “La vida y el *bios*, claves en el pensamiento político contemporáneo”, en: *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Año XI, Nro. 9, primavera de 2011. ROSE, Nikolas, “Molecular Biopolitics, Somatic Ethics and the Spirit of Biocapital”, Inaugural *Social Theory and Health Annual Lecture*, 2006, en: *Social Theory & Health*, 2007, 5. ROSE, Nikolas, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton: Princeton University Press, 2006. SCHMIDT H., Ludwig, “La dignidad como fundamento de la Biopolítica”, en: *Revista Latinoamericana de Bioética*, vol. 7, núm. 12, enero-junio, 2007.

² En el presente trabajo me referiré a la bioética, de acuerdo con Ricardo Maliandi, como una forma de ética aplicada (MALIANDI, Ricardo, *Ética: conceptos y problemas*, 3ra. edición, Buenos Aires: Biblos, 2004, p. 138). Como el aspecto de la relación entre ética y biopolítica que considero en este trabajo es el de la ética aplicada al *bios*, me referiré a “ética”, “ética aplicada” y “bioética” indistintamente.

³ Véase: OSORIO GARCÍA, N, *op. cit.*, p. 83.

muy cerca de la propuesta de Esposito en el libro *Bíos*, de 2004.⁴ De todas maneras, como lo demuestra el posicionamiento de Esposito, la concepción más resueltamente afirmativa de la biopolítica no es contradictoria con la visión clásica de la misma, la de Foucault, pues si en nuestros tiempos la vida es el principal objeto de sometimiento del biopoder, de lo que se trata es precisamente de liberar esa vida que “escapa sin cesar” de su administración biopolítica.⁵ En todo caso, lo que distingue la primera posición de la segunda es la significación del término “biopolítica”, en la medida en que para la primera se trata de un sistema de dominación de la vida y, para la segunda, de un posible abordaje ético y político, ya en la teoría, ya en la práctica, siempre desde un lugar crítico con respecto a todo intento de dominación de la vida.

Frente a este escenario, mi punto de partida será una adscripción a la primera de las posiciones reseñadas. Desde mi punto de vista, es conveniente, para los fines de la ética aplicada, entender la biopolítica no como una bioética política (concebida ya sea como disciplina académica o como práctica política) sino, de acuerdo con la concepción de Foucault, a pesar de todas sus ambigüedades,⁶ como un modo específico de organización social, político, económico, etc., que tiene a la vida como objeto privilegiado de poder. De acuerdo con esta posición, “biopolítica” hará referencia a los *análisis* sobre la biopolítica inaugurados por Foucault en su *Historia de la sexualidad I*, y en los seminarios dictados en la década de los '70, dedicados a este tema,⁷ y las obras de autores contemporáneos que han continuado dichos análisis.⁸

⁴ ESPOSITO, Roberto, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. Carlo R. Molinari Marotto, Buenos Aires: Amorrortu, 2011, pp. 21 y 252-253.

⁵ FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, trad. Ulises Guiñazú, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, p. 173.

⁶ ESPOSITO, R., *Bíos*, ed. cit., p. 16.

⁷ Véase: FOUCAULT, Michel, *Genealogía del racismo*, trad. Alfredo Tzveibel, La Plata: Altamira, 1996. FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE, 2006. FOUCAULT, Michel, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE, 2007.

⁸ Me refiero principalmente a Agamben y a Esposito, pero también a Paolo Virno, Toni Negri, Michael Hardt y Maurizio Lazzarato, entre tantos otros. Véase, por ejemplo: AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia: Pre-Textos, 2003. AGAMBEN, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia: Pretextos, 2002. AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer II, 1. Estado de excepción*, trad. Flavia Costa e Ivana Costa, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2010. ESPOSITO, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, ed. cit. ESPOSITO, R., *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2005. ESPOSITO, Roberto, *Tercera*

2. Los aportes de la articulación entre ética y biopolítica: una dialéctica de lo particular y lo universal

En cualquier caso, la articulación teórica entre ética –o bioética– y biopolítica será fructífera en la medida en que ninguna de las dos “colonice”, por así decir, el campo disciplinario de la otra. Si la biopolítica, entendida aquí como perspectiva de análisis social de las técnicas biopolíticas, llegara a “invadir” el campo autónomo de la ética, subordinándola a la política, es probable que limite la reflexión ética a las urgencias de la coyuntura, olvidando de esta manera que la capacidad crítica y fundamentadora de esta última podría tener un alcance mayor al del horizonte instituido por la agenda política del momento. Al mismo tiempo, no es conveniente tampoco que la ética “invada” el campo del análisis social biopolítico, puesto que incluso nuestros valores o nuestros principios de corrección moral –sostenidos en fundamentalmente en el nivel de la ética normativa, pero también en el de la ética aplicada y el de la reflexión moral–,⁹ tienen que poder ser objeto del análisis biopolítico.

En cuanto a los aportes que una adecuada articulación podría ofrecerle tanto a la ética como a la biopolítica se encuentra, para esta última (nuevamente: entendida como un tipo de análisis cuyo objeto es un modo de organización determinado), la posibilidad de intervenir en la realidad social, abordando las problemáticas concretas que la bioética en especial, en tanto ética aplicada, ha venido desarrollando en las últimas décadas, y que no se limitan, ni mucho menos, a las cuestiones biomédicas, sino también, por ejemplo, a las problemáticas medioambientales o a los dilemas de la biotecnología.¹⁰

persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal, Buenos Aires: Amorrortu, 2009. HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, *Imperio*, trad. Alcira Bixio, Barcelona: 2005. LAZZARATO, Maurizio, “Del biopoder a la biopolítica”, 2000, disponible en: <http://caosmosis.acracia.net/?p=423>. LAZZARATO, Maurizio, *Políticas del acontecimiento*, trad. Pablo Esteban Rodríguez, Buenos Aires: Tinta Limón, 2006. VIRNO, Paolo, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, trad. Adriana Gómez, Madrid: Traficantes de sueños, 2003.

⁹ Me refiero aquí a los “niveles de reflexión ética” de Ricardo Maliandi: MALIANDI, R., *op. cit.*, III.

¹⁰ Véase, por ejemplo: MAINETTI, José Alberto, *Bioética sistemática*, La Plata: Quirón, 1991, I.3.

Por su parte, el análisis biopolítico puede contribuir al esclarecimiento de los problemas que enfrenta la ética aplicada, en tanto constituye el contexto ineludible – metodológicamente hablando– de los mismos. Como tuve oportunidad de señalar en otra oportunidad, el análisis del o la bioeticista no puede prescindir de las investigaciones filosóficas y científicas disponibles sobre el modo en el que el *bíos* es administrado en nuestras sociedades contemporáneas.¹¹ Si se quiere, la relación entre bioética y biopolítica es una especie de dialéctica entre lo particular y lo universal: mientras que la bioética hace sus mayores aportes toda vez que se aplica al caso particular, la biopolítica permite comprender la totalidad social que hace posible la emergencia de esos mismos casos problemáticos. Así, por ejemplo, los ya clásicos debates bioéticos sobre el aborto o la eutanasia adquieren otro relieve a la luz del imperativo biopolítico de “hacer vivir”.

La adecuada articulación de ética y biopolítica es, en definitiva, la correcta vinculación entre la dimensión particular y universal de los problemas sociales. Esto no quiere decir que la bioética se ocupe, como sostiene Carlos Eduardo Maldonado, “de las *consecuencias individuales* de la biomedicina y la biotecnología”, mientras que la biopolítica, por su parte, se ocupe de “las *consecuencias sociales* de la biotecnología y la biomedicina”.¹² Contra esta posición, es necesario advertir que existen dimensiones individuales y sociales tanto en los problemas bioéticos como en los fenómenos biopolíticos. “Individual” no es idéntico a “particular”; del mismo modo que lo “social” no es idéntico a lo “universal”. Los segundos (lo particular y lo universal) son categorías de los primeros (lo individual y lo social, respectivamente); son formas según las cuales los pensamos. La bioética no se ocupa solamente de los problemas de los individuos, sino que aborda incluso las problemáticas sociales pero desde la perspectiva del caso concreto, por ejemplo la cuestión de si determinada legislación o determinada política atenta contra los derechos de una comunidad (o de un individuo, esto es indistinto). La biopolítica, por su parte, puede ayudarnos a pensar no sólo las cuestiones vinculadas al cuerpo social, sino también aquellas ligadas al modo en el que se administran los cuerpos individuales.

¹¹ ASSALONE, E., “La ética en los tiempos del biopoder: ¿Por qué importa la biopolítica a la bioética?”, ed. cit.

¹² MALDONADO, Carlos Eduardo, “Tensión entre bioética y biopolítica. A propósito de la biotecnología”, ed. cit.

En resumidas cuentas, “particular” remite aquí al caso concreto que exige una respuesta comprensiva por parte del bioeticista, mientras que “universal” alude a la totalidad social que el mismo bioeticista no debe nunca descuidar, a menos que se exponga a confundir las responsabilidades y poner el efecto en el lugar de las causas.

Cuestión social, nuda vida y gobierno de la población¹

Diego G. Baccarelli Bures

(UNLaM – UBA)

La “cuestión social” se plantea de forma explícita por primera vez en el siglo XIX, en el contexto de la revolución industrial, con relación a las condiciones de vida del proletariado y la pauperización de la población obrera, para hacer referencia “a los disfuncionamientos de la sociedad industrial naciente” (Rosanvallon, 1995: p. 7); Robert Castel, señala que se enuncia en la década de 1830 en torno a la cuestión del pauperismo, a partir de la “toma de conciencia de las condiciones de vida de poblaciones que eran a la vez agentes y víctimas de la revolución industrial” (Castel, 1999: p. 20).

Esa “cuestión” tornaba problemática la cohesión social, reinstalando el litigio y la conflictividad constitutivos de lo político, por la interpretación-realización del principio igualitario (Rancière, 2007); en primera instancia, en tanto el principio igualitario como fundamento del lazo social, que las revoluciones modernas habían sido llamadas a realizar, con la *Revolución Francesa* como paradigma, era puesto en interdicción por las condiciones materiales de vida de una porción sustantiva de los miembros de la comunidad, implicando una brecha entre “un orden jurídico – político fundado en el reconocimiento de los derechos del ciudadano, y un orden económico que suponía miseria y desmoralización masivas” (Castel, 1999: p. 20), por lo cual, como sostiene Donzelot, *lo social* está directamente relacionado con el hecho político de la democracia (Donzelot, 2007: p. 11), y que por eso mismo implicaba una tensión entre los ideales de la *república* y la *forma democrática*. Pero por supuesto que el problema concernía al mismo tiempo a la dimensión económica, en relación a las condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo y su eficiencia en el proceso de acumulación.

¹ Este trabajo es parte de los estudios teóricos realizados por el autor para su trabajo de tesis de maestría en políticas sociales, actualmente en proceso de elaboración.

Precisamente esa brecha que indica Castel, implicará un debate teórico – político que de izquierda a derecha estará atravesado por el supuesto de una condición igualitaria universal de la naturaleza humana, cuya figura política por excelencia fue el *ciudadano* en cuanto sujeto de derechos.

El derecho operaba así como fondo para el contraste entre la universalidad derivada del principio igualitario y las condiciones de existencia del proletariado; esa situación representaba una verdadera *cuestión*:

Más que una simple dilación de la realidad social frente al ideal político de la República, la cuestión social revelaba, pues, una contradicción interna en lo que constituía su instrumento por excelencia: el lenguaje del derecho. Ese lenguaje debía reunir, debía juntar al pueblo y a la elite esclarecida contra una minoría de privilegiados. En vez de eso, dividía, oponía irreductiblemente a aquellos que en su nombre conminaban al Estado a que reorganizara la sociedad según sus puntos de vista igualitarios y a aquellos que entendían servirse del mismo para defender la libertad del individuo y la autonomía de la sociedad contra la intrusión del Estado, contra la amenaza de una especie de despotismo de masas. (Donzelot, 2007: p. 37)

Como alternativa a la confrontación entre las posiciones liberal – conservadora y el marxismo, Émile Durkheim propone una respuesta desde la sociología al problema del lazo social (Durkheim, 2008); el fundamento de la cohesión social no sería la voluntad del individuo soberano ni la forma contractual, sino la “solidaridad orgánica” resultante de la interdependencia de los miembros de la sociedad como resultado de la división del trabajo social. La sociedad concebida como un objeto con leyes propias, era permeable a un conocimiento objetivo: “(...) Durkheim proporcionaba el fundamento de una política republicana reformista que se apoyará en el conocimiento de esas leyes y de la vida propia de la sociedad.” (Donzelot, 2007: p. 62).

La noción de solidaridad orgánica, hacía posible replantear el origen de la cuestión social como un fenómeno objetivo que expresaba los disfuncionamientos de la sociedad resultantes de la división social del trabajo. Para resolver dicho problema, el Estado recurriría a mecanismos *compensatorios* mediante el establecimiento de una serie de intervenciones amparadas en la creación del *derecho social* (Donzelot, 2007: p. 90). Este

no representaba la supresión de las relaciones de dominación, “(...) pretendía tan solo reparar las carencias de la sociedad, compensar los efectos de la miseria, reducir los de la opresión.” (Donzelot, 2007: p. 91), sin embargo, tendrá la virtud de presentarse como el contenido que aún faltaba para la completitud de la ciudadanía real, como sostendrá T. H. Marshall un siglo después (Marshall, 1998). El divorcio entre la ciudadanía como un status de igualdad y las condiciones de vida de la clase trabajadora, podía interpretarse como un déficit posible de compensar, antes que como una brecha irreconciliable entre las clases sociales mediante la intervención neutral del Estado sobre un conjunto de problemas específicos, independientes de toda responsabilidad individual, que garantizaría el manejo eficaz del conflicto y la *promoción* de la igualdad mediante esas intervenciones compensatorias.

Si *lo social* se ubica en la escisión entre la condición ciudadana y las condiciones materiales de existencia del proletariado, e implica un conjunto de “sistemas de regulación que no son los del mercado, instituidos para tratar de llenar esa brecha” (Castel, 1999: p. 20), *lo social* es entonces un invento, una “ficción eficaz”, como demuestra Donzelot, para hacer gobernable una sociedad en la que el imperativo de la ciudadanía moderna y el derecho se habían convertido en los patrocinadores de la disputa por la interpretación de la igualdad.

Esos “sistemas de regulación” consistieron en una “técnica aseguradora” instrumentada a través de un conjunto de estrategias tendientes a la “protección local de la colectividad hacia aquellos de sus miembros que corrían un riesgo particular.” (Donzelot, 2007: p. 101), e implicaba una socialización del riesgo, sólo posible a través de la estandarización que resultaba del “lenguaje relativo y homogéneo de la estadística” (Donzelot, 2007: p. 102). Esa regulación requirió una normalización de las condiciones de trabajo que serán en definitiva un momento dentro de todo el proceso de normalización de la sociedad. La técnica aseguradora no tenía por destinatario real al sujeto individual soberano sino a la población, ese *sujeto normalizado* que permite reducir el riesgo a dato estadístico. En estos términos se ha producido un deslizamiento del registro del derecho con sede en el individuo bajo la figura del ciudadano, a la población.

Dicha operación implicará tomar al fenómeno del pauperismo y al problema de la pobreza en el capitalismo, en relación a las condiciones de reproducción de la vida y de la fuerza de trabajo.

En este sentido, el objeto inmediato de la intervención será la “*nuda vida*”, identificada como “el simple hecho de vivir común a todos los vivientes” (Agamben, 2002: p. 11), reduciendo las necesidades humanas a sus funciones biológicas y la actividad a “labor” en el sentido que le da Arendt, como “actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales, producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida.” (Arendt, 1993: p. 21). El Estado se presenta como garante de la vida a través de esos mecanismos incrustados en *lo social*, concomitantemente “la sociedad constituye la organización pública del propio proceso de la vida” (Arendt, 1993: p. 56). Así, en el capitalismo la labor dejó de ser aquella tarea espontánea natural recluida y resuelta en el orden doméstico, para identificarse con “el proceso de vida de la humanidad”, con una “humanidad socializada por completo” cuya tarea exclusiva y excluyente es “mantener el proceso de la vida” (Arendt, 1993: p. 104).

En cuanto poder de administrar *la vida*, la política adquiere esa forma descubierta por Foucault, la biopolítica:

Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue y es, lo que podríamos llamar la consideración de la vida por parte del poder; por decirlo de algún modo, un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico, o al menos, cierta tendencia conducente a lo que puede denominarse la estatización de lo biológico. (Foucault, 2000: p. 217)

El objeto de los saberes y control biopolítico será la población, a través de la medición estadística y la demografía. Aparecen todo un conjunto de problemas de la población, esto es, problemas ligados al hombre/especie, al hombre como ser viviente, a *la vida*: la natalidad, la vejez, la enfermedad, la morbilidad, la invalidez, los accidentes.

El contexto de aparición de esos problemas es la revolución industrial y el momento en que la sociedad se convierte en una sociedad de trabajadores. Todas esas situaciones se visibilizan como problemas en el mismo momento en que el capitalismo requiere determinadas condiciones de la fuerza de trabajo que garanticen la productividad necesaria para el proceso de acumulación. Su tratamiento no se reducirá al arsenal asistencial que por cierto no es descartado; la gran innovación de la gubernamentalidad biopolítica será la institución de “mecanismos más sutiles, más racionales, de seguros, de ahorro individual y colectivo, de seguridad, etc.” (Foucault: 2000, p. 221). Deja de ser un asunto de caridad cuando se convierte en una cuestión onerosa por la pérdida de productividad y la conflictividad que genera; era oneroso económica y políticamente.

La técnica aseguradora requirió un cambio en el modo de utilización de la fuerza trabajo, desde un modelo más disciplinario de corte paternalista a la homogeneización mediante la normatización de la explotación del trabajo vivo; movimiento de normatización al que aportaba su andamiaje la racionalización taylorista del trabajo.

El desplazamiento del tratamiento de los problemas relativos al trabajo, desde el campo del litigio entre los individuos contratantes, hacia su consideración como fenómeno resultante del funcionamiento de la división social del trabajo, supondrá su tratamiento como fenómenos colectivos: “Son fenómenos aleatorios e imprevisibles si se los toma en sí mismos, individualmente, pero que en el nivel colectivo exhiben constantes que es fácil, o en todo caso posible establecer.” (Foucault, 2000: p. 222). La técnica aseguradora está vinculada de este modo a una tecnología regularizadora (Foucault, 2000: p. 225).

El derecho social neutralizó la lógica paternalista de la empresa cuya consecuencia era el sometimiento del trabajador al patrón, a través de mecanismos disciplinarios similares al tratamiento del vagabundeo en los siglos XVI y XVII. Sin embargo derivó en la contraposición entre dos lógicas: “la de la racionalidad social y la de la racionalidad económica” (Donzelot, 2007: p. 114); el derecho social no cancelaba ni resolvía el antagonismo entre el trabajo y el capital.

A partir de lo anterior, la esfera pública quedaría reducida a un tipo de poder burocrático que administra el proceso vital de la especie (Arendt, 1993).

Sin embargo, reducir el análisis a esos elementos, implicaría soslayar los acontecimientos de subjetivación de prácticas y procesos emancipatorios productores de derechos, generadores de un plus sobre la *nuda vida*.

La *cuestión social* y su “*metamorfosis*” contemporánea reeditan el conflicto secular de la política en torno a la igualdad. Los derechos sociales no están desligados de la conflictividad inherente a lo político en el que se constituyen subjetividades, suponen posiciones que pueden corresponder a formas de subjetivación no homologables a la *nuda vida*, entendiendo por subjetivación “la producción mediante una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de experiencia”. (Rancière, 1996: p. 52), de modo que las políticas sociales pueden constituir también un ámbito en que se disputa la “partición de lo sensible”. (Rancière, 2007). La cuestión social repone el conflicto en el que se manifiesta una igualdad originaria que por sí misma expone el carácter contingente de la partición de lo sensible, que distingue entre amos y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, burgueses y proletarios; que pone en evidencia que “La dominación no tiene otro fundamento que la pura contingencia de todo orden social” (Rancière, 1996: p. 40).

Bibliografía citada

AGAMBEN, Giorgio (2002): *Medios sin fin*. Madrid: Editora Nacional Madrid.

ARENDR, Hannah (1993): *La condición humana*. España: Paidós.

CASTEL, Robert (1999): *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Argentina: Paidós.

DURKHEIM, Émile (2008): *La división del trabajo social*. Argentina: Editorial Gorla.

DONZELOT, Jacques (2007): *La invención de lo social. Ensayo sobre el ocaso de las pasiones políticas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

FOUCAULT, Michel (2000): *Defender la sociedad*. Argentina: F.C.E.

HEGEL, G.W.F. (1987): *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Argentina: Siglo veinte.

LOSURDO, Doménico (2007): "Abstracto/concreto. Hegel, Nietzsche, Marx (y la tradición marxista)" en *Diaporías. Revista de filosofía y ciencias sociales*. N° 7, pp. 45 a 79. Buenos Aires.

MARSHALL, T. H. (1998) *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza Editorial.

RANCIERE, Jacques (2007): *El desacuerdo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

ROSANVALLON, Pierre (1995): *La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia*. Buenos Aires: Manantial.

Bibliografía consultada

ARISTÓTELES (2000): *Política*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos

BOBBIO, Norberto (1985): *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*. España: Editorial Debate.

BORJA, Jordi (2002) *Ciudadanía y globalización*. Buenos Aires: Centro de documentación en políticas sociales.

CASTRO, Edgardo (2004): *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmas – Prometeo.

FLEURY TEIXEIRA, Sonia (1997): *Estados sin ciudadanos. Seguridad social en América Latina*. Buenos Aires: Lugar Editorial.

FOUCAULT, Michel (2003): *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

FOUCAULT, Michel (1999): *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

FOUCAULT, Michel (2001) *Dits et écrits II, 1976-1988*, París, Éditions Gallimard.

FOUCAULT, Michel (2009): *La hermenéutica del sujeto*. Argentina: F.C.E.

- HEGEL, G.W.F. (1985): *Fenomenología del Espíritu*. México: F.C.E.
- HEGEL, G.W.F. (1987): *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Argentina: Siglo veinte.
- HOBBS, Thomas (1992): *Leviatán*. México: F.C.E.
- KANT, Imanuel (1984) *Teoría y Praxis*, Buenos Aires: Editorial Leviatán.
- LOCKE, John (1994): *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. España: Altaya.
- LOSURDO, Doménico (2007): "Abstracto/concreto. Hegel, Nietzsche, Marx (y la tradición marxista)" en *Diaporías. Revista de filosofía y ciencias sociales*. N° 7, pp. 45 a 79. Buenos Aires.
- MARX, Kart (2005): *La cuestión judía*. Buenos Aires: Nuestra América.
- RANCIERE, Jacques (2005): *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Del estado de excepción a la condición humana

Catalina Barrio

(CONICET-AAAdIE)

Este trabajo titulado “Del estado de excepción a la condición humana”, pretende analizar dos hipótesis. En primer lugar, comprender a qué se llama “excepción” y cuál es el lugar del mismo a partir de los análisis contemporáneos y biopolíticos. En segundo lugar indagar acerca de la posibilidad de que esa excepción se incluya como una categoría propiamente humana a partir de los análisis de Hannah Arendt en su escrito del año 1958: *“La Condición Humana”*. La unión de ambas hipótesis se encuentra atravesada por un análisis político de la acción humana que consiste en comprender de qué se habla cuando se menciona la “excepción” de algo e incluso su contrario, la “inclusión” de algo o de alguien. Estas categorías propiamente biopolíticas que se inician, anticipando a Foucault con Arendt, se definen a partir del discurso. El discurso es el concepto que indica el pasaje de un estado a otro, de ser un paria a pertenecer en conjunto a un “nosotros” comunicable y comunicador. El discurso es el lenguaje indefinido y relatado que no pertenece a un lugar ni a un espacio, sino que se determina por sus posibilidades de comunicabilidad y legitimidad del poder vigente. Así, este trabajo desarrollará más concretamente y a partir de los análisis de Agamben y Arendt, la categoría del lenguaje y del discurso, del que oye y es oído. Se demostrará que la indeterminación del lenguaje en el espacio político tiene que ver con un lenguaje político que determina las posibilidades de la acción humana.

El discurso perteneciente a un estado de “excepción” en términos de Agamben, es el hecho de que “ya en el derecho de resistencia, ya en el estado de excepción, lo que está en cuestión, es el problema del significado [...] de una esfera de acción humana sustraída por completo [...] (2003: 39). Lo que está en juego es el significado. Para Agamben como para Arendt, el no-lugar del discurso distorsiona el significado de lo político, jurídico y del

derecho. Ahora bien, si se comprende que esta tesis biopolítica parte del *significado* ubicado en el lenguaje entonces ¿cuál sería la crítica al discurso político que haga posible revertir o transformar esta situación de lo “excluído”?

Arendt respondería del siguiente modo: la práctica misma del lenguaje, así como la del juicio es *parcial*. Cuando la pensadora refiriéndose a Kant menciona que los juicios reflexivos es la capacidad de ponerme en el lugar del otro bajo la categoría de la imparcialidad mediante el sentido común, denota y a su vez descarta la categoría de “exclusión”. En la naciente sociedad global y más precisamente, lo que condujo a nivel mundial el totalitarismo del siglo XX, hizo posible construir este no-lugar del juicio y del lenguaje. Lo que en este trabajo se trata de precisar no es el aspecto meramente descriptivo de porqué o qué significa en términos políticos, hablar de exclusión. Más bien se intenta interrogar la crítica a partir del lenguaje político que transforme el estado de excepción.

En términos de Arendt se puede explicar lo siguiente: “ En la naciente sociedad global, el lugar del juicio es un no-lugar, una frontera difusa en la que se entrecruzan todos los caminos, una inmensa zona franca en la que se mezclan las interpretaciones del mundo, las jurisdicciones políticas y las experiencias históricas, como esos espacios públicos de tránsito...” (Campillo, 2009: 152). Si se piensa desde Arendt que esas interpretaciones que legitiman la categoría pluralista de la acción humana, son las que soportan el significado de la política y si se comprende (como bien menciona en la *Condición Humana*) que la acción y el discurso son categorías propiamente determinantes de la acción humana, entonces ¿de qué se habla cuando se critica el discurso? Si se piensa en términos de Agamben, incluso Foucault y hasta Derrida que el lenguaje es una instancia de concentración del poder y de deconstrucción del significado entonces cómo analizar una crítica biopolítica al uso del lenguaje en referencia al ámbito político.

Adentrarnos al problema del lenguaje y sus usos abarcaría muchas cuestiones. Desde los análisis del discurso resultaría complejo quizá responder a estas cuestiones dado que se caería en un análisis meramente lingüístico y quizá no tan filosófico. Si se trabajara estas críticas al uso del lenguaje a partir de los análisis propiamente políticos o

de teoría política, se denotaría o reduciría al ámbito de la teoría política pero no del uso del lenguaje. Quizá el problema resida en las interconexiones de disciplinas que permitan indagar sobre la posibilidad de criticar al lenguaje mismo. Si suponemos que, tal como menciona Arendt, el lenguaje es constitutivo de la vida política y activa del hombre y que es parte de su condición humana, entonces cómo se lo culpa al lenguaje cuando mencionamos, en términos de Agamben, al “estado de excepción”.

Las descripciones fenomenológicas, incluso las hermenéuticas no conducen a la posibilidad de indagar la forma adecuada que debería referirse a un uso correcto y contextualizado del lenguaje en términos de cambio. Si se menciona que el lenguaje tiene una relación directa con el sentido de “exclusión” entonces ¿cómo prevenirlo? Cabe citar un fragmento relevante para este propósito que menciona Agamben en *Estado de excepción*: “En verdad, el estado de excepción no es ni externo ni interno al ordenamiento jurídico, y el problema de su definición concierne precisamente a un umbral, o a una zona de indiferenciación, en el cual dentro y fuera no se excluyen sino que se indeterminan”. (2003: 59).

La indeterminación que en términos de Arendt concierne a los juicios reflexivos cuyo concepto es indeterminado, remiten a una no-categorización. Con esto me refiero a ciertas categorías políticas que se determinan por el uso del lenguaje. Cuando se habla por ejemplo de “trabajo” en el discurso político, no se hace referencia precisamente a la exigencia de derechos, el silenciamiento del obrero en el espacio político y demás. Más bien se hace referencia usualmente y más en nuestros días, al trabajador como portador de un criterio de inclusión, como productor del crecimiento de la industria Nacional y como recurso para el progreso de la Nación. ¿Qué sucede con los elementos o características que no se mencionan en el discurso político? Desde Marx a nuestros días, estas categorías han sido analizadas y criticadas como un problema del lenguaje. Habermas en su crítica a Gadamer lo reconoce. Justamente critica la imposibilidad de cambio en la acción comunicativa que deviene política.¹

¹ Cfr. Habermas, J. *La lógica de las Ciencias Sociales*, Madrid: Tecnos, 1988.

Hay que reconocer que es complejo determinar cuál es, en rigor, el elemento detonante que imposibilita salirse de un análisis fenomenológico y descriptivo para remitirse a las formas precisas que produzcan un cambio de paradigma. Si el sentido de “exclusión” es propio de la condición humana entonces cómo resolverlo y cómo detectar dónde se encuentra ese sentido. Agamben ejemplificando el sistema de lo jurídico respecto al sentido del derecho explica lo siguiente: “La tarea esencial de una teoría no es la de aclarar al menos la naturaleza jurídica del estado de excepción, sino sobre todo la de definir el sentido, el lugar y los modos de su relación con el derecho.” (2003: 101). Para el autor, el derecho es una constante en revisión como para Arendt es la función política de los juicios reflexivos. Si el estado de excepción es una categoría propia de la condición humana entendida en su manifestación pública como lenguaje, entonces ¿qué elemento del lenguaje es constitutivo de esa crítica y cómo hacer para modificarlo en el ámbito de la política? A mi criterio son cuestiones que necesitarían mayor profundidad en lo que respecta al estudio del lenguaje en términos filosóficos y a la interconexión disciplinar de la que debería y de hecho algunos ya lo hacen, la biopolítica.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1998) *The Human Condition*, Chicago: Chicago Press.
- Agamben, Giorgio (2003), *Estado de excepción*, Buenos Aires: Hidalgo.
- Campillo, Antonio (2009), *El lugar del juicio*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Habermas, J. (1998), *La lógica de las Ciencias Sociales*, Madrid: Tecnos.

O pastorado cristão como matriz da biopolítica em Michel Foucault

João Roberto Barros II

(Unisinos, BR – UBA, AR)

Em seu seminário *Segurança, Território, População*, ditado no Collège de France, entre os anos 1977-1978, Foucault tratou de um conceito central na sua genealogia da biopolítica moderna que foi a governamentalidade. Segundo ele, foi com a governamentalidade que o Estado moderno foi capaz de exercer um verdadeiro poder sobre a vida dos indivíduos, aumentando, assim, seu poder e sua potência.

Tendo em vista que a sexualidade é uma dimensão central nos estudos de Foucault, ela também é uma das dimensões da subjetividade.¹ Segundo ele, a biopolítica usa o prazer sexual para produzir a subjetividade. A *apatheia* cristã, tal como a entende Foucault, jogou um papel fundamental na conexão entre o governo pastoral e o surgimento da governamentalidade. Esta *apatheia*, entendida como recusa permanente aos prazeres da carne, possibilitava aos cristãos proceder a uma recusa total de si mesmos. Dita recusa, quando feita de maneira devida, possibilitaria ao fiel ser salvo por seu pastor. Por seu lado, esse pastor, no papel de confessor, usaria das técnicas de si para construir uma verdade sobre o sujeito que confessava, subjetivando, subjugando e guiando os passos daquele que expunha seus sentimentos e desejos de maneira permanente².

Durante algumas classes do curso de 1977-1978, Foucault se dedica à análise do poder pastoral, à análise da figura do pastor e à influência da matriz pastoral de poder

¹ Para um estudo sobre o papel central da sexualidade no contexto da governamentalidade e do cuidado de si, remetemos humildemente a nosso texto *Poder pastoral e população em Foucault: a importância da sexualidade no governo das condutas*. In: **Actas de las VI Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto de Investigaciones Gino Germani**. 2011.

² Para um estudo mais detalhado do papel da confissão no contexto da governamentalidade, remetemos a nosso texto *Epimeleia ton allon cristã: do indivíduo cuidado pelos outros*. **Prometeus**, v. 4, n. 7, p. 39-53, jan-jun 2011. Disponível em <http://200.17.141.110/periodicos/prometeus/index.htm>.

sobre o poder político próprio da governamentalidade. Em alguns momentos, Foucault analisa o poder pastoral do ponto de vista da salvação, entendida como provisão material para seu povo.

Citando Foucault:

[...] o essencial do objetivo para o poder pastoral é sem dúvida a salvação do rebanho. Nesse sentido, [...] não estamos muito distantes daquilo que é fixado tradicionalmente como o objetivo do soberano [...]. Contudo, esta salvação que se deve assegurar ao rebanho tem um sentido muito preciso nesta temática do poder pastoral. A salvação é [...] essencialmente a subsistência (FOUCAULT, 2004, p. 130).

Ou seja, vemos com Foucault que a provisão daquilo que é necessário para satisfazer as necessidades do rebanho no seu conjunto, e de cada indivíduo que compõe este rebanho, é considerada a essência da salvação. Desta forma, o cuidado que o pastor exerce sobre aqueles que conduz faz com que seu poder alcance também cada indivíduo em sua singularidade, dando de “mão em mão” o que se faz necessário para uma boa alimentação (FOUCAULT, 2004, p. 131). Aqui vemos claramente a relação do poder pastoral com a preocupação de Foucault sobre os estudos acerca dos Fisiocratas e a distribuição de cereais, em suma, a subministração da alimentação necessária para a população.

Em 30 de janeiro de 1980, no curso *Do governo dos vivos*, Foucault afirma que o objetivo geral de seu curso daquele ano seria investigar “como funcionaram as relações entre o governo dos homens, a manifestação da verdade sob a forma de subjetividade e a salvação para todos e cada um” (FOUCAULT, 2010, p. 58). Durante este curso, Foucault retoma a análise das práticas confessionais e da *Regra de São Bento*³, que havia iniciado no curso *Segurança, Território, População*, de 1977-1978. O pressuposto de Foucault é que o exercício do poder não é independente da manifestação de uma verdade que esteja para além do estritamente útil e necessário para o bom exercício do governo.

³ Para um estudo sobre a Regra de São Bento no contexto da governamentalidade, remetemos a nosso texto *Paroikias cristãs e a negação da polis: biopolítica e pastorado cristão*. *Interthesis*, v. 8, n. 1, p. 16-33, 2011. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/>.

O papel de produção do subjetivo, identificado por Foucault como sendo uma das principais características do governo típico do pastorado cristão, é o mais pertinente para nossos estudos. Privilegiando a análise deste aspecto do pastorado cristão, nossa aposta teórica está na importância que o conceito de *apatheia* adotado por Foucault tem em sua consideração do pastorado cristão como prelúdio da governamentalidade.

Esta concepção de governante como um servidor, que é uma das principais características da governamentalidade, está estreitamente relacionada com o paradigma da pastoral cristã. É o que Foucault vai afirmar no decorrer de seu curso de 1977-1978, ao mencionar que o fato de o “pastor” estar “a serviço do rebanho” é uma das principais características do tipo de governo pastoral (FOUCAULT, 2004, p. 132). Ele mesmo afirma em *Omnes et singulatim*, que o pastor devia dispor de um conhecimento tão refinado de cada uma de suas ovelhas a ponto de ser capaz de “fazer uma *contabilidade cotidiana* do bem e do mal realizado com relação aos seus deveres”, de modo a poder ajudá-las a superar suas faltas (FOUCAULT, 2006, p. 38 – grifo nosso).

Assim, convém ressaltar que o dispositivo de sexualidade é justamente onde ele encontra esta conexão entre o biológico e o subjetivo no âmbito da governamentalidade. Isso porque tal dispositivo foi classificado por ele, no primeiro volume da *História da sexualidade*, como o “coração deste problema econômico e político da população” (FOUCAULT, 1976, p. 36). Tendo a população como foco e a sexualidade como dispositivo fundamental, a economia política própria da governamentalidade forma toda uma rede de observações sobre o sexo, a fim de determinar e influir sobre as constantes próprias da natureza da população.

Desenvolvendo e usando saberes específicos sobre o sexo, o Estado passou a exercer um governo sobre a conduta dos indivíduos, considerados nas suas mais diversas faixas etárias e ambientes, “como meio de controle econômico e de sujeição política” (FOUCAULT, 1976, p. 163). Na sua forma mais avançada de desenvolvimento, o Estado governamental somente problematiza o corpo e o sexo utilizando-se de “diversas tecnologias de controle, de tipo disciplinar (escola, prisão, hospital) e de tipo biopolítico

(higiene pública, sistema de segurança, medicalização geral da população)”, fazendo-o já na forma de sujeição (FARHI NETO, p. 93).

É partindo desta perspectiva que o governo das populações usa o dispositivo de sexualidade para exercer um poder sobre o querer e o pensar dos indivíduos, influenciando assim sobre as “condutas” deles (FOUCAULT, 1976, p. 66). Usando de um conjunto prático-discursivo sobre a sexualidade, o governante consegue estender à toda a população uma técnica de “direção de consciências” que antes estava restrita apenas a casos particulares (FOUCAULT, 1976, p. 145). Ao inserir esta técnica no aparato administrativo-burocrático do Estado, a governamentalidade se fez possível devido ao uso, em escala populacional, de uma técnica antes usada apenas em âmbitos muito restritos. Assim, o Estado não cessa de conduzir a população, “animado, por um lado, pelo desenvolvimento de toda uma série de aparatos específicos de governo e, por outro lado, o desenvolvimento de toda uma série de saberes”, frutos da mesma racionalidade governamental (CUTRO, 2010, p. 117).

Considerações finais

Por tornar o Estado capaz de alcançar os corpos dos indivíduos (biopoder), intervir em constantes populacionais (biopolítica) e produzir estados subjetivos, alterando seus pensamentos e desejos, é que o dispositivo de sexualidade é tão importante para compreender a governamentalidade. Formulado sobre o sexo, esse dispositivo possibilitou ao Estado “agrupar em uma unidade artificial elementos anatômicos, funções biológicas, condutas [...] e permitiu o funcionamento como princípio causal desta mesma unidade fictícia” (FOUCAULT, 1976, p. 204).

O governo pastoral como matriz da governamentalidade, e portanto da biopolítica, encontrou na sexualidade um ponto de intervenção privilegiado para produzir e conduzir desejos e opiniões conforme os fins que lhe eram favoráveis. Tanto do ponto de vista material, quanto do ponto de vista subjetivo, o Estado governamental pode exercer seu

poder e fortalecer sua potência à medida que soube aperfeiçoar suas intervenções nas consciências da população, considerada em conjunto, e dos indivíduos em particular.

Referências

CUTRO, Antonella. **Technique et vie. Biopolitique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault**. Traduction par Claudine Rousseau. Paris : Harmattan, 2010.

FARHI NETO, Leon. **Biopolíticas: as formulações de Foucault**. Florianópolis: Cidade Futura, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos. Curso no Collège de France 1979-1980 (excertos)**. Tradução, transcrição, notas e apresentação de Nildo Avelino. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

_____ **Historie de la sexualité I : la volonté de savoir**. Paris : Gallimard, 1976.

_____ **Omnès et singulatim – para uma crítica da razão política**. Tradução de Selvino J. Assmann. Florianópolis: Nephelibata, 2006.

_____ **Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978**. Paris : Gallimard, 2004.

La noción de comunidad en Heidegger y su recepción en la filosofía francesa

Leticia Basso Monteverde

(CONICET/AADIE)

Heidegger se caracteriza por un pensar radical que propone una revisión de la tradición occidental fundada en el replanteo de la pregunta por el ser. Desde sus cursos tempranos hasta *Sein und Zeit* e incluso más allá de su obra capital, instaura la necesidad de una recuperación del origen. La cuestión del origen también es un tema central en los pensadores franceses, ya que para ellos el origen negativo de la comunidad es el factor principal para comprender el sentido de expropiación y el abismo que nos acomuna. Por tal motivo ambos análisis proponen un estudio detallado del origen y de una vuelta al mismo para develar el sentido de la comunidad. No obstante, si nos concentramos en el período en el cual Heidegger reflexiona sobre esta noción, veremos que aquello que él entiende por su origen dista de lo que los franceses formulan.

En el pensamiento de Heidegger la cuestión de la comunidad se inicia con una propuesta que acentúa la tradición a través de un proyecto vinculado a la transformación del pueblo. Por otro lado, la línea francesa sostiene que este tipo de comprensión de la comunidad, a partir de la cual se tiene una mirada teleológica que refiere su sentido y realización a un destino prefigurado, debe entenderse como la contracara del fenómeno originario de comunidad. Esto se debe a que los rasgos inherentes a la noción heideggeriana se encuadran dentro del paradigma inmunitario, es decir, que tal idea de comunidad permanece dentro de los parámetros de la modernidad y desarrolla una teoría que, lejos de adherir al sentido original de la noción, refuerza los mecanismos de defensa que la protegen de su esencia negativa. En efecto, Heidegger afirma que lo positivo del origen de la comunidad reside en la postura auténtica frente a la situación que nos interpela, tal postura es la de la decisión y el repliegue sobre el sí mismo. Como sabemos,

los franceses plantean un origen y sentido de la comunidad que se proyecta fuera de sí, por ejemplo, el *éxtasis* en la experiencia interior y la *comunicación de la falta* de Bataille son elementos fundamentales que descubren el abismo primigenio.

Ahora bien, queremos advertir que más allá de las diferencias o las similitudes que encontremos entre ambas lecturas, lo relevante es comprender cómo ambas son dos caras de un fenómeno mayor que expresa el vínculo indisoluble entre la comunidad de expropiación y la comunidad de apropiación. En otras palabras, esta es la doble dimensión que la lógica de Esposito sostiene en la tensión de comunidad e inmunidad. A continuación daremos algunas precisiones acerca de ciertas nociones de Heidegger que forman parte del problema de la comunidad para discutir su sentido en la interpretación francesa.

Hay ciertos parecidos entre la visión francesa y el pensamiento de Heidegger después de la *Kehre*. En las lecturas de la línea francesa encontramos notas descriptivas que nos acercan tanto al estilo poético y asistemático de Heidegger como a problemáticas y tensiones propias de la donación y lo inaparente. Si nos focalizamos en el Heidegger de los '20 o en los discursos del período del rectorado, en los cuales Heidegger elabora por primera vez su noción de comunidad, veremos que las formas de abordar la problemática en el filósofo alemán no tienen todavía el tono propio de los años 30. Esto se debe a que todavía Heidegger no había contemplado en rigor la necesidad del pase, el reconocimiento de la indigencia del pensar y su programa de la *Historia del ser*.

En este escrito nos concentraremos más que nada en la etapa previa a la *Kehre* puesto a que, como ya mencionamos, su idea de comunidad se gesta particularmente en la instancia anterior al tránsito del ser. Muchos comentaristas consideran que en este período Heidegger se encontraba aún inmerso en la *metafísica de la subjetividad*. De este modo, su tematización del problema de la comunidad y el programa que desarrolla en el período para revitalizar su origen están determinados por el pensamiento moderno.

La línea francesa quiere pensar la comunidad fuera de toda idea de producción, porque esta última instituye un sentido que la delimita y la define de forma tal que oscurece su naturaleza. El problema de la comunidad surge, justamente, cuando se intenta acceder a ella por medio del obrar. En este sentido, pretende plantearse una forma nueva de abordar esta cuestión, lejos de los rasgos modernos que la determinan. Los franceses afirman que "...la 'comunidad' nos está dada, es decir un 'nosotros' nos está dado antes de que podamos articular un 'nosotros', y todavía menos justificarlo."¹ Ellos intentan retrotraerse a la idea pre-ontológica de que la comunidad es previa a toda formación de orden social. Con esta idea indican que existe una modalidad previa a toda producción de mundo y construcción identitaria, esta modalidad es el ser-con. El ser-con (*Mitsein*) es lo que somos a partir del otro. Esta concepción señala que el hombre ya es junto a otros. La idea plantea una nueva forma de comprender al sujeto, distinta de aquella que en la modernidad se estableció a partir de la idea de una conciencia de sí, de cierta propiedad e integridad del yo. Para los pensadores de la comunidad no existe mismidad ni reconocimiento alguno que nos brinde una forma acabada de nuestro ser y nos permita una identidad en la inmanencia. Blanchot escribe, siguiendo a Bataille, en *La comunidad inconfesable*: "En la base de cada ser, existe un principio de insuficiencia (principio de incompletud). Es un principio lo que manda y ordena la posibilidad de ser. De ahí resulta que la carencia por principio no va a la par de una necesidad de completud."² Blanchot señala en el mismo texto que tal conciencia de la insuficiencia y la desintegración necesita del otro o de algo distinto para realizarse; el ser busca no ser reconocido, sino impugnado pues la privación lo hace consciente de la imposibilidad de ser él mismo.³ Por consiguiente la comunidad es esta forma de compartir el ser carencial que somos. Al respecto, Nancy dice en *La comunidad enfrentada*: "Hay que sostener (...) la severidad de la relación con lo extraño cuya extrañeza es condición estricta de existencia y de presencia. Y hay que sostener eso que, delante de nosotros, nos expone al sombrío

¹ Nancy, *La comunidad enfrentada*, trad. J. M. Garrido, Buenos Aires, La cebra, 2007, p. 34

² Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 1999, p. 21

³ Cfr. *Ibidem*, pp. 21-22

resplandor de nuestro propio devenir y de nuestra propia desgarradura.”⁴ Aunque esta manera de co-existir es difícil de soportar; el hombre tiende a huir del estado desgarrado y frente a la falta de completud la filosofía moderna presenta al sujeto como un individuo que rompe con la comunidad, porque corta el vínculo con el otro y de esta manera evita toda responsabilidad que exceda a su ser y se libera de toda carga.

Frente a la idea del individuo la comunidad propone la idea del ser-con, que Heidegger describió en la década del '20, principalmente en *Sein und Zeit*. Con todo, el ser-con heideggeriano del que los franceses toman y generan su visión, apunta a la idea de que somos con el otro, en el modo del cuidado y la solicitud (*Fürsorge*),⁵ es decir, que el *Mitsein* pertenece a la estructura modal a priori, condición de posibilidad de todo aquello que puede darse fácticamente en la existencia. Con esto queremos resaltar los caracteres de relación y ejecución que tienen cada uno de los existenciales, que la interpretación francesa no va a retomar. Por tanto, esta línea de pensamiento reformula la idea del ser-con dejando de lado el matiz de reciprocidad que pudiera estar presente en el pensamiento de Heidegger. Pues bien, esto apunta a una *relación* entre sujetos que implica, por un lado, una instancia previa a la relación ya que ambos son antes del vínculo y, por otro lado, un ida y vuelta en la lógica de la donación, siendo que los franceses e italianos plantean la unilateralidad del don, es decir, la idea de que el don es en la dación sin la espera de algo a cambio. Por estos dos motivos estos pensadores proponen una nueva forma del ser-con que refiere exclusivamente a la importancia de aclarar que en la comunidad ya somos con el otro en la expropiación, y lejos de todo condicionamiento del vínculo. No obstante, no queremos afirmar que el ser-con heideggeriano refiera a la idea de la intersubjetividad, sino que la reciprocidad o el cuidado contienen vestigios de la tradición moderna y, por ende, la perspectiva francesa necesita liberar la noción pre-ontológica de estos supuestos.

⁴ Nancy, *La comunidad enfrentada*, op. cit., p. 15

⁵ “La solicitud de otro *Dasein* es la *Fürsorge*. La *Fürsorge* en el sentido de institución social fáctica, se funda en la estructura del ser del *Dasein* que es el coestar. Su urgencia fáctica deriva de la deficiencia de la solicitud, de la falta de atención del uno para el otro.” Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1960, p. 121

Por otro lado, tanto Bataille como Nancy analizan la idea del estar expuesto. Creemos que esta idea no puede relacionarse en su totalidad con el ex-sistere heideggeriano, porque este modo de la apertura se concreta con la *póiesis*. La apertura es condición de posibilidad para que el Dasein configure su mundo. Así, toda producción indica una obra que busca la pertenencia y la identidad con su productor. Por tanto, el ex-sistere heideggeriano que describe el ámbito de hombre y mundo con la vivencia, fue planteada en contra de la comprensión gnoseológica moderna, pero para atender a todo vínculo remisional y significativo del *Dasein*. Por consiguiente, tanto en el ser-con como en el estar-fuera se encuentran elementos que le sirven a los pensadores de la comunidad e implicancias que deben descartar. Esta advertencia se plantea para tener en cuenta que el marco teórico en el que se insertan las nociones heideggerianas apunta a metas y contenidos distintos de aquello que el pensamiento francés presenta. Sin embargo, los conceptos del filósofo alemán, entendidos más allá del influjo y su contexto, refieren a modalidades que a la perspectiva francesa le interesan para mostrar el sentido de la comunidad y la naturaleza de los hombres en ella. Por ejemplo, la idea del éxtasis le permite a los franceses marcar la imposibilidad de la absolutez del individuo.

La forma del éxtasis se relaciona con otra noción que es la del ser-para-la-muerte. Mónica Cragolini señala que es fundamental la problemática de la muerte porque permite desbaratar ese carácter fundacional.⁶ El ser-para-la-muerte expone la nada que somos, la falta de origen, que consideramos se contraponen a la idea de Heidegger en algunos puntos en particular que tienen que ver, como en las otras nociones, con el plexo significativo que se abre en cada modo de la existencia. El ser-para-la-muerte es para Heidegger la posibilidad más propia porque es el existencial que le abre al *Dasein* el horizonte de posibilidades a concretarse y la culminación de todo ello en la instancia de la muerte, que es -en el caso de Heidegger- la muerte propia y no la del otro. Cragolini señala que la posibilidad de la muerte lleva al *Dasein* al “retorno a sí” a través del llamado (*Anruf*).⁷ En este sentido, el ser-para-la-muerte no tiene en cuenta el ser-con que somos,

⁶ *Ibidem*, p. 56

⁷ Cfr. Cragolini, Mónica, “Temblores del pesar: Nietzsche, Blanchot, Derrida” en *Pensamientos de los confines*, N° 12, junio, 2002, p. 115

sino que refiere directa y únicamente al sí mismo. Sin embargo, incluso en el sí mismo se puede generar frente a la posibilidad de la muerte una recaída en el mundo del “uno” (*das Man*), la instancia impersonal en la que los *Dasein* co-existen negando aquel componente originario que los define. Esta forma de entender el ser-para-la-muerte abriga una connotación inmunitaria que refleja la dialéctica tensional que el fenómeno de la comunidad presenta. Esta exposición que revela la esencia del hombre, su finitud, muestra cómo la condición extática de la experiencia humana nos lleva a negarnos para protegernos del origen negativo que tenemos. Entonces, frente a la interpretación del ser-para-la-muerte como retención del sí mismo y revisión de sus posibilidades vitales, creemos que esta otra forma de ser del hombre frente a la muerte nos enfrenta a la nada que somos y al abismo que nos constituye.

Una vez desarrollados, a grandes rasgos, los elementos que distinguen al pensamiento francés, podemos ver que la comunidad en Heidegger se encuentra primordialmente en las antípodas de esta visión. No hay oposición más notoria que su subscripción de la comunidad al ámbito de la identidad y pertenencia. De todas maneras, los franceses retoman algunos conceptos del autor y descubren en ellos un pensar sobre el origen que merece considerarse, a pesar de las distancias entre las visiones. La comunidad de Heidegger representa el polo opuesto a la comunidad de los franceses, pero a la vez permanece unida a ella. La perspectiva francesa destaca que esta forma de comunidad en Heidegger apunta a lo que algunos de ellos, siguiendo a Esposito, entienden como inmunidad, es decir, que por ejemplo la comunidad heideggeriana es la deriva de la versión original de la comunidad francesa. Sin embargo, Derrida nos dice en su texto *La hospitalidad* que es imposible la realización de la hospitalidad incondicionada, sólo se puede dar una tendencia al perfeccionamiento de la hospitalidad condicionada. Esta idea nos sirve para destacar que existen formas de exponer a la comunidad por medio de su deriva inmunitaria y -como dice Esposito- éstas no deben anularse porque en

su interior reside parte de la comunidad. En todo caso, por ahora sólo nos queda pensar en una comunidad como un ideal regulativo, para contrarrestar las fuerzas que condicionan y organizan a los hombres.

Bibliografía

-BATAILLE, Georges, "Proposiciones" en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, trad. S. Mattoni, A. Hidalgo, Buenos Aires, 2003, pp. 181-189.

-BLANCHOT, Maurice, *La comunidad inconfesable*, Arena Libros, Madrid, 1999

-CRAGNOLINI, Mónica, "Temblores del pesar: Nietzsche, Blanchot, Derrida" en *Pensamientos de los confines*, N° 12, junio, 2002, pp. 111-119.

- _____, "La comunidad de Nancy: entre la imposibilidad de representación y el silencio" en Nancy, Jean-Luc, *La comunidad enfrentada*, trad. J. M. Garrido, La Cebra, Buenos Aires, 2007, pp. 59 a 65.

- _____, "Extrañas comunidades. Para una metafísica del exilio", en Cragnolini, M. (comp), *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, La Cebra, Buenos Aires, 2009, pp. 51 a 64.

-DERRIDA, Jacques, *La hospitalidad*, Ed. de La flor, Buenos Aires, 2000.

-ESPOSITO, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.

- _____ *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

-HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1960.

-NANCY, Jean-Luc, *La comunidad enfrentada*, trad. J. M. Garrido, La Cebra, Buenos Aires, 2007.

- _____, *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid, 2001.

- _____, "Conloquium" en Esposito, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pp. 9 a 19.

Biopolítica y heteronormatividad: una lectura de las exclusiones de personas travestis de la universalidad de la ciudadanía

Paula Bedin

(CONICET-UNMdP)

El concepto de universal ha sido, desde la modernidad, uno de los pilares de los conceptos de ciudadanía y de democracia. El proyecto ilustrado sostuvo como idea central la universalización de la razón como característica principal e intrínsecamente humana, independiente de las variables históricas, geográficas y culturales en las que se encuentran las personas. Esta universalización permitió establecer un criterio de humanidad desde el cual se sostuvo que a quien se le atribuyera la característica de ser racional debe gozar de todos los derechos.¹ Así la democracia aparece como el modo de organización social que permite defender los mismos derechos para todos los individuos racionales sin diferencias ni jerarquías. De este modo, la universalización y la abstracción de la razón permite pensarnos como iguales ante la ley que será imparcial ya que debe ser aplicada del mismo modo para todos los seres humanos.

Como supuesto de esta idea de la ciudadanía se encuentra la noción de individuo abstracto, la cual refiere a los individuos independientemente de sus características particulares como requisito de igualdad ante la ley pero también de la representación política. El concepto de individuo abstracto es pensado como un ideal regulador de quienes pueden gozar del estatus de ciudadanos plenos ya que sólo podría representar los intereses de la nación aquellos que logren abstraerse de todas sus características particulares.

Sin embargo, paradójicamente, este individuo abstracto ideal necesariamente era encarnado por un individuo dotado de sexo, de raza y de clase pero con la suficiente

¹ COBO, Rosa, *La Fragilidad de la Democracia: El Debate de la Paridad*, Universidad de La Coruña, España, p. 8, disponible en: www.mujaresenmarcha.org, el 25-03-2009.

capacidad racional como para dejar de lado sus intereses particulares y representar a la nación en su totalidad. Los únicos individuos que podían realizar la tarea racional de la abstracción y la imparcialidad eran los hombres, blancos, heterosexuales, civilizados, cristianos y propietario. De este modo, se eleva a categoría de universal las experiencias de un grupo específico.² Las mujeres como las personas negras, los indígenas, discapacitados, etc., se encontraban automáticamente excluidos, ya que estas particularidades eran consideradas irreductible, imposible de abstraer.³

Ahora bien, ¿cómo se encuentra relacionada la biopolítica con las exclusiones mencionadas desde la modernidad hasta la actualidad respecto del universal de la ciudadanía? Como bien afirma Agamben, esta separación entre lo que se encuentra adentro y afuera de la ciudadanía es una de las características esenciales de la biopolítica moderna,⁴ momento en donde se da una creciente “multiplicación de las disposiciones normativas encaminadas a precisar qué hombre era ciudadano y qué hombre no lo era”.⁵

En este trabajo sostendré que dentro de estas crecientes disposiciones normativas modernas que determinaron la inclusión a la ciudadanía se encuentra también la heteronormatividad como una de las poseedoras de un gran poder de determinación y clasificación de los cuerpos concretos. Esta heteronormatividad no sólo supone como norma el deseo sexual entre una mujer y un hombre sino también, y por ello, supone una división binaria de la humanidad, asociando la identidad sexual con determinados rasgos anatómicos.⁶ Como bien expresa Judith Butler, la ley se encargará de constituir “sujetos sexuados que se ajusten a la división heterosexual en la medida de que su amenaza de castigo instile efectivamente temor, amenaza que toma como objeto de temor la figura de la abyección homosexual”.⁷

² Sánchez Muñoz, Cristina, “Genealogía de la vindicación” en E. Beltrán y V. Maquieira (Eds.); *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid, Alianza, 2008, p. 31.

³ Young, Marion Iris, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica al ideal de ciudadanía universal” en Castell (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Madrid: Paidós, 1996.

⁴ Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida 1*, Valencia: Pre-textos., 2003, p. 166.

⁵ *Ibid.*, p. 165.

⁶ Wittig, Monique, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Barcelona: Editorial Egales, 2006, p. 26.

⁷ Butler, Judith, *Cuerpos que importan*, Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 167.

Más allá del temor que infunda la ley para homogeneizar sujetos sexuados, existen de hecho sujetos que no se adecúan a los parámetros normativos que esta impone y las consecuencias de ello repercuten en sus vidas, volviéndolas vida precarias, no dignas de ser vividas puesto que quedan por fuera de los criterios heterosexuales de inclusión, de lo que es considerado humano y, por ello, de la ciudadanía.

No hace falta más que explicar brevemente las injusticias que padecen las personas travestis, basadas en la falta de reconocimiento y de redistribución para dar cuenta de la precariedad de las vidas de quienes no se ajustan a los parámetros descriptos anteriormente. Las injusticias de reconocimiento que sufren comienzan desde su más corta edad, desde incluso antes de los 13 a los 19 años⁸, cuando reconocen su identidad⁹ de género. Por ese motivo, la primera exclusión opera, por lo general, en el marco familiar, espacio en donde por lo general la asunción de la identidad de género viene acompañada de “una experiencia de desarraigo”.¹⁰ No obstante, la exclusión familiar paradójicamente es menor a la llevada adelante por las instituciones educativas.¹¹

La escuela fue la institución que las entrevistadas mencionaron como en la que han sufrido mayores agresiones,¹² tanto por docentes como por sus propios compañeros; en la escuela han padecido mayores situaciones de violencia que en hospitales, transportes públicos y oficinas públicas. Sin embargo, esto no quiere decir que travestis y transexuales no padezcan también injusticias en el terreno de la salud. El trato que reciben en hospitales públicos no es muy distinto del que padecen en la escuela, la discriminación no

⁸ Berkins, Lohana, *Cumbia, copeteo y lágrimas*, Bs. As.: Asociación de lucha por la identidad travesti, 2007, p. 67.

⁹ Aquí nos referiremos a identidad de género sin abordar la discusión sobre la problemáticas que se abren en torno a si favorece o no el reconocimiento de la lucha travesti y trans continuando sosteniendo dicha categoría.

¹⁰ Berkins, Lohana, *Cumbia, copeteo y lágrimas*, ed. cit., p. 67.

¹¹ “El 16 por ciento no completó el ciclo primario; el 17,5 completó la primaria; el 40 respondió que comenzó pero no terminó el ciclo secundario y el 17 sí pudo completar este nivel. Por último, el 8 por ciento respondió que empezó alguna formación terciaria o universitaria, sin culminarla, mientras que sólo el 2 terminó su formación terciaria o universitaria”. *Ibid.*, p. 70-71.

¹² “De acuerdo con los datos reseñados, inferimos que nuestro colectivo tiende a ser marginado del sistema educativo en los momentos en que comienza a manifestarse nuestra identidad públicamente. A menudo las posibilidades de continuar nuestros estudios se vinculan con el requisito implícito de no poner en juego nuestras identidades de género en el espacio escolar. Denunciamos esta situación profundamente discriminatoria y exigimos que la escuela desarrolle estrategias para proteger nuestros derechos como niñas y adolescentes.” *Ibid.*, p. 71.

sólo se manifiesta en la negación a llamarlas por el nombre que se corresponde con su elección de género sino incluso se ha manifestado en el abandono de persona.¹³ La vulnerabilidad respecto de la salud es aún más profunda si pensamos que las condiciones en las que travestis y transexuales desarrollan su trabajo, a través del cual se contagian enfermedades que, aun no siendo curables, podrían sobrellevar si recibieran un tratamiento acorde. Las consecuencias de esta y otras exclusiones dan como resultado una expectativa de vida de 40 años para travestis y transexuales.

Respecto de las injusticias redistributivas, en su gran mayoría las travestis no acceden al mercado de trabajo, sólo les queda el camino de la prostitución, la cual también es ejercida en un marco de ilegalidad tornando aún más vulnerable su situación. Aquellas que acceden al mercado laboral sólo obtienen empleos asociados a lo femenino, como peluquería, costura o depilación, trabajos por lo general también precarios, sin reconocimiento de derechos laborales y con baja remuneración.¹⁴

El mayor problema del trabajo sexual es que al no ser considerado trabajo, quienes lo ejercen no gozan de los derechos laborales mínimos, con lo cual el grado de precariedad que de por sí ya posee dicho trabajo, como la falta de obra social, ART y aportes jubilatorios, se va agravando en la medida que quienes lo ejercen van envejeciendo.¹⁵

Evidenciadas las consecuencias concretas de la expulsión de aquellos que no se adecuan a la heteronormatividad como criterio de inclusión a la ciudadanía, será

¹³ En los libros se mencionan casos en los cuales los hospitales han ofrecido tratamientos insuficientes a travestis y transexuales en estado delicado de salud y frente a sus quejas los "invitaron" a irse a otro hospital o suspendiendo el escaso tratamiento que se venía llevando adelante. En ese sentido los libros hablan de abandono de persona por parte de los hospitales públicos, que ha llevado a la muerte de las pacientes.

¹⁴ "Putas", "prostitutas", "de la calle", "en el sexo", fueron algunas de las respuestas del casi el 80 por ciento de las compañeras encuestadas en todo el país cuando se les preguntó acerca de su principal fuente de ingresos. Aquellas que tienen otro tipo de empleos son un 14,8 de las entrevistadas y consignaron trabajos como peluquería, costura, depilación, o actividades esotéricas. Finalmente, un 3,1 por ciento afirmó recibir algún otro tipo de ingreso (especialmente planes sociales o subsidios e ingresos de la pareja) y el 1,2 vive exclusivamente del ingreso de su pareja. *Ibid*, p. 90.

¹⁵ El mercado de la prostitución la descarta con su salud dañada por años de exposición a situaciones de riesgo. Mientras tanto, quizás se encuentren con que nunca participaron del mercado de trabajo y por ende no tienen ningún tipo de aportes jubilatorios ni experiencia laboral que las habilite para un empleo. Este cuadro, sumado a la discriminación, lleva a las compañeras mayores a una enorme desprotección y a sufrir serias dificultades económicas. *Loc. cit.*

necesario preguntarse si la inclusión sólo se logra a través de demandas que apunten a un mayor reconocimiento social de la diversidad sexual. Entiendo que el modo de cuestionar estos marcos normativos no pasa únicamente por una demanda de reconocimiento sino también por un cuestionamiento a la lógica del capitalismo actual, puesto que en estos casos, como he mostrado, la expulsión de la ciudadanía es doble y se da tanto en terreno del reconocimiento como de la redistribución.

Formalización del espacio, técnica y subjetividad

Fernando Beresñak

(UBA-UBACyT)

“He oído decir a mi maestro que cuando uno usa una máquina, hace todo su trabajo maquinalmente, y al fin su corazón se convierte en máquina. Y quien tiene en el pecho una máquina por corazón, pierde la pureza de su simplicidad. Quien ha perdido la pureza de su simplicidad está aquejado de incertidumbre en el mando de sus actos”¹.

Con estas palabras, hace aproximadamente dos milenios, Ruan Ji, conocido como uno de los siete sabios chinos del bosque de bambú, nos alertaba sobre lo que quizás sea hoy el problema fundamental para comprender el estatuto del sujeto, a saber: la incertidumbre frente a la cual se encuentra el ser humano una vez que la técnica, no digamos se ha insertado en su pecho a cambio del corazón, pero sí que la técnica ha devenido mundo, ahora que el espacio mundano ha sido tecnificado a escala casi total. No resulta casual que uno de los físicos más importantes y controvertidos del siglo XX haya recogido dichas palabras de Ruan Ji, así como tampoco que su trabajo constituya una de las pocas referencias de Heidegger al momento de reflexionar sobre el espacio en *El ser y el tiempo*².

En el presente trabajo, veremos algunas de las problemáticas implicancias que arrastra el proceso de tecnificación del mundo en la constitución del sujeto contemporáneo.

Por lo menos desde que el primer animal –futuro homínido- tomó un pedazo de mundo (un palo, un cráneo) y lo utilizó en su beneficio, existe eso que muy

¹ HEISENBERG, Werner, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, España, Ed. Orbis, 1985 (1955), pp. 12-13.

² La referencia es al gran físico alemán –vinculado al nazismo durante la segunda guerra mundial- Werner Karl Heisenberg (1901-1976).

imprecisamente llamamos técnica. Si la discriminación teleológica –que implica el tomar algo *para luego* servirse de ello-, así como la comprensión de su *utilidad*, son anteriores o posteriores al primer uso de la herramienta, es algo que resulta excesivamente difícil desentrañar; mucho más para un trabajo de estas dimensiones. Lo mismo ocurre respecto de la bastante arbitraria, para nada clara e injusta diferenciación que se establece entre la producción de la técnica humana y lo que muchos llaman la genética animal (tomando como referencia la construcción de colmenas, hormigueros y represas –en este caso, por parte de los castores-³).

Por ahora, sólo nos remitiremos a señalar que existe técnica desde tiempos remotos, y que la hominización supone también la implementación y desarrollo de herramientas; esto quiere decir que ese animal, que luego hemos dado en llamar hombre, en un momento dado, concibió, calculó, imaginó que una pequeñísima parte del mundo podría serle útil. Las experiencias consecuentes le habrán dado sus recompensas; pero también, y aunque esto no se enuncie con el énfasis que merecería –dado que es la parte de la historia que nos muestra la cercanía con lo animal-, los errores de aquél “proto humano” deben haber sido muchísimos, y las lecciones aprendidas numerosísimas.

Sin embargo, ese cálculo, esa imaginación, esa capacidad para discriminar la teleología, para comprender cierta dimensión temporal, para establecer hipótesis y fábulas de utilidad sobre pedazos de mundo ha tenido su larga y compleja historia. Una rama, apenas una rama de aquella historia, es la del vínculo entre la técnica y el desarrollo de las matemáticas.

Sería imposible desarrollar tal historia, pero sí creemos necesario señalar algunas cuestiones que surgen a partir del siglo XVII ya que, veremos, allí comienza un alto proceso de aceleración relativa a la objetivación formalizante, ya no de una pequeña porción del mundo, sino de éste en su totalidad⁴.

³ Es necesario señalar la para nada casual y por demás llamativa elección que la tradición ha realizado para comparar al ser humano con otras especies animales. Fíjese el lector que es usual comparar la técnica del hombre con la de las abejas, hormigas y castores, mientras que resultaría más sensato y seguramente más productivo científicamente una comparación con mamíferos más cercanos al ser humano, como por ejemplo con las elaboraciones “técnicas” que realizan los primates.

⁴ Es cierto que, bajo cierta perspectiva histórica, la fecha podría resultar arbitraria, pero consideramos que resulta lo suficientemente significativa como para establecer un corte metodológico prudencial.

En *El Ensayador*, obra de 1623, Galileo Galilei afirma que el universo y la matemática son las dos caras de una misma moneda, al punto tal que una y otra serían la imagen y el lenguaje de una misma entidad real⁵. Dicha afirmación, en absoluto probada por aquél entonces, era enunciada por Galileo para defender e intentar establecer un marco de seguridad a la reflexión filosófica (la cual se encontraba por aquél entonces -y de acuerdo a cierto contexto histórico- acusada de ser un juego especulativo producto de la imaginación de algunas personas), y nadie mejor que la matemática, al menos pensó Galilei, para cumplir tal función de garantía segura y seria.

Descartes y Leibniz, aunque de maneras diversas, también apoyaron tal idea, tratando de aportar mayores fundamentos a lo que había sido apenas una sentencia argumentativa en defensa de la exploración filosófica; sin embargo, no dejarán por ello de apoyarse explícitamente en fábulas. También Newton, aunque con pretensiones más estrictamente científicas (recordemos que, según él, su obra no se asentaba sobre hipótesis), intentará y otorgará importantes fundamentos a aquél proyecto.

Ahora bien, que el universo, el espacio, se encuentra escrito en términos matemáticos, es una idea que se asentará sobre una afirmación un tanto peculiar, la cual consiste en que de todas las cualidades del espacio, existe una, la extensión, que primaría por sobre el resto (olores, colores, etc.). La justificación de dicho privilegio no se encuentra más que en la utilidad que la misma ofrece para la seguridad y universalidad del cálculo (es decir, que la justificación es a posteriori).

Las otras y diversas cualidades que también pertenecen al espacio, y que percibimos, olemos, tocamos, degustamos, escuchamos, son apenas cualidades secundarias. Así es que será la extensión el prisma indicado a través del cual es posible aprehender el espacio; de allí, la importancia de la geometría para su estudio.

⁵ “La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto” (GALILEI, Galileo, *El ensayador*, Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1981, p. 63). Así, en el pensamiento de Galileo, realidad y lenguaje matemático parecerían poder corresponderse sin que medie distancia alguna.

Por su parte, las llamadas cualidades secundarias serán sometidas a un procedimiento de matematización indirecto. Así, los cálculos sobre éstas consistirán en aproximaciones cada vez -aunque infinitamente- más precisas; y, si bien no tendrán la precisión del cálculo ofrecido por la geometría, aquellas estarán fundamentadas y construidas sobre el edificio científico de ésta⁶.

El universo, al menos aquél que se ha decidido recortar por la extensión, pero que sin embargo se define enteramente como el nuestro, encuentra en la temprana modernidad la posibilidad, más bien la pretensión, de que su espacio sea calculable de principio a fin, o más bien en su infinitud, y en todas sus escalas (incluyendo allí desde el pedazo de mundo transformado en herramienta, pasando por las diversas regiones espaciales y el universo entendido como espacio absoluto, hasta alcanzar los diversos aspectos del hombre mismo).

Allí comienza el fuerte aceleramiento de la objetivización formalizante del espacio y de la consumación de cierta dimensión de la filosofía la cual, ya en sus inicios, en algunos textos marcados a fuego por una tradición para nada neutral, se podía observar una fuerte vinculación entre matemática y filosofía, así como cierta intención de reducir el ejercicio filosófico a una reflexión sobre los frutos del trabajo matemático⁷.

Ahora bien, el hecho de que no haya porción del universo, ni siquiera el hombre, ni siquiera un perfume, que quede al margen no ya del cálculo, sino de la posibilidad de ser calculable, constituye una transformación radical en la concepción del universo. El ser del mundo, a partir de este momento, podría definirse por ser un ser calculable.

Las siguientes reflexiones de un importante sinólogo francés resultan altamente significativas: “¿cuál fue la razón de que entre los siglos XV y XVI se produjera ese brutal desfase por el cual la civilización europea cobró un impulso tan sorprendente, al tiempo que se hacía evidente un desarrollo menor, incluso un estancamiento relativo, del lado chino? Me parece [dice el sinólogo francés] que la respuesta radica precisamente en el

⁶ Véase HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Ed. Prometeo, 2008, pp. 63-109.

⁷ Véase VERNANT, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2008. GARCÍA BAZÁN, Francisco, *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2005. GÓMEZ PIN, Víctor, *La tentación pitagórica*, Madrid, Ed. Síntesis, 1999.

hecho de que Europa ha consagrado toda su fuerza, o, más aun, su rendimiento, al pensamiento del modelo, y, en primer término, del modelo por excelencia, que proviene de las matemáticas. (...) las matemáticas son un lenguaje [como ya vimos, el lenguaje del universo]. Es una idea alocada, pero infinitamente fecunda (...) pues sólo en Europa apareció la posibilidad de una aplicación de la matemática a la naturaleza, que da nacimiento a la física clásica, mecanicista, que en tan poco tiempo, y a fuerza de invenciones repetidas, ha cambiado la faz del planeta”⁸.

Sería difícil aislar de la revolución industrial los descubrimientos científicos suscitados a partir del siglo XVII, aún cuando se ponga tanto esfuerzo en discutir sobre la falta de influencia de Newton en la etapa previa a dicha revolución. Dicho debate, considero, no tiene cabida ya que se encuentra altamente probada la difusión ciertamente vulgarizada –y hasta teñida de un fuerte tono mecanicista- de parte de su obra en dicho contexto histórico⁹. En todo caso, sería más interesante debatir sobre el alto o bajo nexos de causalidad que habría entre dicha difusión y los fuertes cambios de la producción industrial.

De todas maneras, el punto a destacar es que la modernidad encuentra frente a sí un universo plenamente calculable. Si bien se afirma que esta transformación del espacio comienza con *La revolución de las orbis celestes* de Copérnico en el año 1543, no menos significativo es que, en el mismo año, Andrés Vesalio publicara *De la estructura del cuerpo humano en siete libros*, cuyo título original era más sugestivo ya que incitaba a entender el cuerpo humano como si fuera una especie de fábrica (*De humani corporis fabrica libri septem*).

La importancia de este último libro, no siempre mencionada, es fundamental. Por un lado, es clave el peculiar modo de estudiar al hombre como si fuera similar a una máquina, modelo que luego retomará Descartes¹⁰ y que, a su vez, podría señalarse como un signo sustancial de la modelización de los movimientos del ser humano y de sus

⁸ JULLIEN, Francois, *Conferencias sobre la eficacia*, Buenos Aires, Ed. Katz, 2006, pp. 24-25.

⁹ Cfr. A.A.V.V., *Después de Newton: ciencia y sociedad durante la Primera Revolución Industrial*, Colombia, Ed. Uniandes (co-editor Anthropos), 1998.

¹⁰ Véase: DESCARTES, René, *El tratado del hombre*, Madrid, Ed. Alianza, 1990.

implicancias en los modelos disciplinares que ha estudiado con sumo cuidado Foucault¹¹; por otra parte, el libro de Vesalio también ha sido fundamental para la conformación espacial de ciertos modelos urbanos, tal y como lo ha señalado Richard Sennet en *Carne y Piedra*.

Los planetas, el sol, la luna, el mar, el cuerpo, los gestos, las cualidades en sus aparentes diversos grados han recibido el barniz para devenir calculable. El universo se ha transformado. El espacio no sólo podría definirse por su capacidad de ser calculable, sino que ya parece haber sido sometido al más estricto cálculo. Sea efectivamente así o no, al menos ésa es la sensación que se manifiesta en la contemporaneidad. De ello da pruebas la física cuántica contemporánea cuándo –por ejemplo, al afrontar los inconvenientes teóricos que suscitan los agujeros negros- cree estar frente a frente con el último enigma del universo, suponiendo que todo el resto, incluyendo la totalidad del planeta en el que vivimos, ya ha sido descubierto y explicado.

Pareciera que parte del proyecto político con el que había soñado la modernidad, al menos en las voces de Herder y Kant¹², se ha cumplido: el ser humano ha creado una segunda naturaleza para sí, una naturaleza que no sólo tiene la potencialidad del ser calculable, sino aquella que ya de por sí se define por ser un cálculo; siendo que cualquier otra mirada se considera puro relativismo, fantasía, fábula. Parece que nos hemos olvidado que la misma modernidad se tejió sobre la necesidad de fabular y de generar hipótesis sobre los vínculos entre naturaleza y matemática, como bien reconocían Descartes y Leibniz, y hasta el mismo Newton, aunque luego intentara con éxito relativo desprenderse de tal idea.

Ahora bien, si no hay nada en el mundo, ni siquiera el hombre, que no haya sido objetivizado, ni que haya estado exento de la red del cálculo, y si tenemos en cuenta que la objetivización y el cálculo del mundo se realiza para dirigir, coordinar o prevenir

¹¹ Véase: FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2006, pp. 139-230.

¹² Véase: KANT, Immanuel, “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” y “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor” en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Ed. Cátedra, 2005. La expresión del mundo contemporáneo también respondería a uno de los ideales platónicos, que luego también fue cristiano, el de la aplicabilidad del modelo (véase: LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián, *La comunidad de los espectros. I Antropotecnia*, Buenos Aires, Ed. Miño y Dávila. 2010).

acontecimientos a favor de un sujeto (como lo fue el caso del primer homínido cuando utilizó el palo en su favor), la pregunta que debemos hacer es, ¿para quién se objetiviza y se calcula el mundo contemporáneo, si los mismos seres que -se suponía- se postulaban para ocupar el lugar de sujeto se someten a la misma objetivación que el mundo? ¿Dónde está el beneficiario de este contrato que hemos firmado con la objetivización formalizante del espacio y con el cálculo?

Con estas preguntas sólo pretendemos señalar una de las posibles razones por las que resulta difícil localizar el sujeto contemporáneo y entender su estatuto como tal.

El ser humano se encuentra abriendo las puertas del siglo XXI, y en él resuenan las antiguas palabras de Ruan Ji. Al momento de intentar comprender las razones últimas que justificarían su estatuto de sujeto, el ahora ciudadano de una nueva naturaleza se encuentra perdido, con incertidumbre en el mando de sus acciones.

Seguramente nada tenga que ver el uso de aquellas herramientas o de las últimas tecnologías que ciertamente le otorgan una potencialidad en algunos aspectos quizás nunca vista, pero la unidireccionalidad formalizante con la que se tejió la concepción espacial que a su vez sirvió a la conformación del mundo contemporáneo ha tenido una influencia determinante en esta disolución del sujeto. Semejante grado de objetivación del mundo ha devenido en la aparente desaparición del estatuto de sujeto, ya que el postulante, el ser humano, también ha sido objetivado hasta en sus más íntimas dimensiones; sin embargo, como decíamos antes, si la objetivación requiere siempre de un sujeto, debemos decir que la concepción espacial dominante ha vuelto al sujeto simplemente imperceptible.

Consideramos que el problema no está en dilucidar si se necesita o no de un sujeto. En todo caso el inconveniente radica en el tipo de sujeto que se conforma cuando, a través de una determinada forma de objetividad del mundo (de la cual intentamos señalar algunos aspectos), el ser humano hace la experiencia de sí.

Implementación de franjas de restricción de uso de agroquímicos: participación de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales (UNMdP) en la aplicación de normas legislativas en el ámbito de la Municipalidad de Gral. Pueyrredón, Buenos Aires

Verónica Bernava

(Comisión de Reflexión Ético Científica, FCEyN, UNMdP)¹

Ana Cristina Díaz

(Instituto de Ciencias Marinas, FCEyN, UNMdP)

Marcela Dopchiz

(Comisión de Reflexión Ético Científica, FCEyN, UNMdP; Departamento de Biología, FCEyN, UNMdP, CONICET)

Gabriela Gonorazky

(Comisión de Reflexión Ético Científica, FCEyN, UNMdP; IIB, CONICET – UNMdP)

Marcela Tonello

(Comisión de Reflexión Ético Científica, FCEyN, UNMdP; Departamento de Biología, FCEyN, UNMdP, CONICET)

La Comisión para el Desarrollo de un Espacio de Reflexión Ético Científica (CoDEREC) en el ámbito de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales (FCEyN, UNMdP) (OCA 73/10) comenzó a funcionar en febrero de 2011. El objetivo de esta comisión es expresar la voluntad de la comunidad de la FCEyN por establecer un vínculo entre la sociedad y la investigación científica y tecnológica. La dinámica de este espacio está orientada a generar debate y toma de posición desde la facultad ante temáticas de alcance científico que tengan impacto ambiental, económico, social y/o cultural.

¹ Comisión de Reflexión Ético Científica, Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, Universidad Nacional de Mar del Plata: eticaexactas@mdp.edu.ar.

Una de las primeras tareas de la CoDEREC fue gestionar la participación de la comunidad de la FCEyN en respuesta al pedido de los vecinos autoconvocados en la Asamblea Paren de Fumigarnos Mdp. Los vecinos solicitaron a la FCEyN y al Consejo Superior el respaldo a sus reclamos ante el municipio de Gral. Pueyrredón (MGP) en relación a la reglamentación de la Ordenanza 18740 y modificatorias, que en su Artículo 1º prohíbe las fumigaciones en los 1000m lindantes al ejido urbano.

Las acciones de la CoDEREC se enfocaron en los dos ámbitos mencionados de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Por un lado, y en vista de la creación de la Comisión Específica en el Consejo Superior, integrada por los Decanos de las Facultades de Ciencias Agrarias, Ciencias Exactas y Naturales, Ingeniería, Ciencias de la Salud y Derecho, se propuso a la Dra. Ana Cristina Díaz en representación de la FCEyN, como asesora de la decana, Dra. Sonia Trepode. Esta comisión estableció un posicionamiento claro de la UNMdP frente al pedido de los vecinos mediante la OCS 1360/11. En el ámbito de la FCEyN, la CoDEREC elevó una propuesta de declaración que fue unánimemente aprobada por los consejeros académicos (D01/11). En esta declaración además de respaldar el reclamo de los vecinos, se propuso a la MGP la conformación de una mesa multidisciplinaria para continuar con el tratamiento del tema.

Simultáneamente a la aprobación de la declaración de la FCEyN, desde la Secretaría de Producción de la MGP se implementó un espacio multidisciplinario para el tratamiento de esta problemática. La CoDEREC propuso a la Dra. Ana Cristina Díaz y a la Lic. Verónica Bernava como representantes de la FCEyN en el municipio (OCA N°711/11). La participación en dicho espacio sostuvo las declaraciones mencionadas (OCS 1360/11 y D01/11) respaldando la aplicación del marco normativo de la Ordenanza Municipal. Los fundamentos presentados, a favor de la implementación de la franja de exclusión de 1000m, se basaron en resultados obtenidos por investigadores de la FCEyN y por programas vigentes en el ámbito municipal y en instituciones estatales abocadas al desarrollo de la Agricultura Familiar y la Agroecología.

En cuanto a los resultados obtenidos en diferentes agroecosistemas por investigadores de la FCEyN, a la fecha se han encontrado evidencias de: (1) la degradación

física, química y biológica de los suelos, tanto sometidos a labranza convencional como a siembra directa (Martínez *et al.*, 1999; Scampini *et al.*, 2000; Alvarez *et al.*, 2008; Bernava Laborde *et al.*, 2008), y (2) la bioacumulación (proceso de acumulación de ciertos productos dentro de los organismos) de sustancias químicas provenientes de agroquímicos en la zona de Laguna de los Padres (Miglioranza *et al.*, 2001, 2003; González *et al.*, 2003, entre otros). Estos resultados reflejan que la producción agrícola en el partido de Gral. Pueyrredón no se realiza con un manejo racional del suelo, el cual constituye un bien social no renovable.

En el partido de Gral. Pueyrredón, existen tres Programas Estatales que abordan la temática de la Agricultura urbana y periurbana: el Programa Municipal de Huertas (PMH), el Programa Pro Huerta (PH) y el Programa de Autoproducción de Alimentos (PAA). El PMH, dependiente de la Secretaría de Desarrollo Social, efectúa capacitaciones para la producción de huertas y la incorporación de hábitos alimentarios, aprovechando los recursos disponibles y el tiempo libre. El PH, de alcance nacional, es ejecutado por el INTA con apoyo del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. Implementado durante el año 1992, cuenta con el trabajo de técnicos, promotores voluntarios, redes de organizaciones gubernamentales y de la sociedad civil. El PAA surge en el año 2002 y está formado por estudiantes, técnicos y profesionales de la UNMdP y el INTA-Balcarce, que conjuntamente con los huerteros y pequeños productores urbanos y periurbanos de MdP y Balcarce, promueve un modelo de producción agroecológico, basado en la participación y organización comunitaria. Entre los tres programas se trabaja con la mayoría de las huertas del partido. Tanto el PH como el PAA promueven la producción agroecológica para el autoconsumo y para la comercialización de excedentes. A través de la capacitación, la generación de redes y de seguimiento se abordan otros problemas relacionados con la salud, la sanidad de los productos y el saneamiento del medio ambiente (Copello *et al.*, 2009; Ramilo, 2011; MGP, 2011). Estos programas, con impacto internacional ponen de relieve la necesidad de visibilizar y generar políticas públicas diferenciadas para este sector trascendente y mayoritario del agro argentino (Ramilo *et al.*, 2010).

El establecimiento de franjas de exclusión se hace prioritario en base a la aplicación del principio de precaución ante la potencial peligrosidad sobre la salud humana del uso de agroquímicos cuando son aplicados sin ningún tipo de medidas de seguridad ni control, como ocurre actualmente. Este principio se fundamenta en diferentes estudios realizados en sistemas animales que demuestran que ciertos agroquímicos en dosis muy inferiores a las que se emplean en la agricultura producen gravísimas alteraciones embrionarias (Paganelli *et al.*, 2010, entre otros).

Entendemos que la delimitación de una franja que resguarde la salud y el ambiente, debe destinarse a prácticas agrícolas que prioricen la soberanía alimentaria y la salud ambiental, mediadas por políticas de incentivos. Nuestra propuesta se orienta hacia la reflexión acerca del margen de incertidumbre que representa la modificación de los procesos naturales físicos, químicos y biológicos, poco estudiados en el Partido de Gral. Pueyrredón, y el que existe en el cambio de las prácticas culturales de producción hacia la agroecología. Las prácticas agroecológicas abordan la actividad productiva como un sistema complejo (García, 2006) y por lo tanto necesariamente profundizan en la interconexión de todos los elementos y no constituye meramente una mirada fraccionada del sistema.

Bibliografía

- Alvarez, MF; ML Osterrieth; V. Bernava Laborde y LF Montti. 2008. Estabilidad, morfología y rugosidad de agregados de Argiudoles típicos sometidos a distintos usos: su rol como indicadores de calidad física en suelos de la Provincia de Buenos Aires, Argentina. *Revista de la Ciencia del Suelo*, 26(2):115-129.
- Bernava Laborde, V; PA Martínez; A Casasola y ML Osterrieth. 2005. Estudio de la comunidad de colémbolos (Insecta: Collembola) en suelos cultivados de Laguna de Los Padres, Buenos Aires. En: Resúmenes VI Congreso Argentino de Entomología (S. M. de Tucumán, Argentina) p. 133.

- Copello, S; V Bisso y M Manzoni. 2009. La Agricultura Urbana y Periurbana en el Partido de General Pueyrredón, Argentina: los Sistemas de Información Geográfica como herramienta en la gestión institucional para el acceso al uso de la tierra. VI Congreso Brasileiro de Agroecología. II Congreso Latinoamericano de Agroecología, 9 a 12 de noviembre de 2009, Curitiba-PR/Brasil.
- García, R. 2006. Sistemas Complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria. Editorial Gedisa, Barcelona. 200pp.
- González, M; KSB Miglioranza; JE Aizpún de Moreno y VJ Moreno. 2003. Occurrence and Distribution of Organochlorine Pesticides (OCPs) in Tomato (*Lycopersicon esculentum*) Crops from Organic Production. Journal of Agricultural Food Chemistry, 51:1353–1359.
- Martínez, PA; M Osterrieth; C Fernández; A Casasola y V Bernava Laborde. 1999. Pérdida de diversidad de mesofauna en suelo (Argiudoles Típicos) afectados por prácticas hortícolas, en el sudeste de Buenos Aires, Argentina. En: Resúmenes 14 Congreso Latinoamericano de la Ciencia del Suelo (Temuco, Chile) p.140.
- Miglioranza, KSB; MA González Sagrario; JE Aizpún de Moreno; VJ Moreno; AH Escalante y ML Osterrieth. 2001. Agricultural Soil as a Potential Source of Input of Organochlorine Pesticides into a Nearby Pond. Environmental Science & Pollution Research, 8:1-7.
- Miglioranza, KSB; JE Aizpún de Moreno y VJ Moreno. 2003. Dynamics of organochlorine pesticides in soils from a southeastern region of Argentina. Environmental Toxicology and Chemistry, 22(4):712–717.
- MGP. 2011. Programas de Salud y Desarrollo Social. Programa Municipal de Huertas www.mardelplata.gob.ar/Index00.asp
- Paganelli, A.; V Gnazzo; H Acosta, SL López y A Carrasco. 2010. Glyphosate-based herbicides produce teratogenic effects on vertebrates by impairing retinoic acid signaling. Chemical Research Toxicology, 23: 1586-1595.
- Ramilo, D. 2011. Atlas. Población y Agricultura Familiar en la región pampeana, Buenos Aires, Ediciones INTA, 5: 48pp.

- Ramilo, D; R Chiqui; J Costa Gomes; H López; M Florentín; G Capra y A Albin. 2010. Investigación y Desarrollo para la Agricultura Familiar en el Cono Sur. Montevideo, IICA, 48pp.
- Scampini, E; ML Osterrieth y P Martínez. 2000. Relación entre propiedades físico-químicas y mesofauna asociada de una bordura en Argiudoles de la Llanura Pampeana. *Neotropica*, 44(111-112):3-12.

Lo impersonal.

Variaciones sobre la vida y la muerte

Noelia Billi

(CONICET-UBA)

Abordar *lo impersonal* en el contexto de un congreso de ética puede sonar extraño para quienes no están familiarizados con una cierta línea de problematización de la *persona*, línea fundamentalmente europea, y que toma fuerza en los debates éticos recién en el siglo XX (obviamente, lo impersonal ya operaba relaciones conceptuales con bastante anterioridad pero en otros contextos de investigación: la biología, la antropología biológica, la sociobiología, la economía, etc.¹). Sin embargo, cuando se trata de la ética (posible o no) en un presente entendido como biopolítico, la cuestión de lo impersonal adquiere una relevancia abrumadora. En efecto, nadie pondría en duda la importancia capital de la categoría de *persona* en las derivas éticas y bioéticas de este siglo: de hecho, se ha naturalizado que las luchas que se dan en torno a los límites entre la vida y la muerte, sean en su mayoría reconducidas al debate en torno al nacimiento y defunción de la 'persona'. Preguntarse acerca de esta naturalización es un trabajo que excede esta breve comunicación pero, en todo caso, tomaré como punto de partida de mi intervención la siguiente hipótesis (que puede rastrearse parcialmente en varios autores, por ejemplo, Deleuze, Agamben, Espósito): que la reducción ético-política de la vida a la vida personal es *una* de las caras de un *doble movimiento* cuya otra faz es la reducción de lo que *hay* a la vida (es decir: la reducción de la ontología a la ontología de la vida). Planteo como hipótesis, entonces, que esta tendencia a identificar la vida con la vida personal, a la muerte con la muerte personal, es una reducción que no podemos permitirnos si nos interesa complejizar el campo en el que pensamos un presente como

¹ R. Espósito, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal* (2007), Amorrortu, 2009, especialmente cap. 1 y 2.

biopolítico. Precisamente porque el régimen biopolítico supone que la vida no es un dato *natural*, sino más bien que es algo *producido* desde el origen (origen que entonces no puede ser concebido ni como prístino, ni como puro ni como natural), un producto técnico que forma parte de un conjunto más amplio de estrategias de ejercicio de poder y de capitalización de ese poder. Visto desde esta perspectiva, la atribución de un valor ético a la vida a partir de su carácter personal parece un intento de denegación o de ocultamiento del hecho fundamental de nuestro tiempo (un gesto, por lo demás, muy parecido al de los humanismos históricos y actuales cuando, ante la evidencia engeguedora de la imposibilidad de la esencia humana, insisten en buscarla, en producirla o, al menos, en lamentarse por su pérdida). En cualquier caso, la implantación del dispositivo de la persona en el centro de los debates éticos y políticos parece tender a instaurar por contrapartida un límite al pensamiento: el de *la vida*, ya en este punto tan amplia y omniabarcadora que tranquilamente podría ser identificada con la categoría de *ser* de la metafísica tradicional. Si la cristalización de la vida como dato primero hace necesaria la operación de dispositivos personales como modos de individuación, entonces puede pensarse que su remoción implicará la apertura de un espacio en el cual sea posible abordar lo que *hay* de un modo no reductible a lo vivo.

Así es que el tema de lo impersonal, en esta perspectiva, está enlazado a un enrarecimiento del modo habitual de pensar la muerte y su relación con la vida. Lo impersonal aparece como un vector de problematización relevante desde el momento en que se trata de pensar un campo de subjetividad que exceda a la persona, pero no en el modo de la des-personalización o del arrasamiento subjetivo (una oposición que frecuentan los autores que centran su análisis en los dispositivos de la persona, cuyos límites serían los momentos de suspensión o eliminación de esta). Lo que me interesa pensar en este caso es el modo en el cual la introducción *en* la persona de lo que excede a la persona podría hacer visible (1) que la persona es un ámbito de reducción de la subjetividad (es decir, que lo que entendemos como 'subjetivo' excede en gran medida a lo que llamamos persona) y (2) que lo impersonal como ámbito de subjetivación permite aprehender lo que *hay* (sea ello subjetivo o no) como un espacio en que lo vivo y lo

muerto no pueden ser de-limitados sino que se componen de acuerdo a variables en mutación permanente.

La primera cuestión ha sido examinada por otros autores de una manera lo suficientemente solvente como para dar cuenta de la insuficiencia de la noción de vida personal para aprehender un fenómeno tan complejo. La segunda cuestión, sin embargo, no parece merecer tantos desarrollos en la literatura contemporánea referida a la biopolítica. Por esta razón, lo que haré será marcar ciertas notas de la cuestión de lo impersonal en la obra blanchotiana, dado que creo que allí (en un contexto ajeno a lo que hoy se tematiza como biopolítica) se encuentran con bastante claridad los rasgos de una ontología que, resistiendo a la separación entre la vida y la muerte de forma binaria y dicotómica, bloquea en su inicio los dispositivos de jerarquización de diferentes grados o niveles de vida (pertinentes cuando se toma a la vida como punto de partida y se comienzan a construir jerarquizaciones internas a ella). Lo bloquea en la medida en que al plantear un ámbito (el de lo impersonal) en el que se da la subjetivación, se resiste no obstante a ser capturado por las formas del sujeto/persona. Es decir que, a diferencia de lo que sucede en otras líneas de pensamiento (la levinasiana, por poner el ejemplo más clásico), puede pensarse que la subjetividad no supone la exclusión de lo impersonal, sino que se constituye *en* este ámbito. Precisamente es en la comparación entre el pensamiento de Lévinas y el de Blanchot que puede mensurarse la gravitación de los diferentes modos de lo impersonal en las subjetividades, y hasta qué punto puede ello contribuir a la desestabilización del paradigma moderno. Sucede que para ambos lo impersonal es un ámbito que no resiste la distinción entre la vida y la muerte, allí hay una circulación de lo existente que es previo a la esencia y a la forma. Sin embargo, ambos autores asignan a la *alteridad* un emplazamiento distinto. En Lévinas el *hay* impersonal es una fuente de extrañamiento inhabitable que debe ser abandonado: la evasión de este ámbito terrible tiene lugar a partir de la llamada de un otro (*autrui*, Dios o el hijo) ‘exterior’ a lo impersonal y, una vez que tiene lugar, la individuación permanece atada al plano humano y viviente. Constituyéndose originariamente como responsabilidad o responsividad respecto a una alteridad infinita *trascendente*, la subjetivación es un

movimiento que habilita la *salida* de lo impersonal, donde ninguna relación podría subsistir, hacia el ámbito ‘social’ donde la intersubjetividad humana acontece². Blanchot se desplaza de esta exclusión dándole al *hay* unos rasgos que no permiten su rebasamiento. De hecho, el *hay* impersonal sería en sí *lo otro* (*Autre*), lo absolutamente extraño, un fondo desastrado (es decir, un fondo sin fondo, un abismo) en variación constante debido a la circulación ateleológica de diferentes fuerzas que se componen y descomponen. Es en este proceso no unitario e impersonal donde las subjetividades acontecen, no por *exclusión* de alguna de las fuerzas de lo extraño sino a modo de equilibrios inestables³ que se dan y se deshacen, mezclando lo vivo y lo muerto, lo humano y lo que no lo podría ser. Estas composiciones no dependen del llamado de una instancia trascendente como en el caso de Lévinas, sino que se dan desde siempre bajo la forma afirmativa de la variabilidad permanente de lo otro en el ámbito que Blanchot ha podido llamar como el de la *existencia sin ser*⁴. De allí que cuando el escritor francés lea la noción de ‘subjetividad’ levinasiana advierta, en primera instancia, la necesidad de pensarla ‘sin sujeto’⁵, y en segundo lugar, que ella debe suponer la radicalización del extrañamiento:

Si la supuesta “subjetividad” es el otro *en lugar* de mí, no es ya ni subjetiva ni objetiva, el otro es sin interioridad, lo anónimo es su nombre, el afuera su pensamiento, lo no concerniente su alcance y el retorno su tiempo, del mismo modo que la neutralidad y la pasividad de morir sería su vida, si

² Se trata, desde luego, de una intersubjetividad que no se fundamenta en el reconocimiento mutuo, sino en la radical asimetría de la relación. En cualquier caso, esta es una lectura relativamente lineal y didáctica de la obra levinasiana, quizás más ajustada a su producción temprana que a sus últimos textos. Sobre el tema abunda la bibliografía, aunque remito a los ensayos en Eric Hoppenot y Alain Milon (dir.), *Emmanuel Lévinas - Maurice Blanchot: penser la différence*, París, Presses Universitaires de Paris 10/Unesco, 2008, para un panorama de las proximidades y las distancias entre ambos autores.

³ Definición que debemos a la homónima pintura de Paul Klee, de 1922 (acuarela y lápiz sobre papel, montado sobre cartón con borde de acuarela 31,4 x 15,7 cm. Paul-Klee-Stiftung, Kunstmuseum, Serna).

⁴ La noción de existencia sin ser puede encontrarse ya en la obra temprana de Blanchot (cfr. por ejemplo, “La littérature et le droit a la mort” en *La part du feu* (París, Gallimard, 1949, pp. 303-345). Si bien hay una tendencia a reemplazarla más tarde por la noción paradójica de ‘ser sin ser’ (cfr., por ejemplo, *L’espace littéraire* –París, Gallimard, 1955–, pp. 342-343), prefiero la primera formulación por cuanto permite la aprehensión de una existencia que, excediendo el ámbito del ser, parece escapar a las capturas idealistas afirmando la radical materialidad de lo que *hay* sin precisar el pasaje por las formas.

⁵ La formulación de una ‘subjetividad sin sujeto’ se repite varias veces a lo largo de *L’écriture du desastre* (París, Gallimard, 1980). Véanse, por ejemplo, las pp. 53, 89, 124

ésta es aquello que hay que acoger por el don de lo extremo, don de lo que (en el cuerpo y por el cuerpo) es la no-pertenencia.⁶

Quizás en compañía de estas palabras resulte más sencillo comenzar a comprender el movimiento que, en Blanchot, lleva de la *subjetividad sin sujeto* a la *existencia sin ser*, pues si la subjetividad es aquello que se da por fuera de los parámetros del sujeto (que acá podemos identificar con los de la persona), entonces ella es un modo de existencia compuesta de formas y *también* de lo informe, algo en que *vivir y morir no se excluyen sino que se dan a la vez*, algo que nunca puede retornar sobre sí o encerrarse en el círculo de lo propio. Una subjetividad entendida de este modo permitiría entrever que *lo que hay* no es de ningún modo reductible a la vida, que la existencia no resiste la postulación de inicios o de orígenes, sino que más bien es la perpetua y salvaje vacilación que *hay* entre lo que vive y lo que muere.

⁶ M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, ed. cit., p. 49 (la traducción es mía, N. B.).

Peligros y amenazas de la eugenesia neoliberal desde las perspectivas de Habermas y Foucault.

Luis Félix Blengino

(UNLaM)

En esta ponencia nos proponemos describir en líneas generales los puntos en que divergen las perspectivas de Michel Foucault y Jürgen Habermas respecto del alcance y el origen de los peligros y las amenazas que acechan detrás de los objetivos eugenésicos neoliberales.

En efecto, para ambos pensadores, en última instancia, lo que está en riesgo con la eugenesia neoliberal es la capacidad de acción de los hombres –entendida en sentido arendtiano- desde que tiende a borrarse la frontera entre la naturaleza y la cultura (*cf.* Habermas, 2002: 81-82 y Foucault, 2000: 170-176). Sin embargo, es respecto del origen de este borramiento y por ello mismo del significado último de la relación que guarda el significante ‘neo’ respecto del liberalismo que la perspectiva de ambos pensadores diverge.

De hecho, las discrepancias entre los planteos de Habermas y Foucault en lo relativo a la cuestión de la eugenesia neoliberal no deben buscarse, principalmente, por el lado de los efectos y los peligros que supone en la esfera de la libertad y la acción políticas sino que deben ser analizadas a partir de la consideración del momento histórico en el que nacen estos peligros y el sentido que adquieren si se los enfoca desde una perspectiva de larga duración. Así, mientras que para Habermas la autonomía y la capacidad de acción de los sujetos comienza a ser amenazada a partir del avance de la genética y su aplicación a la especie humana, para Foucault, este peligro nace con la medicina moderna y lo que denomina el proceso de medicalización de las sociedades occidentales. Por lo tanto, aquello que para Habermas implica una ruptura fundamental en la historia de la humanidad (el Rubicón que no se debería y que se está cruzando), por el contrario, para

Foucault, aún considerándola sumamente importante, la intervención eugenésica neoliberal no es más que la radicalización de un proceso que se inició con el franqueo del umbral de modernidad tecnológico-gubernamental y con su posterior desbloqueo una vez traspasado el umbral de modernidad biológica.

En el ensayo traducido como *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* (2002) el filósofo alemán parte de la idea de que es deseable conservar una sociedad liberal cosmopolita y moderna, para lo cual es condición necesaria mantener la autocomprensión ética de la especie fundada en la idea de la dignidad de la naturaleza humana, la autonomía y el rechazo de toda instrumentalización (o autoinstrumentalización por parte de la especie) de la vida humana. Es decir, que si se pretende conservar las ideas de dignidad y libertad humana se debería cerrar la frontera que facilita el paso del liberalismo al neoliberalismo. Por su parte, Foucault reconoce en la eugenesia neoliberal, antes que la negación de la tradición liberal, la radicalización y la realización extrema de la amenaza a la dignidad y la libertad que ésta implica en cuanto tendencia desde su comienzo histórico.

Habermas sustenta su argumento en tres distinciones que resultan nodales: 1) la diferencia entre una eugenesia 'negativa', es decir aquel tipo de intervención terapéutica orientada hacia la prevención de enfermedades y una eugenesia 'positiva' cuya intervención es perfeccionadora de los caracteres genéticos; 2) la distinción entre la eugenesia autoritaria del tipo de la aplicada en el marco del racismo de Estado y la eugenesia neoliberal en la que "serían los mercados los que, regidos por el interés en los beneficios y las preferencias de la demanda, pasarían la pelota de las decisiones eugenésicas a la elección individual de los padres y, en general, a los deseos anárquicos de clientes y clientelismos" (Habermas, 2002: 69); 3) el contraste entre la intervención sobre lo innato-hereditario y sobre lo adquirido, es decir entre eugenesia y educación. Las tres distinciones se corresponden con el análisis foucaultiano a la vez que constituyen el punto de partida para ciertas discrepancias importantes. Por una cuestión de espacio en esta ponencia sólo nos ocuparemos del primer punto en cuestión.

El núcleo del argumento habermasiano consiste en advertir que mientras los defensores de la eugenesia neoliberal se proponen demostrar “que desde un punto de vista moral no hay ninguna diferencia digna de mención entre eugenesia y educación”, es decir entre “la modificación genética de los caracteres hereditarios [y] la modificación socializadora de las actitudes y las expectativas” (2002: 70), aboliendo toda distinción entre naturaleza y cultura y entre lo crecido y lo hecho (*cf.* 2002: 71 y 96); lo que está en juego verdaderamente a partir de esta abolición son las cuestiones relativas a la autonomía de los individuos, a la identidad de la especie y a su autocomprensión en términos de reciprocidad y simetría en las relaciones y de igualdad entre las personas.

De acuerdo con Habermas la programación genética introduce un “paternalismo de una clase peculiar” sustentado en una relación asimétrica irreversible en tanto que a la persona programada “le está prohibido por principio intercambiar los papeles con su programador” (2002: 89). Si bien este argumento podría resultar convincente en lo relativo a la diferencia entre eugenesia y educación no está exento de problemas, como el mismo Habermas reconoce, a la hora de ser aplicado a la diferencia entre eugenesia negativa y positiva.¹ En este sentido, Habermas admite que una intervención prenatal terapéutica es “fundamentalmente impugnable” y sólo es válida bajo el supuesto de un consenso respecto de la necesidad de “evitar males indudables y extremos que es de esperar que todos rechacemos” (2002: 64). No obstante, pretende mantener esta distinción a partir de la diferencia entre la actitud clínica de una primera persona hacia una virtual segunda persona y la actitud instrumentalizadora de un agente sobre un objeto. En este sentido, la intervención médica con objetivos terapéuticos se realizaría suponiendo la conformidad del paciente tratado preventivamente para evitar una

¹ Cabe señalar que la relación padres-hijo, como señala Habermas (2002: 88-89), genéticamente siempre es irreversible puesto que son los padres los que determinan la herencia genética de su hijo. Sin embargo, para el filósofo alemán la diferencia reside en la determinación intencional o no de los padres. No obstante, la teoría del capital humano y el análisis de las formas de inversión en él permite problematizar esta distinción entre lo intencional y lo azaroso en la medida que las inversiones en el capital humano del hijo no sólo se refieren a la programación en un laboratorio de su estructura genética sino que incluyen, como señala Foucault, los cálculos que los futuros padres hacen a la hora de escoger un coproductor (cónyuge) que asegure la buena constitución genética de su descendencia (*cf.* Foucault, 2007: 268 y Lepage, 1979: 295-309)

enfermedad que haría la vida muy penosa o incluso imposible². Sin embargo, la determinación de aquello que hace penosa a la vida no es tan sencilla como a simple vista parece. En efecto, desde el momento en que la salud es concebida, desde la teoría del capital humano, como un recurso escaso al igual que los otros elementos hereditarios que componen el capital humano de una persona y que constituyen todos recursos en los cuales se invierte para garantizar un capital humano competitivo a partir de una buena constitución genética, la frontera entre eugenesia negativa y positiva tiende a borrarse eliminando las diferencias sustantivas entre una intervención clínica orientada a la constitución del “capital-salud”³ y la intervención perfeccionadora dirigida a la producción de un capital genético capaz de adecuarse a la demanda del mercado.

En este sentido, se comprende el argumento neoliberal en la medida en que es igualmente problemático suponer un consenso virtual de la persona programada en el caso de una intervención para garantizar cierto capital-salud cuanto en el caso de una intervención orientada a la producción de un capital genético idóneo. Dicho más simplemente es difícil establecer en qué sentido puede suponerse el consentimiento virtual de una futura segunda persona en el caso de una intervención que proteja su salud y una que garantice su inserción en el mercado laboral, pues en ambos casos lo que se pone en juego es la posibilidad de conservar la propia vida y la calidad de vida, sobre todo si se considera, como lo hace Habermas, que “la mezcla explosiva de darwinismo e ideología de libre comercio que se extendió en el giro del siglo XIX al XX bajo el paraguas de la *pax britannica*, se renueva actualmente bajo el signo del globalizado neoliberalismo” (2002: 36), es decir, si de lo que trata en la actualidad es de una lucha por la supervivencia de los más aptos a través de la competencia en y de la competitividad para el mercado.

No obstante estas objeciones, cabe tener presente -pues en este punto su diagnóstico tiende a coincidir con el foucaultiano- los peligros señalados por Habermas: la

² En este caso la actitud del terapeuta no consiste en adoptar una perspectiva objetivante de técnico sino en asumir una “actitud performativa del participante en una interacción [dialógica]” (2002: 74). Por el contrario, la actitud objetivante del técnico es tal que en la programación genética perfeccionadora actuaría instrumentalmente respecto de un objeto, “como si dijéramos, sin su [del intervenido] conformidad virtual, únicamente según las preferencias de un tercero” (2002: 74-75).

³ Sobre el concepto de “capital-salud” véase Lepage, 1978: 308-309.

puesta en riesgo de la autonomía y dignidad de la naturaleza humana, la ruptura del vínculo histórico de reciprocidad y reversibilidad entre las generaciones y, sobre todo, los efectos que tiene para un sistema democrático la dependencia y el determinismo que amenazan a la especie a partir del avance de las investigaciones genética. En este sentido, Habermas sostiene lo siguiente:

Hasta ahora, las personas que salían al encuentro en las interacciones sociales eran personas nacidas, no hechas. En el futuro biopolítico que los eugenetistas liberales vaticinan, a este contexto horizontal se superpondrá un contexto de comunicación y acción intergeneracional que atravesará verticalmente el genoma modificado intencionalmente de los descendientes. (2002: 90).

Foucault, por su parte reconoce que el desarrollo de la genética implica un peligro sin precedentes en la historia de la humanidad aunque a la vez señala que éste no es más que la consecuencia de una tendencia iniciada mucho tiempo atrás en las sociedades occidentales. En efecto, el pensador francés hace notar que la cuestión de las consecuencias negativas de la medicina (que siempre ha sido uno de los problemas recurrentes de su historia moderna) adquiere en la actualidad, a partir de la posibilidad de modificar la estructura genética de los individuos, una nueva dimensión, pues con las nuevas técnicas genéticas, se pasa, como señalaba Habermas, a una nueva época en la que se puede afectar no sólo a individuos y a su descendencia sino a toda la especie humana en la medida en que el fenómeno de la vida ingresó definitivamente en el campo de acción de la intervención médica. Se comprende entonces en qué sentido para Foucault la nueva cuestión eugenésica es tanto un acontecimiento que introduce una ruptura fundamental cuanto algo que se inscribe en una tendencia histórica que radicaliza.

En este sentido, en *Nacimiento de la medicina social* (1999b) Foucault analiza a partir de tres conceptos esta tendencia en la que la eugenesia neoliberal se inscribe radicalizándola: 1) la *biohistoria*, es decir a la creciente intervención médica iniciada en el siglo XVIII, los efectos que tiene en el ámbito biológico y la huella que deja en la historia de la especie humana; 2) el proceso de *medicalización*, o sea el modo en que la existencia,

el comportamiento, la conducta y el cuerpo humano mismo “se vieron englobados, a partir del siglo XVIII, en una red de medicalización cada vez más densa y más extensa, red que cuanto más funciona menos cosas deja fuera de control” (1999b: 364)⁴; 3) la *economía de la salud*, es decir la incorporación de la salud en el cálculo del desarrollo económico de las sociedades.

En este sentido, la eugenesia neoliberal debe ponerse en el contexto de la problematización foucaultiana del nacimiento de la biopolítica y la medicina social⁵ y del desarrollo del sistema médico y sanitario occidental que incluye, además del proceso de medicalización, a la biohistoria y a la economía de la salud, es decir, los efectos que la medicalización puede dejar en la historia de la especie humana en tanto tal y la problemática de la integración de la salud al mercado de servicios y consumo como parte del desarrollo económico en las sociedades más desarrolladas, respectivamente. Como se ve la medicalización está en el centro de ambas problemáticas y las modula desde su interior siendo causa de efectos aún desconocidos y estrategia biopolítica para el desarrollo económico del capitalismo liberal.

Por lo tanto, para concluir, puede afirmarse que la intervención eugenésica perfeccionadora lejos de constituir una novedad y una ruptura esencial para Occidente, considerados desde la perspectiva histórica de la larga duración, se inscriben en una tendencia de medicalización iniciada durante el siglo XVIII una vez franqueado el umbral de modernidad biológica. Tendencia en la que los peligros de objetivación, instrumentalización, dependencia de las personas, efectos irreversibles en la especie

⁴ En *¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?* Foucault señala que en la actualidad “con mucha más frecuencia la medicina se impone al individuo, enfermo o no, como un acto de autoridad” (1999a: 352) independientemente de que exista una demanda explícita del enfermo, a la vez que afirma que éste no es un rasgo exclusivo de las sociedades medicalizadas contemporáneas: “ésta es una de las características de la medicina actual, aunque se puede demostrar fácilmente que se trata de un viejo fenómeno ligado al desarrollo del ‘despegue médico’.

⁵ Sobre este punto Foucault sostiene lo siguiente: “defiendo la hipótesis de que con el capitalismo no se pasó de una medicina colectiva a una privada, sino que ocurrió precisamente lo contrario; el capitalismo que se desarrolló a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo. El control de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología, sino que se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica” (1999b: 365-366)

humana, control biopolítico, subordinación de la tecnología médica y sanitaria a las necesidades de la económico-políticas son coextensivos con el desarrollo moderno de un tipo de medicina que sistemáticamente amplió sus ámbitos de intervención más allá de los límites de la enfermedad y la demanda de los enfermos. En este sentido, la eugenesia neoliberal debe considerarse, siguiendo a Foucault, como una radicalización de aquella tendencia biopolítica de medicalización total que constituye un peligro desde sus inicios - en los que la frontera entre lo natural y lo cultural comenzó a borrarse- y cuyo coeficiente de amenaza tal vez alcance hoy -y esta es su novedad histórica- un grado sin precedentes en lo relativo a la dimensión humana de la acción y la libertad.

Bibliografía

Becker, G. (1993) *Human Capital*, Chicago, The University of Chicago Press.

Foucault, M. (1999a) “¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?”, en: *Estrategias de poder*, Barcelona, Paidós, pp. 343-362.

Foucault, M. (1999a) “Nacimiento de la medicina social”, en: *Estrategias de poder*, Barcelona, Paidós, pp. 363-384.

Foucault, M. (2000) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.

Habermas, J. (2002) *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós.

Lepage, H. (1979) *Mañana, el capitalismo*, Madrid, Alianza.

Los discursos de saber y poder en relación a los psicofármacos en psicología.

Bogetti Celeste

(Psicología-UNMDP)

Cataldo Rocío

(Psicología-UNMDP)

Introducción

La psicofarmacología es definida como “una disciplina científica centrada en el estudio de los fármacos que modifican el comportamiento y la función mental a través de su acción sobre el sistema neuroendocrino” (Torres Bares, Escarabajal Arrieta, 2005). Este es un campo del saber de carácter multidisciplinario, ya que agrupa farmacólogos, bioquímicos, psiquiatras y psicólogos.

Existen con respecto a la psicofarmacología, los psicofármacos y los médicos psiquiatras, diversos discursos. Entre ellos encontramos quienes conceptualizan el lugar de saber del psiquiatra y la administración de psicofármacos como una forma de ejercicio de poder; y también quienes ven en el psicofármaco un recurso de la clínica psiquiátrica y/o psicológica, sin connotaciones de otro tipo.

Estos discursos pueden contextualizarse dentro del fenómeno de medicalización de la sociedad, a partir del cual “la medicina adquiere un carácter social, se transforma en estrategia biopolítica, desplegando y expandiendo su dominio hacia otros campos distintos de los de la enfermedad y la demanda del enfermo” (Faraone, et. al., 2009)

Es Foucault quien “analiza los procesos de medicalización de la sociedad, que se presentan como una de múltiples estrategias de normalización de los cuerpos” (Bianchi, 2010).

El proceso de medicalización es esencial para la comprensión del modo en que los cuerpos se vuelven objetos de saber, blancos del poder y campo de intervención de múltiples dispositivos. (Faraone, et. al., 2010)

Siguiendo entonces a Foucault, se enfatiza la necesidad de reflexionar acerca del poder y del saber cómo dos dimensiones articuladas, entendiendo el discurso médico como discurso de verdad. Una de las tantas instituciones que este autor considera como posibles de ejercer disciplinamientos a través de su saber y su poder, es la psiquiatría. El ejercicio de este poder será entendido como “el ejercicio estratégico de múltiples relaciones de fuerzas, que no actúan de modo meramente represivo y destructivo, sino que contribuyen a la conformación de subjetividades particulares² (Bianchi, 2010).

Emiliano Galende (2008) aborda la temática en su libro *Psicofármacos y salud mental*, donde reconoce las bondades de los psicofármacos en algunos casos, pero dirigiendo una crítica vinculada a su uso como elemento de poder disciplinario, a la función social de la disciplina psiquiátrica, y las formas sociales de aceptación y reconocimiento social de disciplinas como la psiquiatría, formadoras de imaginarios sociales.

En otra de sus obras, *El sufrimiento mental*, al referirse a los psicofármacos Galende (2006) plantea: “no me caben dudas acerca de la de la eficacia y el beneficio que para el sufrimiento de los pacientes significan los nuevos psicofármacos y el conocimiento sobre sus mecanismos de acción (...) nada justificaría prescindir de ellos para producir alivio a su dolor psíquico, atenuar su depresión o mejorar su sueño [refiriéndose a la persona que padece trastornos mentales].(...) Sin embargo puede también servir a la imposición de un poder coercitivo para dominar a un sujeto cuyo comportamiento no se adecue al orden y la disciplina que la vida social e institucional exige”.

En función de lo expuesto, se tratará la temática de los discursos de saber y poder, provenientes del campo de la psiquiatría, que se generan y reproducen mutuamente, y operan sobre los sujetos. Según Deleuze (1990) “las tres grandes instancias que Foucault distingue sucesivamente (Saber, Poder y Subjetividad) no poseen en modo alguno contornos definitivos, sino que son cadenas de variables relacionadas entre sí”.

Metodología

Esta investigación se realizó en el marco del trabajo de investigación de pre grado *“Opinión de los estudiantes de psicología de la UNMDP y de profesionales psicólogos de la ciudad acerca de la prescripción de psicofármacos por psicólogos”* de la licenciatura en psicología, de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Mar del Plata.

En dicha investigación se utilizaron dos tipos de metodologías, que se aplicaron a dos muestras diferentes. A la primera, compuesta por 154 estudiantes de tercer año de la licenciatura en psicología, se le administró una escala Likert a la cual se le anexo la pregunta siguiente: ¿Qué competencias cree que tendría que tener el psicólogo para poder prescribir psicofármacos y que implicaciones éticas cree que traería para la profesión? A los fines del presente trabajo, sólo se analizará esta última.

La segunda muestra estuvo compuesta por 8 profesionales psicólogos, los cuales se adjudicaron la pertenencia a las siguientes corrientes: psicoanálisis, teoría sistémica, teoría cognitivo conductual y humanista existencialista. Se trabajó con dos profesionales por cada una de ellas. A este grupo se le administró una entrevista semidirigida, de la cual se tomarán para el presente trabajo las siguientes dimensiones: “concepto de psicofármaco” y “argumentos a favor y en contra sobre la prescripción de psicofármacos por psicólogos”.

Resultados

Al analizar la pregunta anexada a la escala Likert, surge la representación de la psiquiatría y la medicina como disciplinas que implican una mayor responsabilidad frente al paciente, e inclusive un reconocimiento de que socialmente son más respetadas que la psicología en el tratamiento de la psicopatología. Esto aparece como una percepción de la psicología (llamativa, teniendo en cuenta que los encuestados son estudiantes de la misma) y su herramienta, la psicoterapia como poseedora de menor influencia sobre la

persona, comparada con la medicación. Incluso se remarca que “está en juego la vida de las personas” (en relación al psicofármaco), sin dimensionar que eso también sucede cuando se trabaja desde la psicoterapia.

“{que los psicólogos puedan medicar} generaría un acercamiento con la medicina y la psiquiatría y, probablemente una mayor aceptación y respeto de parte de la sociedad que se ve inclinada a acercarse más a estas dos disciplinas que a la psicología”

“traería las implicancias éticas que existen en la medicina, la responsabilidad de manejar correctamente la medicación ya que esta en juego la vida de las personas”

“entre las implicancias éticas que traería para la profesión es más responsabilidad”

“hay que tener en claro que se está tratando con la vida del otro {al medicar}”

Se puede observar la representación del psiquiatra como un profesional muy valorado socialmente, y en algunos casos se mostró de parte de los estudiantes la idea de que son “superiores” a los psicólogos (por “estudiar mucho”, “tener mayor responsabilidad”).

Con respecto a la concepción del psicofármaco que poseen los profesionales, se observan dos posturas contrapuestas: en general coinciden en que el psicofármaco es un recurso más, que en ciertos casos facilita el tratamiento. Pero así mismo aparece una connotación negativa del mismo. Según estas calificaciones el psicofármaco, lejos de ser un recurso, se transforma en un obstáculo.

En cuanto a los argumentos a favor y en contra de la prescripción por psicólogos, los principales fueron los siguientes:

A favor:

- sería factible su realización con formación seria, completa y responsable;
- dada la falta de conocimientos sobre los efectos de la medicación la formación en esta área sería bastante simple;
- la autonomía que daría al psicólogo y la posibilidad de no tener que tratar al paciente con tantos profesionales a la vez;
- justificaciones que aluden al contexto de la ciudad de Mar del Plata donde se evidencia una falta de médicos psiquiatras.

En contra:

- la interacción de los psicofármacos con otros sistemas del organismo humano que podrían dar lugar a crisis de tipo orgánicas, cuestión en la cual el psicólogo no podría operar;
- el respeto por el lugar de otras profesiones y su valorización en sí mismas;
- la falta de formación seria en el área;
- la posibilidad de que exista mala praxis;
- la influencia que puede tener en la relación terapéutica;
- una crisis de identidad en la Psicología;

El argumento más reiterado referencia la injerencia de los laboratorios en la obtención de esta incumbencia, quienes buscarían captar las voluntades de los psicólogos si estos contaran con la habilitación para medicar.

Comentarios Finales

Podemos observar en las manifestaciones de estudiantes de psicología y profesionales psicólogos el atravesamiento de los discursos de saber y poder que provienen de la medicina, y específicamente del campo de la psiquiatría, los cuales circulan en torno a la psicofarmacología, campo de intersección entre ambas profesiones.

En el discurso de los alumnos, puede observarse la influencia del discurso médico hegemónico y así también la idea de que a nivel social, los psiquiatras son más respetados y reconocidos en su labor que los psicólogos.

En cuanto a los profesionales, la formación ética es la que debe guiar la práctica del profesional, por lo tanto afirmar que si se pudiera prescribir se haría según las leyes de los laboratorios, es afirmar que el profesional posee una formación ética deficitaria. Se puede decir que mientras no prescriban se mantendrán en el campo de la legalidad, en tanto cumplen la ley que establece que tiene prohibida dicha práctica. Pero ¿Qué podemos decir de la moralidad de los profesionales? ¿Sólo se actúa de la forma correcta porque la ley lo prohíbe? ¿Y si la ley lo habilitara, se mantendría la correcta actuación o

inevitablemente se caería en las leyes del mercado? Lo meritorio no es ajustar la conducta a la ley, sino por qué se hace.

Los profesionales estarían reconociendo la fuerte impronta del discurso médico-psiquiátrico y de la industria que conlleva, sin hacer alusión, a la posibilidad de actuar por fuera de dicho discurso de poder. El individuo ético es aquel que establece una relación lo más independiente posible de las demandas exteriores e insiste en una soberanía sobre sí. Foucault dice: “el control, el auto-control, es una prueba de poder y una garantía de libertad” (Foucault citado por Sossa Rojas, 2010). Estas ideas se vinculan con el ejercicio de la libertad, posible en aquellos intersticios que quedan por fuera del dominio de los discursos hegemónicos.

Bibliografía

Bianchi, E. (2010). La perspectiva teórico-metodológica de Foucault. Algunas notas para investigar al “ADHD”. *Revista latinoamericana de ciencias sociales, niñez y juventud*. 8 (1), pp. 43-65

Deleuze, G. ¿Qué es un dispositivo? En E. Balbier et al. *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.

Faraone, S., Barcala, A., Torricelli, F., Bianchi, E., Ballesteros, I., Lopez Casariego, V., Tamburrino, C. (2009) Medicalización/Medicamentación de la infancia: acerca de las prácticas y discursos médicos. Jornadas Nacionales de Debate Interdisciplinario en Salud y Población, 6,7 y 8 de agosto de 2009.

Faraone, S., Barcala, A., Torricelli, F., Bianchi, E., Tamburrino, C. (2010) Discurso médico y estrategias de marketing en los procesos de medicación de la infancia en Argentina. *Interface*. 4 (34), pp. 485-497.

Foucault, M. (1992) *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

Galende, E. y Kraut, A. (2006). Para una ética de la salud mental. En *El sufrimiento mental: el poder, la ley y los derechos* (pp. 99-102). Buenos Aires: Editorial Lugar.

Galende E. (2008) La exigencia de comprender. En *Psicofármacos y salud mental: la ilusión del no ser* (pp. 105-131). Buenos Aires: Editorial Lugar.

Sossa Rojas, A. (2010) Michel Foucault y el cuidado de sí. *Revista Universitaria Arbitrada de Investigación y Diálogo Académico*. 6 (2), pp. 34-45.

Torres Bares, C. y Escarabajal Arrieta, M. (2005) Psicofarmacología: una aproximación histórica. *Anales de psicología*. 21 (2), pp. 199-212.

Migraciones: el fenómeno biopolítico de nuestro tiempo. Reflexiones desde el Derecho Humano a migrar

Dra. Alcira B. Bonilla

(CONICET-UBA)

El título de esta conferencia “Migraciones: el fenómeno biopolítico de nuestro tiempo. Reflexiones desde el Derecho Humano a migrar”, señala dos ejes articuladores de la exposición. A partir de una noción general de biopolítica, definiendo en primer término la tesis de que las migraciones no sólo son un fenómeno biopolítico, sino que no resulta arriesgado sostener que constituyen el fenómeno biopolítico mayor de nuestro tiempo. En segundo lugar, intento mostrar que el derecho humano a migrar deriva lógicamente del derecho humano a la libre circulación y actúa como pauta crítica de las prácticas biopolíticas habituales señalando un *desiderátum* para las mismas (si se pretende coherencia ético-política en una sociedad que cada vez con mayor insistencia se piensa políticamente sobre la base normativa de los Derechos Humanos). Esto equivale a decir que el derecho humano a migrar implica una ampliación notable de las ideas habituales sobre ciudadanía e incluso un giro teórico y político decisivo.

Múltiples lecturas filosóficas y de las ciencias sociales, así como cierto conocimiento de las políticas y de las prácticas en el campo migratorio están en la base de las ideas que expongo. Sin embargo, de modo más inmediato, la motivación del título surgió de una búsqueda de entradas afines a la temática en diccionarios y enciclopedias especializadas. Las entradas en cuestión fueron: “migración” (también “migraciones” e “inmigración”) y “ciudadanía”. Me llamó la atención, por ejemplo, que en el conocido *Diccionario de política* realizado bajo la dirección de N. Bobbio, N. Mateucci y G. Pasquino¹,

¹ Cf., Bobbio, N.; Mateucci, N.; Pasquino, G. (Dres.), *Diccionario de política*. Nueva edición enteramente revisada y ampliada (16); redactores de la edición en español J. Aricó, M. Soler y J. Tula. México, siglo xxi editores, 2008, 2 vv.

no hay espacio adjudicado a ninguna de estas cuestiones. En el *Handbuch* de teoría y filosofía política dirigido por M. Hartmann y C. Offe, existe la entrada “*Migration*”, pero no figura ninguna dedicada a ciudadanía². La ausencia de una entrada como “migración” en el primero citado y en otros diccionarios se explica porque durante largo tiempo este tema fue más bien asunto de la demografía, de la historia o, lisa y llanamente, de las políticas de seguridad. En cuanto a “ciudadanía”, que no figura en ninguno de los dos, resulta interesante observar que los autores de diccionarios no siempre la omiten por motivos teóricos o pertenencias escolásticas. Prefiero aventurar la hipótesis de que la conocida polisemia del término, las dificultades que ha ido acumulando su definición a lo largo de los siglos y las críticas contemporáneas a formas modernas y excluyentes de entenderla (muchas de ellas funcionales a los modelos de estado nacional moderno en crisis) derivan en esta medida de prudencia. Algunas obras recientes se han encargado de poner algún remedio a tales ausencias. Así, en R. Brandimarte, *et alii*³, las entradas mencionadas u otras vinculadas con ellas como “racismo”, “gobernabilidad”, “seguridad”, etc. son objeto de atención específica. Igualmente algunos textos excelentes de producción local otorgan atención a estos temas⁴. Realizadas estas aclaraciones, se tratan las dos tesis principales de esta colaboración.

Tesis 1: “Las migraciones no sólo son un fenómeno biopolítico, sino que no resulta arriesgado sostener que se trata del fenómeno biopolítico mayor de nuestro tiempo”.

La idea de que las migraciones constituyen el fenómeno político mayor de nuestro tiempo, fue adelantada por Étienne Balibar hace ya dos décadas⁵. Este *dictum* fue el alerta que me llevó reflexionar mejor sobre el tema y a concluir que ellas son el fenómeno *biopolítico* mayor de nuestro tiempo. Como la discusión biopolítica ya tiene dos

² Cf., Hartmann, M.; Offe, C. (Hrgs), *Politische Theorie und Politische Philosophie. Ein Handbuch*, München, Verlag C. H. Beck, 2011.

³ Cf., Brandimarte, R.; Chiantera-Stutte, P.; Di Vittorio, P.; Marzocca, O.; Romano, O.; Russo, A.; Simone, A. (Eds.), *Lessico di Biopolitica*, Roma, Manifestolibri, 2006.

⁴ Cf., entre otros, Biagini, H.; Roig, A. (Dres.), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos, 2008, y Di Tella, T.; Chumbita, H.; Gamba, S.; Fajardo, P. (Eds.), *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*, Buenos Aires, Ariel, 2004.

⁵ Cf., Balibar, É., *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, p. 51.

generaciones de actores, para el objetivo de la disertación basta retomar algunas ideas básicas sin intervenir en los disensos internos.

Ha sido mérito de M. Foucault el haber atraído el interés de estudiosos y políticos sobre la *biopolítica* como dimensión del ejercicio del poder que tiene por objeto la especie humana y los fenómenos de nacimiento, mortalidad, salud, duración de la vida, aunque no quede soslayada en las formas del poder biopolítico la atención al individuo considerado parte de la especie y, por consiguiente, objeto de disciplinas que, obviamente, están al servicio de la biopolítica.

En el curso de 1977-1978, *Seguridad, Territorio, Población*, se tratan los tres conceptos fundamentales de *biopolítica*, *biopoder* y *población*. Según se señaló más arriba, la *biopolítica* consiste en el ejercicio del poder que se ejerce sobre los seres humanos en tanto *población*, vale decir “(...) como un conjunto de seres vivos y coexistentes, que exhiben rasgos biológicos y patológicos particulares y, por consiguiente que corresponden a saberes y técnicas específicas”⁶. Por *biopoder*, se entiende “(...) el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder”⁷. Según había sostenido antes Foucault en *Il faut défendre la société*, el biopoder deviene indispensable para el desarrollo del capitalismo porque asegura la inserción controlada de los cuerpos en el aparato productivo y ajusta los fenómenos de la población a los procesos económicos; a punto tal de que el propio racismo es consecuencia funcional a ello: “El racismo, creo, asegura la función de muerte en la economía del biopoder”⁸. De más está decir que se deben sobre todo a R. Espósito los análisis de la tendencia del biopoder a realizarse como tánato poder y del carácter inmunitario de la política moderna⁹.

⁶ Foucault, M., *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Ed. establecida por M. Senellart, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana. Trad. H. Pons. Buenos Aires, FCE, 2006, p. 415.

⁷ *Op. cit.*, p. 15.

⁸ Foucault, M., “*Il faut défendre la société*”, *Cours au Collège de France (1976)*, Paris, Gallimard, 1997, p. 230.

⁹ Cf. Espósito, R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002; y *Bíos. Biopolítica e filosofía*, Torino, Einaudi, 2004.

En la huella de Foucault, a cuya intuición básica y casos analizados se podrían sumar muchos elementos más, baste señalar que la expresión “especie humana”, de empleo corriente en los pensadores del S. XVIII, es definida a fines del siglo anterior. Sobre todo por algunos aspectos que surgen en el tratamiento académico y político de las migraciones, tal vez resulte de interés vincular con estos desarrollos algunos más recientes como la teoría de F. Ratzel de la *Lebensraum*, que delinea una concepción biogeográfica del estado en 1901¹⁰, en parte luego retomada por Otto Bollnow en un contexto fenomenológico¹¹, o las visiones de una filosofía política de raíz organicista y vitalista¹² que fueron reforzando el clima para la aceptación plena de una perspectiva eugenésica, racista y manipuladora llevada a su paroxismo a fines de la primera mitad del siglo XX.

A partir de lo señalado, puede argumentarse a favor de la consideración de las migraciones como fenómeno biopolítico del modo siguiente: como consecuencia de los movimientos constantes de masas enormes de personas y grupos sumamente carenciados provocadas por las guerras, las hambrunas y los avatares de la economía globalizada, se produjo en las últimas décadas una visibilización mayor del fenómeno migratorio, la migración pasó a ser considerada algo inherente a la condición humana y los movimientos migratorios en su conjunto se evidenciaron así como el “fenómeno biopolítico mayor de nuestro tiempo”¹³.

Por tanto la complejidad de este fenómeno reclama la participación de epistemólogos y de especialistas en Filosofía Práctica en el campo de los estudios migratorios, campo que requiere la consolidación de estrategias interdisciplinarias dada su complejidad y la insuficiencia de los puntos de vista exclusivamente disciplinarios¹⁴. S.

¹⁰ Cf. Ratzel, F., “Der Lebensraum. Eine biogeographische Studie”, en AA. VV., *Festgaben für Albert Schäffle*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1901.

¹¹ En Bonilla, A., “Cuerpos trashumantes”, ponencia leída en el XV Congreso Nacional de Filosofía de AFRA, Buenos Aires, 6 a 12-12-2010 (enviada para publicación en *Actas*), realicé la crítica de *Mensch und Raum*, 1963, del autor mencionado, tomando en cuenta las consideraciones aquí expuestas.

¹² Cf., v. Uexküll, J., *Staatsbiologie. Anatomie, Physiologie, Pathologie des Staates*, Berlin, Verlag von Gebrüder Paetel, 1920.

¹³ Bonilla, A., “El ‘Otro’: el migrante”, en Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.), *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen, 2008, pp. 366-367.

¹⁴ En diversas publicaciones y congresos, particularmente el *Congreso Argentino de Estudios sobre Migraciones Internacionales, Políticas Migratorias y de Asilo* (Buenos Aires, 2006), se asumen y profundizan

Castles señala que la pregunta más importante que han de hacerse quienes se dedican a los estudios migratorios es si podrán construir marcos democráticos para la negociación pacífica de los intereses económicos, la diferencia social y la identidad cultural o si, por el contrario, tales procesos tomarán formas que produzcan división o, incluso, violencia¹⁵. Es evidente, como sostiene A. Simone, que toma como caso la “Fortaleza Europa” -post Schengen-, según la expresión de S. Sassen, que el análisis de las migraciones realizado mediante el despliegue teórico de los dispositivos de seguridad, de la crítica radical de los paradigmas integracionistas y de la reconfiguración de los límites o confines, conduce directamente a abordar el tema migratorio desde la perspectiva biopolítica. La puesta en acción actual de biopoderes, que reglamentan y gestionan la población, autorizan indudablemente esta perspectiva¹⁶.

Refiriéndose a una entrevista realizada a M. Foucault en 1979 donde éste señaló que la constitución del *boat people* vietnamita como consecuencia de la guerra era el presagio de la gran migración del siglo XXI, la autora citada señala: “Más allá del carácter profético evidente de tales palabras, Foucault desplegaba esta previsión individualizando en el poder de *vida* o de *muerte* de los Estados, en particular del vietnamita, una matriz esencial para la lectura de la gestión de los fenómenos migratorios”¹⁷. En consecuencia, leer biopolíticamente las migraciones significa prestar atención a dos aspectos: 1) Las fronteras o confines. Si sobre todo en Europa y los Estados Unidos se impone la negación del acceso al suelo a través de la institución constante de nuevos confines, internos y externos, ello significa que se ejercita un poder que abandona a la muerte a los cuerpos de los migrantes (el ejemplo de las personas transportadas en las pateras resulta harto elocuente). Con sus dispositivos de seguridad las fronteras se convierten en un instrumento privilegiado de la regulación sistemática de las poblaciones en sus aspectos nacionales y transnacionales –movimientos, salud, seguridad. 2) La integración. Las políticas

críticas a los enfoques disciplinarios y se subraya la necesidad de encontrar marcos interdisciplinarios, en los que la filosofía ocupe un lugar no menor, que permitan realmente la construcción de un campo de investigación adecuado para abordar la complejidad del fenómeno migratorio actual.

¹⁵ Castles, S., *Ethnicity and Globalization. From Migrant Worker to Transnational Citizen*, London/Thousand Oaks/New Delhi, SAGE, 2001, p. 207.

¹⁶ Simone, A., “Migrazioni”, en Brandimarte *et alii*, pp. 182-186.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 183. La traducción es de la autora de A.B.

de integración respecto de los migrantes “regulares” o “legales” muestran que se ejercita un poder de hacer vivir que modela y normaliza los cuerpos migrantes mediante prácticas de sujeción de todo tipo (desde el aprovechamiento de su fuerza de trabajo hasta la imposición de modelos culturales ligados a presuntas y universales pautas de “buena conducta” de la cultura occidental y liberal). El modelo integracionista niega la posibilidad de tomar la palabra a las y los migrantes si estos persisten en sus deseos y expectativas de vida (si bien muchos de éstos buscan diversas maneras de empoderamiento y agencia política¹⁸).

Tesis 2: “El derecho humano a migrar se ha llegado a postular teóricamente a partir de una derivación lógica del derecho humano a la libre circulación, sostenido en los documentos internacionales a los que la Constitución de la República Argentina adhiere”.

La situación actual de las migraciones en Argentina ofrece tres rasgos específicos: el aumento proporcional de las y los migrantes provenientes de países limítrofes o cercanos, su mayor presencia en las ciudades y su nacionalidad (incremento de paraguayos, bolivianos y peruanos). En coincidencia con A. Grimson puede afirmarse que en la década del '90 se pasó de una “situación de invisibilización de la ‘diversidad’” a una “hipervisibilización de las diferencias”¹⁹. Si del plano de los fenómenos poblacionales se pasa al político, resulta interesante subrayar que este cambio legislativo se dio (y se da) en el marco internacional de los debates y políticas multiculturales y del “reconocimiento” y de la interpretación del Derecho a la libre circulación²⁰. La actual legislación migratoria argentina es fruto de estos debates, ya que contribuyeron a la redacción de la normativa

¹⁸ Bonilla, A. “Autonomía moral entre limones y colectivos: las ‘mamacitas’ bolivianas en Buenos Aires”, en Wehr, I. (ed.) *Un continente en movimiento: Migraciones en América Latina*, Frankfurt a. M./Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 2006, pp. 143-158.

¹⁹ Cf., Grimson, A.; Jelin, E. (comp.), *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*, Buenos Aires, Prometeo, 2006, p. 70.

²⁰ Cf., Bonilla, A., “El derecho humano a migrar y la transformación de la noción de ciudadanía”, en Arué, R.; Bazzano, B.; D’Andrea, V. (comp.), *Transformaciones, prácticas sociales e identidad cultural*, Vol. II, Tucumán, UNT, 2008, pp. 773-788. No se consigna referencia de los documentos internacionales citados porque están ampliamente disponibles en la web.

fundamental numerosas organizaciones religiosas y de la sociedad civil particularmente sensibles a la problemática²¹.

La Ley 25.871, que entró en vigencia a comienzos de 2004, establece en su Art. 4º el derecho humano a migrar, no como un derecho meramente otorgado por un Estado nacional que entonces se constituiría en garante del mismo, sino con la fórmula que lo concibe como derecho humano fundamental, en paridad con los derechos humanos incluidos en la *Declaración* de 1948 y en los documentos de índole internacional subsiguientes que con tienen especificaciones de diversos derechos de este género²². El texto es taxativo: “El derecho a la migración es esencial e inalienable de la persona y la República Argentina lo garantiza sobre la base de los principios de igualdad y universalidad”. Con esta redacción la ley argentina resulta innovadora, pues aparece como el primer documento legal de orden nacional o internacional que reconoce dicho derecho humano a migrar. Habiéndose anticipado la Ley Nº 25.871 también a tratamientos no jurídicos de este derecho, considero que la fórmula citada autoriza y demanda un trabajo ingente de justificación teórica y de aplicación política.

No siendo éste un trabajo de jurisprudencia, se analizarán en primer término los alcances de dicho derecho a migrar y la posible reconstrucción de los mismos a partir de los documentos internacionales que lo anteceden, con prescindencia de las contradicciones e incongruencias que presentan, por otra parte, diversos artículos de la Ley referida. Si bien todavía la metáfora de estado nación vigente en el imaginario social argentino es la del “crisol de razas”, desmentida tanto por las prácticas discriminatorias como por la presencia de multitud de grupos de procedencia migratoria ya secular o reciente que ejercen su agencia social y política de modos muchas veces no previsibles, es posible afirmar que este derecho humano a migrar se ejerce en el marco de una sociedad típicamente multicultural, al menos en el sentido fáctico del término.

Este “derecho humano a migrar” del Art. 4º no constituye una novedad jurídica en el sentido cabal del término. Sin embargo, resulta revolucionario comparado con las

²¹ Cf. Giustiniani, R. *et allí*, *Migración: un derecho humano. Ley de Migraciones Nº 25.871*, Buenos Aires, Prometeo, 2004.

²² Cf., Chausovsky, G., “Soberanía y derechos humanos: tensiones y asperezas”, en Cerqueira Filho, G. (org.), *Sulamérica –comunidade imaginada- emancipação e integração*, Nitéroí, EdUFF, 2011, pp. 119-127.

recientes legislaciones sobre migración de algunos estados muy desarrollados como Alemania (2004) o Canadá (2002), para no hablar de los debates actuales en los Estados Unidos, Australia y varios países europeos. El “derecho a la migración” tiene tres partes: el derecho a vivir dignamente en el país de origen, el derecho a desplazarse dignamente por el mundo y el derecho a instalarse y vivir dignamente en un país extranjero y puede reconstruirse a partir de la normativa internacional.

Antes de proseguir se incluye una aclaración terminológica. Es habitual el empleo de las palabras “migrar” y “migrante” con prefijos indicativos de la salida desde un territorio (“e-”) o de su ingreso en otro (“in-”). La opción por los términos sin prefijo se debe tanto al uso técnico habitual como a que éstos por su generalidad hacen lugar a determinadas situaciones conflictivas, tales como las migraciones internas o de las personas confinadas en determinados lugares de frontera a la espera de la resolución de su destino.

Entre los documentos que están en la base de un reconocimiento del derecho humano a migrar y podrían servir para su reconstrucción desde el punto de vista de la lógica deóntica, se considera en particular el Art. 13 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* que reconoce tanto el derecho a la libertad de movimiento dentro de las propias fronteras como el derecho a salir de y reingresar al país. En el Art. 14 se establece el derecho a disfrutar de asilo “en cualquier país” en caso de persecución. A esta normativa fundacional se podrían agregar entre otras la *Convención sobre el Estatuto de los Refugiados* de 1951 y su *Protocolo* de 1967 y la *Convención Internacional de las Naciones Unidas sobre la Protección de todos los trabajadores migrantes y de sus familias* de 1990, vigente desde julio de 2003. Se pronuncian en la misma dirección diversos acuerdos regionales o bilaterales. Un ejemplo positivo de los mismos es el proceso que con contradicciones se está dando en Sudamérica. La combinación de legislaciones nacionales, acuerdos bilaterales y acuerdos multilaterales del MERCOSUR y asociados está creando –con explicables avances y retrocesos– un espacio de libre circulación de las personas y de potencial ejercicio pleno de todos los derechos humanos.

En conclusión: la revisión de estos documentos permite sostener que el “derecho a la migración” aparece como trasfondo implícito de casi todos ellos. Si bien se garantiza y promueve con cierta frecuencia y en grado diverso según los Estados el ejercicio de los derechos económicos, sociales y culturales, así como en algún grado los civiles, en general, existen mayores reticencias respecto de los políticos. Para hacer efectivo también en estos casos el Art. 15 de la *Declaración* de 1948, que proclama que todos tienen derecho a una nacionalidad y señala taxativamente que a nadie “(...) se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad”, hay que sostener que este “derecho a la migración” implicaría el ejercicio efectivo de todos los derechos humanos incluidos los políticos.

A pesar de estas comprobaciones positivas, pueden enumerarse varias contradicciones que son índice del carácter a la vez consensuado y parcial de los documentos. Así, la *Convención* de 1951 es restrictiva respecto de la persona que posea más de una nacionalidad si ésta, “(...) sin razón válida derivada de un fundado temor, no se haya acogido a la protección de uno de los países cuya nacionalidad posea”. Otro ejemplo: en todos los documentos que se ocupan del tema migratorio en algún sentido se guarda silencio sobre la obligación de los estados soberanos de permitir el ingreso de inmigrantes, de sostener el derecho de asilo y de permitir el ejercicio de la ciudadanía a residentes y ciudadanos extranjeros.

En atención a los objetivos de esta conferencia se dejan de lado consideraciones críticas sobre contradicciones y faltas de consistencia que también se evidencian en el articulado de la Ley Nº 25.871, si se lo contrasta en su totalidad con el Art. 4º. Por ejemplo, en lo que respecta al mantenimiento de categorías migratorias que no se justifican²³ o sobre el tipo de relaciones que se establecerían con países cuyas normas migratorias no contemplaran el derecho humano a la migración (el enunciado del principio de reciprocidad del Art. 102).

²³ Cf., Vior, E., “Inmigración, derechos humanos y democracia”, publicado bajo el título “Para los migrantes, ajustar la letra a la realidad”, en *Clarín*, Sección “Debates”, Buenos Aires, 06-03-07; Rodríguez, R., “Respuesta a Eduardo J. Vior”, e-mail del 15-03-07; Vior, E., “Respuesta a Ricardo E. Rodríguez”, e-mail, 19-03-07.

Tomando en cuenta la situación particularmente penosa de la mayor parte de los migrantes contemporáneos, víctimas indefensas de los procesos desencadenados a partir de la forma más reciente del capitalismo que los fuerza a migrar, es posible avanzar un paso más en la argumentación, pensando a tales grupos mayoritarios de migrantes como víctimas reales o potenciales de violaciones de todos los derechos humanos. Si bien los recursos efectivos del sistema internacional de protección de los derechos humanos son de alcance limitado, para dar cabida a las situaciones mencionadas podría recurrirse a la categoría de los llamados “grupos necesitados de una protección especial”, tal como es el caso de las mujeres (*Convención sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación contra la Mujer*) y de los niños (*Convención sobre los derechos del niño*). En esta categoría, además de las personas ancianas y discapacitadas, deberían incluirse también los migrantes pobres actuales. Como en los dos casos citados antes es de esperar que los organismos internacionales amplíen sus documentos normativos e incluyan entre ellos una normativa que a partir de la mención explícita del derecho humano a migrar otorgue un espacio específico a estas víctimas de violaciones de derechos humanos. Es igualmente deseable que los Estados asuman en sus leyes fundamentales y en sus políticas públicas todas las consecuencias y obligaciones implicadas tanto en el derecho humano a migrar como en el derecho a permanecer en el país de origen sin verse compelido a la emigración.

Conclusión: De lo expuesto puede inferirse que, más allá de las políticas y de las prácticas concretas, el reconocimiento jurídico del derecho humano a migrar funge como pauta crítica y correctivo de las prácticas biopolíticas habituales puesto que señala un *desiderátum* ineludible para las mismas. Obviamente esto sólo se puede efectivizar en un contexto de coherencia ético-política en una sociedad que cada vez con mayor insistencia se piensa sobre la base normativa de los Derechos Humanos y que, por consiguiente, está dispuesta a realizar los cambios necesarios para instaurar una ciudadanía inclusiva en sentido pleno.

Vida y política en la Temprana Modernidad: el paso de la Reforma Protestante

Hernán Borisonik

(CONICET – UBA – IIGG)

La Modernidad –occidental y europea– puede definirse como un proceso histórico caracterizado por un conjunto de tendencias: hacia la secularización de los poderes, hacia la autonomización de los saberes, hacia la voluntad de elaborar y ordenar al conocimiento y hacia la desacralización del mundo, en tanto que pasible de ser re-creado y transformado para el bienestar de la humanidad. Sin embargo, este movimiento no fue uniforme ni temporal ni geográficamente. De hecho, las *contribuciones* (más o menos conscientes, más o menos voluntarias) hacia un mundo racional con subjetividades individualizables han provenido de pensamientos muy diversos, e incluso contradictorios.

En ese sentido, el estudio de la llamada *Temprana Modernidad* abre la puerta a un fértil terreno, en el que es muy hallar posiciones del todo “modernas”. Justamente, una de las riquezas más grandes que presenta este período es que se trata de un momento de transición entre dos etapas históricas que suelen verse como bien definidas y delimitadas: el feudalismo y el Estado moderno. Pues bien, entre ambas formas, la *Temprana Modernidad* se ha revelado como un momento atravesado por múltiples tensiones que no hallaron una rápida resolución, sino que, al contrario, implicaron fuertes luchas políticas, económicas, sociales e ideológicas, y grandes marchas y contramarchas en diversas direcciones. Así, es posible hallar, durante esta época, una gran serie de categorías en conflicto, cuya problematización es por demás útil a la hora de comprender el derrotero político que ha seguido la

Modernidad.

Con certeza, uno de los primeros impulsos hacia el ideal *científico* moderno se encuentra en el Humanismo Renacentista, cuya fe en el progreso de la razón humana y su confianza en un hombre creador (ya no pura criatura) habilitó una postura en la que la personalidad y la individualidad cobraron gran relevancia. Al rechazar la idea de corrupción absoluta del pecado original, el Humanismo pensaba a un hombre capaz de aspirar a la salvación por medio de la razón, lo cual elevó en gran medida el valor de la libertad y el libre albedrío como vías hacia el encuentro con Dios a través de la lógica y la reflexión. No obstante, el gran apego de los mayores representantes del Humanismo por la Iglesia Romana, endureció a la doctrina hasta puntos asombrosos.

El *Canon V* del Concilio de Trento (siglo XVI) expresa: *“Si alguno dijere, que el libre albedrío del hombre está perdido y extinguido después del pecado de Adán; o que es cosa de solo nombre, o más bien nombre sin objeto, y en fin ficción introducida por el demonio en la Iglesia; sea excomulgado”*. Y el *Canon VI* agrega: *“Si alguno dijere, que no está en poder del hombre dirigir mal su vida, sino que Dios hace tanto las malas obras, como las buenas, no sólo permitiéndolas, sino ejecutándolas con toda propiedad, y por sí mismo; de suerte que no es menos propia obra suya la traición de Judas, que la vocación de san Pablo; sea excomulgado”*¹. Con estos dichos, la palabra oficial de la Iglesia rechazaba cualquier pensamiento que viera a las acciones humanas como pura determinación celestial.

Por el contrario, durante el mismo período histórico, se forjaron discursos opuestos cuyo aporte fortaleció otro polo de poder que se estaba gestando: el Estado nacional. En clara y abierta discusión con las ideas humanistas, la Reforma Protestante encabezada por Lutero se estructuró alrededor de una salvación absolutamente deudora de la gracia divina, que recuperaba al concepto de pecado

¹ *Sacrosanto, Ecuménico y General Concilio de Trento*. Biblioteca Electrónica Cristiana. Versión online <http://multimedios.org/docs/d000436/p000001.htm#0-p0.4.1.1>

original, al tiempo que rechazaba la posibilidad de pensar en un libre albedrío humano.

Un punto fundamental para poder comprender al pensamiento luterano hace a su distinción entre los denominados *reino espiritual* [*Geistlich*] y *reino temporal* [*Weltlich*]. Al aplicar esta separación, el fraile alemán la estaba quitando a la Iglesia toda su potencia política, dado que encargaba las almas exclusivamente a la gracia divina, mientras que entregaba todo el poder sobre los cuerpos a los gobiernos civiles. Así, para Lutero, el *foro interno* e inmaterial debía ser gobernado religiosamente, a la vez que todo aquello que perteneciera al mundo terreno debía ser regido por la *espada secular*.

En la interpretación luterana, el orden es tan providencial como la fuerza que lo sirve. *“Dios honra tan grandemente la espada que la nombra su orden propio. [...] la mano que porta esa espada y que degüella, no es la mano del hombre, sino la de Dios; y no es más el hombre sino Dios quien pena, tortura, decapita, degüella y hace la guerra; y todo ello son sus obras y sus juicios”*.² Lutero basaba su apoyo a la espada secular en la *Epístola a los Romanos* 13,1-8, donde San Pablo dice: *“Sométase todo individuo a la autoridad, al poder, pues no existe autoridad sin que Dios lo disponga; el poder, que existe por doquier, está establecido por Dios. Quien resiste a la autoridad resiste al orden divino. Quien se opone al orden divino, se ganará su condena”*.³ Como es notorio, este teólogo equiparaba al gobierno político con el uso de la violencia; y al tiempo que censuraba cualquier tipo de sujeción entre cristianos, afirmaba una jerarquía absoluta en el nivel político otorgándole a los gobernantes una dignidad divina (el príncipe es consecuencia de la voluntad de Dios). En pocas palabras, la posición luterana frente al Estado se encuentra relacionada con su carácter represivo: *“La espada secular existe para castigar a los malos y proteger a*

² Lutero, Martín. *D. Martin Luthers Werke*. Hermann Böhlau Nachfolger. Weimar, 1966, p. 312. La traducción de los textos luteranos ha sido realizada por el autor de esta ponencia.

³ *La Biblia*. Conferencia Episcopal Argentina. Buenos Aires, 1990.

los buenos".⁴ El poder no es otra cosa que coerción y sostén de un orden sacralizado.

Pero no sólo las acciones de los príncipes eran extensiones de la voluntad de Dios. Para Lutero, la única vía hacia la salvación eterna del alma era la gracia divina. Así, su doctrina aparece como una llave hacia la gracia divina, que ya no precisa de la mediación de la iglesia, sino que se halla directamente en el vínculo que cada individuo establezca con Dios. Así, la doctrina luterana dio lugar a una existencia por fuera del colectivo político. En consecuencia, y dado que tanto el gobierno como el accionar de los súbditos estaban sometidos a la voluntad divina, no existe en Lutero derecho alguno a la rebelión contra el poder político, ni resistencia a la autoridad, pues ésta está impuesta por Dios y debe ser considerada su espada sobre la tierra. La justicia para los cristianos debe basarse en *poner la otra mejilla*, y aceptar la violencia: "*Sufrimiento, sufrimiento, cruz, cruz, ese es el derecho de los cristianos*".⁵

Al respecto, es interesante la lectura de sus escritos intitulados *Contra las hordas criminales y saqueadoras de los campesinos*. Recordemos que los campesinos se habían sublevado en nombre del Evangelio, suponiendo que Lutero los apoyaría, puesto que defendían la caída de ciertas jerarquías. El líder de la iglesia protestante, por el contrario, tomó partido en favor de los señores. "*Decís que la autoridad es demasiado mala e intolerable, que no permite predicar el Evangelio, que oprime con sus cargas sobre los bienes temporales [...]. Yo respondo que el que la autoridad sea mala e injusta no excusa el motín o la rebelión. Castigar la maldad no corresponde a cualquiera sino a la autoridad secular, que lleva la espada, como dice San Pablo. [...] [Puede aceptarse] que los señores hayan cometido una injusticia, mas no sería igualmente justo y equitativo el cometer igual injusticia, es decir desobedecer y destruir el orden que ha sido establecido por Dios y que no nos pertenece; por el contrario, es necesario sufrir la injusticia*".⁶

⁴ Lutero, Martín. *D. Martin Luthers Werke, op. cit.* p. 202.

⁵ *Ibid.*, p. 376.

⁶ *Ibid.* pp. 503-4.

La temprana Modernidad marcó el inicio de políticas específicas respecto a los marginados, a través de los dos polos: la asistencia y la represión, lo que dio lugar a nuevas fricciones entre la Iglesia y el Estado. Desde el punto de vista moral, la sociedad pre-capitalista valoraba el trabajo como actividad, independientemente de su rentabilidad, pues aquellos que no podían participar de la producción no mantenían vínculos permanentes con las nuevas instituciones que afloraron hacia el fin de la Edad Media.

El fuerte vínculo que trabó Lutero entre delito y pecado acabó poniendo a disposición de los gobiernos los cuerpos de los hombres. Y si bien la Iglesia romana del siglo XVI mostró grandes signos de corrupción y abuso, el gobierno laico, centralizado y despótico, defendido por Lutero, impuso un modelo de atomización política cuyas huellas aun pueden percibirse.

Las afinidades electivas de Giorgio Agamben: la sombra de Alexandre Kojève

Tomas Borovinsky

(CONICET-UBA/Paris VIII)

Lo que pretendemos en esta breve comunicación en el marco de las jornadas que tienen por eje la temática de la biopolítica es adentrarnos en algunas de las influencias que sobreviven en la obra del filósofo italiano Giorgio Agamben para así quizás poder localizar de modo productivo algunas de las tensiones que atraviesan su obra. Para esto, como señalamos en el título, tomamos como eje de interés la influencia de la obra de Alexandre Kojève.

Son archiconocidos los señalamientos de la notable influencia de Martin Heidegger (de quien fuera alumno) y de Carl Schmitt, así como también la importancia (como antídoto) de Walter Benjamin y de Aby Warburg en la obra de Agamben. También es evidente la importancia de Guy Debord (lo cita en numerosas ocasiones y le dedicó un libro) y de Pier Paolo Pasolini. Y si bien hay muchas otras influencias importantes en su trabajo lo que pretendemos es crear un “gusano” entre Agamben y Kojève para así repensar la implicancia de esta relación.

Kojève es uno de los mayores exponentes del denominado “fin de la historia” y del Estado universal y homogéneo que sería el que vendría a advenir en el momento en que la historia ha llegado a su meta. Cuando ya nada nuevo puede ser dicho, cuando –si consideramos que la primera frase fue pronunciada en Grecia hace dos mil quinientos años– la última palabra ha sido ya disparada en Jena. Señala Kojève relejendo a Hegel que el hombre existe como ser humano sólo en la medida en que es reconocido. Señala Alexandre Kojève en su *Esquisse d'une phénoménologie du droit* que, el hombre “existe

como ser humano sólo en la medida en que es reconocido: el reconocimiento de un hombre por otro es su ser mismo”¹. En la lectura de Kojève, el reconocimiento del hombre entre hombres cristaliza en el Estado y en la Ley. Para Kojève, la dialéctica entre Amo y Esclavo es superada en el Ciudadano burgués. En este sentido afirma el autor que: “El hombre difiere del animal porque es Ciudadano (Bürger); no puede realizarse como hombre sino por la intermediación del pueblo (Volk) organizado en el Estado (Staat)”². Ahí radica la importancia de la lucha por el reconocimiento, Deseo antropógeno, la lucha por la búsqueda de la dignidad del hombre que es alcanzada al principio del final de la historia.

En este sentido hallaremos en Kojève a un real heredero inmanente, herético y ateo del cristianismo, que pregona un fin de la historia coronado en el denominado Estado universal y homogéneo, que será tan resistido por autores como Leo Strauss (ya que este verá en el Estado universal el ocaso de la filosofía). De este modo Kojève atraviesa a la filosofía y la teoría política contemporánea, haciendo que todo pensamiento verdaderamente político deba medirse con una escatología secularizada que plantea que ya nada nuevo puede ser dicho. En parte, un mundo meramente administrado.

De ahí que cada toma de “partido” en relación al tan mentado –como posiblemente incomprendido– fin de la historia y de la política implique una cierta relación con la teología y la política (pensemos en la escatología que Jacques Derrida señaló en torno al affaire Fukuyama³). Una relación entre teología y política que marcaría a fuego los principales conceptos de nuestra teoría política occidental, una teoría política occidental que encuentra nublada esta ligazón entre teología y política al punto de que sea necesario realizar infinitas excavaciones histórico-conceptuales para que resurja lo que quizás en otro tiempo era evidente. Y si bien el judaísmo es teología política y “esa es su cruz”, lo cierto es que también “la *politicidad* originaria del movimiento cristiano era

¹ Alexandre Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, París, 2007, p. 240.

² Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit, p. 83.

³ Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, 1995, p. 28.

perfectamente percibida tanto por los romanos como por los judíos y, para todos en el mundo antiguo, estaba claro que el Reino implicaba una cuestión de poder y soberanía”⁴. Considerando que a fin de cuentas “todos los conceptos cristianos que conozco son o llegarán a ser en algún momento explosivos de tan políticos”⁵. Dado que si bien es verdad que los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado y la política son conceptos teológicos secularizados, según indica la divisa schmittiana⁶, también es cierto, que como nos dice Jan Assmann “los conceptos decisivos de la teología son conceptos políticos teologizados”⁷, afirmación que no anula a la primera sino que más bien la compone y la completa, porque creemos junto a Jacob Taubes que “como no hay teología sin implicaciones políticas, tampoco hay teoría política sin presupuestos teológicos”⁸.

De esta forma es que la obra de Alexandre Kojève tiene una centralidad fundamental, ya que consideramos que es su obra la que encarna como ninguna el paradigma del pretendido triunfo de la administración por sobre la política (por eso es que es recuperado oportunamente por Agamben). Siendo él mismo a su vez un formador de discípulos y una *eminencia gris* en la burocracia europea. Un supuesto sabio posfilosófico que asume la tarea poshistórica de administrar lo existente, contribuyendo *prácticamente* a la extinción definitiva de la política.

Kojève hace aparición en distintos momentos y lugares de la obra de Giorgio Agamben, como por ejemplo en relación a la polémica distinción que realiza éste entre mesianismo y escatología haciendo que el fin y el cumplimiento se disocien particularmente en la obra de Kojève.⁹ En este sentido Agamben se pregunta por los problemas que implica sostener un cumplimiento del *telos* del Estado histórico como tal ahí donde parece no haber un final definitivo de la historia. Como intentaremos indagar

⁴ Fabián Ludueña Romandini. “La Historia como Escatología: una arqueología del Anticristo y del Katéchon desde Pablo de Tarso hasta Carl Schmitt”, número 26, Guadalquivir, 2010, p. 35.

⁵ Jacob Taubes. *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid, 2007, p. 86.

⁶ Carl Schmitt, *Teología Política*, Editorial Struhart, Buenos Aires, 2005, p. 57.

⁷ Jan Assmann, *Potere e salvezza. Teología política del antiguo Egipto, in Israele e in Europa*, Einaudi, Torino, 2002, p. 20.

⁸ Jacob Taubes. *Del culto a la cultura*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 267.

⁹ Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Trotta, Madrid, 2006, p. 102

posteriormente recordemos lo que sostiene Agamben: “Pensar un acabamiento de la historia en que permanezca la forma vacía de la soberanía es tan imposible como pensar la extinción del Estado sin la consumación de las figuras históricas”¹⁰. Desde nuestra perspectiva es que el final de la historia en Kojève es un final que no termina de finalizar, en el decir de Karl Löwith “el tiempo se ha cumplido pero aun no se ha completado”¹¹. Cumplimiento y fin, se disocian.

En ese sentido, Giorgio Agamben afirma que los derechos humanos, el genoma y la economía global “son tres caras solidarias de un mismo proceso por el cual la humanidad poshistórica parece asumir su fisiología como último e impolítico mandato”¹². Tres caras solidarias que no hacen más que constituir las dimensiones visibles de la administración de lo existente después del fin de la historia, después de que la lucha por el reconocimiento toca su final.

Cuando lo universal busca imponerse y la historia se cierra sobre sí misma, lo único que nos queda por hacer es administrar económicamente lo viviente, y viajar. Porque como indica el autor de *Il Regno e la Gloria*: “El turista es la extrema reencarnación del peregrino en tierra cristiana, es la figura planetaria de la irreducible extranjería al mundo”, donde “el peregrino y el turista son, el efecto colateral de una misma economía (en su versión teológica y secularizada)”¹³. Si somos consecuentes con esta lectura desde el punto de vista kojèveano, en este contexto no hay lugar para la filosofía o para la verdadera redención.

A su vez, señala Agamben las implicancias teológico-políticas que tiene el gobierno inmanente y liberal del mundo al sostener que aquél paradigma leído en clave teológico-política –lo que no implica otra cosa que tomar el “final de la historia” de Kojève al pie de

¹⁰ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, p. 82.

¹¹ Karl Löwith. *Historia del mundo y salvación*, op. cit, p. 228. Aquí el autor se refiere a la situación de los cristianos, pero creemos justamente por ello que aplica perfectamente a la “situación kojéviana”.

¹² Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, op. cit, p. 141.

¹³ Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza, 2007, p. 158.

la letra– es un paradigma desprovisto de toda redención. Sobre esto dice Agamben: “Esto significa, sin embargo, que en la perspectiva de la teología cristiana, la idea de un gobierno eterno (que es el paradigma de la política moderna) es propiamente infernal. Y curiosamente, este gobierno penitenciario, esta colonia penal que no conoce expiación, tiene un imprevisto carácter teatral”.¹⁴

A su vez Giorgio Agamben plantea una polémica indistinción entre democracia y totalitarismo. Poniendo una vez más a Kojève en el centro de la escena afirma que asistimos a la “decadencia de la democracia moderna y su convergencia con los Estados totalitarios en las sociedades posdemocráticas y <espectaculares>”¹⁵ porque “los totalitarismos de nuestro siglo constituyen realmente la otra cara de la idea hegel-kojeviana de un fin de la historia: el hombre ya ha alcanzado su *télos* histórico y no queda más que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado del reino de la *oikonomía*, o bien la asunción de la propia vida biológica como tarea política suprema”¹⁶.

Sin pretender agotar en este resumen la importancia que tiene la presencia de Alexandre Kojève en la obra de Giorgio Agamben solo quería remarcar que este último da la razón a Kojève en relación al “fin de la historia” (de modo similar a como lo hace Georges Bataille) pero pretende hacerle frente (de distinto modo a como lo hace en este caso Georges Bataille, acercándose en parte a Walter Benjamin hervido en la olla junto a otros como Guy Debord y Pier Paolo Pasolini).

¹⁴ Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, op. cit., p. 181.

¹⁵ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit, p. 20. Hay que tener en consideración contra todas las caricaturizaciones a las que Agamben ha sido objeto que el autor remarca las “enormes diferencias” entre democracia y totalitarismo al tiempo que señala la importancia de marcar la “intima solidaridad” en el plano “histórico-filosófico”.

¹⁶ Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007, p. 418.

Hacia una biopolítica positiva: la vecindad Foucault-Negri

María Florencia Botta

(UBA)

Introducción

Hacia una biopolítica positiva¹ intenta contar ciertos aspectos de nuestro presente y de nuestra experiencia que consideramos ineludibles, busca trazar algunas líneas de lo que podríamos pensar como la última gran inventiva del poder y, entonces, de las luchas y las nuevas posibilidades de vida: la biopolítica. Centraremos la atención en una recepción que, entendemos, ha ahondado en las potencialidades resistenciales de esa vida investida de y por el poder.

Pues bien, si quiere luchar y/o todavía no experimentó la vecindad Foucault-Negri “aquí tiene algunos puntos clave, algunas líneas de fuerza, algunos cerrojos y algunos obstáculos”².

Algunos breves apuntes sobre la biopolítica

Foucault nos propone partir del concepto de poder como ejercicio estratégico, abordando la positividad del mismo, en tanto productor de efectos. En *Las Redes del Poder* desarrolla un análisis de la noción de poder en términos positivos para oponerla a una visión meramente jurídica y negativa del poder, donde el poder, entendido en sentido metafísico, sería “esencialmente aquello que dice tú no debes”. Para el autor, esa concepción jurídica, monárquica y negativa del poder resulta una visión sumamente

¹ Ha sido a través de Mónica Cragolini y su equipo de quienes tomo la propuesta conceptual de una biopolítica afirmativa o una ontología positiva de la biopolítica.

² Foucault, M. *Seguridad, Territorio, Población*. Pág. 18.

deficiente y limitativa del mismo ya que lo presenta como muy ahorrativo en sus procedimientos, monótono en sus tácticas, incapaz de invención, condenado a repetirse siempre, incapaz de producir nada y apto únicamente para trazar límites y generar obediencia³. En contraposición a este poder que sólo tendría la fuerza del “no”, Foucault propone pensarlo como ejercicio estratégico, en tanto dimensión tecnológica que busca producir transformaciones en los sujetos para que devengan sujetos de ciertas características. Se trata así de desplazar la mirada desde una lectura representacionista del poder hacia una que haga hincapié en su funcionamiento. En esta línea, lejos de ser meramente represivo, el poder producirá efectos, saberes, discursos, verdades, prácticas, modelos, sujetos, transformaciones.

Desde este trasfondo productivo, la biopolítica se erige como dispositivo privilegiado a la hora de pensar nuestro presente. Haciendo brutal caso omiso a su genealogía, remarcaremos breve y arbitrariamente algunas de sus características:

Se trata de un dispositivo abierto y blando, gozador del dejar hacer, que trabaja sobre un espacio y un dato ya dados, pero en constante movimiento: la población y su medio. Un dispositivo centrífugo, que tiende permanentemente a ampliarse e integrar sin cesar nuevos elementos.

Una tecnología que, echando mano a índices, medias y previsiones estadísticas, busca explicar, regularizar, conocer, advertir y preveer las diversas conductas de la que es susceptible una población en su hacer, para operar y actuar en concreto sobre ella y sobre su marco, sobre cosas aparentemente alejadas de ella pero que pueden actuar en concreto sobre ella⁴ -cosas como la comunicación, los afectos, la moneda, el consumo, la memoria, el lenguaje, los comportamientos-.

Un dispositivo que deja hacer y fluir pero “dentro de límites que sean social y económicamente aceptables y alrededor de una media que se considere, por decirlo de algún modo, óptima para un funcionamiento social dado”⁵. Una tecnología que busca

³ Foucault, M. *La voluntad de saber*. Págs. 82, 83.

⁴ *Ibidem*. Pág. 95.

⁵ *Ibidem*. Pág. 20.

establecer campos de racionalidad definidos como aceptables, distribuyendo e identificando casos y riesgos, señalando un parámetro de lo normal para discriminar luego distintas normalidades con el objetivo de reducir las más desviadas y riesgosas, sin desconocer, desde luego, que jamás se las suprimirá del todo.

Finalmente, una tecnología que busca gobernar las conductas de los hombres “en sus relaciones, en sus lazos, en sus imbricaciones con esas cosas que son las riquezas, los recursos, los artículos de subsistencia y el territorio, claro, en sus fronteras, con sus cualidades, su clima, su sequía, su fertilidad. Los hombres en sus relaciones con esas otras cosas que son las costumbres, los hábitos, las maneras de actuar o pensar. Y por último, los hombres en relación con esas otras cosas que pueden ser los accidentes o los infortunios, como el hambre, las epidemias, la muerte”⁶. Y una práctica o política de verdad que interviene “sobre la conciencia de la gente, no simplemente para imponerle una serie de creencias verdaderas o falsas, [...] sino a fin de modificar su opinión y con ella su manera de hacer, su manera de actuar, su comportamiento como sujetos económicos, su comportamiento como sujetos políticos”⁷, encontrando nuevos dominios de objeto (los innumerables fenómenos que ofrece una población) para nuevos discursos de verdad - saberes como la economía política, la estadística, el marketing, la publicidad-.

Algunos breves apuntes sobre la biopolítica

A partir de su relectura de los análisis de Foucault, Negri (y Hardt cuando corresponde) señala dos usos del concepto de biopolítica: por un lado la biopolítica entendida como conjunto de biopoderes derivados de la actividad de gobierno; por el otro, la biopolítica como poder de la vida misma, en el trabajo y el lenguaje, pero también en los cuerpos, los afectos, los deseos: “en la medida en que el poder se ha apropiado de la vida, también la vida se convierte en un poder”⁸. Una dimensión entonces que

⁶ *Ibidem*. Pág. 122.

⁷ *Ibidem*. Pág. 323.

⁸ Negri, A. *Guías*. Pág. 86.

podríamos ubicar del lado de la dominación y otra que podríamos ubicar del lado de la resistencia (sabemos, no obstante, que para nuestros amigos ambas instancias son inseparables y la vida es tanto esas formas que la dominan como los restos que resisten). Para diferenciar ambos usos o polos en cuestión, Negri dejará el concepto de biopoder para referir al poder que se ejerce sobre la vida, aquel que busca dominarla, capturarla y ordenarla, y el concepto de biopolítica para referir al poder de la vida misma, a esa potencia capaz de resistencia y procesos constituyentes: “se habla de biopoder cuando el Estado ejerce su dominio sobre la vida por medio de sus tecnologías y dispositivos; se habla de biopolítica, en cambio, cuando el análisis crítico del dominio se hace desde el punto de vista de las experiencias de subjetivación y de libertad, en resumidas cuentas, desde abajo”⁹.

De esta forma, Negri hará hincapié en la dimensión resistencial de la biopolítica, en esa perspectiva que parte de la vida como espacio de emergencia de un contra-poder, “una potencia, una producción de subjetividad que se da como momento de desujeción”¹⁰, en esa dimensión microfísica que refiere a un campo inmanente y materialista “donde se desarrollan relaciones, luchas y producciones de poder”¹¹, en esa perspectiva afirmativa que ve en esa vida inconmensurable, fuera de medida y que escapa a todo principio formativo, una potencia creativa, un por-venir más allá del umbral definido por los biopoderes.

Para el autor, las formas de producción biopolítica del presente tienden a abarcar todos los aspectos de la vida social, incluidos la comunicación, el trabajo, los deseos, los afectos, el conocimiento y el lenguaje. Utilizando la producción inmaterial como forma dominante, se crean ideas, conocimiento, formas de comunicación y relaciones sociales reales, en definitiva, formas de vida y de subjetividad. Se trata de una forma de

⁹ *Ibidem*. Pág. 86.

¹⁰ *Ibidem*. Pág. 86.

¹¹ *Ibidem*. Pág. 87.

producción que, al abordar directamente lo cultural, lo social, lo económico, lo político y lo simbólico¹², involucra el contexto biopolítico de la existencia.

Como Negri no puede dejar de conectar con Marx y sus post, como el marxismo es también uno de sus principales horizontes teóricos, uno de sus núcleos de debate, con sus disputas y obsesiones, sus potencias y sus decadencias, serán las reconfiguraciones de las formas de producción su bastión de análisis biopolítico. Porque Negri sigue discutiendo con el marxismo de tinte economicista, sigue levantando la bandera de una interpretación abierta y no reduccionista del concepto de producción, más allá de la determinación en última instancia, la teoría del valor y el concepto de clase.

Pues bien, para el autor italiano asistimos a un proceso de producción que se sustenta en prácticas en red, que incluye permanentes interacciones y cooperaciones sociales (“todas las personas que utilizan en su trabajo la información y el conocimiento se apoyan en el acervo común del conocimiento que han recibido de otros, y crean a su vez nuevo conocimiento común”¹³), que no se impone ni se organiza desde el exterior (sino que es completamente immanente a la actividad social misma) y que, en sintonía con el declive de la sociedad disciplinaria y el mundo institucional, traspasa los muros de la fábrica y de la jornada laboral¹⁴ desparramándose por todo el entramado social y existencial. De esta forma, la producción pasa a estar más que nunca en manos del Intelecto general, de un saber socializado, cooperativo, expansivo y compartido, actividad en común de un conjunto de singularidades que producen más allá de la medida: “son nuestra monstruosa inteligencia y nuestra capacidad de cooperación las que están en juego: somos una multitud de sujetos poderosos, una multitud de monstruos inteligentes”¹⁵.

Desde esta perspectiva, la tendencia a formas desmaterializadas de producción (de producción de mercancías pero también y fundamentalmente de producción de vida, de

¹² Ver Negri, A. *Multitud*. Pág. 123.

¹³ Negri, A. *Multitud*. Pág. 18.

¹⁴ No ahondaremos aquí sobre este punto, pero cabe apuntar que los planteos de Negri implican un cuestionamiento de la vigencia o continuidad de la ley del valor marxista.

¹⁵ Negri, A. *Guías*. Pág. 101.

sentido, de subjetividades) aparece como la característica distintiva de nuestro presente posfordista. Un presente en el cual el imperio de las máquinas, de la informática, de los servicios y de las comunicaciones parece colocar un trabajo de nuevo tipo en la cúspide del mercado laboral. En la línea de los análisis del autonomismo obrero, estamos frente al dominio del trabajo inmaterial en tanto la producción de servicios da por resultado bienes no materiales y durables, bienes inmateriales como servicios, productos culturales, conocimientos, entretenimientos, comunicaciones, sentimientos de comodidad, de bienestar, de satisfacción. Este trabajo inmaterial supone un tipo de valorización del capital que se encuentra más vinculado a un excedente de conocimiento que a un excedente de horas de trabajo. Como explica Negri: “Si antes, para producir una mercancía, se requería un determinado número de horas de trabajo [...], hoy se observa, en cambio, que todo aumento de la producción nace de actividades intelectuales [...] de la estrecha aplicación de la ciencia y la tecnología”¹⁶.

Si la fuerza de trabajo se ha desterritorializado de la jornada de trabajo, si ya no es el tiempo de trabajo en la fábrica el momento de creación de valor, la vida misma se ha convertido en tiempo de trabajo. Estamos en un momento de coincidencia entre tiempo de trabajo y tiempo de vida: ahora, lo que da valor, lo que genera plusvalor, ya no es un excedente de horas en la jornada de trabajo sino un excedente de trabajo inmaterial, de actividades intelectuales, comunicativas, relacionales y afectivas que abarcan la vida de las personas. La explotación aparece entonces como un dispositivo que ya no está vinculado sólo al momento específico de la jornada laboral, sino a la totalidad de la vida, estamos ante una actividad que crea valor más allá de la acumulación de fábrica. Aquí se descubre, según Negri, la dimensión biopolítica de nuestra actualidad¹⁷. Al trabajo inmaterial, al intelecto general ya no se lo podrá controlar en un espacio cerrado, la potencia creadora de valor se ha fugado del taller, ha trasvasado los muros de la fábrica y de la jornada laboral, se ha desparramado por todo el cuerpo social, se ha vuelto más inmanente¹⁸. El

¹⁶ Negri, A. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*. Pág. 76.

¹⁷ Ver Negri, A. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*. Págs. 75, 76 y ss.

¹⁸ Ver Foucault. M. *Seguridad, territorio, población*. Pág. 87

dispositivo topológico se ha ablandado. El viejo dispositivo sedentario parece ceder lugar a un dispositivo nomádico, siempre bajo control. Ya no se puede neutralizar la potencia de invención, porque de ella se obtendrá el rédito; pero será preciso entonces controlar su virtualidad, modularla en su propio espacio abierto. En esta línea, a la fuerza laboral posmoderna se la gobierna “siguiendo sus líneas internas, en la producción, en los intercambios, en la cultura; en otras palabras, en el contexto biopolítico de su existencia”¹⁹.

Negri entiende así que el paradigma de la biopolítica encuentra en el paradigma del General Intellect y del trabajo inmaterial un hermano de sangre. Dicho muy reduccionista y esquemáticamente, así como el trabajo material coincide con la sociedad disciplinaria del encierro y la fijación, el trabajo inmaterial²⁰ coincide con los espacios abiertos y móviles de la biopolítica. Más que encerrados, los sujetos están ahora controlados: lo importante no es tanto el encierro y la fijación, sino el control de su potencia de invención. A la fuerza creadora posmoderna habrá que dejarla fluir, circular, cooperar, producir, inventar -aunque siempre dentro de ciertos umbrales-, sólo así será posible extraer de ella un excedente. De esta forma, la capitalización se enfoca crecientemente hacia un conocimiento general y social que ya no guarda relación directa con la jornada laboral: cualquier actividad, cualquier espacio de la vida, cualquier rincón del proceso vital mismo -el viaje en el tren, la cena con amigos, la ida al cine, etc.- se convierte en espacio susceptible de apropiación. Más allá de qué viene primero, lo cierto entonces es que la producción orientada al trabajo inmaterial supone un sujeto colectivo que es el mismo sujeto colectivo necesario para la biopolítica.

Este sujeto colectivo es para Negri la Multitud, multiplicidad irreductible de diferencias singulares que supone el fin de las grandes identidades y su sustitución por identidades híbridas, redes e intercambios plurales (las identidades compactas de los

¹⁹ Negri, A. *Imperio*. Pág.302.

²⁰ La siguiente cita de Multitud es indispensable para orientar los términos que venimos utilizando: “Nuestra interpretación del trabajo no puede reducirse al trabajo asalariado, sino que ha de referirse a las capacidades creadoras humanas en toda su generalidad” (Negri, A. *Multitud*. Pág. 133).

obreros industriales en los países dominantes que han sido socavadas por los contratos precarios y la movilidad forzosa de las nuevas formas de trabajo, los movimientos migratorios que han puesto en tela de juicio las nociones tradicionales de identidad nacional, los cambios en la identidad familiar, etc.)²¹. Multitud como espacio de una multiplicidad de subjetividades archipiélago, conjunciones o intersticios de una heterogeneidad de componentes diferentes, molaridades como organizaciones determinadas de diferentes componentes moleculares, componentes lingüísticos, corporales, afectivos, a-significantes, etc.²².

De esta forma, el concepto de multitud incluye todas las identidades sociales sin que ninguna ostente ningún privilegio político en relación con las otras (identidades entonces sin unidad representativa, limitativa y excluyente). La multitud es lo que queda cuando se pierde la trascendencia permanente de la instancia privilegiada que da identidad. Unidad pero que no es uno, sino conjunto de singularidades, múltiples y diversas, que actúan y producen en común. Multitud como multiplicidad irreductible, que celebra y respeta todas las diferencias que la habitan, reafirmando lo que hay en ellas de común, pero sin nivelarlas en “la uniformidad, la unidad, la identidad o la indiferencia”²³. Multitud entonces como concepto abierto y expansivo.

Para Negri, se ha abierto un tiempo de ruptura y de innovación, un espacio de invención (allí está el intelecto general en toda su potencia, la Multitud en su hacerse), que se incita, se busca y se aplaude, se conduce, se expropia y se explota (allí están los biopoderes en toda su dimensión), pero que también permite componer una visión distinta de lo común, como cooperación, como potencia, como creación, como conjunto de singularidades irreductibles y proliferantes capaces de unir libertad y trabajo y combinarlos en lo común²⁴.

²¹ Ver Negri, A. *Imperio*. Pág. 292.

²² Ver Lazzarato, M. *Sometimiento social y servidumbre maquinaica*. Pág. 39.

²³ Negri, A. *Multitud*. Pág. 133.

²⁴ Ver Negri, A. *Guías*. Pág. 147.

El concepto de *multitud* expresa así un tipo de ser sujeto que no es definido como estado de cosas, sino por sus posibilidades o potencialidades constituyentes: “la pregunta no es ¿Qué es la multitud? sino ¿Qué puede llegar a ser?”²⁵. La multitud no es una cosa sino un devenir, un horizonte de constitución, el porvenir mismo. Multitud entonces como potencia transformadora, como proyecto, como despliegue constituyente. Multitud expansiva y desbordante, pura mezcla, híbrida y heterogénea, capaz de cambios y metamorfosis de naturaleza, de modificaciones y de formas de existencia. Multitud siempre desbordando de los límites, pura monstruosidad, siempre informe, orientada hacia nuevas formas. Multitud como carne atravesada por los poderes de la invención: “se inscribe en la carne de la multitud un nuevo poder, un contrapoder, algo vivo que se alza [...] El poder de la invención es monstruoso porque es excesivo”²⁶.

Algunas líneas finales

Celebramos al autor italiano porque entendemos que, al tiempo que martilla aquello menos potente del marxismo, busca, indaga y pregunta por un eje “comunista” de la biopolítica.

Si de lo que se trata es de actuar sobre la capacidad de actuar del otro, estamos en un espacio relacional y acontecimental. Se trata siempre, al menos, de dos, fuerzas o monadas que concuerdan o que se oponen, que se atraen o que se enfrentan, que se afectan, que se insinúan: “una relación de poder se articula sobre dos elementos que le son indispensables para ser justamente una relación de poder: que el otro (aquel sobre el cual se ejerce) sea reconocido y mantenido hasta el final como sujeto de acción, y que ante la relación de poder se abra todo un campo de respuestas, reacciones, efectos, invenciones posibles”²⁷. Y se trata siempre, en el límite, de una acción incalculable, inconmensurable, abierta a lo imprevisible de la indeterminación de la respuesta-reacción

²⁵ Negri, A. *Multitud*. Pág. 134.

²⁶ Negri, A. *Guías*. Pág. 109.

²⁷ Lazzarato, M. *¿Poder del lenguaje o creación?* Pág. 30.

del otro o de los otros: “la acción es acontecimiento porque no está predeterminada: yo tengo la posibilidad de actuar, pero también el otro, y no sé cómo va a reaccionar el otro”²⁸. Espacio entonces capaz de un contra-poder, de un acontecimiento subversivo, de un porvenir otro.

Elegimos la vecindad Foucault-Negri, entre tantas posibles, por su potencia, por su espíritu libre, por su vocación de hecatombe, por su invitación a dejar pasar y crear nuevas formas de vida, abiertas, libres e inclusivas. Vecindad poderosa, que afecta, cuestiona, incita, seduce, perturba, pervierte, corre del lugar sosegante.

Bibliografía citada:

Cragolini, Mónica. *Los difusos y ambivalentes límites entre la filosofía y las ciencias sociales: lo posthumano y la biopolítica*. México, 2007.

En <http://desarrollo.uacm.edu.mx/sitios/cursootono/pdf/1.pdf>

Deleuze, G. *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Cactus, Bs. As., 2005.

Deleuze, G. *Foucault*. Ed. Paidós. Bs.As., 1987.

Deleuze, G. - Guattari, F. *El Anti-edipo*. Ediciones Paidós. Barcelona, 1995.

Deleuze, G.-Guattari, F. *Mil Mesetas*. Ed. Pre-Textos. Valencia, 1997.

Foucault, M. *Las redes del poder*. Ed. Almagesto, Bs. As., 1992.

Foucault, M. *La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores. Bs. As., 2009.

Foucault, M. *Microfísica del poder*. Ediciones La Piqueta. Madrid, 1980.

Foucault, M. *Un diálogo sobre el poder*. Ed. Alianza. Bs. As., 1990.

Foucault, M. *Seguridad, territorio, población*. FCE, Bs. As., 2006.

Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1979-1979*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

²⁸ *Ibidem*. Pág. 37.

Lazzarato, M. *Políticas del acontecimiento*. Ed. Tinta Limón. Bs. As., 2006.

Lazzarato, M. *¿Poder del lenguaje o creación?* en *Biopolítica. Estrategias de gestión y agenciamientos de creación*. Bogotá, 2006. Publicación electrónica: <http://caosmosis.acracia.net>.

Lazzarato, M. *Potencias de Variación*. Entrevista para la revista *Multitudes*. Publicación electrónica: <http://caosmosis.acracia.net>.

Negri, A.-Hardt, M. *Imperio*. Paidós, Bs. As., 2004.

Negri, A. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, Paidós, Bs. As., 2004.

Negri, A.-Hardt, M. *Multitud*, Ed. Debate, Bs. As, 2004.

¿Dónde está lo político de la biopolítica?

Sebastián Botticelli

(UBA – Facultad de Ciencias Sociales)

El legado foucaultiano de la biopolítica y sus conceptos asociados conforman una herencia problemática en más de un sentido. Su empleo indiferenciado dentro de un espectro de debates académicos cada vez más amplio contribuye a que la especificidad de sus potenciales aportes enfrente el riesgo de la dilución.¹ Ocurre que muchas veces no se toma en consideración el carácter intrínsecamente problemático de las dos nociones que el término conjunta. De allí que, antes de echarlo al ruedo, resulte necesario reflexionar sobre la tensa unión entre vida (humana) y política señalada desde el planteo del concepto.

¿De qué manera “vida” y “política” van juntas en la perspectiva de la biopolítica?

Una primera respuesta refiere a la inclusión de lo viviente humano como cuestión de gobernabilidad. Pero esta definición todavía no dice demasiado sobre el carácter potencial o efectivamente político que pudiera revestir una inclusión tal. Resulta necesario profundizar la indagación en ese sentido.

¹ En este sentido resulta conveniente recuperar las advertencias de algunos de los autores que más se han abocado a trabajar desde y en la perspectiva biopolítica: «Lejos de haber adquirido una sistematización definitiva, el concepto de biopolítica aparece atravesado por una incertidumbre, una inquietud, que impiden toda connotación estable. Es más: podría agregarse que está expuesto a una creciente presión hermenéutica que parece hacer de él no sólo el instrumento, sino también el objeto, de un áspero enfrentamiento filosófico y político respecto de la configuración y el destino de nuestro tiempo. De aquí su oscilación –bien se podría decir: su dispersión– entre interpretaciones, y antes entre tonalidades, no sólo diferentes, sino incluso contrapuestas». Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y Filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2007, p. 24. «En los últimos años el concepto de “biopolítica” se ha puesto de moda: a él se recurre con frecuencia y de buena gana para todo tipo de propósito. Debemos evitar este uso automático e irreflexivo». Virno, P., *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*, Buenos Aires, Colihue, 2003, p. 25.

Siguiendo el esquema propuesto por Michel Foucault en el último apartado de *Histoire de la sexualité I*, la biopolítica comprendida como tendencia del biopoder² adopta en una primera instancia un funcionamiento negativo: sus objetivos están apuntados a la regulación y administración de la vida de ese nuevo sujeto colectivo que es la población. En ese sentido, el desarrollo de herramientas como la estadística y la demografía resulta correlativo con la necesidad de hacer legibles y controlables las dinámicas de natalidad y mortalidad, las características de las enfermedades epidémicas y endémicas, etc.³ Esta negatividad opera en sus comienzos desde las estructuras de las instituciones disciplinarias de previa aparición. Pero rápidamente despliega dinámicas sinópticas que complementan las explícitas prohibiciones legales a partir de la difusión de nuevos preceptos normativos.⁴

De este modo puede entreverse cómo las tecnologías biopolíticas que buscan regular la vida de la población y determinar las dinámicas de producción y reproducción de lo humano en tanto especie viviente adquieren desde su surgimiento un carácter policíaco.

Esta *biopolicia* establece y custodia un orden determinado que opera desde los discursos y las prácticas médico-biologizantes: demarca los criterios que distinguen la salud de la enfermedad y vela por la satisfacción de las necesidades biológicas de la población. Asimismo, la biopolicia se ocupa correlativamente de la gestión de una fuerza de trabajo estable y constante garantizando las posibilidades de circulación de dicha fuerza y de las mercancías producidas por ésta.

² Siendo la otra el conjunto de técnicas disciplinares dirigidas al control de los cuerpos individuales que Foucault refiere con el término “anatómopolítica”. Véase Foucault, M., *Defender la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 218 y ss.

³ De las que son referidas por Foucault en *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, y el curso *Il faut défendre la société*, ambos de 1976.

⁴ Puede mencionarse como uno de los ejemplos más representativos de este funcionamiento el caso de las corrientes higienistas desarrolladas entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Para un análisis de estas dinámicas véase Donzelot, J., *La policía de las familias*, Valencia, Pre-Textos, 1990.

El poder de policía ejercido sobre la vida de la población comienza a constituirse como la habilidad administrativa por excelencia del Estado moderno.⁵ Pero esta administración no agota su campo de intervención en el plano médico-biológico. Para cumplir sus objetivos debe afianzar además la lealtad y la modestia de los ciudadanos, su compromiso con un oficio determinado, su adhesión a una cierta moral que fomente la persecución del enriquecimiento individual.⁶ La administración policial debe conseguir que los miembros de la población se piensen a sí mismos de acuerdo con los preceptos del mercado y se comporten en consecuencia. En otras palabras, debe lograr que los sujetos del Estado lleven sus vidas “del vivir al más que vivir”.⁷

Así, el dominio que busca establecer esta biopolicía debe asegurarse de que los hombres vivan en gran número. Pero al mismo tiempo debe garantizar que todo aquello que produzca la actividad de esa población viviente se distribuya y se reparta de manera que el Estado sea capaz de extraer su fuerza de ello. Biopolicíacos son, entonces, los cálculos y las técnicas que permiten señalar una relación móvil, pero aún así estable y controlable entre el orden interior del Estado y el crecimiento de la fuerza biológico-laboral.⁸

⁵ En el texto “*Omnes et Singulatim: hacia una crítica de la razón política*”, Foucault menciona a la *Polizeiwissenschaft* (ciencia de la policía) como uno de los principales desarrollos teóricos a partir de los que el Estado moderno busca mantener bajo su observación el territorio, las riquezas, la población, las ciudades, etc. Bajo el título de *Polizeiwissenschaft* comienzan a dictarse en la Alemania del siglo XVIII los primeros cursos de Ciencia de la Administración.

⁶ «In all countries where there is tolerable security, every man of common understanding will endeavour to employ whatever stock he can command in procuring either present enjoyment or future profit. If it is employed in procuring present enjoyment, it is a stock reserved for immediate consumption. If it is employed in procuring future profit, it must procure this profit either staying with him, or by going from him. In the one case it is fixed, in the other it is a circulating capital. *A man must be perfectly crazy who, where there is tolerable security, does not employ all the stock which he commands, whether be his own or borrowed of other people, in some one or other of those three ways*». Smith, A., *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, [1776] London, Menhuet, 1904, pp. 175. El subrayado me corresponde.

⁷ Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 312.

⁸ «Policía y comercio, policía y desarrollo urbano, policía y desarrollo de todas las actividades de mercado en sentido lato: todo esto constituirá una unidad esencial en el siglo XVII y hasta comienzos del siglo XVIII. Al parecer, el desarrollo de la economía de mercado, la multiplicación e intensificación de los intercambios a partir del siglo XVI y la activación de la circulación monetaria hicieron que la existencia humana entrara en el mundo abstracto y puramente representativo de la mercancía y el valor de cambio (...) una policía cuya meta esencial sería la organización de las relaciones entre una población y una producción de mercancías». Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE, 2004, p. 386.

En esa difusión de un conjunto de criterios que los ciudadanos deben introyectar y que conciernen a la riqueza y al hogar, al ahorro y al consumo, en definitiva, al trabajo, comienza a dibujarse la instancia positiva del funcionamiento biopolítico.⁹ En tanto modulación fluctuante del comportamiento subjetivo –producción de subjetividad–, este funcionamiento establece una nueva región en la que el poder actúa de manera descentralizada desde el rol activo que pasan a ocupar los individuos en tanto autogobernados. Foucault refiere a esta dinámica en términos de *gubernamentalidad*. Ésta surge como respuesta a la necesidad de regular los actos de sujetos que se consideran (y deben seguir considerándose) libres. Su producto es una nueva dimensión que no resulta reductible ni al plano jurídico ni al plano económico: la “sociedad civil” que se presenta como el límite que el Liberalismo contraponen al poder estatal basándose en el postulado de la invisible mano del mercado. El correlato subjetivo de esta nueva dimensión es el *homo oeconomicus* que ajusta sus decisiones personales a los principios de la economía gubernamental: gobernar lo menos posible en pos de que los sujetos se gobiernen a sí mismos.

Siguiendo la propuesta de Maurizio Lazzarato,¹⁰ esta instancia positiva del funcionamiento biopolítico nos remite a una *bioeconomía* que establece la necesidad de regular la forma de libertad que las dinámicas del mercado requieren para instalarse y perpetuarse. Se trata de una racionalidad económica en la que, mediante la introyección por parte de los sujetos de las máximas del liberalismo, la vida pasa a ser pensada como un capital: el salario no se concibe como el precio de venta de la fuerza de trabajo sino como la ganancia que el individuo obtiene en base al usufructo de un activo que resulta indisociable de su condición de trabajador, es decir, de la explotación de su propia vida.¹¹

⁹ Las referencias que pueden comprenderse en este sentido son trabajadas por Foucault en los cursos *Sécurité, territoire, population* de 1977 y *Naissance de la biopolitique* de 1978-1979.

¹⁰ Véase Lazzarato, M., “Biopolítica/Bioeconomía” en Revista *Multitudes*, Nº 22, otoño 2005.

¹¹ «Desde el punto de vista del trabajador, pues, el problema es el del crecimiento, la acumulación, el mejoramiento de su capital humano. Formar y mejorar el capital, ¿qué quiere decir eso? Hacer y manejar inversiones en la educación escolar, la salud, la movilidad, los afectos, las relaciones de todo tipo (el matrimonio, por ejemplo), etcétera». Lazzarato, M., “Biopolítica/Bioeconomía” en Revista *Multitudes*, Nº 22, otoño 2005.

De este modo queda esbozado un panorama en el que la policía de la vida y la economía de los comportamientos (funcionando conjuntamente con la anatomía política de los cuerpos individuales) conforman un proyecto que amalgama lo gubernamental y lo científico. Dicho proyecto acompaña el surgimiento y desarrollo del Liberalismo en el sistema capitalista.¹²

Ahora bien, ¿qué sentidos pueden adjudicársele a la conjunción entre “vida” y “política” frente a este muestrario de referencias? Un planteo tal cobra especial relevancia si se tienen en cuenta la diferenciación entre política y orden que proponen algunos autores como Jacques Rancière¹³ o Roberto Espósito.¹⁴ Encontramos en esos pensamientos el señalamiento de ciertas tensiones a partir de las cuales resulta difícil – cuando no directamente imposible– comprender aquellas instancias que refieren al establecimiento y la custodia de un orden determinado como formas políticas. Contrariamente a las suposiciones habituales, estos filósofos afirman que el carácter político se manifiesta allí donde se produce una disrupción del orden, allí donde surge un acontecimiento que no resulta fácilmente traducible al sistema de prescripciones establecido. En tanto oposición antagónica respecto de lo político, la distribución de

¹² «Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. Pero exigió más; necesitó el crecimiento de unos y otros, su reforzamiento al mismo tiempo que su utilizabilidad y docilidad; requirió métodos de poder capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general, sin por ello tomarlas más difíciles de dominar; si el desarrollo de los grandes aparatos de Estado, como *instituciones* de poder, aseguraron el mantenimiento de las relaciones de producción, los rudimentos de anatomo y biopolítica, inventados en el siglo XVIII como *técnicas* de poder presentes en todos los niveles del cuerpo social y utilizadas por instituciones muy diversas (la familia, el ejército, la escuela, la policía, la medicina individual o la administración de colectividades), actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas involucradas en ellos y que los sostienen; operaron también como factores de segregación y jerarquización sociales, incidiendo en las fuerzas respectivas de unos y otros, garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía; el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital, la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas y la repartición diferencial de la ganancia, en parte fueron posibles gracias al ejercicio del bio-poder en sus formas y procedimientos múltiples. La invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas fueron en ese momento indispensables». Foucault, M., *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XX, pp. 170-171.

¹³ Véase Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

¹⁴ Véase Espósito, R., *Confines de lo político*, Madrid, Trotta, 1996.

lugares y funciones aparece dentro de estas propuestas como un menester eminentemente policíaco.¹⁵

Teniendo en cuenta estas concepciones, parecería que las posibilidades de adjudicarle un carácter efectivamente político a la biopolítica –considerada desde su manifestación en los desarrollos biopoliciales y bioeconómicos– serían escasas o nulas. En efecto, de las tendencias de la biopolicia-bioeconomía se deslinda una concepción que reduce lo viviente humano a la condición de producto de un haz de tecnologías, las cuales son dependientes de la lógica y las necesidades de un conjunto determinado de relaciones de producción. Funcionando complementariamente, estas tendencias dan cuenta de una dinámica de producción y –especialmente– de reproducción de la vida humana que se cristaliza en el establecimiento y la custodia de un orden particular y en virtud de las necesidades de ese orden.

Pero quizás puedan entreverse algunas potencialidades políticas si se atiende a las diferencias que pueden establecerse entre los sentidos habituales desde los que solemos pensar la génesis del capitalismo y este recorrido de matriz foucaultiana presentado escuetamente en las líneas anteriores.

En tanto umbral hacia posibilidades hermenéuticas diversas de las habituales, la perspectiva conceptual de la biopolítica adopta la forma de una novedosa crítica desnaturalizadora. Desde ella se habilitan nuevas reescrituras respecto de la historia reciente y también nuevas preguntas sobre este presente en transición en el que asistimos a profundas mutaciones tanto de las dinámicas de la producción capitalista como de las tecnologías de gobierno a ellas asociadas: frente a un capitalismo que hace alardes de su capacidad de prescindir de la fuerza de trabajo humana como medio de producción de riqueza, una lógica de la gobernabilidad que parece ya no necesitar imponer sus tecnologías de control –pues estas son reclamadas y acogidas con

¹⁵ «Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de estas legitimaciones. Propongo llamarlo policía». Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 40.

beneplácito— y una dimensión política cada vez más obturada por la primacía de consideraciones que reducen lo conflictivo a lo anómalo y lo político a lo policíaco, la indagación sobre nuevas formas de generar posibles acciones transformadoras resulta imprescindible.

El carácter político de la biopolítica quizás emerja en las formas de pensamiento que se desarrollen a partir de los novedosos desafíos a los que las interpretaciones y reinterpretaciones biopolíticas nos enfrentan. En lo inmediato, estos desafíos ponen de manifiesto la importancia y la urgencia de reivindicar el carácter intrínsecamente indeterminado de la vida humana, vida que se manifestará, al decir de Hanna Arendt,¹⁶ en sus posibilidades de acción sólo en tanto que logre inscribirse en un horizonte de indeterminación e imprevisibilidad.

¹⁶ Véase Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, Cap. V, pp. 199-266.

Calidad de vida en barrios de Mar del Plata fumigados con agroquímicos.

Notas de un estudio de caso

Victoria Noelia Cabral

(UNMdP)

1. Actualmente no hay un consenso respecto al concepto de **Calidad de Vida** (en adelante **CdV**). Graciela Tonon (2005) señala que el estudio de la CdV: “denota la percepción individual que cada sujeto tiene respecto de su posición en el contexto cultural y sistema de valores en el que vive, en relación con sus logros, expectativas e intereses. Es un concepto extenso y complejo que considera la salud física, la situación psicológica, el nivel de independencia, las relaciones sociales y las relaciones con el medio ambiente” (Tonon, G, 2005:43, según WHOQOL Group 1995). Los aportes teóricos desde la Sociología enfatizan en el ambiente interno de las personas. Nuvolati (2002) considera que la percepción de la CdV está influida por el ambiente, los valores, la personalidad y la experiencia personal. En sincronía con esta y otras perspectivas, desde la percepción social se rastreó cómo los vecinos conciben su CdV y el riesgo ambiental causado por fumigaciones. Para ello, se realizaron entrevistas semi estructuradas a vecinos organizados contra las fumigaciones pero también se entrevistó a aquellos que no se encuentran organizados.

Se optó por trabajar a escala barrial, considerando que este es el espacio en que se constituyen las representaciones y prácticas sociales por lo cual resulto acertado trabajar con **percepción**, concepto hace referencia al proceso mediante el cual se atribuyen significaciones respecto a sensaciones, situaciones etc.

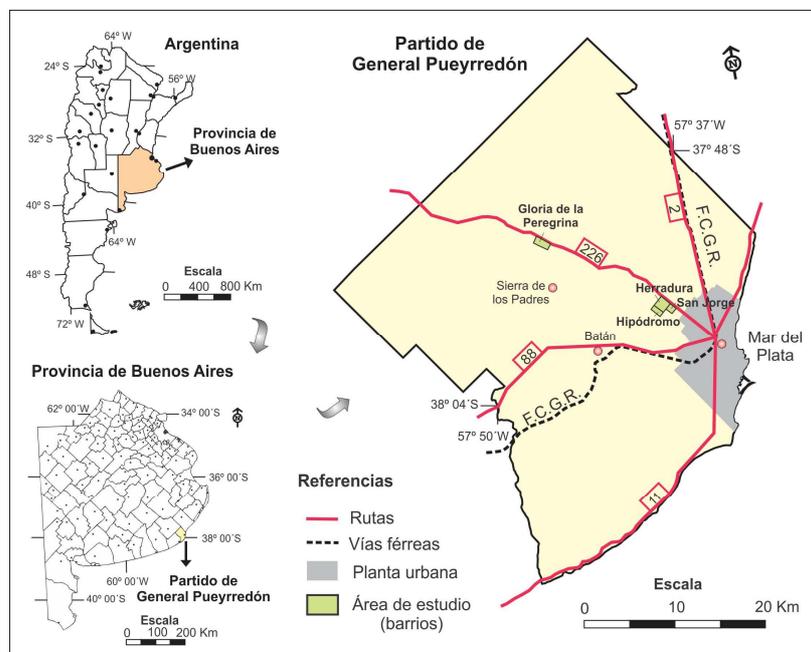
Como se puede observar en el mapa N° 1, las áreas de estudio forman parte del periurbano de la ciudad de Mar del Plata, Partido de General Pueyrredón. De todos los barrios que se encuentran fumigados se optó por trabajar con “Gloria de la Peregrina” (en

adelante, zona 1) y con los barrios “La Herradura”, “Hipódromo” y “San Jorge”. (Zona 2). Estos últimos son trabajados de manera conjunta, como una unidad debido a que son barrios lindantes y con similares características.

La zona 1 se define por la presencia de cultivos intensivos y forma parte del Cinturón Frutihortícola Marplatense, pero también se encuentran campos de soja.

La zona 2, se caracteriza por un amplio desarrollo de la agricultura extensiva, destacándose la cercanía de los campos a las viviendas e incluso a un jardín de infantes, siendo cada vez mayor la construcción de casas alrededor de ellos.

Mapa 1: Localización de las áreas de estudio



Fuente: Elaboración propia en base a Zulaica y Rampoldi Aguilar (2009)

2. Desde la percepción de los vecinos del barrio “Gloria de la Peregrina”, la CdV tiende a ser baja. Al indagar respecto a condiciones sanitarias, si bien el barrio tiene un centro de salud, la mayoría de los entrevistados reclama mejoras en la atención primaria.

Por otro lado, todos los entrevistados señalaron dificultades con el transporte público de pasajeros, situación que no se indicó en las entrevistas referidas a la zona 2.

En la zona 2 de estudio, la CdV es muy baja. En las entrevistas se mencionan problemas que para la zona 1 no son mencionados. Estos tienen que ver con problemáticas emergentes relacionadas con la drogadicción y la violencia familiar y escolar. Se señala además la deserción escolar, generalmente asociada al trabajo infantil y enfermedades respiratorias.

Cabe destacar que todos estos problemas sociales cobran mucha más relevancia, al menos en los relatos, frente a la emergencia del problema de las fumigaciones, situación que es contraria a la zona 1 en la cual se lo reconoce como problema más importante.

Por lo que se refiere a la percepción del riesgo, se observan diferencias en los distintos barrios. En la zona 1 el grado de información es mucho mayor que en el resto de los barrios, los vecinos conocen más en profundidad los efectos derivados de la exposición a agroquímicos, sobre todo aquellos que impactan en la salud. El grupo de vecinos autoconvocados da cuenta de los impactos en lo social y cultural, como por ejemplo el desplazamiento de campesinos en provincias del norte argentino, la pérdida de diversidad productiva etc. En este grupo el grado de información es alto, incluso se han realizado denuncias penales ante las fumigaciones en campos de soja y en los frutillares.

En la zona 2, la situación es bastante particular. Por un lado, se percibe el riesgo pero se reconoce que es a largo plazo, por lo cual no se le otorga tanta importancia. Por el otro, los vecinos conocen el impacto en la salud, pero asocian las enfermedades de los niños con el hecho de que en la niñez, se es más propenso a contraer enfermedades. En algunos casos, se afirma que ellas son causadas por la suciedad con la que se convive, las dificultades para acceder al agua potable y el impacto de las fumigaciones.

El siguiente cuadro resume los principales problemas percibidos por los vecinos.

Percepción de los principales problemas.

Tipo de problema		Zona 1	Zona 2
Socio habitacional	“vivienda precaria” (CALMAT Tipo III y IV)*	X	X
	Población sin cobertura social en salud	X	X
	Hogares con acceso al agua potable fuera de la vivienda	X	X
	Viviendas sin baño		X
	Porcentaje de hogares con hacinamiento crítico (3 y más personas por cuarto)		X
	Jefes o jefas de hogar sin instrucción y con primaria incompleta	X	X
Infraestructura y servicios	Falta de pavimentación	X	X
	Deficiencias en el alumbrado público	X	X
	Recorrido y/o frecuencia insuficiente de colectivos	X	
	Deficiencias en la atención primaria de la salud	X	X
	Deficiencias en los establecimientos educativos	X	X
Ambiental	Basurales	X	X
	Agua estancada		X
	Deficiencias en los espacios verdes		X
	Fumigaciones en cercanías del núcleo poblacional	X	X
Social	Delincuencia	X	X
	Explotación de peones en quintas	X	
	Drogadicción		X
	Deserción escolar		X
	Presencia de pandillas		X
	Violencia familiar		X
	Deficiencias en la alimentación infantil		X

Fuente: elaboración propia en base a entrevistas realizadas a principios del año 2012.

*De acuerdo a las palabras de los entrevistados, “vivienda precaria” se correspondería con la calidad de materiales de la vivienda tipo III y IV. (INDEC, 2001)

3. En el área 1 de análisis, existe una fuerte praxis evidenciada en las denuncias penales y la acción de amparo que obligó al Ejecutivo Municipal reglamentar la Ordenanza N° 18.740/08 que prohíbe fumigar a menos de mil metros de un núcleo poblacional, acciones realizadas por parte de la asamblea de vecinos autoconvocados “Paren de Fumigarnos”. Actualmente, si bien la Ordenanza está reglamentada, se continúa fumigando.

Claramente, el problema frente al cual los vecinos se organizan son las reiteradas fumigaciones. Para aquellos vecinos que no participan de organizaciones sociales, el resto de las problemáticas son tratadas de forma natural, como parte del paisaje, teniendo una

actitud de resignación, sobre todo en la zona 2, donde la CdV es muy baja en todos los aspectos. Frente a esto, los vecinos reclaman el trabajo en conjunto con estudiantes universitarios y profesionales de diversas áreas, reconociendo que la educación es fundamental para revertir estas situaciones, por lo cual algunos articulan con el espacio ambiental “Mar del Plata Contra el Saqueo”.

No obstante, también se exige el accionar del Municipio y se evidencian sentimientos de rechazo y resignación.

4. Trabajar con entrevistas permitió captar problemas sociales que de antemano no se tuvieron en cuenta y que en muchos casos para los actores implicados tenían más importancia que la exposición a fumigaciones. Además brindó la posibilidad de conocer las estrategias que los vecinos ponen en marcha para hacerle frente a las problemáticas sociales o adaptarse a convivir con ellas.

En las dos áreas de estudio, desde la percepción de los vecinos, la CdV tiende a ser considerada baja. Frente a las fumigaciones se evidencian dos posturas: por un lado la toma de conciencia y la organización contra ellas, por el otro, la falta de información y demanda de acciones concretas. De a poco se está comenzando a reconocer el problema a pesar de que para los vecinos existen otras problemáticas que perjudican su calidad de vida y resultan de mayor importancia.

Bibliografía

- Nuvolati, G (2002): “La qualità della vita e indicatori sociali”. En: *Modulo di didattica per il dottorato di ricerca in Scienza, Tecnologia e Società, presso l’Università della Calabria, Cosenza. Italia, 2002, En: <http://www.sociologia.unical.it/convdottorati/nuvolati.pdf>*
- Tonon, G. (2005): “Apreciaciones teóricas del estudio de la calidad de vida en Argentina. El trabajo que desarrolla el Internacional Wellbeing”, en *Revista Hologramática, Facultad de Ciencias Sociales, UNLZ, Año II, Número 2.*
- Zulaica, L y Rampoldi Aguilar (2008): “Habitabilidad y calidad de vida en tres barrios del límite urbano-rural de la ciudad de Mar del Plata (provincia de Buenos Aires, Argentina), en *Revista Hologramática, Facultad de Ciencias Sociales, UNLZ, Año VI, Número 10.*

La ética de Alain Badiou como suplemento de la relación entre vida y política

Francisco Casadei

(UNMdP)

La pretensión de esta comunicación consiste en delinear y remarcar una franja reducida de la constelación contemporánea de propuestas que, a través de una re-combinación de fuentes, prácticas e ideas, apuntan a una renovación de los horizontes políticos emancipatorios. Posteriormente, introduciendo la figura del filósofo francés Alain Badiou, se tratará de evaluar la posibilidad de una conjugación teórica que abra nuevas perspectivas para comprender el anudamiento entre vida, política y ética, remitiendo esta tríada inicial a la aparición incipiente de otra tríada conformada por los términos comunización-comunismo.

Para definir el estado del mundo contemporáneo se han acuñado una serie de términos emparentados que, atendiendo lo señalado por Benjamin Noys¹, transmiten la siguiente idea compartida: existe una política de raigambre vitalista que se ha asentado como correlato ideológico del capitalismo. La expresión más condensada y a su vez difusa de esta política vitalista es la que encontramos en el extendido dominio de la biopolítica. Más allá de las derivas dispares del término y de la pluralidad de puntos de vista sobre su origen y desarrollo, no es casual que Foucault, en su curso *El nacimiento de la biopolítica*, se haya inclinado por una elección metodológica que privilegiaba el análisis del neoliberalismo como condición de inteligibilidad de la realidad biopolítica. Continuando la línea esbozada y abierta por Foucault, este modelo de explicación de la situación actual es sostenido por varios autores que tratan de conectar adecuadamente las nuevas

¹ Noys, Benjamin, The Poverty of Vitalism. Disponible en: http://chi.academia.edu/BenjaminNoys/Papers/702944/The_Poverty_of_Vitalism_and_the_Vitalism_of_Poverty_

modalidades que adopta el poder soberano junto con la dinámica del avance de la economía de mercado capitalista. Esa articulación provee el marco, si no completo al menos parcialmente suficiente, que condiciona toda posibilidad de esclarecimiento del vínculo entre vida, política y ética.

Encontramos en la revista francesa *Tiqun*, por tomar un ejemplo que reúne los aportes de Agamben, Debord y Negri, entre otros, un paradigma sintetizado bajo el nombre de Imperio que se sostiene, por un lado, en un pilar de la Biopolítica, entendida como regulación de las condiciones de existencia de la vida, y, por otro lado, en un pilar del Espectáculo, entendido como administración sensible de la aparición social de las formas-de-vida. El filósofo español Santiago López Petit, siguiendo también una tendencia que incluye la cuestión del post-fordismo, se basa en el concepto marxista de subsunción real para dictaminar que llegamos a un punto irreversible en el que se realizó plenamente la identificación entre el capitalismo y la realidad, lo cual produce un acaparamiento de la vida como instancia de dominación. Sin embargo, esta homogeneización provoca, paradójicamente, la emergencia de la vida como campo de batalla primordial en el que se vuelcan todos los conflictos políticos.² En el caso de Badiou, nos topamos con un esquema que presenta dos expresiones antagónicas. Por un lado, la ideología política de la vida puede ser bautizada como un *materialismo democrático* que se obstina en afirmar que sólo existen cuerpos y lenguajes y, por otro lado, la posición que se enfrenta a la ideología oficial es la de un *materialismo dialéctico* que acepta la existencia de cuerpos y lenguajes sólo bajo la condición de que ser reconocida una excepción a los mismos: la existencia de verdades.

Aunque hablemos de Imperio, post-fordismo, sociedad de control o materialismo democrático, lo esencial de estos planteos consiste en considerar a la vida como el núcleo problemático de la política, en tanto es concebida simultáneamente como matriz de una dominación sin precedentes y como sustrato inagotable de una potencia exaltada y subversiva. La particularidad central que define la ambivalencia de la vida es la de su

² López Petit, Santiago, *Breve tratado para atacar la realidad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009, p. 19.

potencia o virtualidad. La vida es el móvil expresivo y creativo que contiene posibilidades que tienden a singularizarse en formas-de-vida irreductibles. Es el plano de una individuación inmanente de afectos, sentidos, ideas, gestos y disposiciones. Es esta característica la que, para Paolo Virno, vuelve tan preciada a la vida en tanto fuente de la que es extraída constantemente un plus-valor que acelera e incrementa el ciclo de acumulación capitalista: “El cuerpo viviente se convierte en objeto de gobernar no tanto por su valor intrínseco, sino porque es el sustrato de la única cosa que verdaderamente importa: la fuerza de trabajo como suma de las más diversas facultades humanas (potencia de hablar, de pensar, de recordar, de actuar, etcétera.) La vida se coloca en el centro de la política en la medida en que lo que está en juego es la fuerza de trabajo inmaterial (que, de por sí, es no-presente).”³ De esta forma, la biopolítica se cristaliza como producción y administración no sólo de las condiciones de posibilidad sino, por sobre todo, de las posibilidades mismas latentes que están contenidas en los cuerpos singularizados. Las formas-de-vida son modeladas en el proceso mismo de su individuación y esta maleabilidad que opera tanto en la génesis como en el desarrollo de una forma-de-vida, es lo que autoriza lo que debe continuar un trayecto que culmina en la extracción compulsiva de plus-valor gracias a la expoliación de una capacidad engendrada colectivamente. En este sentido, la lógica de producción capitalista funciona en el registro de lo posible ya que instala un filtro que discrimina las posibilidades que deben ser actualizadas y aquellas que no deben serlo.

Las dos tríadas mencionadas en el inicio de esta ponencia comienzan a encontrar su paralelismo y conexión. Por un lado, tenemos a la vida como dimensión inmanente que alberga posibilidades infinitas y siempre actualizables. Es por esto que, siguiendo también en este punto a Virno, la vida se corresponde con lo común en tanto campo pre-individual de elementos colectivos capaces de ser singularizados. Por otro lado, contamos con la política como momento de coordinación que orienta las formas-de-vida singularizadas en dirección a una actividad de auto-determinación libre y heterogénea. En este caso la

³ Virno, Paolo, *Gramática de la multitud*, Buenos Aires, Colihue, 2003, p. 87.

política se identifica con el proceso de comunización, entendido como el trayecto de constitución de una Multitud que parte de lo Uno (instancia vital y común pre-individual) y que se despliega en dirección a lo Múltiple (etapa de reunión y apertura de un espacio no-estatal que recupera la potencia expropiada por el capital). Finalmente, para poder cerrar la asociación de elementos de las tríadas se requiere un suplemento teórico y práctico que supla el vacío ético de las líneas analizadas. En el caso de Tiqqun podemos hallar una ética que sólo prescribe desarrollar al máximo la línea de potencia por la que es encausada una forma-de-vida. Este planteo es insuficiente en tanto que, al igual que Virno, la vida y la política radicales alcanzan un estadio de potencia variable que siempre puede ser absorbido nuevamente en el circuito de acumulación capitalista.

En este punto debemos introducir los aportes de Badiou. Él denominará su ética una ética de las verdades que se orientará hacia la consolidación subjetiva de un acontecimiento que recupera la figura de lo Mismo. Toda verdad se origina en un acontecimiento que descoloca la legalidad siempre previsible de una situación en la que nos encontramos como animales humanos que están arraigados a una vida dominada por dicha legalidad. En este estado ordinario de la situación sólo perseveramos en nuestro ser. Ese es el comportamiento típico del animal humano que colisionará con la creación subjetiva de una fidelidad que no podrá ser asimilada a la situación.⁴

Toda situación se caracteriza por la coexistencia de diferencias siempre conflictivas. Eso es *lo que hay*. El acontecimiento, por contraste, es lo imposible de toda situación en tanto adviene sin que pueda ser rastreado por los recursos de la misma, es decir, por las herramientas de la gestión biopolítica de los cuerpos y los lenguajes. Es un exceso ininteligible que produce una verdad que es sostenida por un Sujeto abierto e inclusivo que redefine las coordenadas del estado de la situación. Lo Mismo surge como imposibilidad inapresable que abre un nuevo campo político de acción colectiva que preserva el principio de una igualdad inalienable. La ética de las verdades puede completar el ciclo de las tríadas de la siguiente forma: partiendo de la vida como lo

⁴ Badiou, Alain, *Batallas Éticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, p. 129.

común, se inicia un trayecto de comunización que se condensa momentáneamente en la organización política de diferencias potenciales para, finalmente, acceder a una instancia de realización subjetiva que recupera el semblante de lo Mismo como reunión de los elementos dispersos que podrían ser, de lo contrario, absorbidos en el ciclo de reproducción capitalista. El acontecimiento, siendo inmanente pero incodificable, se sustrae del registro de lo legible para desplegar las consecuencias inexploradas de una política comunista. El peligro de una neutralización ya no depende de la potencia controlable de una forma-de-vida sino, en todo caso, de la inconsecuencia del Sujeto y de su falta de fidelidad a aquello que lo transformaba en la promesa de una nueva política emancipadora. Se trata, en última instancia, de una apuesta, de poner a prueba la capacidad ética de un Sujeto que se orienta y compromete según el axioma de la igualdad más irrestricta.

Notas sobre la relación entre filosofía, ética, lenguaje y pensamiento económico en los trabajos de Michel Foucault

Facundo E. Casullo

(CONICET-UBA)

1. Introducción

En *El nacimiento de la biopolítica* Foucault sostiene que el liberalismo constituye el cuadro general dentro del cual puede desarrollarse algo así como una biopolítica¹. Pero el "economicismo" del ejercicio del poder contemporáneo ya se señalaba en *Vigilar y castigar*: el poder disciplinario era presentado como una nueva economía de poder²: produciendo individuos dóciles y útiles, hace de la racionalidad económica el principio en función del cual medir las penas, la utilización de los criminales "corregidos" y la administración de los ilegalismos. Así, la "utilidad" es una de las nociones esenciales de este texto.

Los cursos que siguen a *NB* dan lugar al eje de la ética, pero en *El gobierno de los vivos* queda definitivamente establecido que la esencia del gobierno contemporáneo yace en la economía política³. En lo que sigue nos preguntamos si Foucault toma algún elemento del pensamiento económico para sus desarrollos sobre la ética y sobre la filosofía.

2. El uso y la utilidad

¹ Cf. Foucault M., *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard, 2004, p. 24. En adelante NB.

² Cf. Foucault M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 92.

³ Cf. la primera clase, del 9 de enero de 1980.

Tanto la noción de uso, del griego *khṛêsis*, como la de cuidado, en griego *epiméleia*, dan título a los tomos de la *Historia de la sexualidad* que se refieren a la ética. La noción de *khṛêsis* se utiliza allí en relación a los placeres, pero en *Hermenéutica del sujeto*, esta noción aparece como determinante en todo sentido:

"Cuando Platón se sirvió de esta noción de *khṛêsis* para buscar cuál era el sí del cual había que ocuparse, no es en absoluto el alma-sustancia que descubrió: es el alma-sujeto. Y esta noción de *khṛêsis* va a ser precisamente una noción que se reencontrará todo a lo largo de la historia del cuidado de sí y de sus formas [...] Es en tanto que se es este sujeto, este sujeto que se sirve, que tiene esta actitud, que tiene este tipo de relaciones, etc., que se debe velar sobre sí mismo. Ocuparse de sí en tanto que se es sujeto de *khṛêsis* [...], es de eso de lo que se trata"⁴

Al considerar el término, Foucault señala inmediatamente sus formas verbales (*khṛêsthai* y *khraômai*) como tipos de relación que pueden establecerse con las cosas o consigo mismo⁵. Ahora bien, el tipo de relación que estos términos señalan está signado por la noción base: *khṛêia* (necesidad y deseo). Ahora bien, como sostiene Gernet: "la noción de *khṛêma* es la noción económica tipo"⁶.

Pero también la consideración del lenguaje, a través de las nociones de *parrêsía* y de *hupomnêmata*, está atravesada por la perspectiva utilitaria: "[...] la palabra griega *parrêsía* [...] es esencialmente, no la franqueza, no la libertad de palabra, sino la técnica que permite al maestro utilizar como corresponde, en las cosas verdaderas que conoce, lo que es útil, lo que es eficaz para el trabajo de transformación de su discípulo"⁷. Y los ejercicios de escritura, las *hupomnêmata*, son consideradas de igual modo: "El carnet de notas es comandado por dos principios, que podríamos llamar "la verdad local de la sentencia" y "su valor circunstancial de uso"⁸.

⁴ Foucault M., *Herméneutique du Sujet*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 56-57. En adelante HS.

⁵ HS, p. 56.

⁶ Gernet L., *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982, p. 113.

⁷ HS, pp. 231-232.

⁸ Foucault M., *Dits et Ecrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, p. 421.

3. El Precio y la moneda

Con las nociones de precio y de moneda nos adentramos en el lugar que, en todos estos desarrollos, tocan específicamente a la filosofía. Cuando en la *Hermenéutica del sujeto* Foucault establece una distinción entre filosofía y espiritualidad, define la primera como una forma de pensamiento que plantea la pregunta "sobre eso que hace que haya y pueda haber lo verdadero y lo falso", es decir, la pregunta por la determinación de las condiciones del acceso a la verdad⁹. La espiritualidad, por su parte, será definida como las prácticas y experiencias que constituyen para "el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad"¹⁰. Lo que se supone, en este modo de considerar las cosas, es que "la verdad no se da al sujeto sino a un precio que pone en juego el ser mismo del sujeto. Porque tal como es no es capaz de verdad"¹¹.

Sin duda puede parecer un mero giro idiomático, una expresión, un modo de hablar, pero Foucault muestra que la cuestión del precio del conocimiento está en el corazón mismo de la filosofía, y en su origen. En las *Lecciones sobre la voluntad de saber* se estudia el modo en que Platón y, sobre todo, Aristóteles intentan excluir a los sofistas del ámbito de la verdad.

En este marco se plantea la pregunta desde una perspectiva "socrático-sofista": "¿por qué se desea conocer?" Si es por una constitución virtuosa, en la medida en que el conocimiento tiene como fin la virtud, resulta innecesario el aprendizaje. Si es por "malas razones", entonces habrá que transformarse para aprender, o el aprendizaje transformará al sujeto, y así el conocimiento no podrá coexistir nunca con el sujeto de deseo. De modo que o bien el conocimiento es inútil, o bien es imposible. Y agrega Foucault:

"[...] detrás de todo eso se perfila la gran pregunta que la filosofía no ha cesado de enmascarar en la medida misma en que su nacimiento no le es quizá completamente

⁹ *HS*, p. 16.

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹¹ *Ídem.*

extraño: ¿puede venderse el saber? ¿Puede, por un lado, cerrarse sobre sí como el objeto precioso de una avidez y de una posesión? ¿Y puede, por otro lado, entrar en el juego y la circulación de la riqueza y de los bienes?

Pues si el saber es una cosa que se desea ¿por qué no sería como las otras, entrando con ellas en la universalidad de la moneda?"¹²

Con su estrategia, que consiste en unir sujeto de deseo y sujeto de conocimiento, Aristóteles inhabilita la pregunta por el precio de la verdad: si el sujeto de deseo y el sujeto de conocimiento coinciden, la transformación espiritual que lo haga capaz de verdad no es necesaria: no hay precio requerido para la verdad. El conocimiento estaría ya inscripto en la sensación y en el placer que nos ofrece, y que el hombre valoraría "separadamente de su utilidad (*chrêias*)"¹³.

Sin embargo, el vínculo con el dinero estar presente. En *Hermenéutica del sujeto*, Foucault recuerda la sátira de Luciano que lleva por título "*Biôn praxis*", es decir "mercado de vidas", donde los filósofos son presentados como "individuos ávidos de dinero que venden modos de vida en el mercado prometiendo la felicidad y que, pretendiéndose perfectos, son al mismo tiempo gente que practica la usura [...] y no tienen ninguna de las virtudes que pretenden poseer."¹⁴

A su vez, en el último curso de Foucault, *El coraje de la verdad*, la cuestión reaparece pero esta vez de la mano del cinismo. La noción de cuidado de sí en los antiguos continúa sus desarrollos a partir de la noción de *parrêsía*. Y la última forma de *parrêsía* que se presenta es la de los filósofos cínicos. La base sobre la que el francés levanta sus análisis del cinismo, la clave con la que introduce su especificidad, yace en la "divisa" que caracterizaba al movimiento: *parakaráttein tà nóμισμα*, alterar el valor de la moneda. Tal habría sido, en efecto, la misión que el oráculo de Delfos encargó a Diógenes: cambiar, alterar la moneda: "Cambiar el valor de la moneda es también tomar una cierta actitud

¹² Foucault M., *Leçons sur la volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 2011, p. 16.

¹³ Aristóteles, *Metafísica*, 1.980a.

¹⁴ *HS*, p. 146.

con respecto a lo que es convención, regla, ley"¹⁵. Y, de hecho, la mayoría de los filósofos cínicos mencionados por Foucault estuvieron envueltos en hechos de falsificación monetaria, o en circunstancias en las que el dinero resultaba devaluado.

4. Conclusión

Es indudable el lugar de la perspectiva económica en los últimos trabajos de Foucault. Ahora bien, si a estas indicaciones agregamos el estudio sobre la *Antropología desde el punto de vista pragmático* de Kant, donde el conocimiento del mundo es dejado de lado en pos del "uso" del mundo¹⁶, vemos que la cuestión de la utilidad atraviesa todo su pensamiento. Así, la consideración de la teoría como "caja de herramientas", que en francés es "*boîte à outils*"¹⁷, no puede dejar de ser considerada desde esta perspectiva.

¹⁵ Foucault M., *Le courage de la vérité*, Paris, Gallimard, 2009, p. 209.

¹⁶ Foucault M., *Introduction à l'Anthropologie*, Paris, Vrin, 2008, p. 32.

¹⁷ Foucault M., *Dits et Ecrits III*, Paris, Gallimard, 1994, p. 427.

Hermenéutica del estado de excepción.

Sobre el estatuto lingüístico de la violencia pura

Leandro Catoggio

(Conicet-UNMdP)

l)

Agamben en su libro *Estado de excepción* recupera el pensamiento de Benjamin a través de la confrontación de éste último con Schmitt. Oponiéndose a Schmitt Benjamin revela la decisión soberana como una ficción propia del derecho que no se sustenta más que en el acto que instituye el derecho y lo conserva por medio de la fuerza. De esta manera para Agamben el autor de *Hacia la crítica de la violencia* posibilita entender el estado de excepción como una *fictio iuris* que “pretende mantener el derecho en su misma suspensión como fuerza-de-ley” (tachando el término “ley”) (2007: 113). La suspensión es la fuerza en el sentido del decisionismo soberano que decide sobre el vacío del estado de excepción. Dicho vacío en que se suspende el sistema jurídico, la aplicación de la norma, se manifiesta en la teoría schmittiana como la máxima tensión jurídica entre un mínimo de vigencia formal y un máximo de aplicación (Agamben, 2007: 77). El estado de excepción como la suspensión de la aplicatividad del sistema jurídico mantiene vigente una formalidad que resulta inteligible sólo mediante la aplicación forzada de la decisión. Según esto, para el filósofo italiano, hay una analogía estructural entre el derecho y el lenguaje (2007: 78). El sistema jurídico actúa como el lenguaje, la *langue* en términos de Saussure, y la aplicabilidad de la norma como la instancia enunciativa, la *parole*. Es decir, la norma es inteligible por el derecho pero éste se hace inteligible, significativo, por la aplicabilidad de la norma. El estado de excepción en el caso del lenguaje se muestra como el exceso de significante que ya no refiere a la praxis concreta sino que posee validez

como mera formalidad vacía, es decir, como mera sintaxis. Es el lenguaje en su nivel gramático sin campo semántico alguno que produzca significación. El estado de excepción, de esta forma, expone la des-aplicatividad de la gramática, su vacuidad semántica.

Siguiendo a Benjamin Agamben indica que en ese espacio vacío actúa una dialéctica entre una fuerza que instituye mediante la violencia y otra, opuesta, que desactiva toda violencia instituyente. Pero Agamben, al final de su trabajo, debilita a Benjamin; no menciona que esas fuerzas opuestas no dejan de ser dos tipos de violencias. No quiere decir que la desactivación de la fuerza sin fundamento es una violencia. Hay una operación, si se quiere, de disimulo en la lectura agambeniana de Benjamin. La desactivación del dispositivo violento, de la violencia del derecho positivo, se contenta con sólo indicar la *fictio iuris* de la máquina biopolítica. Así se puede leer lo siguiente: “si es posible intentar detener la máquina, *exhibir* la ficción central, esto es porque entre violencia y derecho, entre la vida y la norma, no existe ninguna articulación sustancial” (2007: 156).¹ O, más adelante, también esto: “verdaderamente política es sólo aquella acción que *corta* el nexo entre violencia y derecho. Y solamente a partir del espacio que así se abre será posible instalar la pregunta por un eventual uso del derecho posterior a la desactivación del dispositivo que lo ligaba a la vida en el estado de excepción” (2007: 158). De aquí puede preguntarse lo siguiente: ¿cómo se instala la pregunta mediante el corte?, ¿cómo es el corte?, es decir, ¿desde dónde surge y cómo se efectúa?, ¿hay un corte sin violencia?, ¿el corte implica sólo el señalamiento de lo infundamentado de la articulación entre violencia y derecho? En suma, tomando las palabras de Agamben, ¿cómo se hace *verdaderamente* política?

Agamben refiere al concepto “violencia pura” de Benjamin y explica el término “puro” en relación a una carta donde el filósofo alemán declara que la pureza se explica en torno al lenguaje. Esto lo lleva a enunciar que “así como la pura lengua no es otra lengua, no tiene otro lugar respecto de las lenguas naturales comunicantes, sino que se muestra en ellas exponiéndolas como tales, de la misma manera la violencia pura se

¹ El subrayado es mío.

testimonia sólo como *exposición y deposición* de la relación entre violencia y derecho” (2007: 118)². Nuevamente se observa cómo Agamben vincula la indicación de la *fictio iuris* con la exoneración de ella. Indicar el *topos* estructurante de la relación entre violencia y derecho es, por derecho se podría decir, desactivar el vínculo supuestamente sustancial. La indicación por sí misma es suficiente para desactivar el mecanismo violencia-derecho. Pareciera que, sin más, la exposición se conecta con la deposición rompiendo la fuerza de ley. Salteando el problema de esta conexión la pregunta que sigue puede esbozarse de la siguiente manera: ¿cómo se expone la *fictio iuris*?

Esta pregunta contiene una respuesta posible. Ella se encuentra en las líneas que siguen a lo citado. Allí Agamben dice que Benjamin sugiere como ejemplo de comunicación meramente expositiva la cólera. Este tipo de violencia se caracteriza por no tener otro fin más que la manifestación (*Manifestation*) de ella misma; es decir, no tiene un fin determinado sino que es puro medio. Lo que se observa aquí es que la cólera como fenómeno puro de la violencia tiene un correlativo en el lenguaje. Así como ella no refiere más que así misma el lenguaje, en un sentido puro, se comporta de igual manera. El fenómeno de la cólera indica, en el nivel operativo del lenguaje, la autoreferencialidad de la palabra. La presentación (*Darstellung*), y no representación (*Vorstellung*), de la palabra que significa sin referencia a algo otro. En resumen, la exposición de la insustancialidad de la relación entre violencia y derecho se ofrece mediante una concepción del lenguaje determinada.

Dicha concepción, aunque Agamben no lo nombre en este libro, está vinculada a otro texto benjaminiano. Derrida, en su análisis de *Hacia la crítica de la violencia*, sí lo menciona; y se trata del escrito temprano, de 1916, titulado *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje humano*. Derrida puntualiza que allí Benjamin es claro en su distinción entre un concepto instrumental del lenguaje y una concepción del lenguaje que podemos llamar autorreferencial (2008: 124). Y si se lee con detenimiento el texto se puede ver que Benjamin menciona también que el lenguaje tomado de modo instrumental es el lenguaje

² El subrayado es mío.

propio de la burguesía. Esta crítica política al lenguaje no es menor ya que revela no sólo una comprensión no instrumental del lenguaje sino también una dirección reflexiva que Benjamin continuará más adelante bajo la rúbrica del materialismo histórico.

Sin embargo Agamben no se dirige allí sino que cita otra carta de Benjamin, esta vez a Scholem, donde en el año 1934 dice: “una escritura sin su clave no es escritura, sino vida” (2007: 119). Agamben señala que esta frase debe entenderse a la luz del estudio de Benjamin sobre Kafka donde el desenmascaramiento de la violencia jurídica implica la imagen de un derecho que ya no se practica sino que sólo se estudia, como la figura del nuevo abogado de *El proceso*. Un derecho que, Agamben se apresura a indicarlo, ya no tiene fuerza de aplicación y se asemeja a cuando Foucault habla de un “nuevo derecho”, librado de toda disciplina y de toda relación con la soberanía (2007: 119). Este nuevo derecho es el estudio, la mera exposición de la *fictio iuris*. No hay aplicación sino estudio, exposición de razones en que la palabra presenta en su acontecimiento la insustancialidad del dispositivo. La escritura sin código, sin ley o gramática que la abarque formalmente; pero tampoco sin una significación que remita a un más allá de su decir. Es la escritura como evocación; no un *hablar de* sino un decir que se cumple en el mismo acto enunciativo.

Pero, ¿dónde queda el aspecto destructivo de la violencia pura?, ¿su destrucción implica tan sólo un mero indicar la insustancialidad?, ¿si el lenguaje en su modo instrumental refiere a la burguesía a quién refiere el lenguaje autorreferencial?, ¿acaso Benjamin no habla de la vida en el sentido de vida justa en su texto sobre la violencia?, ¿no refiere en otros trabajos, como el texto citado por Agamben *Sobre el concepto de historia*, a que el sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida que lucha?, ¿no hay una indicación sustancial cuando Benjamin menciona que la lucha no está orientada al futuro, esquema neutralizado y difundido por el capitalismo y el historicismo, sino hacia “la imagen fiel de los ancestros”?

Parece que Agamben lee a Benjamin desde Heidegger, desde el Heidegger que él mismo conoció en los famosos seminarios de *Le Thor*. El acto enunciativo que desvela (*a-*

létheia) la *fictio juris* pero que queda en su decir. Puede pensarse que el decir es performativo y que, por tanto, en el acto enunciativo se hace algo. Pero aquí la performatividad se diluye en el mero indicar, en señalar el abismo que vincula fuerza y derecho. Mímesis de la operatividad de la indicación formal (*formale Anzeige*) heideggeriana la genealogía agambeneana advierte lo infundado de la tesis schmittiana. Ante esta formalidad Benjamin opone una idea de justicia. Quizás, Derrida tiene razón al señalar que “lo que da valor al hombre, a su Dasein y a su vida, es contener la potencialidad, la posibilidad de la justicia, el porvenir de la justicia, el porvenir de su ser justo, de su tener-que-ser-justo” (2008: 130). Pero esa justicia, por imposible que sea, no es meramente formal. Es verdad que la violencia divina no se conoce, no se halla a la vista de los hombres como indica Benjamin. El conocimiento corresponde a la violencia mítica. La violencia pura, divina, es aquella que no es decible, representable. No pertenece a una gramática sino a lo realizativo puro. Teoría y praxis no son lo mismo. Hay una praxis que pertenece al olvido, a lo inconsciente, y no a lo consciente del conocimiento. Así como Nietzsche define la historia por estos dos elementos en Benjamin lo inconsciente alude a lo no lingüístico por la historia. De allí que la justicia es el contenido ausente de lo presente. Lo imposible de la justicia es lo posible no representado, lo anulado por la memoria de la historia.

En este sentido el shock es el medio de interrupción de la memoria. Mientras que la memoria es conservadora el recuerdo es destructivo, dice Benjamin en su trabajo sobre Proust siguiendo la teoría psicoanalítica. El recuerdo como la memoria involuntaria es aquello que no ha sido vivenciado con conciencia y explícitamente. De allí que el recuerdo sea la meta del shock: la recuperación de un trauma que interrumpe la conciencia, el sentido. La justicia es la recuperación de las huellas de ese trauma no inscripto en la conciencia, esa praxis no envuelta en el lenguaje que no se diluye en la formalidad sino en el contenido de un posible nombre propio: *Blanqui*.

Bibliografía

- Agamben, G. (2007). *Estado de excepción*. Bs. As.: Adriana Hidalgo.
- Benjamin, W (2008). "Sobre el concepto de historia" en *Obras I. 2*. Madrid: Abada, pp. 303-322.
- Benjamin, W. (2008). "Sobre el lenguaje en cuanto tal y el lenguaje del hombre" en *Obras II. 1*. Madrid: Abada, pp. 144-162.
- Benjamin, W. (2008). "Hacia la crítica de la violencia" en *Obras II. 1*. Madrid: Abada, pp. 183-206.
- Derrida, J. (2008). *Fuerza de Ley*. Madrid: Tecnos.

Ética y Naturaleza en la Ecosofía de Félix Guattari

Ayelén Cavalli

(UNICEN – UNMDP)

En su obra, Félix Guattari intenta clarificar las transformaciones técnico-científicas ocurridas en el último tercio del siglo XX y sus consecuencias sobre los modos de vida, redes de parentesco, la vida familiar, las fuerzas de producción, las relaciones de subjetividad y la crisis ecológica. Ante la perspectiva tecnocrática de los Estados, propone una ecosofía, es decir, en términos del autor “una articulación ético-política entre una ecología del medio ambiente, una ecología de las relaciones sociales y una ecología de la subjetividad humana.” (Guattari, 1996:8) Al mismo tiempo, el autor denuncia los “modos dominantes de valoración” dentro de los cuales, el mercado asigna el valor a bienes culturales, materiales y naturales y, al mismo tiempo, ejerce un papel de gendarme las relaciones sociales, erosionando el poder del Estado.

Si bien casi la totalidad de la producción y de los escritos de Guattari fueron previos al desmembramiento de la Unión Soviética¹, situado en el último periodo de la Guerra Fría, se destaca la problematización temprana de la multipolaridad en las relaciones internacionales a partir de la cancelación del conflicto Este – Oeste, el predominio del mercado mundial y la lógica técnico-economicista en los actores estatales. Al mismo tiempo que las transformaciones sobre las fuerzas productivas determinaron el crecimiento de zonas de tercermundialización en los países desarrollados y tutelajes económicos fallidos en el tercer mundo que caracterizaron la década de los noventa.

¹ En 1992, meses antes de morir, Guattari envía un artículo a *Le Monde Diplomatique* titulado “Para una reformulación de las prácticas sociales” donde incorpora el desmembramiento de la URSS el 25 de Diciembre de 1991 y la Conferencia de Río de 1992.

En este contexto, se plantea la necesidad de una “revolución política, social y cultural” que incluya los objetivos de producción, las relaciones de fuerza, los campos moleculares de sensibilidad, de inteligencia y de deseo que se oponga al sistema de estimulación del Capitalismo Mundial Integrado (CMI).

Por su parte, la subjetividad, característica de la segunda mitad de siglo XX que reemplazó la subjetividad bipolarizada de lucha de clases del siglo XIX, parece fracturarse ya que diversas reivindicaciones de singularidad se oponen a la estandarización, serialismo, característico de las sociedades de consumo. Por ejemplo, el incremento de reivindicaciones nacionalistas, conflictos de inmigración y racismo. En palabras de Guattari:

“Si ya no se trata, como en periodos anteriores, de lucha de clases o de defensa de la ‘patria del socialismo’, de hacer funcionar una ideología unívoca, es concebible, por el contrario, que la nueva referencia ecosófica indique líneas de recomposición de las praxis humanas en los dominios más variados. A todas las escalas individuales y colectivas, tanto en lo que respecta a la vida cotidiana como a la reinención de la democracia, en el registro del urbanismo, de la creación artística, del deporte, etcétera, siempre se trata de interesarse por lo que podrían ser dispositivos de producción de subjetividad que van en el sentido de una resingularización individual y/o colectiva más bien que en el de una fabricación ‘mass – mediática’ sinónimo de angustia y desesperación.” (Guattari, 1996: 28)

De manera transversal a dichos procesos de fragmentación y singularización con intención ética-política, deben entenderse las nuevas problemáticas ecologistas según Guattari. En cuyo contexto la ecosofía social consiste “en desarrollar prácticas específicas que tiendan a modificar y a reinventar formas de ser en el seno de la pareja, en el seno de la familia, del contexto urbano, del trabajo (...) mediante mutaciones existenciales que tienen por objeto la esencia de la subjetividad.” (Guattari, 1996: 19-20)

Con el objetivo de explicar la subjetividad desde una mirada ecosófica, Guattari propone abordar el estudio de los componentes de subjetivación en lugar del sujeto. La relación entre individuo y subjetividad implica diversos procesos que integran grupos humanos, conjuntos socio-económicos, máquinas informáticas, etcétera. Por otra parte, se opone a un abordaje desde paradigmas pseudo-científicos proponiendo en contraposición una mirada ético-estética llegando a afirmar la destacada habilidad de

literarios como cartógrafos de la psique (Goethe, Proust, Joyce, Artaud y Beckett). Dentro de los paradigmas estéticos se plantea la necesidad de una continua reinención que evite la fijación de procesos en repetición (*work in progress*). Así, la ecosofía mental se propone la superación de la estandarización mass-mediática, recreando la relación entre el sujeto y su cuerpo. Guattari propone la caducidad de los catecismos psicoanalíticos, conductistas o sistémicos. “El pueblo ‘‘psi’’, para converger en esta perspectiva con el mundo del arte, se ve obligado a deshacerse de sus batas blancas, empezando por aquellas, invisibles, que lleva en su cabeza, en su lenguaje y en su forma de ser.” (Guattari, 1996: 29).

Con respecto a las relaciones del hombre con la naturaleza, al igual que con el *socius* y la psique, existe un abordaje compartimentado, es decir, una ausencia de mirada integral fomentada por los medios de comunicación y los tecnócratas estatales. En dicho marco, Guattari destaca la necesidad de pensar transversalmente, la naturaleza no puede considerarse de forma separada de la cultura: se produce el deterioro y extinción de la fauna y la flora, al mismo tiempo que “palabras, las frases, los gestos de solidaridad humana. Se utilizan todos los medios para aplastar bajo una capa de silencio las luchas de emancipación de las mujeres y de los nuevos proletarios que constituyen los parados, los *emarginatti*, los inmigrantes...” (Guattari, 1996: 35).

En consecuencia, el objetivo de todas las praxis ecológicas es “hacer procesualmente activas singularidades aisladas, rechazadas, que giran sobre sí mismas” (Guattari, 1996: 47). Allí la eco-lógica se entiende como una expresión creadora de un artista. La liberación de las tres ecologías de los paradigmas pseudo-científicos implica:

“una lógica diferente de la que rige la comunicación ordinaria entre locutores y auditores y, como consecuencia, la inteligibilidad de los conjuntos discursivos y la imbricación indefinida de los campos de significación (...) Las praxis ecológicas se forzarán en localizar los vectores potenciales de subjetivación y de singularización” (Guattari, 1996: 36-37).

Guattari define al capitalismo post-industrial como Capitalismo Mundial Integrado (CMI) porque tiende a controlar toda actividad humana a nivel mundial violentando cualquier modo de vida tradicional. A su vez, éste es caracterizado por una

descentralización “de sus núcleos de poder de las estructuras de producción de bienes y servicios hacia las estructuras productoras de signos, de sintaxis y de subjetividad, especialmente a través del control que ejerce sobre los medios de comunicación, la publicidad,” (Guattari, 1996: 41,43). Esto trae como consecuencia una subjetividad vaciada, absurda y sin recursos; incremento de segregacionismo y de la represión social. En otros términos, el Capitalismo Mundial Integrado se define como un conjunto productivo-económico-subjetivo. En contraposición, las luchas de emancipación de los oprimidos implican oponerse al poder represivo introyectado que imposibilita libertad de expresión e innovación.²

En síntesis, el principio común de las tres ecologías incluye es el arte de domesticar los territorios existenciales: maneras de ser, el cuerpo, la nación, etc., los cuales se caracterizan por para-si precario, capaz de bifurcarse. La ecología medioambiental es recalificada por Guattari como ecología maquínica, consecuencia del desarrollo científico tecnológico acelerado, y sostiene que dichas máquinas que interviene en la praxis humana son máquinas de guerra.

En la era post-media, los medios de comunicación colocan al individuo en una condición de pasividad, la información queda presa en un plano anecdótico, ausente de cualquier problematización. El ensimismamiento de las personas conduce a un incremento del individualismo, soledad, angustia y ausencia de responsabilidad. En oposición, la reconstrucción de un diálogo colectivo implica prácticas innovadoras, una nueva ética de la diferencia, valores diversos, heterogéneos y disensuales. La institución de cartografías ecosóficas, si bien representan una visión particular del mundo, implican “una ética de la responsabilidad” (Jonas, 1995), es decir, una incorporación del cuidado de las generaciones venideras, una perspectiva a largo plazo.

² Guattari “menciona en varias ocasiones a las radios libres como uno de los caminos que puede emprender una política de resistencia (...) las radios libres abundaban en Francia a finales de la década de 1970 y a principios de la del 1980 (...) la radio fue una experiencia apasionante, la posibilidad de construir nuevos agenciamientos de enunciación, la producción de nuevos modos de vida centrados en torno a la nueva herramienta técnica. Pero fue una experiencia efímera, marcada por las condiciones de utilización técnica y financiera de ese medio.” (Guattari, 2004: 35)

El desafío por delante planteado por Guattari sugiere la transición hacia una era post-mediática, lo cual implica nuevas modalidades de subjetivación, procesos continuos de resingularización (heterogénesis) y la construcción de territorios existenciales junto con un nuevo sistema de valorización alternativo a la lógica del mercado, es decir, valores existenciales y de deseo.

“No hay ningún camino real para el cambio sino una multiplicidad de vías posibles.”
(Guattari, 2004: 43)

Bibliografía

- Deleuze, G.; Guattari, F. (2002) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Guattari, F. (1996) *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos.
- Guattari, F. (2004) *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.

Biopolítica y subjetividad en la sociedad del (post)espectáculo: derivas conceptuales y formas de problematización

Pedro Cerruti

(CONICET-UBA)

En *Normas para el parque humano*, el filósofo alemán Peter Sloterdijk reflexiona sobre el modo en que en las sociedades contemporáneas las formas de vinculación colectiva y, con ello, las de subjetivación se organizan cada vez más según modalidades que deben ser calificadas como *posthumanas* por el modo en que se producen estableciendo novedades respecto del Humanismo moderno.

El concepto de *biopoder*, en su doble dimensión *anatomopolítica* y *biopolítica*, tal y como fue desarrollado por Michel Foucault era ya una modalidad de intelección de las tecnologías de poder conformadas durante la modernidad subsidiaria de *la muerte del Hombre*. El argumento foucaultiano reside en situar el modo en que las grandes estructuras políticas y económicas se erigen a partir de relaciones de poder que involucran no a Hombres, en tanto sujetos de la Razón, sujetos de derechos o interlocutores de un posible diálogo letrado, sino en tanto vivientes a ser gestionados, ya sea en tanto cuerpos disciplinables o poblaciones concebibles como especies biológicas.

Más allá de los detalles conceptuales, la potencia de dicha hermenéutica estriba en el modo en que permite trazar lo que Foucault en sus primeras formulaciones sobre el tema llamaba una *biohistoria*¹, es decir, un apertura a la consideración de los efectos que pueden tener sobre la historia de la especie humana las intervenciones políticas, económicas y culturales, o mejor dicho el modo en que ambos ámbitos se encuentran indisociablemente ligados.

¹ Foucault, Michel. "Nacimiento de la medicina social", en *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 363.

La *biopolítica*, podría decirse, es una forma de entender al hombre, como diría Sloterdijk, en tanto *animal doméstico*, lo cual ofrece una perspectiva del problema que lleva a considerar, como lo hace Giorgio Agamben, que toda política es desde siempre *biopolítica*. Sin embargo, con ello la reflexión *biopolítica* pierde potencia heurística y especificidad a la hora de considerar las mutaciones que en las sociedades modernas en general y posmodernas en particular han introducido a la *biohistoria* en una lógica novedosa que ha debido ser calificada como *posthumana*.

Probablemente por ello el mismo Agamben, uno de los más en boga teóricos de la *biopolítica*, ha diluido dicha problemática, que sin embargo coloca explícitamente en el horizonte de sus reflexiones, priorizando la continuidad transhistórica de modelos jurídicos que más que llenar las lagunas dejadas por Foucault parecen restaurar una teoría de la soberanía. Otros, como Nikolas Rose, proponen limitar el concepto de *biopolítica* para pensar los recientes desarrollos científico-tecnológicos en materia de intervención, modificación y gestión biológica de cuerpos y poblaciones. Dos ejemplos, si se quiere, que sitúan dos extremos del escenario filosófico y sociopolítico contemporáneo.

Como quiera que sea, en ninguno de estos casos se consideran las transformaciones atinentes a las telecomunicaciones subsidiarias de las nuevas tecnologías digitales, probablemente, junto con el desarrollo biotecnológico, uno de los ámbitos de mutación definitorios de las sociedades contemporáneas y que el mismo Sloterdijk sitúa en el umbral del *posthumanismo*.

Ahora bien, los problemas cognoscitivos que nos plantea el *posthumanismo* no son aquellos que puedan ser articulados en términos, por ejemplo, del “hombre postorgánico”. Ello, que sería una obviedad si no fuese el pilar de sendos análisis filosóficos de la tecnociencia contemporánea, y que no genera mayores interrogantes al campo de reflexión sobre la *biotecnología*, sigue de todos modos situando inconvenientes a la hora de pensar la dimensión *biopolítica* de la esfera telecomunicacional y las mutaciones que las tecnologías de la información han producido en esa dirección sobre la clásica noción de “público”. Está en juego, aquí, la intelección

posible de las nuevas modalidades del *biopoder* articuladas en torno a las problemáticas formas de conexión entre las redes virtuales y las disposiciones corporales.

El nacimiento mismo de la noción de “público”, como categoría dependiente de la de “población”, en el siglo XVIII plantea el problema en cuestión. Como sitúa Foucault, “el público [...] es la población considerada desde el punto de vista de sus opiniones, sus maneras de hacer, sus comportamientos, sus hábitos, sus temores, sus prejuicios, sus exigencias: el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones. La población, en consecuencia, es todo lo que va a extenderse desde el arraigo biológico expresado en la especie hasta la superficie de agarre presentada por el público”². El público será, pues, la población en su dimensión cultural, esto es cognitiva, emocional y comportamental, y no biológica, aunque susceptible de gestión gubernamental por la vía de la educación y la comunicación masiva.

La idea de Foucault, en ese sentido, va más allá del contrapunto entre Jürgen Habermas y Reinhart Koselleck en torno al nacimiento, “inocente” o “hipócrita” desde el punto de vista de su disputa por el poder, de la opinión pública ilustrada. Es cierto que la crítica de Guy Debord establece ya un punto de no retorno respecto de la discontinuidad existente entre esa noción clásica del “público” ilustrado y la concepción contemporánea del “público” como conjunto de “espectadores”. Sin embargo, el discurso sobre la “sociedad del espectáculo” está todavía articulado o es aún compatible con una retórica de la “alienación” y por ello no deja de participar de una perspectiva humanista que en el fondo postula una “autenticidad” del hombre que es subvertida, engañada o falsificada por los medios del “espectáculo”, es decir, del consumo de imágenes en tanto mercancías.

Las más recientes reflexiones al respecto que abrevan del corpus teórico *biopolítico* intentan producir un cambio axiomático respecto de esta cuestión en tanto los problemas que plantea la comunicación de masas en las sociedades contemporáneas requieren ir más allá inclusive de la noción de “público” perfilada por Foucault. Es el caso, por ejemplo, de las propuestas de los italianos Franco Berardi y Maurizio Lazzarato quienes, de

² Foucault, Michel. *Seguridad, territorio y población*, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 102.

diferentes maneras, han incursionado en una *biopolítica* de la telecomunicación digital, en ambos casos tomando como punto de partida, además de los conceptos foucaultianos, la propuesta de lectura de Gilles Deleuze respecto de las “sociedades de control”.

En la perspectiva de Lazzarato, las tecnologías de control suponen una forma de ejercicio del poder que opera ya no por la vía del disciplinamiento de los cuerpos o el gobierno de poblaciones sino de la “modulación” de las subjetividades a través de la constitución de “públicos”. La idea de “público”, que Lazzarato retoma de Gabriel Tarde, implica un modo de vinculación colectiva que mantiene unidas a las subjetividades en tanto éstas actúan unas sobre otras en un espacio abierto. Ello implica, por un lado, una preeminencia de la dimensión temporal por sobre la espacial, ya que estas nuevas tecnologías de poder operan sobre la coexistencia de las subjetividades en el tiempo por medio de dispositivos tecnológicos de acción a distancia que actúan como “máquinas de expresión” y organizan flujos y redes según diagramas flexibles, múltiples y “desterritorializados”. Así, afirma, “en las sociedades de control, las relaciones de poder se expresan por la acción a distancia de un espíritu sobre otro espíritu, por la capacidad de los cerebros de afectar y de ser afectados, mediatizada y enriquecida por la tecnología”³.

Ahora bien, ello implica una reconfiguración del concepto de “vida” tal y como se produce en estas nuevas formas del *biopoder*. A diferencia de la *anatomopolítica* que opera disciplinando el cuerpo para transformarlo en fuerza de trabajo y de la *bipolítica* en sentido estricto que gestiona la dimensión biológica de la población, las tecnologías de control se centran en la modulación de los flujos de deseos interviniendo sobre otras características de lo vivo: la memoria y la atención, y por lo tanto operan sobre el cerebro a través de la acción a distancia de la imagen, el sonido y los datos. Es por esta razón que Lazzarato prefiere denominar, recuperando la designación aristotélica del “intelecto”, *noo-política* al conjunto de las técnicas de control.

Por su parte, para Berardi lo que está en juego es el pasaje a una edad completamente *biopolítica* en la cual los dispositivos del *biopoder* adquieren una

³ Lazzarato, Maurizio. *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006, p. 93.

dimensión molecular sin precedentes volviéndose intrínsecos a la misma génesis del “organismo bioconciente”. Está en juego allí una “mutación conectiva”, ya que por medio del “cableado tecnolingüístico” de los cerebros humanos en circuitos de información psíquicos, cognitivos, relacionales, biológicos, etc., los dispositivos se vuelven inmanentes a la materia que in-forman. Es por esta razón que propone reemplazar la idea de “control” por la del “cableado” para situar la especificidad de las nuevas técnicas biopolíticas. Produciéndose a múltiples niveles, cuyo estudio involucra los territorios de la economía, la semiología y la tecnología comunicacional y la psicoquímica, uno de los capítulos decisivos de esta mutación conectiva es aquella que se deriva de la formas de conexión entre el universo tecno-mediático y la ecología de la mente.

Berardi propone denominar “infosfera” justamente el plano comunicacional en la que se produce la interfaz entre el sistema mediático, en continua emisión de flujos semióticos, y la mente, que los recibe, elabora e inicia nuevos procesos de emisión. Es, pues, el espacio en el que las mentes no sólo entran en relación unas con otras sino que se forman en tanto tales. Un espacio donde entran relación y conflicto el “ciberespacio”, la esfera de interacción de la multiplicidad de fuentes humanas y mecánicas de enunciación que enlaza de modo rizomático mentes humanas y dispositivos electrónicos y que se expande a velocidad digital; y el “cibertiempo”, es decir, la temporalidad del proceso por el cual el cerebro humano puede elaborar la masa de datos informativos y estímulos emocionales procedentes del primero. Es en esa relación donde se producen las condiciones para la mutación pero también donde se generan las contradicciones derivadas de la capacidad limitada de los factores orgánicos de adaptarse a la hipervelocidad de expansión del medio ambiente tecno-comunicacional.

Es innegable que la potencia heurística de las propuestas de Lazzarato y Berardi debe ser todavía sopesada y sometida a la crítica pero, como quiera que sea, constituyen ejemplos paradigmáticos de las formas actuales de problematización que, configurando derivas conceptuales específicas del corpus *biopolítico*, han decidido encarar uno de los hitos en la *biohistoria* humana de mayor alcance para nuestro presente y futuro.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Estado de Excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El animal y el hombre*, Valencia, Pre-textos, 2005.
- Agamben, Giorgio. *Medios sin fin: notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2001.
- Berardi, Franco. "Biopolitics and connective mutation", *Culture Machine*, 7, 2005.
- Berardi, Franco. *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas del trabajo y movimiento global*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.
- Berardi, Franco. *La generación post-alfa. Patologías e imaginarios del semiocapitalismo*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2007.
- Debord, Guy. *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Barcelona, Anagrama, 1990.
- Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, La Marca, 1995.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 2000.
- Foucault, Michel. *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio y población*, Buenos Aires, FCE, 2006.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1999.

- Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*, México, G. Gili, 1999.
- Koselleck, Reinhart. *Crítica y crisis en el mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007.
- Lazzarato, Maurizio. "Du biopouvoir à la biopolitique", *Multitudes*, 1, 2000.
- Lazzarato, Maurizio. "Per una ridefinizione del concetto di 'bio-política'", en *Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività*, Verona, Ombre Corte, 1997.
- Lazzarato, Maurizio. *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.
- Rose, Nikolas. *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, 2006.
- Sloterdijk, Peter. *Normas para el Parque Humano*, Madrid, Siruela, 2000.

Aceleración tecnológica en la Sociedad del Conocimiento

Martín Chadad

(UBA)

Tal como tempranamente Simmel había analizado en su *Filosofía del dinero*, la autonomización de la producción de conocimientos en ciencia y su acumulación, condicionan el dominio de los individuos sobre ellos, ya que el cúmulo de ideas, conceptos, técnica, lenguaje y proposiciones objetivados hace imposible su apropiación (que solo se hace fragmentariamente).

A medida que el cúmulo de conocimientos crece y se manifiesta como totalidad que (se) ocupa (de) la vida, más se expresa el carácter fetichista del conocimiento. Del cual se puede afirmar que a pesar de ser un producto del trabajo, en la época capitalista adquiere un carácter ajeno a su productor y responde a un sistema de producción e intercambio con leyes propias.

Ese proceso se encuentra hoy alimentado por la *aceleración tecnológica*, entendida como diseño e implementación intencionada de mecanismos tecnológicos para la aceleración del transporte, comunicación y producción de personas y de objetos, tangibles e intangibles. Aceleración que paradójicamente, aumenta la tasa tecnológica con la promesa de promover el tiempo libre y la calidad de vida, al mismo tiempo que produce y convive con una creciente *escasez de tiempo*.

El crecimiento exponencial de las *innovaciones* y la dinamización del cambio, combinan la *aceleración tecnológica* con la *del cambio social y del ritmo de vida*, reduciendo la temporalidad humana a un presente acuciante y veloz (su imagen es la “pendiente resbaladiza” donde es imposible frenar la adaptación al cambio y la competencia).

Hay que acelerar el ritmo de vida para aprovechar la cantidad de oportunidades y potencialidades que genera la innovación, ya que así concretaremos la promesa de una “vida plena”. Pero esas oportunidades son materialmente imposibles de concretar y también cada vez más difícil de determinar cuáles de ellas son más valiosas.

Asistimos así a la emergencia de una *identidad situacional* donde prima la *destemporalización de la vida*.¹ El curso de la vida ya no se planifica sobre una línea que se extiende desde el pasado al futuro; en su lugar, *las decisiones se toman “de vez en cuando”, según las necesidades y deseos situacionales y contextuales.*

Ciencia y Tecnología en tiempos de aceleración

Aquí me interesa reflexionar sobre la manera en que la demanda de *innovación permanente* y la *aceleración tecnológica* (inescindible de la aceleración del cambio social y del ritmo de vida) condicionan los modos de producción actual de la ciencia.

Un efecto de la sociedad acelerada es la *desincronización*, en términos de velocidad de desarrollo, de los diferentes actores que la componen. En el caso de las disciplinas científicas las tasas de innovación y aceleración son muy diferentes entre sí y esas diferencias construyen jerarquizaciones a partir de imponer parámetros de cuantificación de resultados, que operan generando una imagen de ralentización en determinados campos que no consiguen resultados rápidos, fácilmente verificables y redituables.

En la segunda parte del siglo XX varios epistemólogos han sostenido que el desarrollo tecnológico es lo que ha posibilitado el desarrollo de la ciencia moderna tal cual la conocemos. Sin embargo en las actuales Sociedades del conocimiento, esta constatación se ha vuelto un problema que para muchos especialistas, implicaría transformaciones fundamentales en cuanto a la forma de producir conocimiento.

¹ ROSA, H., “Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada”, Revista *Persona y Sociedad*, vol. XXV, Nº 1, Univ. Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2011, [en línea].

La hipótesis que deseo poner en cuestión es si la aceleración tecnológica ha generado una desaceleración (veremos de qué tipo) de la ciencia como forma de producción propiamente humana. Aclaro que no dejo de pensar la ciencia moderna como una complementariedad entre ciencia y tecnología (tecnociencia), pero me interesa pensar si la tecnología no termina desplazando y desacelerando la forma en que concebíamos la producción de ciencia e imponiendo otra más subordinada a las capacidades tecnológicas.

En la actualidad, las actividades científicas a gran escala se desarrollan mediante colaboraciones globales, accesibles a través de internet, en forma cooperativa, con voluminosos bancos de datos e importantes recursos de computación.

La *e-ciencia* como forma de producir conocimiento ha transformado la relación entre mundo – conocimiento – investigadores.

En el siguiente cuadro que desarrolla Jordi Vallerdú² se describe su operatividad.

Procesos	Forma de concreción
Creación /Descubrimiento	Data Tsunami: Petabytes de datos. Instrumentos virtuales. Ontologías. Inteligencia Artificial (IA).
Gestión: búsqueda- acceso-traslado- manipulación-	Bases de datos: Complejas, jerárquicas, dinámicas, inconsistentes. <i>Sqfware.</i> <i>Middleware.</i>
Comprensión	Modelización computarizada. Visualización (entornos amigos).

² VALLERDÚ, J., "Apuntes epistemológicos de la e-ciencia", *Revista de Filosofía*, vol. 64, Santiago de Chile, 2008, pp. 193-214.

	Integración de la información (gen -sociedad).
Evaluación	Computacional, abierta.
Comunicación	Revistas electrónicas gratuitas.
Trabajo	Deslocalizado. En red. Cooperativo. Dinámico. Interoperatividad. Cognición socialmente distribuida.
Financiación	Publica-privada.
Control	Evitando regulaciones nacionales.

Está claro que los beneficios de la computarización han redundado en una optimización máxima de la práctica científica desde el enfoque capitalista. Ha reducido el costo económico y de personal, también el tiempo necesario para desarrollar una enorme cantidad de *descubrimientos sin intervención humana*.³

La e-ciencia ha demandado la transformación de áreas del conocimiento a partir de la asimilación de las nuevas tecnologías. El caso de la fusión entre biología e informática es paradigmático, pero no menor el efecto que las bases de datos y las herramientas para su manipulación han generado en la sociología aplicada.

En ese sentido el conocimiento en ciencia es cada vez más dependiente de la tecnología. ¿Pero de qué tipo de dependencia estamos hablando cuando nos referimos a conocimientos que solo pueden ser producidos, gestionados, evaluados y verificados por (no solo a través) de las máquinas?

³ HUMPHREYS, P. "Epistemología del siglo XXI", Revista Anthropos, N^o 214L Invenciones técnicas y dimensión ética, Barcelona, 2007.pp. 65-70.

Una posibilidad es que esta dependencia haya incrementado de tal manera la preponderancia de la tecnología sobre la esfera teórica hasta generar una subsunción de lo teórico a las tecnologías vigentes. Al respecto es interesante destacar que esta forma automatizada de producir conocimientos invierte la relación entre teorías o hipótesis y experimentos, que a lo largo del siglo XX otorgaba a la teorización una posición lógicamente anterior a la experimentación.

Esto no quiere decir que la experimentación no genere cambios en las teorías, ni que las teorías se piensen a priori orientadas hacia su experimentación.

Lo que cambia con la e-ciencia es que esa experimentación surge de modelos computacionales materialmente imposibles de resolver por la capacidad humana. Sobre la base de la modelización, los ordenadores sugieren nuevas hipótesis o conclusiones teóricas. Así la demanda de creatividad/innovación es capturada por estos mecanismos capaces de ejecutar procesos que exceden la capacidad humana por la cantidad, complejidad y velocidad en sus operaciones.

¿Delegar la creatividad de los productores de conocimiento a los procesos automatizados no podría ser concebido como una forma de alienación? ¿No profundizaría este carácter fetichista del conocimiento al que referíamos anteriormente? ¿Se trata de una elección?

Esta inversión del orden entre pensar y luego experimentar también se manifiesta a través de los resultados de esos experimentos que son expresados en lenguajes computacionales. Los ordenadores usan solo números, los gráficos representan el output de una simulación computacional que tiene sentido para los humanos pero no para las máquinas.

Entonces ¿qué implicaría aceptar como válidos conocimientos que proceden de procesos, ya no digo controlables, sino ni siquiera verificables por humanos? Y además, suponiendo que deleguemos solo problemas de cálculo matemático en las máquinas ¿podríamos confiar la orientación de nuestras hipótesis o conceptos teóricos y nuestra

capacidad creativa sobre gráficos meramente representacionales de un lenguaje numérico?

Pero veamos que dicen del caso de la bioinformática para seguir problematizando esta idea:

...En cierto modo, estamos ante una nueva biología, centrada en la obtención y procesamiento cuantificado de datos biológicos, propicia a análisis inductivos y a la simulación sistemática de fenómenos vivos. También es una disciplina en la que es difícil distinguir entre teorías y experimentos, entre ciencia básica y ciencia aplicada, estando las divisiones clásicas fuera de lugar. En resumen, una biología mucho más teórica y rica, al tiempo que inextricablemente unida a las herramientas informáticas y estadísticas. Los tubos de ensayos son virtuales, como Edna, y trabajan con eDNA, o ADN electrónico, en una nueva computación biomolecular. La simple posibilidad de 'visualizar tridimensionalmente proteínas y genes ha permitido pensar la realidad desde una perspectiva agradable a la mayor parte de los seres humanos. Aunque pueda parecer paradójico lo que voy a decir, la incesante computarización de la ciencia y, por inclusión, de la biología, ha supuesto una humanización de la misma. Diseñamos estas herramientas para que sean sustitutos de nuestros sentidos más directos, y propiciamos la creación de simulaciones que nos permiten 'ver' el micromundo para pensarlo mejor.⁴

¿Podrían las máquinas humanizar la ciencia? ¿Deberíamos aceptar que un software de diseño de imagen nos permite “ver” para pensar mejor?

Permítanme entonces retomar mi hipótesis:

La aceleración tecnológica en la actualidad opera como una fuerza que borra la diferencia entre el tiempo del pensamiento humano y el tiempo hiperveloz de las computadoras.

Si podemos hablar de desaceleración de las formas humanas de producir conocimientos, esto tendría que ver con los límites “naturales y antropológicos” que demanda generar innovaciones.

⁴ VALLERDÚ, J., ob. cit.

¿La aceleración tecnológica generaría una ralentización de la ciencia humana haciendo aparecer a esta como disfuncional o patológica frente a un status quo hiperacelerado? Pero entonces surgiría la siguiente pregunta: ¿Existió alguna vez una ciencia humana que no opere en alianza con la tecnología?

Si los problemas de la investigación ya no son los que elige el científico, sino que son impuestos por un lado por la orientación de las innovaciones sobre lo ya conocido y por otro lado por la velocidad y las capacidades tecnológicas. Entonces quizás no tendríamos que hablar de una desincronización entre ciencia y tecnología, sino más precisamente de una ralentización del pensamiento⁵ (capacidad reflexiva y crítica sobre nuestras prácticas) en relación a las prácticas tecnocientíficas actuales.

¿Cuál sería el lugar del pensamiento en la producción de conocimiento colonizada por la profundización de los procesos automatizados y autopropulsados de la aceleración tecnológica y la e-ciencia?

Si afirmamos que el pensamiento se separa del conocimiento, siguiendo a Arendt, la imagen de humanidad que nos devuelve la ciencia profundiza la alienación a partir del carácter fetichista del conocimiento.

Lo que podría ser un problema para el pensamiento, es cómo abordar esta relación entre procesos de aceleración y desaceleración en la ciencia actual. El tiempo del pensamiento y de la política (institucional) no han podido hasta ahora con la aceleración.

Los tiempos del debate político están visiblemente desincronizados con el impacto cotidiano de la aceleración tecnológica. Mientras las sociedades se vuelven más pluralistas, los tiempos para la toma de decisiones se acortan condicionando los debates.

⁵ *En este caso, sería como si nuestro cerebro, que constituye la condición física, material, de nuestros pensamientos, no pudiera seguir lo que realizamos, y en adelante necesitáramos máquinas artificiales para elaborar nuestro pensamiento y habla. Si sucediera que conocimiento (en el moderno sentido de know-how) y pensamiento se separasen definitivamente, nos convertiríamos en impotentes esclavos no tanto de nuestras máquinas como de nuestros know-how, irreflexivas criaturas a merced de cualquier artefacto técnicamente posible, por muy mortífero que fuera.* ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 16.

A ello se suma otra paradoja. Los efectos de las decisiones sobre las políticas públicas en ciencia y tecnología tienden a extenderse cada vez más en el futuro (ingeniería nuclear, genética, etc), donde parecen ser irreversibles.

Cada vez más la política y el pensamiento parece ser un mero “salir del paso”.

Quizás resulte paradójico, pero mientras afirmamos que el conocimiento que produce la ciencia ha llegando a regular todos los aspectos de la vida, por otro lado en tanto sujetos de conocimiento estamos dispuestos a renunciar a la capacidad de controlar ese proceso. Posiblemente esta renuncia no es otra cosa que el desplazamiento del pensamiento de la dirección de los asuntos humanos.

Bibliografía

ARENDRT, H., *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2003.

HUMPHREYS, P. “Epistemología del siglo XXI”, *Revista Anthropos*, N° 214L *Inventiones técnicas y dimensión ética*, Barcelona, 2007.

OECD *The Knowledge-Based Economy*, Paris, OECD, 1996.

ROSA, H., “Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada”, *Revista Persona y Sociedad*, vol. XXV, N° 1, Univ. Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2011, [en línea].
<http://www.personaysociedad.cl/aceleracion-social-consecuencias-eticas-y-politicas-de-una-sociedad-de-alta-velocidad-desincronizada/>

SIMMEL, G., *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977.

VALLERDÚ, J., “Apuntes epistemológicos de la e-ciencia”, *Revista de Filosofía*, vol. 64, Santiago de Chile, 2008, pp. 193-214.

Anátomo-política, bio-política y *epimeleia heautou*.

Los atajos de la resistencia en el *topos* de una estética de la existencia

María Cecilia Colombani

(UNMdP-UM)

Introducción

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar la posibilidad de pensar una práctica resistencial en el marco de la biopolítica, pensada desde una dimensión ético-antropológica. El trabajo recorrerá, en un primer momento, el desplazamiento que Michel Foucault propone a partir de la consideración de la anátomo-política a la de la biopolítica, como modo de comprender el ejercicio estratégico de la tecnología de poder, luego, claro está, de haber abordado el desplazamiento de un poder negativo, de matriz jurídica, a un poder positivo, de raíz productora. En síntesis, tres momentos del modelo de ejercicio de poder: el poder soberano, en el marco de la fuerte representatividad y sustancialidad que supone; el disciplinario, en el marco de la ortopedia anatómico-disciplinar que implica y el biopolítico, en el marco de la novedad estratégica que despliega. Tres modelos de ejercicio de poder subjetivante, productor de subjetividad. Sujetos jurídicos, sujetos disciplinados, sujetos normalizados, la relación poder-subjetividad se juega nítidamente más allá de los modelos de ejercicio del mismo. En un segundo momento, pondremos a dialogar el *corpus* recorrido, de fuerte impronta genealógica, en tanto preocupación por el poder, con la inquietud ética de la escritura foucaultiana. No se trata de un ejercicio de intersección textual, sino de poder pensar la dimensión ética como el modo de ejercicio de la resistencia a la regulación del poder en su tarea instituyente de normalización, y a la

tarea subjetivante de consolidación de identidades homogeneizadas por el dispositivo político.

En el corazón de la propuesta, tomaremos apenas un concepto, el de *epimeleia heautou* para relevar, desde su propio campo lexical y semántico, si puede ser pensado como un intersticio resistencial, que rompa, de algún modo, la serialización antropológica.

El ejercicio del poder. Del qué al cómo de un funcionamiento

A partir de lo que Michel Foucault denomina “la gran mutación del poder en Occidente”, el poder debe ser entendido como una multiplicidad dinámica y móvil de relaciones de fuerza inmanentes al campo social, escenario privilegiado donde se ejercen, al mismo tiempo que lo instituyen; esas relaciones tienen la característica de ser móviles, nunca estáticas, lo cual parecería ir en contra de la naturaleza misma del poder, lo que significa que son transformadas y reforzadas por luchas y enfrentamientos, marchas y contramarchas. Esas relaciones, a su vez, encuentran apoyos las unas en las otras, lo cual determina la formación de cadenas o sistemas; siempre se trata de relaciones, de sesgo político, asociadas a estrategias, a tácticas, a juegos que las tornan efectivas¹.

Se trata, en última instancia, de micropoderes que se extienden microfísicamente por toda la superficie del cuerpo social, como geografía de emergencia. No obstante, estos poderes del orden micro o estas relaciones diseminadas por todo el campo social no constituyen una pura dispersión de fuerzas inconexas o caóticas; sabemos la lección: una teoría del poder no puede ser otra cosa que una “cuadrícula de desciframiento histórico”² y no puede sostenerse desde la pura dispersión anárquica y carente de ordenamiento de las fuerzas, lo cual convertiría al poder en antieconómico y antiproductivo.

Si esto es así, entonces esos micropoderes o relaciones de fuerzas dispersas van constituyendo una red, una trama, un tejido de poder cuya consistencia se da a partir del encadenamiento de unas con otras, del vigor de su encuentro y maridaje. Si es necesario,

¹ Foucault, M. *La voluntad de saber*. p. 89.

² Foucault, M. *La voluntad de saber*. p. 88.

propagándose, expandiéndose estratégicamente, rompiendo a cada instante su estatismo para aliarse con otras fuerzas. Se trata siempre de renovar tácticamente el campo siempre dinámico y móvil que va bordando dispositivos de conjunto.

Apenas una otra mirada sobre lo que hemos apuntado sobre “la gran mutación tecnológica del poder en Occidente”, marcada por la novedad de un tipo de poder emergente, de signo positivo o productor. Se trata también del reemplazo del viejo derecho de hacer morir o dejar vivir por el poder de hacer vivir o de arrojar a la muerte³. Esto implica la consolidación de un tipo de poder “que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales”⁴. Modelo de poder que, en su ejercicio, invade enteramente la vida, descubriendo dos elementos claves: por un lado, al individuo y al cuerpo como geografías adiestrables y manipulables, efecto emergente del propio adiestramiento y, por otro, a la población como *topos* regulable.

La idea de regulación es la clave del desplazamiento de una anátomo-política a una bio-política, como aquello que impacta no ya sobre el *cuerpo*, sino sobre el *bios* en su conjunto, la vida como todo regulable; en efecto, el tránsito está sostenido por la idea de regulación, asociada al convencimiento de que la vida misma es una geografía capaz de ser regulada. Desde este fondo, la bio-política apunta a regular una multiplicidad de individuos que coexisten con un conjunto de elementos materiales, y con interactúan recíprocamente.

Las disciplinas constituyen esos mecanismos que hacen blanco en el individuo como modo de ordenar las multiplicidades humanas; siempre amenazantes e improductivas; la bio-política actúa sobre un *topos* de distinto registro y dimensión: la población, tanto en su dimensión biológica como espiritual, elementos constitutivos de la misma.

La disciplina se para sobre el cuerpo individual, convirtiéndolo en *topos-jardín* y *topos-laboratorio*, a partir de su tarea de clasificación ordenadora y de su tarea de

³ Ver Foucault, M. *La voluntad de saber*. p. 130.

⁴ Foucault, M. *La voluntad de saber*. p. 129.

manipulación sobre los cuerpos con fines ortopédicos; la bio-política se para sobre el cuerpo social como campo más amplio de acción y control.

Una variable nodular de todo dispositivo de poder es el espacio; los espacios constituyen bisagras instituyentes de todo dispositivo porque son productores de efectos. Pensemos, pues, la variable desde una arista y desde la otra. Las disciplinas se apoyan en fuertes dispositivos materiales, de pesadas arquitecturas disciplinares; arquitecturas cerradas, celosamente pensadas en su faz de construcción, donde la distribución del espacio obedece a la necesidad del control ortopédico e infinitesimal sobre los cuerpos.

La bio-política se despliega en espacios abiertos, sin la pesada materialidad de las construcciones sugeridas. Ahora bien, la escasa enumeración anterior no debe confundir los tantos. No se trata de tecnologías antitéticas o superadoras, o que se autoexcluyen por perseguir fines diametralmente opuestos. Hay, más bien, que pensar su maridaje estructural y advertir que ambas se potencian y retroalimentan, se asocian y se vigorizan mutuamente, se autoconvocan y se refuerzan en la cotidiana tarea de producir subjetividades dóciles, disciplinadas, controladas, productivas, útiles, económicamente aptas y redituables, que, bajo ningún concepto, resulten atentatorias del flujo productivo. La convergencia de la estrategia puede ser definida en el éxito de una inserción controlada de los cuerpos al aparato de producción y una adecuación de los fenómenos de la población a los procesos económicos.

Así, ambas tecnologías intersectan sus peculiaridades, produciendo eficazmente, desde sus territorios específicos, el plexo de saberes y verdades, de discursos y representaciones, que van bordando, al mismo tiempo, el campo de lo Mismo y de lo Otro, con las tensiones que se dan al interior de cada uno de los *topoi*: lo idéntico y lo semejante y lo diferente y lo desemejante, lo homogéneo y lo heterogéneo, siempre fantasmagórico en su insistencia, lo normal y lo anormal, con su carga amenazante de quebrar la identidad de lo Mismo. Tarea cosmética de ordenar el desorden real o virtual, de conjurar los temores que toda diferencia acarrea en su irrupción indeseable, de garantizar los límites entre lo Mismo y lo Otro.

La tarea conjunta es la tarea de gendarmería que todo sistema se autoimpone para delinear sus cartografías admitidas, aquellas que territorializan lo Mismo al lugar que le es propio y que hacen lo propio con la temible Otredad, siempre predispuesta a romper la tranquila familiaridad que la trabazón entre las palabras y las cosas asegura

Sólo así se conjura el peligro que la dispersión anárquica del poder acarrea; sólo así se domina el riesgo que la inmanencia del campo social, en su natural movilidad, puede acarrear, con las consecuencias desastrosas que ello pueda producir; solo así se puede garantizar la seguridad, el control, la conservación, el desarrollo, la potencia y el vigor de la vida de los individuos para que, formando parte de ese objeto preciso y precioso, con reglas propias de funcionamiento, que es una población, devengan fuerzas productivas y reproductivas del homogéneo social.

Recuperemos las consideraciones sobre el espacio. Foucault en *Seguridad, territorio, población*, advierte, precisamente, cómo las disciplinas diagraman tácticamente un espacio, de corte artificial, que se construye políticamente funcional a la utopía disciplinaria. El relato arquitectónico de la fábrica, del cuartel, del hospital, del neuropsiquiátrico o de la escuela, se inscribe en ese imaginario que aúna espacio-función y poder. El relato arquitectónico de la seguridad⁵ se vuelve menos disciplinar, conforme al modelo clásico, se torna más laxo, se ablanda, sin que esta conversión suponga algún tipo de ineficacia, permitiendo, en su funcionalidad política, “que la cosa se mueva siempre, se desplace sin cesar, vaya perpetuamente de un punto a otro”⁶. Fantásticamente eficaz, el dispositivo, menos material que el disciplinar, logra los efectos deseados. Un dispositivo “permisivo”, que permite acción, movimiento, desplazamientos, acontecimientos, pero tan estratégicamente controlados que los riesgos y peligros inherentes a esas libertades permitidas, siempre funcionales al sistema, queden anuladas o conjuradas al máximo. Dejar hacer pero sabiendo y midiendo los costos del permiso; dejar moverse, pero advirtiendo los riesgos del nomadismo acotado; dejar acontecer, pero anticipando los

⁵ En *Seguridad, territorio, población* Foucault habla del dispositivo de seguridad y ya no de biopolítica o dispositivo biopolítico.

⁶ Foucault. M. *Seguridad, territorio, población*. p. 86

efectos colaterales para prevenir el peligro, esto es lo Otro. La representación simbólica es que el dispositivo biopolítico, casi como dispositivo bienhechor, es más permisivo que el disciplinar, otorgando y garantizando las condiciones de posibilidad del movimiento, desplazamiento y circulación de las cosas y los individuos. Su modelo de operatividad radica precisamente en ese sistema de libertades bajo control: “dejar fluir [...] permitir que la cosa se mueva siempre, se desplace sin cesar, vaya perpetuamente de un punto a otro”⁷. Se trata, tal como relata Foucault, de “dejar que la gente haga y las cosas pasen, que las cosas transcurran, dejar hacer, pasar y transcurrir, significa esencial y fundamentalmente hacer de tal suerte que la realidad se desarrolle y marche”⁸. Puro favor de los dioses, como en el viejo mundo arcaico. Pero cuidado, no hagamos como Joaquín Sabina; no olvidemos la lección, luego de un coma profundo; nunca ha de tratarse de un puro nomadismo errático, sin destino ni coordenadas; la estrategia se halla, exactamente, en el reverso del dejar hacer sin táctica ni estrategia, sin medida ni cálculo, sin margen ni avales; hay todo un juego complejo y perfectamente analizado de las probabilidades y de los límites, de los índices y de las estadísticas, que abren, por supuestos, los nuevos objetos epistémicos, los nuevos decires, relatos, discursos, instituciones, prácticas, actores sociales y que establecen a punto de filigrana los puntos deseables, los límites que el dispositivo delinea como tolerables y las barreras, que siempre definen las cartografías de la gendarmería.

Conclusiones

Como anticipamos, hemos elegido el último Foucault para pensar una política de la existencia como modo de resistir el dispositivo descrito. La *epimeleia heautou* parece dominar y conducir el campo resistencial. La huella semántica del término *epimeleia* parece situarnos en el corazón mismo de la experiencia. Cuidado, atención, solicitud, dirección, administración, estudio, práctica. La diversidad semántica abre las distintas

⁷ Foucault. M. *Seguridad, territorio, población*. p. 86

⁸ Foucault. M. *Seguridad, territorio, población*. p. 70.

aristas del fenómeno mismo. Una vez más, saber y práctica parecen aunar sus espacios y garantizar conducción, autoridad, potestad, dominio. No se trata entonces de una atención ingenua, meramente voluntarista, sino de una dirección que obedece a un saber. Mas vale, "Hay que comprender que esa aplicación a uno mismo no requiere simplemente una actitud general, una atención difusa. El término *epimeleia* no designa simplemente una preocupación, sino todo un conjunto de ocupaciones"⁹. Este ángulo nos sitúa en la problemática de la *arkhe* como horizonte último de la experiencia. El cuidado de sí garantiza el gobierno de sí. La dirección de uno mismo es un *telos*, el más noble de los fines porque significa la más genuina soberanía, ligada a la autonomía. El hombre debe cuidar de sí mismo, porque, en realidad, nadie puede y debe hacerlo por él. La verdadera y más genuina dimensión antropológica ubica al hombre como aquel ser que está capacitado para tomarse a sí mismo como objeto de inquietud y cuidado. Ahora bien, el verdadero cuidado y atención tiene un foco privilegiado: el alma y su mentada partición. ¿En qué medida el verbo *therapeuo* nos ubica en el *topos* que estamos problematizando y en qué sentido resulta una noción nodular dentro de esta economía de cuidado? El verbo alude a la acción de estar al servicio de, cuidar, guardar, atender, tener cuidado de, honrar, curar. Indudablemente la riqueza semántica nos permite abrir líneas de análisis y pensar, por ejemplo, la perspectiva del re-conocimiento. Conocerse a sí mismo implica reconocerse como persona y ese gesto supone honrarse. Honrar la propia vida, la cual toma, una vez más, un cierto valor estético. Honrar la propia existencia como modo de consolidarse en el propio honor y, por ende, en el ejercicio de la autoridad sobre uno mismo. El verbo *therapeuo*, fuertemente ligado a un horizonte terapéutico en tanto curativo, nos retrotrae a una instancia previa al estado de enfermedad, que naturalmente hay que restaurar. Cuidar es previo a curar, cuidar-se evita curarse, porque la acción trabaja exactamente en el punto de la armonía, del equilibrio que evitará lo que luego, de otro modo, habrá que curar.

⁹ Foucault, M., *La Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*, p.49

Es en esta genealogía del sujeto del deseo que Foucault donde el autor descubre cómo la vida puede devenir obra de arte. El gesto resistencial ha devenido en una política de la existencia. Es, sin duda, el tema de la autoridad o del gobierno sobre uno mismo el núcleo de la lectura política de Foucault. Dice Foucault: “Creo que en la medida que la libertad significa no esclavitud para los griegos –una definición bastante distinta de la nuestra–, el problema es totalmente político. Lo es, en la medida en que la no esclavitud con respecto a otros es una condición: un esclavo no tiene ética. La libertad es, entonces, política en sí misma. Y entonces, tiene un modelo político, en cuanto que ser libre significa no ser esclavo de uno mismo y sus propios apetitos, lo que supone que uno establece sobre el propio yo cierta relación de dominación, de liderazgo, que era llamada *arkhe* – poder, autoridad–”¹⁰. En esa ontología histórica de nosotros mismos, la política en Foucault cobra su más alto sentido, ya que tiene que ver con el dominio de uno mismo, con la posibilidad de autodeterminarse, de autoinventarse. Es en el pliegue del poder de policía que surge, quizás como necesidad, antes que intelectual, existencial, la necesidad de pensar este atajo subjetivante. La autonomía, como Castoriadis dijera alguna vez, parece ser el valor político máximo. Cuando Foucault expresa sus críticas al mundo capitalista, a los dispositivos de control y disciplina que ejercen el poder para hacer sufrir, a la forma-Estado, compartida por el capitalismo y por el comunismo, Foucault parece tener en mente a la autonomía y el autogobierno (sea individual o social) como criterio que permite abrir las aguas, distinguiendo las formas en que el poder se ejerce o se padece. El Foucault que denuncia el poder allí donde se ejerce coactivamente desde fuera, abre el intersticio para pensar un poder que desde sí se ejerce sobre uno mismo con fines estetizantes. Estética y política hilvanan una nueva red.

Este matiz resistencial del pensamiento no es una nota más de la arquitectura del pensamiento. La resistencia deviene *ethos*. Es una apuesta ético-existencial porque el sujeto revisa su propia sujeción a las *arkhai* sustancialistas y fundantes de la metafísica

¹⁰ Foucault, M., *El yo minimalista*, p. 151

occidental. Es pensamiento político porque se convierte en *ethos*, en tanto pensamiento que se libera y libera del peso estático de los indefinidos teleológicos.

Bibliografía

Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1989

Foucault, Michel, *Un diálogo sobre el poder*, Alianza, Buenos Aires, 1990

Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, Siglo XXI, 1991

Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad. La inquietud de sí*, Siglo XXI, 1991

Foucault, Michel, *Las redes del poder*, Almagesto, Buenos Aires, 1992

Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1995

Foucault, Michel, *La Hermenéutica del sujeto*, Altamira, La Plata, 1996

Foucault, Michel, *El Yo minimalista, y otras conversaciones*, Biblioteca de la Mirada, Buenos Aires, 1996

Foucault, Michel, *Seguridad, territorio y población*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

Colombani, María Cecilia, *Foucault y lo político*, Prometeo, Buenos Aires, 2009

Razón, política y sexualidad. Otra lectura de Marcuse frente a la crítica de Foucault

Romina Conti

(CONICET-AAAdIE / UNMdP)

El título de este trabajo es engañoso, aunque probablemente no más que todos los títulos. La enunciación de los tres conceptos centrales: razón, política y sexualidad, podría dar la impresión de que nos será dado discutir sobre cada uno de estos tópicos y de allí, sobre sus posibles relaciones. Más bien a la inversa, lo que se propone aquí es discutir sobre el modo de entender esas relaciones y ver si es posible deslizar en la reflexión, la forma en la que esa comprensión invitaría a revisar el debate sobre cada concepto en particular, o mejor aún, en el marco de otras relaciones.

Voy a empezar por sostener que uno de los momentos más significativos en la teorización sobre las relaciones entre la sexualidad y política, se genera por el entrecruzamiento entre las teorías de Marx y de Freud que intentan, entre otros, W. Reich, E. Fromm y H. Marcuse. Es este último autor, filósofo representativo de lo que se conoce como la primera generación de la Escuela de Frankfurt, quien propone como un desafío para la teoría social la revisión de algunas de las interpretaciones más difundidas, en aquella época, de las tesis de Freud expuestas en *El malestar de la cultura*. El texto principal de esta revisión propuesta por Marcuse es *Eros y Civilización*, publicado en el exilio, en 1955.

1. Una lectura

Entre las tesis principales de aquella obra marcuseana, destaca la que analiza el alcance de la represión estudiada por Freud, desde el intento de *aggiornar* aquel diagnóstico para enfrentarlo con las características de la sociedad que Marcuse analiza veinticinco años más tarde. En el prólogo original de la obra, puede leerse ya el modo en que Marcuse comprende la relación entre la propia teoría político-social que configura el centro de sus preocupaciones teóricas, y el análisis psicológico de la sexualidad emprendido por los estudios freudianos: “Este ensayo utiliza categorías psicológicas porque han llegado a ser categorías políticas. La tradicional frontera entre la psicología por un lado y la filosofía social y política por el otro ha sido invalidada por la condición del hombre en la era presente: los procesos psíquicos antiguamente autónomos e identificables están siendo absorbidos por la función del individuo en el estado, por su existencia pública.”¹

La tesis central de Freud, sostenía que la civilización se basa en el sometimiento de los instintos humanos y que esto forma parte de un proceso inevitable e irreversible. Lo que Marcuse objeta dentro de la teoría freudiana es, en primer lugar, la irreversibilidad que se propone para el proceso represivo. Si bien Marcuse está de acuerdo con el diagnóstico freudiano de que la civilización se ha hecho posible y ha avanzado en la misma medida en que ha aumentado el renunciamiento y la postergación de la satisfacción plena del hombre, considera que esa postergación ha adquirido, en la sociedad del capitalismo avanzado, una magnitud que excede la necesaria para la vida en sociedad.

Los aspectos restringidos en este proceso, incluyen los instintos individuales primarios, dado que su satisfacción irrestricta haría imposible la vida colectiva sin conflictos. Vale decir, que si la civilización conlleva la represión metódica de esos instintos, que incluyen los de la sexualidad pero también los de la agresividad instintiva, es en la medida en que ese es el único camino hacia la creación de grupos humanos estables, como señala el propio Freud.

Sin embargo, al analizarlo desde su observación de las particularidades de lo que

¹ MARCUSE, H. *Eros y civilización*, Trad. García Ponce, Barcelona, Ariel, 1995, pág. 14.

llama el industrialismo avanzado, Marcuse objeta el determinismo de la teoría freudiana: “Las propias teorías de Freud dan razones para rechazar su identificación de la civilización con la represión. Sobre el terreno de sus propios logros teóricos, la discusión del problema debe abrirse de nuevo. ¿Constituye realmente el principio de la civilización la interrelación entre la libertad y la represión, la productividad y la destrucción, la dominación y el progreso?, ¿o esta organización es sólo el producto de una organización histórica específica de la existencia humana?”² Así, Marcuse ve la organización política de la sociedad occidental susceptible de una superación histórica. Para que esta superación sea posible, el punto de partida está constituido, para todos los frankfurtianos, por una crítica exhaustiva de la sociedad contemporánea que hasta ahora ha fracasado en todo intento de cambio político posible. De ese modo, el diagnóstico de Marcuse le posibilita ampliar la base conceptual de la lectura freudiana.

La sociedad actual, no solamente es represiva sino sobre-represiva, en tanto que ya no es la “lucha primordial por la existencia” la que determina la represión, sino una lucha desenfrenada e irracional por el dominio del poder mundial, en el que la técnica desempeña un papel fundamental. Uno de los rasgos salientes del escenario político contemporáneo, está representado, para estos autores, por la enajenación del hombre (que no es más que una versión avanzada del proceso que ya Marx había identificado).

La idea de enajenación, junto con la de la represión, necesaria o excedente, se sustenta sin duda sobre la idea de que existe una naturaleza humana, que incluye la sexualidad, y que podría desarrollarse positivamente en su forma auténtica y completa. Lo que implica sostener que hay, aunque aquí no podamos abordarla, una antropología específica detrás de la comprensión de la sexualidad, la política y la racionalidad a partir de conceptos como los de represión o enajenación. En lo que respecta al trabajo de Marcuse en *Eros y Civilización*, ambas limitaciones tienden a reducir el erotismo a una sexualidad funcional al industrialismo y a un principio de realidad actualizado, pero esta

² *Ibid.*, pág. 18.

reducción no es permanente y aquella plenitud humana puede ser reestablecida. Tal como sostiene Habermas, una transformación de lo social, incluye, para Marcuse, “una transformación tal de la estructura pulsional que la energía destructiva vaya quedando sometida gradualmente a la energía erótica, hasta que la cantidad se transforme en cualidad y las relaciones humanas entre [los hombres y con la naturaleza] queden pacificadas y abiertas a la felicidad.”³

Es fundamentalmente esa base antropológica la que ocupará el eje central de la crítica de Foucault a lo que podría llamarse la tesis marcuseana de una sexualidad subversiva o liberadora. Vale decir, a la idea de que la liberación de algunos aspectos de esa sexualidad reprimida en exceso, será significativa para el surgimiento de un nuevo orden social.

2. Una crítica

Es sabido que, también para Foucault, existe una relación entre la sexualidad, que observa regulada, y la voluntad de poder. Pero también que la concepción de la sexualidad que Foucault presenta esta muy alejada de proponer la existencia de algo así como una sexualidad natural o primigenia. Para este autor, toda sexualidad esta inevitablemente mediada por la cultura y como tal es construcción e interpretación.

Desde este desacuerdo inicial, la crítica a lo que denomina la “hipótesis represiva de la teoría crítica”⁴, tiene que ver con identificar que la regulación política de la sexualidad esta incorrectamente planteada en los términos de una represión. Lo que Foucault sostiene en su crítica, tal como aparece en la primera parte de *Historia de la sexualidad*⁴, es que la relación entre sexualidad y poder, si bien operó algún tiempo desde la restricción, aceleró y multiplicó los discursos sobre el sexo en el ámbito propio del ejercicio de poder: “incitación institucional a hablar del sexo, y, cada vez más, obstinación

³ HABERMAS, J. “Herbert Marcuse”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 2000, pág. 252.

⁴ FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad.1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI editores, 1978.

de las instancias del poder en oír hablar del sexo y en hacerlo hablar acerca del modo de la articulación explícita y el detalle infinitamente acumulado.”⁵

Para Foucault, no solamente está errado el diagnóstico de la represión postulado por la teoría crítica de Marcuse, sino que –desde esa misma perspectiva–, ese esfuerzo, que pretende ser crítico, no hace sino formar parte del mismo dispositivo de poder que está denunciando. La observación de una “sustancialidad pulsional” tan poderosa que hace necesaria su regulación, a través de distintos dispositivos, que terminaría abonando un orden de dominación.

En lo que respecta al primero de los aspectos criticados, aquel que tiene que ver con la concepción de una sexualidad natural o primigenia, quisiera postular la dificultad que carga en sí misma la posición foucaultiana a partir del señalamiento de Jaime Robert, y dejar abiertas las preguntas que ese autor plantea:

“Foucault parece negar toda referencialidad extradiscursiva a la sexualidad y con ello la despoja de toda pretensión de realidad, cuestión básica para combatir el sustancialismo de la hipótesis represiva, pero, decimos que parece, pues no deja de señalar como contrapartida el cuerpo como ese lugar sobre el que han de actuar los dispositivos de regulación. ¿Y es que acaso esta materia prima, al perder su sustancialidad natural fijada, no le queda nada por decir, deviniendo en muda, amorfa e infinitamente plástica? ¿Cuál es realmente el papel del cuerpo en general, y sexuado en particular, en las estrategias discursivas del biopoder? ¿Puede éste transformarse total e infinitamente a gusto del biopoder? ¿es que acaso el cuerpo no tiene mayor facticidad que las que impongan los juegos de poder discursivo?”⁶

Los otros dos aspectos de la crítica, aquel que sostiene que la sociedad contemporánea no opera una represión de la sexualidad como estrategia de control social

⁵ *Ibid.*, pág. 26.

⁶ ROBERT, J. “Herbert Marcuse: sexualidad y psicoanálisis”, en *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, XLIV (111-112), 153-163, Enero-Agosto 2006, pág. 162.

y la idea, que se vincula con ésta, de que las reflexiones marcuseanas se ubican, entonces, del mismo lado que pretenden criticar, se basan –a mi entender- en una interpretación incorrecta del diagnóstico de Marcuse y su refutación requiere de una lectura que no pierda de vista la relación que aparece en este autor entre sexualidad, política y racionalidad.

3. Otra lectura

¿A qué se refiere Marcuse cuando habla de sexualidad? Brevemente, la sexualidad para Marcuse esta ligada a la sensualidad en su sentido más amplio. Solamente como resultado de la reducción operada por la represión excedente que el industrialismo avanzado requiere para el cumplimiento de sus objetivos de dominación, es que la sexualidad aparece restringida a la genitalidad. La represión no consiste, para Marcuse, en silenciar los discursos en torno a la sexualidad, sino en acrecentar los discursos que la relegan a lo que llama “funciones subalternas”. Así, lo que se lee en *Eros y Civilización* referido a los efectos de este principio de actuación con el que el autor actualiza el diagnóstico freudiano es: “Este proceso logra la desexualización del cuerpo socialmente necesaria: la libido llega a estar concentrada en una sola parte del cuerpo, dejando casi todo el resto libre para ser usado como instrumento de trabajo. La reducción temporal de la libido es suplementada, así, por su reducción espacial.”⁷

De modo que la represión de la sexualidad que compone parte del diagnóstico marcuseano de la sociedad contemporánea no tiene significación política por el lugar que ocupe en los discursos de poder, sino por la forma en que es comprendida en el marco de esos discursos, por el modo en que es reducida a los parámetros de su funcionalidad. El análisis de la sexualidad que Marcuse emprende, señala que la constitución corporal de hombre esta ligada a esa sexualidad que no esta representada de forma completa en la

⁷ MARCUSE, H. *Eros y civilización*, Trad. García Ponce, Barcelona, Ariel, 1995, pág. 57.

genitalidad humana. Así, el cuerpo, materialidad indiscutida de la sensibilidad humana, toma su lugar en toda la complejidad de las relaciones y los discursos sociales y políticos. Pero para que esto sea posible, es necesario quebrar el tejido represivo que contiene a la sexualidad en esa forma incompleta. Como señalábamos antes, es necesario “liberar la energía erótica” de su atadura a una sexualidad reducida o mutilada.

Para Marcuse, esa liberación – en la que juegan un papel importante la fantasía y la imaginación- da por resultado una ampliación no solo de la sexualidad sino más aún de la razón, en tanto reivindica los aspectos sensuales de la racionalidad que también son reprimidos por el dominio de la racionalidad instrumental.

Lejos de poder reducirse a uno de los ámbitos señalados, el éxito en la conservación de un orden político y social como el del capitalismo avanzado, se apoya en la escisión de estas dimensiones humanas: la sensibilidad, de la cual la sexualidad tal como Foucault la comprende es solo una manifestación, y la racionalidad, entendida como el ordenamiento de esas pulsiones.

Una lectura atenta de los postulados de Marcuse muestra que la relación entre razón, política y sexualidad no se da únicamente en el nivel del discurso, sino que lo trasciende determinando la materialidad de las condiciones de vida de las sociedades. En ese sentido, Marcuse sostiene que la reconciliación estética (de la sensualidad y el intelecto humanos), implica oponer a la tiranía de la razón, y a la razón tecnológica, un fortalecimiento de la sensualidad, e incluso a liberar a esa sensualidad de la dominación represiva de la racionalidad propia de la sociedad industrial avanzada. Y este postulado no es “solo una cuestión de teoría” como critica Foucault. Para Marcuse, especialmente, “la transformación radical de la sociedad implica la unión de la nueva sensualidad con una nueva racionalidad. La imaginación se transforma en productiva si se hace mediadora entre la sensibilidad por una parte, y la razón tanto teórica como práctica por la otra.”⁸ El nuevo principio de realidad que propone surge de un orden no-represivo que se alcanza

⁸ MARCUSE, H. *Ensayo sobre la liberación*, Bs.As. Ed. Gutiérrez, 1969, pág. 44.

desde una nueva relación entre los instintos y la razón, reintegrando la estructura pulsional del hombre al ámbito de su racionalidad.-

La demanda social de legalización del aborto en México: entre la ética, la religión y los derechos humanos.

Fabiola Coutiño Osorio

(BUAP, México)

I. Conceptualización del aborto

La palabra aborto, del latín *abortus*; de *ab*, y *ortus*, nacimiento. En francés *avortement*; en inglés, *abortion*; en italiano, *aborto* se contrapone a *orior*, es decir, lo opuesto a nacer.¹ Médicamente se define como *interrupción del embarazo antes de la viabilidad fetal*². Para la Organización Mundial de la Salud aborto es la expulsión o extracción del embrión o del feto pesando 500 gramos o menos, (equivalente aproximado de 20 a 22 semanas completas de gestación).³ De esta forma, la interrupción del desarrollo del feto durante el embarazo tiene diversas posiciones para considerarlo como tal, de acuerdo al momento en que éste se realiza:

- a) Cuando el feto no ha llegado a las veinte semanas completas (139 días); contadas a partir del primer día de la regla⁴. La medicina reconoce diversas clasificaciones del aborto: *accidental*; *ampollar*, cuando ocurre en la ampolla del oviducto; *contagioso*, relativo a enfermedades infecciosas de las vacas y yeguas cuando se les inflama la mucosa uterina; *diferido*, aquel que entre la muerte del producto y la

¹ *Diccionario terminológico de ciencias médicas*, Editorial Salvat, 13ª edición, México, 1993.

² González Merlo, J. y Del Sol J. R., *Obstetricia*, Ediciones científicas y técnicas, S. A., Masson, Salvat, Barcelona España, 1994,

³ *Idem*.

⁴ *Diccionario terminológico de ciencias médicas*, Editorial Salvat, 13ª edición, México, 1993.

expulsión existe un lapso de tiempo; *espontáneo*, el que ocurre repentinamente; *habitual*, el que se repite sucesivamente en tres o más embarazos; *incompleto*, el que va seguido de la retención de la placenta; *infectado*, asociado con la infección de los órganos genitales; *ovular*, cuando ocurre en la primera o segunda semana del embarazo; *terapéutico*, practicado por indicación médica; *tubárico*, caída del huevo en desarrollo en la cavidad abdominal, a partir del embarazo tubárico; *inminente*, amenaza de aborto; *inevitable*, imposible de detenerlo, y *provocado*, el que se practica artificialmente⁵.

- b) En cambio, en la legislación mexicana, aborto es la muerte del producto de la concepción en cualquier momento de la preñez. Lo cual representa una diferencia sustancial en relación al momento en que ocurre, pues el aborto para la medicina es la interrupción del embarazo antes de que el producto sea viable.

De acuerdo con lo anterior ahora revisaremos diversas posiciones que nos aportan elementos para la reflexión del tema.

1.1. La religión

Una vez que se produjo la alternancia en el Ejecutivo Federal en 2006, la agenda política, con otra perspectiva, se orientó a la revisión de temas como el aborto, la eutanasia, las sociedades de convivencia. El tema que causó más escozor para la élite política fue justamente el del aborto, pues el PAN y la Iglesia católica se opusieron cuando se planteó la propuesta de despenalizarlo en el Distrito Federal, gobernado por el Partido de la Revolución Democrática, lo mismo en Puebla, pues un político manifestó:

⁵ Idem.

Imagínate si todos los que han practicado abortos, así como las mujeres que han permitido que les realicen por lo menos uno, estuvieran en la cárcel, estas estarían hasta el tope, si hablamos de que en México al año se practica un mínimo de 500 mil legrados. No habría cabida para tantos detenidos. Para finalizar, el aborto ha generado uno de los más grandes mercados en nuestro país.⁶

Pero ni los políticos panistas, ni la élite religiosa católica, a pesar de la situación a la que se ha llegado con el número de muertes maternas por causa de un aborto, han dado marcha atrás en sus declaraciones.

1.2 Derechos Humanos y sistema jurídico mexicano: la problematización del aborto

En 2003 diversas iniciativas fueron turnadas a la Comisión de Equidad y Género de la Cámara de Diputados, considerando, entre otros temas los *derechos sexuales y reproductivos*. El avance más importante fue en 2007⁷. El siguiente cuadro da cuenta de la condición jurídica actual del aborto en México.

Causales de acuerdo a los Códigos Penales de cada Estado⁸

	Estados	Violación	Aborto imprudencial o culposo	Por peligro de muerte	Malformaciones genéticas o congénitas graves del producto	Grave daño a la salud	Otras causas
1	Baja California	X(A)	X	X			X (B)

⁶ En http://www.quintacolumna.com.mx/2007/abril/politica/pol_220407_yon_aborto.html

⁷ Por supuesto hay que considerar que el impulso que recibió la reforma sobre el aborto en el D.F. derivó también de las luchas feministas.

⁸ Cuadro elaborado por la autora con información del Consejo Nacional de Población (CONAPO)

<http://www.conapo.gob.mx/> y del periódico El Universal en

<http://www.eluniversal.com.mx/http://www.vanguardia.com.mx/iralpsiquiatranuevapanaporabortoenpuebla-1148287.html> y los Códigos de Defensa Social de los 32 Estados del país.

2	Baja California Sur	X(P)	X	X	X	X	X(B)
3	Sonora	X	X	X			
4	Sinaloa	X	X	X			
5	Chihuahua	X(A)	X	G		X	X(B)
6	Durango	X	X	X			
7	Coahuila	X(A)	X	X	X		
8	Nuevo León	X		X		X	
9	Zacatecas	X(P)	X	X		X	
10	Nayarit	X	X	X		X	
11	Jalisco	X	X	X		X	
12	Aguas Calientes	X	X	X			
13	San Luis Potosí	X	X	X			X(B)
14	Tamaulipas	X	X	X		X	
15	Querétaro	X	X				
16	Michoacán	X	X	X		X	
17	Guanajuato	X	X				
18	Colima	X(A)	X	X	X		X(B)
19	Michoacán	X	X	X		X	
20	Estado de	X	X	X	X		

	México						
21	Hidalgo	X(A)	X	G	X	X	X(B)
22	Veracruz	X	X	X	X		X(B)
23	Guerrero	X	X		X		X(B)
24	Morelos	X	X	X	X		X(B)
25	Puebla	X	X	X	X		
26	Tlaxcala	X	X	X		X	
27	Oaxaca	X(A)	X	X	X		
28	Tabasco	X	#	X			X(B)
29	Chiapas	X(A)		X	X		
30	Campeche	X	X	X			
31	Yucatán	X	X	X	X		X(C)
32	Quintana Roo	X(A)	X	X	X		
	Distrito Federal	X(P)	X	G	X	X	X(B)(D)

Como puede observarse, jurídicamente, Baja California Sur, el Distrito Federal e Hidalgo, son los Estados con mayor desarrollo en materia de aborto. Así, se reflejan en el cuadro anterior las diferencias importantes en cuanto a la propia definición y a las causas.

II. El aborto en Puebla

De acuerdo a la Constitución Poblana *la vida humana debe ser protegida desde el momento de la concepción hasta su muerte natural, salvo los casos previstos en las leyes.* En cuanto al contenido del Código de Defensa Social para el Estado Libre y Soberano de Puebla, el Artículo 342 manifiesta que se impondrán de seis meses a un año de prisión a la

madre que voluntariamente procure su aborto o consienta en que otro la haga abortar, si concurren las tres circunstancias siguientes: no tener mala fama; haber logrado ocultar su embarazo y que éste no sea fruto de matrimonio.

La Ley de Salud de Puebla, en sus artículos 62 al 65, reglamenta la planificación familiar y expresa que ésta es prioritaria: *Los servicios que se presten en la materia constituyen un medio para el ejercicio del derecho de toda persona a decidir de manera libre, responsable e informada sobre el número y espaciamiento de los hijos, con pleno respeto a su dignidad.* Esto implica una contradicción con la legislación penal. En cuanto a datos duros, en el Estado de Puebla, el número de embarazos de chicas menores de edad, de entre 13 y 18 años ha incrementado considerablemente, de acuerdo a datos de la Secretaría de Salud, pues tan sólo en 20 de los 217 municipios poblanos, se atendieron 1700 partos de enero a abril de 2012, 17 casos eran niñas de entre 11 y 14 años. Así, 35 % de las adolescentes tienen relaciones sexuales, pero sólo 1 de cada 4 recorre a algún tipo de protección⁹. De esta forma, el grave número de niñas embarazadas ha hecho que las autoridades públicas sanitarias lo consideren como problema de salud pública.

A manera de conclusión

El aborto como problema de salud pública en Puebla y en el país, es resultado de una moral mal entendida, impulsada tanto por grupos de católicos, como actores políticos del Partido Acción Nacional que lo consideran un crimen. El diseño institucional da cuenta del contraste entre el planteamiento de los derechos humanos y el contenido de una legislación injusta que tiende a agravar el número de muertes maternas, pues sólo en el Distrito Federal desde 2007 existe el aborto libre.

Fuentes consultadas

⁹ Véase El Sol de Puebla, 11 de mayo de 2012.

Coutiño, Fabiola, *La participación de las poblanas en la revolución mexicana*, Congreso del Estado de Puebla, Puebla, México, 2010.

Eisler Tennenhaus, Riane, *La transformación social y lo femenino: de la dominación a la colaboración solidaria, ser mujer*, Barcelona, Kairós, 1992.

Galeana de Valadés, Patricia, *Los derechos de las mujeres en México*, UNAM, México, 2002.

González, Graciano, "Un marco moral para la ética aplicada: la cultura de la responsabilidad" en *Ética y gobernanza*, Noriega editores, México 2011.

H. Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una Ética para la Civilización Tecnológica*. Herder, Barcelona 1995.

Hrèritier, Françoise, *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*, Editorial Ariel Antropología, Barcelona, España, 2002.

Kristeva, Julia, *El genio femenino*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000.

Pérez Ramos, Rebeca, La problemática de género: nuevos enfoques y estudios de caso. En Boletín Electrónico ISRI, no. 16. ISRI, Instituto Superior de relaciones Internacionales Raúl Roa García, La Habana, Cuba: Cuba. Enero 2007. En http://www.isri.cu/Paginas/Boletin/boletin_8707.htm

Tuñón, Julia, *Mujeres en México. Recordando una historia*, publicado por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1998.

Hemerografía

Periódico digital e-consulta domingo, 06 de Noviembre de 2011.

Legislaciones

Constitución Política del Estado de Puebla Legislación actualizada con las reformas publicadas el 8 de febrero de 2012.

Ley de Salud del Estado de Puebla

Códigos de Defensa Social de los 32 Estados de la República Mexicana

Páginas electrónicas

http://www.tupuedessalvartuvida.org/docs/encuesta_flacso_aborto.pdf Fuente: Estudio de Opinión Pública sobre Aborto: Brasil, Chile, México y Nicaragua. Programa Género y Equidad, FLACSO-Chile, 2009.

inmujeres.org

http://www.gire.org.mx/publica2/leyes_abortomexicano_v08.pdf 12 de abril de 2012

http://www.guttmacher.org/pubs/2008/10/01/FIB_IA_Mexico_sp.pdf

<http://www.guttmacher.org/pubs/journals/3500409S.pdf>

http://www.amdh.com.mx/ocpi/pj/mj/docs/pue_cp.pdf, consultada en fecha 10 de abril de 2012.

Alan Guttmacher Institute, Population Council y El Colegio de México. Datos sobre el aborto inducido en México: En Resumen. *Nueva York: AGI, 2008.*

El animal como “capital” en la biopolítica: ambiente y biodiversidad

Mónica B. Cragolini

(CONICET-UBA)

Si entendemos por biopolítica la política convertida en administración de la vida, es necesario decir que el animal siempre se ha encontrado en situación “biopolítica”. Es cierto que desde la antigüedad se le ha negado a los animales participación alguna en la política en virtud de los límites establecidos entre lo humano y lo animal, sin embargo, la biopolítica considera al hombre “en tanto animal”, en la medida en que lo piensa en tanto viviente, razón por la cual esos límites establecidos ya están puestos en crisis en el modo de consideración del “objeto” actual de la política. Si es el “cuerpo viviente” de los hombres en tanto poblaciones lo que está siendo administrado por la biopolítica, la cuestión del sacrificio animal (presente en toda la historia política de Occidente) amerita ser repensada, también, para analizar ciertas cuestiones “humanas”. De estas cuestiones humanas, tal vez sea la trata de personas la que se patentiza como vínculo más evidente entre la sacrificialidad y lo animal, en virtud de las cercanías, indicadas por Derrida,¹ entre los “tratamientos” dispensados a los animales dispuestos para consumo humano y la organización criminal de la “trata” de personas.

Se podría decir que en la biopolítica el animal es, básicamente, considerado como “capital”,² reserva disponible y “material” de producción. La idea del animal como capital no puede ser separada de las nociones de “ambiente” y “biodiversidad”. Como indica Foucault, el biopoder no se ejerce en un espacio como territorio geográfico centrado en torno a un punto central-capital, sino que se vincula con el “ambiente”. En la medida en que las poblaciones humanas están situadas en un “ambiente”, el animal es un elemento indiscutible del mismo.

¹ Jacques Derrida, *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2008, p. 399.

² Para este tema, véase Nicole Shukin, *Animal Capital. Rendering Life in biopolitical Times*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2009.

El ambiente indica un ámbito de circulación, que permite y alienta los trayectos mercantiles del capitalismo: la inclusión del animal en esa noción de “ambiente”, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX, a partir de reclamos ecologistas, y el lugar que se asigna al animal en la noción de biodiversidad, deben ser analizados en relación a la idea antes indicada de “capital animal”. En 1981 la FAO declaró que la biodiversidad es un *patrimonio* común de la humanidad, lo que proyecta sobre ambos conceptos (ambiente y biodiversidad) un valor “económico”, como propiedades del hombre.

Capitalismo y ambiente

Si, como indica Marx,³ la ley primera del capitalismo es la de la acumulación absoluta, a esa ley, como agrega John Bellamy Foster,⁴ se le une contradictoriamente “la ley general absoluta de la degradación ambiental”. Contradictoriamente, porque para ampliar los mercados y ocupar y explotar todos los recursos disponibles, es necesario al mismo tiempo cuidar el ambiente (para poder seguir explotándolo).

La noción de biodiversidad incluye las ideas de diversidad genética, de especies, y del ecosistema. Como sabemos, hay países “megadiversos” que disponen en su ambiente del setenta por ciento de la biodiversidad del mundo (v. gr., México, Colombia, Ecuador, Perú, Brasil, Zaire, Madagascar, China, India, Malasia, Indonesia y Australia). Varios de estos países megadiversos son considerados países emergentes o en vías de desarrollo, planteando la paradoja de que quienes están preocupados mayormente por la biodiversidad son países superdesarrollados que suelen ser los causantes de la destrucción y fragmentación del *habitat*, la polución,⁵ la caza y sobreexplotación, la invasión de especies no nativas, la contaminación, el cambio climático, la deforestación, etc.⁶

³ Karl Marx, *El capital*, Libro I, cap 23, siglo XXI)

⁴ John Bellamy Foster, “La ley general absoluta de la degradación ambiental en el capitalismo”, en *Ecología política: Cuadernos de debate internacional*, Nro 4, Barcelona, Icaria, 1992, pp. 167 ss. Para este autor, el futuro de la humanidad está en manos de una “ecología socialista” como alianza posible entre ambientalistas y trabajadores.

⁵ Véase Farhana Yamin, “Biodiversity, Ethics and International Law”, en *International Affairs (Royal Institute of International Affairs)*, Vol. 71, No. 3, *Ethics, the Environment and the Changing International Order* (Jul.,1995), pp. 529-546, URL: <http://www.jstor.org/stable/2624839>, acceso: 16/04/2012, 16:26 hs. Yamin

Como señala Vandana Shiva, los países desarrollados les piden a los del tercer mundo que conserven su biodiversidad.⁷ Este pedido supone la necesidad de esos países desarrollados de “aprovechar” esa biodiversidad: las denuncias que se hacen con respecto a la biopiratería y a la proyección de Latinoamérica como lugar estratégico y como banco de genes apto para el saqueo biótico dan cuenta de ello.⁸

La conservación de la biodiversidad y del medio ambiente ha sido pensada durante mucho tiempo en términos antropocéntricos y capitalistas, en las últimas décadas los reclamos de la “ecología profunda”⁹, el “ecofeminismo” y otras corrientes que destacan la cuestión ética¹⁰ han puesto el acento en la problemática del vínculo del hombre con las formas de vida no humanas (vínculo que no se reduce a una mera “apropiación” de esas formas de vida).

Dos ideas de comunidad en torno a la biodiversidad

Las nociones de biodiversidad y ambiente pueden ser vinculadas con dos posibles nociones de comunidad, que remiten, a su vez, a los dos ámbitos derridianos del derecho y de

sugiere en p. 529 que hay que pensar nuevas teorías de ética y de justicia internacional distributiva para que la distribución de bienes, oportunidades y otros recursos no se realice solo entre humanos, sino también entre humanos y otros miembros no humanos de la naturaleza, teniendo en cuenta las generaciones presentes y futuras.

⁶ Véase Lucio Pedroni, Marisol Morera Jiménez, *Biodiversidad y los esfuerzos que se realizan en Centro américa*, Turrialba, CATIE, 2002, pp. 11 ss. Se menciona aquí también el concepto de “efecto dominó” de Allen, que se produce cuando la desaparición de una especie afecta a todo el sistema biológico, por ejemplo, un árbol que crece sólo cuando su semilla pasa por el estomago de un pájaro que se extinguió.

⁷ María Mies, Vandana Shiva, *La Praxis Del Ecofeminismo: Biotecnología, Consumo y Reproducción*, trad. M. Bofill y D. Aguilar, Barcelona, Icaria, 1998, p. 13.

⁸ Gian Carlo Delgado-Ramos, *Biodiversidad, desarrollo sustentable y militarización- Esquemas de saqueo en Mesoamérica*, México, Unam-Plaza y Valdés, 2004, señala en pp. 25 y ss. que buena parte de los proyectos de conservación de la biodiversidad favorece la apropiación de recursos de los países “protectores”. Recordemos, entre nosotros, el fracasado proyecto del ALCA.

⁹ Arno Naess, “The Basics of Deep Ecology”, y “Culture and Environment”, *The Trumpeter, Journal of Ecosophy*, Vol. 21, nº 1, 2005, pp. 61-71 y pp. 53-58, respectivamente. Los dos números del año 2005 de *The Trumpeter* están dedicados a Naess. Accesibles en <http://trumpeter.athabascau.ca/>

¹⁰ Desde el punto de vista ético, diversos autores han planteado la cuestión de la conservación en términos de pensar al hombre como “tutor” o “guardián” de la naturaleza. Véase, por ej., Aldo Leopold, “Conservation as a moral issue”, en Donald Scherer - Thomas Attig, (eds), *Ethics and the environment*, NJ, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1983, pp. 9- 28, Al Gore, *Earth in the balance*, Boston, Houghton-Mifflin, 1992.

la justicia. Para una primera noción de comunidad,¹¹ se podría hacer el siguiente planteo, que acabaría por insertarse en la misma lógica del capitalismo: es el que apunta a señalar que, si buena parte de la degradación del suelo se vincula con los monocultivos, y los mismos suelen estar relacionados con la dieta humana carnívora (ya que la mayor parte de cultivos de todo el planeta está dedicada a forrajes para animales criados para consumo humano), sería deseable un menor “sacrificio” animal en virtud de las ventajas que se derivarían para el ambiente de esa decisión. En este sentido, el mantenimiento de la biodiversidad exigiría una transformación paulatina de la dieta carnívora.

Este razonamiento, de carácter calculador y predictivo, no satisface a quienes -como yo- piensan la cuestión del animal en términos de alteridad. Este argumento apuntaría a un primer sentido de la comunidad, considerada en términos del “estar juntos”. La idea derridiana de la democracia por-venir remite a un “vivir juntos”, y no simplemente al “estar juntos” de los sujetos.¹² La comunidad-que-somos, con todo otro radicalmente otro, viviente humano y viviente animal, es la del “vivir juntos”.

Considero que “transitamos” hacia esa comunidad del “vivir juntos” desde el derecho, y desde la transformación de las prácticas que, a su vez, modifican el derecho. La cuestión de la biodiversidad, en esta década dedicada a ella, tiene que ser pensada en el sentido de transformación de las prácticas, para que las mismas no se conviertan en una nueva excusa – como parece serlo para los países más desarrollados- para colonizar la vida. En América Latina hemos sufrido la colonización de territorios, culturas y recursos, ahora, en la época de la vida patentada, se está colonizando la vida hasta el último eslabón, los códigos genéticos. Sin embargo, los movimientos sociales que reclaman por otro tipo de vinculación con lo viviente ejercen una presión que en parte quiebra este proceso contradictorio acumulación-degradación-nueva acumulación (ahora, de patentes para la vida).

¹¹ Este sentido (el “estar juntos”) estaría cercano, de algún modo, a la “hipótesis de Gaia”: James Lovelock se refirió, en 1969, a una consideración de la biosfera como organismo de partes interdependientes que tiende a la homeostasis. Desde este primer punto de vista de la comunidad, contribuiríamos, en tanto humanos, a esa homeostasis.

¹² Véase Derrida, J., “Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides”, en Borradori, G., *Philosophy in a Time of Terror, Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago University Press, Chicago, 2003.

Por ello, planteo la idea de comunidad de lo viviente no en el sentido de “estar juntos” y la homeostasis “natural”, sino en términos de respeto a la otredad. Si hay alguien (o algo, quién o qué) que debe ser considerado otro, ese es el animal.¹³ En este sentido, la biodiversidad y el medio ambiente ameritan ser “cuidados” con el mismo empeño con que se tutela la fragilidad de la vida. La comunidad-que-somos, en el ámbito de la justicia, supondría la idea paradójica (e imposible) de sacrificio del sacrificio. Transitamos hacia ella cuando podemos pensar al animal como otro, radicalmente otro, y no como capital. Un mundo justo con el animal ha de suponer el (im)posible sacrificio del sacrificio (tal vez, una de las mayorías aporías a las que tenemos que animarnos -no sin temblar-¹⁴ a pensar en estos tiempos).

¹³ Planteo esta idea del animal como “más otro que ningún otro”, en M. B. Cagnolini, “Los más extraños de los extranjeros: los animales”, en *Actuel Marx. Intervenciones*, Nro 12, 2012, e.p.

¹⁴ Mi remisión al temblar alude a lo que desarrollo en mi artículo “Caminar, temblar, demorarse. Aproximaciones a una filosofía y una política del temblor”, en *Nombres, Revista de Filosofía*, Universidad Nacional de Córdoba, Año XX, Nro 25- nov. 2011, pp. 17-22.

Intencionalidad y artefactos en animales no humanos

Andrés Crelier

(UNMdP-CONICET)

Planteo del problema

Suele pensarse que la técnica es un modo de vida histórico y cultural propio de algunos animales, más precisamente los que poseen lenguaje. Sin embargo, las fronteras que, según la tradición filosófica, separan a estos animales del resto han empezado a tornarse imprecisas e incluso a correrse. Esto es así desde que diversas “ciencias cognitivas” empezaron a descubrir o al menos a postular la existencia de complejas facultades fuera del estrecho círculo que comprende lo humano y lo lingüístico. Ciertamente, si tomamos la decisión conceptual de negar la existencia de estas capacidades fuera de este ámbito, ningún hecho empírico será de relevancia. Pero la filosofía corre aquí el riesgo de insistir en la defensa de marcos conceptuales obsoletos, tornándose ella misma obsoleta.

Me motivación de fondo en esta breve comunicación es antropológico-filosófico y consiste en la delimitación del “mundo humano”. Mi orientación general, que determina mi hipótesis de trabajo, se puede expresar con la noción de que una concepción gradualista entre animales no humanos y humanos permitirá entender mejor lo propio de estos últimos.

Concretamente, la exploración propuesta se aproximará a la siguiente cuestión: ¿tienen los animales no humanos un mundo técnico?; ¿se puede afirmar legítimamente que los animales no humanos y no lingüísticos utilizan en algunos casos artefactos en

sentido propio, es decir no como mera metáfora transportada desde el mundo humano? Mi acercamiento a estas preguntas será incompleto y tentativo, y mi hipótesis, como adelanté, será una posición gradualista.

Parto del supuesto de que es en principio correcto atribuir intenciones a los animales no humanos y no lingüísticos. La conducta compleja se explica atribuyendo intenciones: no sólo para explicar mejor sino para tareas más básicas como describir un acto e incluso identificarlo como tal. Esto es ampliamente admitido y no tengo además espacio para exponer las razones. Pero, ¿alcanzan en los animales las intenciones para la conformación de un mundo técnico? ¿Pueden los animales no humanos inscribir sus intenciones en “objetos”? ¿Qué puede significar esta última pregunta?

Primera aproximación al fenómeno

Por un lado, si uno supone criterios muy exigentes para determinar la existencia de lo técnico, los animales parecen quedar afuera. Por ejemplo, la normatividad vehiculizada por una lengua natural puede plantearse como condición para que haya cultura y técnica. Pero también es posible acercarse al problema sin partir de estas exigencias, asumiendo si se quiere un enfoque naiv, más útil para mi presente propósito.

Así, los siguientes ejemplos sugieren una respuesta afirmativa a la pregunta acerca de si las intenciones de animales no humanos conforman artefactos. Sin entrar en detalles, la compleja conducta realizada por muchas aves para construir nidos y por los castores para construir diques conformarían un mundo técnico, ya que se trata de la producción de objetos que tienen una función claramente identificable: refugio o represa.

Una objeción que se presenta es la de que se trata de conductas innatas y no habría mundo técnico innato. Ciertamente, la propia distinción innato-adquirido es “resbalosa”, pues las dos instancias están siempre en juego, pero puede afirmarse que hay conductas que consisten en una secuencia relativamente mecánica estimulada por el entorno, de carácter invariante. Así, la tarea de construir nidos o diques sería en gran

medida una respuesta compleja al entorno, y no la producción de algo que podríamos caracterizar como técnico: no hay deliberación para fabricar artefactos sino un determinado uso del entorno y una extensión extra-somática de una conducta innata.

Aún si esta objeción, basada en la distinción innato-adquirido, se mantiene en pie, es difícil considerar que otros ejemplos puedan explicarse como conductas innatas. Algunos chimpancés en estado salvaje fabrican dos clases de varas, a partir de dos tipos de ramas, para introducir en hormigueros o termiteros. Para las hormigas, limpian de hojas y follaje una rama que puede tener un metro de largo. Para las termitas, las ramas elegidas son más cortas y flexibles. Asimismo, la construcción de estos elementos se realiza antes de su uso y a menudo a una considerable distancia de donde van a ser usados.

Parece haber en juego una compleja y especializada elección de los medios adecuados para lograr una meta muy precisa. Más concretamente, la explicación innatista se dificulta porque la construcción no sólo es compleja (la complejidad *per se* no parece un indicador concluyente) sino especializada, no parece ser el fruto de ensayo y error, y se realiza a menudo de manera anticipada y a una distancia considerable del sitio de uso (Bermúdez 2003: 126).

Objeción: uso de herramientas no es una conducta individualizable

En este punto es pertinente presentar un reparo general que atañe a la posibilidad de hablar en general, sin generar problemas conceptuales, del uso de herramientas (*tool-use*), incluso entre los animales humanos. De este modo, la propia postulación de una tecnicidad sin lenguaje debe tener en cuenta este reparo.

La autora que lo presenta, Beth Preston, ilustra su discusión con diversos ejemplos de supuesto uso de herramientas en animales sin lenguaje. Brevemente, reseña una caracterización utilizada para definir el uso de herramientas (la de Benjamin Beck) en animales y pone en evidencia sus falencias, especialmente las arbitrariedades que la

clasificación genera. Entre otras condiciones de la definición, se requiere que el objeto sea llevado o portado por el animal en el proceso de usarlo. Al aplicar esto, tenemos que los chimpancés que abren nueces golpeándolas *con* una piedra usan una herramienta, mientras que no lo hacen los que golpean las nueces *en* la misma piedra (Preston 523). El sentido de este requerimiento es que no se considere como herramienta todo elemento eventualmente útil del entorno, pero el inconveniente es que el requerimiento genera una clasificación contra-intuitiva.

Preston pretende mostrar que los límites entre la conducta de uso de herramientas y otras conductas que la clasificación no considera como tales se vuelve difusa. De aquí concluye que no existe una forma de conducta que puede denominarse uso de herramientas. Más aún, sostiene que el origen del problema es la manera usual de individuar la conducta con herramientas, particularmente su carácter no holista. Finalmente, la solución que ofrece es una individuación de la acción que, al ser holista, no distingue entre acción técnica y no técnica. Todos los elementos del contexto permiten definir un tipo de acción. Se trata de un argumento conceptual, filosófico, que se aplicaría por igual a animales humanos y no humanos.

Si bien esta manera contextualista de entender la acción o más precisamente la acción con herramientas me parece correcta, creo que no borra la distinción entre natural – artificial, o, mejor, entre objeto natural y objeto técnico. Creo que un modo de mostrar que esta distinción se mantiene, y que puede hablarse un mundo técnico o de tecnicidad, es advertir que el mundo técnico adquiere “solidez ontológica” de manera diferente al mundo natural. En la primero de estas esferas, la conducta se “fossiliza”, “cristaliza” o “inscribe” en objetos, cuya descripción, función y sentido técnico pueden ser luego comunicados a otros. Según este “realismo reflexivo” los artefactos son auténticos objetos cuya realidad es independiente de quien los conoce, de modo que es posible aprender de ellos y llegar a conocerlos, como cuando se reconstruye el contexto de uso de un objeto pre-histórico.

Propongo aquí una distinción entre dos direcciones diferentes de interpretación y

constitución del sentido en los objetos técnicos: en la acción técnica misma el contexto de uso (o sistema) constituye el artefacto (dirección práctica del contexto al objeto, analizada por Preston); en la reconstrucción teórica, en cambio, se parte del objeto y se reconstruye el contexto de acción que le da sentido (como hacen los arqueólogos). Complicando un poco más las cosas, creo que la capacidad teórica es una parte necesaria para actuar en el mundo técnico. Cuando compro un TV o una PC debo “teorizar” antes de encenderlo: lejos de entrar en una inmediata relación práctica con el artefacto, reflexiono primero cómo y dónde enchufarlo, cuál es el botón adecuado para esto o lo otro: la inspección teórica precede al ensayo y error.

De manera análoga, hay evidencia que puede interpretarse como la de que algunos animales aprenden por inspección del objeto sus affordances posibles, y no por ensayo y error cuando lo están usando. Así, los monos tamarindos parecen capaces de captar propiedades instrumentales. En un experimento de laboratorio, se les ha ofrecido elegir entre herramientas diferentes para obtener alimento. La variación de las herramientas, tanto su forma como otros aspectos menos relevantes, sugiere que estos monos son capaces de elegir por inspección visual las herramientas que les permiten alcanzar el alimento (reseñado por Bermúdez 52-53).

Objeción: el uso del entorno no es conformación de artefactos

La noción de “artefacto”, esencial para hablar de un mundo técnico, podría ser defendida como lo he intentado más arriba. Sin embargo, surge ahora la cuestión de si podemos legítimamente afirmar que los animales entran en relaciones con objetos técnicos o “artefactos”. A un nivel más básico, se presenta aquí una distinción que volverá a alejar la posibilidad de hablar de mundo técnico animal. Una cosa, reza esta distinción, es aprovechar lo que ofrece el entorno inmediato. Muchas conductas animales pueden ser explicadas recurriendo a las “affordances” usadas en complejas y diversas conductas. Desde el refugio hasta el alimento que el entorno ofrece a un animal pueden ser vistos

bajo esta luz. Y otra cosa es tener la capacidad de identificar, reidentificar, conformar y transmitir “objetos” (en sentido amplio) más allá de ese aprovechamiento.

Es de suponer que la conducta técnica que involucra artefactos necesita montarse sobre objetos para cobrar vida: aunque existan instancias intermedias, el soporte más adecuado para montar una función técnica es un objeto que permanece en el tiempo, siendo el soporte de propiedades funcionales, y no una propiedad del entorno inmediato. Esto presenta una primera dificultad, pues no es seguro que la conducta animal revele la percepción y conceptualización de una ontología de objetos y no meramente de affordances.

Más aún, las propiedades de los objetos que nos interesan deben ser lo que Tomasello ha denominado “affordances intencionales”. Y según este autor, sólo los primates humanos pueden captar captan la intencionalidad de otros agentes y la inscripción de la intencionalidad en objetos (aunque luego Tomasello se opone a esta tesis en *The Origins...*). Esto nos lleva a estas dos consecuencias negativas: en los animales no humanos no existe algo así como los affordances intencionales y tampoco su mundo posee la forma de una ontología de objetos. El castor y el chimpancé se limitarían a aprovechar los elementos que les ofrece su entorno inmediato, a los cuales ni siquiera identifican y reidentifican como objetos.

¿Son correctas estas tesis? Creo que pueden al menos ponerse en duda: 1) puede postularse que algunos animales no humanos identifican “objetos” que permanecen en el tiempo, los cuales poseen propiedades diferentes de las affordances sensorio-motoras (Bermúdez). 2) existe en algunos ejemplos la captación de la funcionalidad técnica de los objetos; esto puede entenderse como un paso previo a la captación de affordances intencionales; si a esto se le agrega la posibilidad de enseñar el uso captado, estamos ya a un paso de la inscripción de intenciones en objetos que define al mundo técnico.

Ciertamente, gran parte de las conductas que encontramos en el mundo animal puede explicarse recurriendo a elementos del entorno inmediato no percibidos como objetos y sin captación de funciones. Sin embargo, hay casos que se acercan al de los

humanos. Como vimos con los simios que fabrican y usan herramientas para pescar hormigas. En este caso, se concibe y prepara la funcionalidad de una herramienta que va a ser usada luego. La mediatez del uso, y las inferencias que debe hacer la criatura sobre un uso futuro, sugieren que podemos hablar de un objeto que es el portador de la funcionalidad, y no de una propiedad evanescente o inmediata del entorno.

Objeción: sin lenguaje no hay tecnicidad

Una objeción final es la de que hemos hablado de capacidades sin lenguaje, y que en tal medida he estado aplicando implícita y precipitadamente categorías propias de cierta clase de animales a otros. Concretamente, he estado aplicando fuera de su ámbito una serie de categorías asociadas con la posesión de un lenguaje articulado, como la cultura y la técnica. Pero, bien visto, sólo el lenguaje articulado propio de los humanos permitiría la identificación y reidentificación y transmisión social de las intenciones inscritas en los objetos, es decir de sus funciones. Según esto, sin lenguaje la intención de uso no logra inscribirse en un objeto y conformar finalmente un mundo técnico, en el cual el sentido funcional es transmisible.

En el caso que nos ocupa, el lenguaje sería una condición que tiene que estar en juego para que pueda accederse siquiera al reconocimiento de un artefacto. Un ejemplo elocuente es el que da Preston: al encontrarse en un museo del S XIX con un objeto extraño, le asignó una función equivocada. Se trataba de un globo que era un amplificador de la luz de la vela: no hay modo de saber este para qué tan sólo a partir del contexto actual, es preciso el lenguaje para explicar el contexto pasado y así identificar este artefacto. Es preciso el lenguaje siquiera para equivocarse y asignar una función imaginaria que el objeto nunca tuvo.

No obstante esto, el papel potenciador del lenguaje para la conformación, identificación y transmisión del mundo técnico no es per se un escollo para el gradualismo. Ante todo, la comunicación es algo más amplio que la comunicación

lingüística: se puede mostrar cómo se usa algo, transmitiendo esa información e inscribiendo así un uso en el objeto. Imitar no es emular, pero permite de todos modos una precaria transmisión no lingüística de la funcionalidad del artefacto.

El sentido del gradualismo respecto de la técnica

En suma, una concepción gradualista para la técnica permite entender lo propio del mundo humano como un desarrollo que aporta novedades esenciales pero que se monta sobre capacidades que se cumplen sin lenguaje, de cuya constancia nos dan los niños, nuestros parientes no humanos y los antepasados homínidos de nuestra especie. Sin la postulación de estas capacidades no sólo nuestro mundo técnico parecería flotar en un vacío de condiciones materiales, biológicas e incluso de sentido, sino que también muchos modos de vida animal resultarían difíciles de explicar (como el de los chimpancés), pues no podríamos hablar en el lenguaje de funciones técnicas que cumplen metas.

Mi intención es pues entender el gradualismo como una serie de capacidades que se apoyan en otras, al modo de una cadena de condiciones. Simplificando y para bosquejar esto de un modo algo más concreto, en los animales no humanos se trataría de las siguientes capacidades:

- Captación y uso de affordances sensorio-motoras del entorno inmediato.
- Identificación de objetos.
- Captación y uso de la funcionalidad de los objetos.
- Fabricación de objetos con funciones (para un fin determinable).
- Trasmisión entre congéneres de la funcionalidad de los objetos (artefactos)

mediante mecanismo no-lingüísticos como la emulación.

El resultado del funcionamiento de estas capacidades es ya un incipiente “mundo técnico”. O, visto de otro modo, la justificación para hablar de un mundo técnico no humano consiste en reseñar estas capacidades, con lo cual se le puede dar un sentido algo

más concreto a la expresión “mundo técnico” en el ámbito no humano.

Ahora bien, y para finalizar, es necesario reseñar también, en este esquema gradualista, las capacidades que no poseen los animales no humanos, y que dan cuenta de nuestra denominada “cultura material”:

- Lenguaje público mediante el cual no sólo transmitir sino especialmente legar y reconstruir la funcionalidad de los objetos técnicos.

- Capacidad de creación de nuevos artefactos (variabilidad de la técnica) en base a una tradición técnica recibida.

Heterogénesis Autopoiética.

Cuerpo y Subjetividad en Félix Guattari

Santiago Diaz

(UNMDP-UNQ)

La siguiente exposición tiene como pretensión desplegar algunas líneas conceptuales sobre el vínculo del cuerpo y la subjetividad en el pensamiento de Félix Guattari, desde un triple acoplamiento que involucra los conceptos de *Caosmosis*, *Heterogénesis* y *Autopóiesis*. Estos tres conceptos permiten, a nuestro entender, una endoconsistencia relacional y productiva en torno a este vínculo entre corporalidad y subjetividad, que destituye a partir de un proceso de *singularización*, los límites definidos de estas dos nociones. En este sentido, entender el cuerpo –y por tanto la subjetividad– como una *heterogénesis autopoiética* desde una perspectiva *ecosófica*, o mejor, *eco-estética*, como concepto exoconsistente¹, abre la posibilidad de intervenir *molecularmente* el campo de mayor producción de subjetividad capitalística, que en la actualidad se presenta: *el consumo de la diferencia como cristalización de este universo de referencia por sobre todos los demás*.

Según Guattari, el ser humano contemporáneo está en permanente *desterritorialización* de sus regiones existenciales originarias, tanto del cuerpo, como de todos aquellos espacios en los cuales encontraba una consolidación de su identidad (familia, culto, fábrica, etc.). Este proceso de desestabilización y cambio permanente que se ofrece como un nuevo modo de subjetivación en los órdenes económico, social, cultural, educativo, laboral, etc., nihiliza la diferencia, lo imprevisto, el acontecimiento

¹ Cf. Deleuze, G. & Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1997, 25-26.

singular² y sobrecodifica la potencia revolucionaria de estos conceptos bajo una uniformización homogenésica que toma efectiva realidad en el mensaje *mass-mediático*, en la dinámica incansable de las modas, en las manipulaciones de la opinión por parte de la publicidad, las estadísticas; incluso, en lo político, desde la reapropiación de la subjetivación militante de los movimientos de izquierda y ultraizquierda que finalmente terminan colaborando con este esquema nihilizante de producción subjetiva³.

En esta línea, la propuesta guattariana constituye un horizonte alternativo, no fragmentario e integral, a esta homogeneizante proliferación de *diferencia* que el poder libidinal, como lo mencionó Lyotard alguna vez, produce y ha reterritorializado en una maquinaria ultrajante de serialización sensitiva y cognoscitiva de lo mismo⁴. Se piensa, se siente y se vive bajo la constante planificación de lo propio, fuerzas codificadas a la territorialización identitaria de los estratos significativos de lo dominante, proyecto de vida como una segmentaridad dura que busca en lo diferente el consumo personal de la propia subjetividad y la despiadada segregación de la alteridad como impedimento a la liberación de los deseos personales. Ante esto, Guattari propone *diagramar*⁵ la vida, no planificar y circunscribir la existencia a espacios reducidos de muda variación; sino diagramar los umbrales o las tendencias por donde transitan las variaciones intensivas de los múltiples universos existenciales que nos componen, sin posicionar jerárquicamente uno sobre el resto; diagramar la vida, entonces, es *rechazar el mecanismo iterante-itinerante, y reconocerse como pedazos de existencias heterogénea que pueblan y configuran la máquina que es nuestra vida. Diagramar es diagramarse, ofrecer recorridos existenciales, rizomáticos... es poblar nuestra cartografía existencial.*⁶

² Guattari, G.: "Prácticas Ecosóficas y restauración de la subjetividad subjetiva" en *La ciudad subjetiva y post-mediática. La Polis reinventada*. Cali: Fundación Comunidad, 2008, 216.

³ Guattari, F.: *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos, 1996, 20.

⁴ Cf. Parisi, L.: "Technoecologies of Sensation" en Herzogenrath, B. (ed.): *Deleuze/Guattari & Ecology*. United Kingdom: Palgrave-McMillan, 2009, 182-ss.

⁵ Guattari, F.: "La heterogénesis maquínica" en *Caosmosis*. Op. Cit., 60.

⁶ Kaminsky, G.: *Guattari. Cartografías del deseo*. Bs. As.: La Marca, 1995, 8-9.

Con esto, la subjetividad es entendida como plural y polifónica⁷, pre-personal, colectiva y maquina⁸. Una suerte de constelación de universos de referencia incorporales que adoptan una posición enunciativa parcial en territorios heterogéneos de alteridad⁹, los cuales configuran el contenido fluctuante que da consistencia a la maquinaria expresiva singularizante, al *agenciamiento colectivo de enunciación* que es la subjetividad¹⁰. A diferencia del individuo, la subjetividad no es susceptible de totalización, no es acabada, sino que se produce permanentemente bajo un proceso de singularización, en el cual el sujeto se reapropia de sus componentes fuera de todo sometimiento y cristalización de *los sistemas de identificación que son modelizantes*¹¹. Así, la singularidad de la subjetividad se sostiene por la conexión de los elementos heterogéneos que se pronuncian en la polifonía constitutiva del sujeto, y sin perder la dinámica de estas voces, se mantiene la consistencia de ese fondo *caósmico* en el que las subjetividades no pierden la potencia creativa que las caracteriza. El caos *no es una pura indiferenciación; posee una trama ontológica específica. Está habitado por entidades virtuales y por modalidades de alteridad que nada tienen de universal*¹²; la caosmosis es una apertura, un trazado momentáneo de conexiones diferenciales, una mutabilidad relacional que compromete los diversos heterogéneos compositivos de la subjetividad en sus interacción creativa. En este fondo versátil de virtualidades inmanentes, el cuerpo emerge como el campo intensivo trascendental en el que por una acción de *autopóiesis*, permite a la subjetividad mantener la heterogeneidad de relaciones que rizomáticamente la constituyen. En efecto, si entendemos el cuerpo como ese campo *agonístico* de tensiones intermitentes, no ya como unidades fijas que articulan una mecánica de relojería milimétrica, sino como ese conjunto abierto en permanente fluctuación, es posible pensar que lo que hace que el

⁷ Guattari, F.: "Acerca de la producción de la subjetividad" en *Caosmosis*. Op. Cit., 11.

⁸ *Ibid.*, 35.

⁹ *Ibid.*, 61

¹⁰ "La subjectivité, production collective inconsciente à laquelle il réserve le nom d'agencement collectif, doit dans tous les cas être comprise comme plurielle, hétérogène et machinale". Sauvagnargues, A.: "Un cavalier schizo-analytique sur le plateau du jeu d'échecs politique", en *Multitudes*, 2008/3 n° 34, p. 30. Cf. Guattari, F. & Rolnik, S.: *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Bs. As.: Tinta Limón, 2005, 45.

¹¹ Guattari, F.: "Acerca de la producción de la subjetividad" en *Caosmosis*. Op. Cit., 55.

¹² Guattari, F.: "La caosmosis esquizo", en *Caosmosis*. Op. Cit., 101.

cuerpo sea, para Guattari, una máquina¹³ no es tanto su regularidad –inestable, por cierto- en la repetición de ciclos internos vitales, sino la multiplicidad de conexiones simultáneas que éste permite, tanto desde una dinámica centrífuga de expresividad como desde una convergencia centrípeta de atracción de fuerzas compositivas¹⁴. Por ello, el cuerpo es menos una materialidad concreta que los diferenciales intensivos que brotan de las múltiples tensiones que las fuerzas producen, es un campo trascendental donde se expresa *una vida*¹⁵; y con esto, el cuerpo, irrumpe como una caosmosis esquizo-creativa de la subjetividad, donde se mantiene en plena vitalidad *los universos reales-virtuales conformados a partir de una multiplicidad de territorios imaginados y semiotizados por las vías más diversas*¹⁶. Es la planicie porosa en la que se diagraman los umbrales afectivos de estos universos heterogéneos de enunciación, y que de modo autónomo configuran *focos de subjetivación parcial*¹⁷. Por cierto, esta forma de comprender el cuerpo se expresa con mayor nitidez en el concepto de *cuerpo sin órganos* que Deleuze obtiene de Artaud, y que es manifestado y puesto en acción en *Mil Plateaux*¹⁸.

Guattari se pregunta: ¿Cuál es el sentido de una producción singular de la subjetividad? ¿Existe una posibilidad de autocreación/estilización, si el cuerpo es objeto de interpretación? En ese caso, si el objeto epistemológico del cuerpo desborda toda interpretación por su compleja trama heterogénea, solo en ese caso, el cuerpo no puede ser interpretado, sino “experienciado”. Un agenciamiento de relaciones micro-perceptibles que sensibiliza el complejo de *transversalidad* intensiva que el cuerpo detenta, no ya como un sujeto identitario que arrastra fuerzas cristalizadas, fragmentadas y distanciadas, sino como un bloque abierto y productivo de afecciones caóticas que si bien por un lado logran cierta consistencia momentánea, por otro lado se despliega por

¹³ “...el cuerpo es una máquina...” Guattari, F.: “La heterogénesis maquina” en *Caosmosis*. Op. Cit., 53.

¹⁴ Cf. Deleuze, G. & Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., 123.

¹⁵ Cf. Deleuze, G.: “La inmanencia: una vida...” en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos, 2007, 347.

¹⁶ Guattari, F.: “La caosmosis esquizo”, en *Caosmosis*. Op. Cit., 98.

¹⁷ Ídem.

¹⁸ Cf. Deleuze, G. & Guattari, F.: *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2010. Cap. 6. “28 noviembre 1947 - ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, 155-172.

un fondo fluido de líneas múltiples y profundamente imperceptibles en su superficie¹⁹. El concepto de *transversalidad*²⁰ que Guattari propone es una intervención antijerárquica en los modos productivos de la subjetividad que monopolizan una verticalidad dominante, preferentemente en el “yo”, pero también en el “yo social” que deviene institución, por sobre las relaciones múltiples; en este sentido es que el concepto de transversalidad es la antesala del rizoma²¹.

El cuerpo esquizo caotiza sus partes constitutivas, les hace perder su organización, para introducir las en un devenir intenso de relaciones moleculares, sin necesidad de agrupar molaridades coagulantes. Con Deleuze, esto se expresará bajo la forma de un cuerpo cartográfico que se define por latitudes y longitudes²², coordenadas que trazan el diagrama del cuerpo. Así, cada cuerpo es el resultado y el medio agonístico de una pluralidad de relaciones moleculares (*longitud*), en el que cada uno de esos vínculos hace variar (*latitud*) los heterogéneos que conecta en grados diferenciales, que afectan de tal modo que modifican la totalidad de la multiplicidad que componen.

Nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente²³.

Este cuerpo cartográfico y caotizante de la subjetividad, ontológicamente, se presenta como una *heterogénesis*²⁴ en la cual una multiplicidad de componentes variados

¹⁹ Cf. Sauvagnargues, A.: *Deleuze et l'art*. Paris: PUF, 2006, 113 ss.; Deleuze, G. & Guattari, F.: *Mil mesetas*. Op. Cit., 158.

²⁰ “La transversalité est une dimension qui prétend surmonter les deux impasses, celle d’une pure verticalité et celle d’une simple horizontalité; elle tend à se réaliser lorsqu’une communication maximum s’effectue entre les différents niveaux et surtout dans les différents sens.” Guattari, F.: *Psychanalyse et transversalité*. Paris: François Maspero, 1972, 80.

²¹ Cf. Sauvagnargues, A.: *Deleuze et l'art*. Op. Cit., 117.

²² Deleuze, G. & Guattari, F.: *Mil mesetas*. Op. Cit., 264.

²³ *Ibid.*, 261.

²⁴ “El ser no precede a la esencia maquina; el proceso precede a la heterogénesis del ser” Guattari, F.: “El nuevo paradigma estético”, en *La ciudad subjetiva y post-mediática*. Op. Cit., 85.

(verbales, espaciales, alimenticios, sociales, etc.) coexisten bajo una duración productiva de su propia asociación colectiva. La heterogénesis es el devenir actual de las multiplicidades, en tanto que cada nueva interacción promueve modificaciones imperceptibles que hacen de ella una multiplicidad diferente, no tanto desde lo cuantitativo, pero principalmente desde lo cualitativo²⁵. En este sentido, el cuerpo como caosmosis intensivo es un medio de apercepción de las *máquinas abstractas* que obran transversalmente –rizomáticamente- a los estratos heterogéneos, produciendo una nueva variación cuantitativa y cualitativa en la subjetividad²⁶.

En este contexto, las máquinas abstractas son productoras de una existencia desterritorializada de las segmentaridades duras que configuran la identidad dominante, bajo un proceso intermaquínico que promueve intensidades diferenciales y singularizadas²⁷, destituyendo las binarizaciones y las regularidades ordenadas.

Paralelamente a la heterogénesis ontológica, se aprecia una *heterogénesis estética*, que se produce así desde la construcción de bloques de sensaciones configuradores de obras abiertas a los universos incorporales, no discursivos, páticos, que devienen en otros Universos alternos. El cuerpo como heterogénesis estética conjuga constelaciones singulares de Universos Múltiples no jerarquizados²⁸, desde una perspectiva *autopoiética*.

Los bloques de sensación de la oralidad maquínica desprenden del cuerpo una carne desterritorializada. Cuando yo "consumo" una obra -que habría que llamar de otra manera, porque puede ser también ausencia de obra-, a lo que procedo es a una cristalización ontológica compleja, a una alterificación de los seres-ahí. Conmino al ser a existir de otra manera y le arranco nuevas intensidades²⁹.

²⁵ Cf. Deleuze, G. & Guattari, F.: *Mil mesetas*. Op. Cit., 250 y 254.

²⁶ Guattari, F.: "La caosmosis esquizo", en *Caosmosis*. Op. Cit., 103.

²⁷ Guattari, F.: "La heterogénesis maquínica", en *Caosmosis*. Op. Cit., 69.

²⁸ "Un grito, un azul monocromo hacen surgir un Universo incorporal, intensivo, no discursivo, pático; y a continuación son arrastrados otros Universos, otros registros, otras bifurcaciones maquínicas. Constelaciones singulares de Universos" Guattari, F.: "La oralidad maquínica y la ecología de lo virtual", en *Caosmosis*. Op. Cit., 118.

²⁹ Ídem.

La caosmosis como fondo inmanente de relaciones heterogénicas comprende la *autopóiesis* como la producción estético-creativa de la subjetividad. Guattari toma esta noción de Humberto Maturana y Francisco Varela, extendiendo su definición, que inicialmente se refiere a la capacidad de autoproducción de una estructura o ecosistema, a las máquinas sociales, a las máquinas económicas, e incluso a las máquinas incorporales de la lengua, de la teoría, de la estética³⁰. Esta autopóiesis, como expresión directa de una estética de sí, es el juego de la heterogénesis afectiva que provoca los bloques de sensaciones propios de las subjetivaciones parciales antes mencionadas. El cuerpo se siente en todas sus interrelaciones como una máquina autopoietica impersonal, a-significante y a-subjetiva. Estas afecciones no representan, no identifican, no significan, tan solo inducen nuevas y más vitales formas de vida, nuevos territorios existenciales.

“A través de sus diversos componentes, una conformación maquínica obtiene su consistencia franqueando umbrales ontológicos, umbrales de irreversibilidad no lineales, umbrales ontogenéticos y filogenéticos, umbrales de heterogénesis y de autopoiesis creativas.”³¹

La autopóiesis brinda al cuerpo una autoconsistencia, una auto-afirmación que despliega las múltiples relaciones singulares de alteridad que lo componen³², desde un horizonte de creatividad³³ que recorre todas sus afecciones. El cuerpo se afirma como máquina autopoietica de singularización de la subjetividad, al desplegar y autocrear sus relaciones intensivas fuera de los consensos dominantes de la producción subjetivante. Es una estética de la existencia, entendida como juego ético-político de singularización³⁴. Pero este juego cósmico de heterogénesis autopoietica no puede pensarse sino en relación a una constelación ontológica que implique *la alteridad del cosmos y para lo*

³⁰ Guattari, F.: “La oralidad maquínica y la ecología de lo virtual”, en *Caosmosis*. Op. Cit., 115. Cf. Varela, F.: *Autonomie et Connaissance*. Paris: Seuil, 1989.

³¹ Guattari, F.: “La heterogénesis maquínica”, en *Caosmosis*. Op. Cit., 68.

³² Guattari, F.: “El nuevo paradigma estético”, en *La ciudad subjetiva y post-mediática*. Op. Cit., 85.

³³ *Ibíd.*, 92.

³⁴ *Ibíd.*, 93.

*infinito de los tiempos*³⁵. Es aquí donde Guattari piensa en un Nuevo Paradigma Estético, una *Ecosofía* o, en nuestro caso, una *eco-estética* de los cuerpos singularizantes, que ponga en funcionamiento esta máquina procesual y creativa de nuevos modos existenciales –en lo ambiental, en lo social y en la subjetividad-, a partir del entrelazamiento de estas tres tendencias:

“...una heterogenización ontológica de los Universos de referencia desplegados a través de lo que se ha llamado movimiento de lo infinito; una transversalidad maquínica abstracta articulando las multitudes de interfases finitas que manifiestan estos Universos en un mismo hipertexto o plan de consistencia; una multiplicación y particularización de los focos de consistencia autopoietica (territorios existenciales)”³⁶

En definitiva, el pensamiento guattariano apuesta a la posibilidad de gestar una *Revolución Molecular*³⁷, es decir, la posibilidad de producir condiciones reales de vida singular, colectiva y cósmica, fuera de sometimientos y modelizaciones capitalísticas. Esto solo es factible a partir del surgimiento de un Paradigma Eco-Estético que modifique las formas relacionales jerárquicas y segmentarizantes, esas que determinan una coacción totalizante y unívoca sobre el flujo dinámico de la vida. En este sentido, el cuerpo como una heterogénesis autopoietica es el punto molecular de convergencia en el que toda producción singular y rizomática de la subjetividad puede tomar impulso para desplegar las fuerzas lúdicas e inmanentes de la vida colectiva.

Bibliografía

Deleuze, G. & Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1997.

Deleuze, G. & Guattari, F.: *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia.* Valencia: Pre-Textos, 2010.

³⁵ Guattari, F.: “La heterogénesis maquínica”, en *Caosmosis*. Op. Cit., 71

³⁶ Guattari, F.: “El nuevo paradigma estético”, en *La ciudad subjetiva y post-mediática*. Op. Cit., 83

³⁷ Cf. Guattari, F. & Rolnik, S.: *Micropolítica*. Op. Cit., 64-67.

- Deleuze, G.:** "La inmanencia: una vida..." en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos, 2007.
- Guattari, F. & Rolnik, S.:** *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Bs. As.: Tinta Limón, 2005.
- Guattari, F.:** "Au-delà du retour à zero", Entrevista con Toni Negri, en [Futur Antérieur N° 4, hiver 1990](#).
- Guattari, F.:** *Caosmosis*. Bs. As.: Manantial, 1996.
- Guattari, F.:** *La ciudad subjetiva y post-mediática. La polis reinventada*. Cali: Fundación Comunidad, 2008.
- Guattari, F.:** *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos, 1996.
- Guattari, F.:** *Psychoanalyse et transversalité*. Paris: François Maspero, 1972.
- Kaminsky, G.:** *Guattari. Cartografías del deseo*. Bs. As.: La Marca, 1995.
- Parisi, L.:** "Technoecologies of Sensation" en Herzogenrath, B. (ed.): *Deleuze/Guattari & Ecology*. United Kingdom: Palgrave-McMillan, 2009.
- Sauvagnargues, A.:** "Un cavalier schizo-analytique sur le plateau du jeu d'échecs politique", en *Multitudes*, 2008/3 n° 34, p. 30-40.
- Sauvagnargues, A.:** *Deleuze et l'art*. Paris: PUF, 2006.

La ciencia y la tecnología del biotecnocapitalismo

Patricia Digilio

(UBA)

Los humanos somos sujetos políticos. Constituimos y habitamos mundos. Ese mundo humano no es otra cosa que lo que hacemos con él. Es en esos mundos que se juega nuestra existencia. Interrogamos sobre la relación entre ética, medio ambiente y desarrollo científico y tecnológico no debería ser una pregunta acerca del valor del fin o de las metas a las que apunta ese desarrollo sino una pregunta por su sentido. La expresión “desarrollo científico y tecnológico” en singular indica cómo hablamos y por lo tanto cómo pensamos. En definitiva supone una forma única para ese desarrollo. La ética es esa pregunta sobre cómo vivir. Sí vinculamos esa concepción de una “forma (dirección) única del desarrollo” y la pregunta sobre cómo vivir (en un mundo humano) lo que de este vínculo se deriva como tarea es pensar los modos de renovar y cuidar un mundo común y no “un medio ambiente”. Redoblar los esfuerzos por comprender en qué consiste *vivir* como humanos, a la vez iguales y distintos unos de otros en un mundo común.¹ Esa pregunta da en el centro mismo de la política. Y la cuestión de la ciencia y de la técnica solo se deja comprender si adoptamos una mirada política bajo la advertencia de que esa cuestión no es nunca puramente científica ni política.

Ciertos discursos que presentan las cuestiones que “afectan al *medio ambiente*” como si estas fuesen inexorables o como si cada una de ellas constituyera un problema técnico que debe ser abordado por expertos en “las cumbres” de Foros Internacionales pero también esos otros que rememoran naturalezas y paraísos perdidos, parecen poner mucha voluntad en neutralizar este carácter político de la humana condición. Propongo para tratar la relación entre ética medio ambiente y desarrollo científico y tecnológico

¹ ARENDT, H. *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998

indagar el alcance de las nociones de *biopoder* y *biopolítica* para la comprensión del cómo y el porqué del momento actual del capitalismo: el *biotecnocapitalismo* en el que advertimos se consolida un nuevo orden: el *orden biotecnológico*.

Con la expresión *orden biotecnológico* procuro señalar que en la actualidad la relación entre vida y política se constituye como una relación de copertenencia con la técnica. La biotecnología representa una expresión de esa relación y la particularidad que presenta esa relación corresponde tanto a un modo de pensar y conocer *la vida* como a las formas de acción que de estos modos se derivan. En este sentido afirmo que la directa intrusión en la génesis misma de lo viviente, posible a través de los desarrollos de la biología molecular y la ingeniería genética, es una situación creada por las ciencias de enorme significación política. Bajo el dominio de la tecnología y el mercado es posible producir una *naturaleza* y una *vida humana* tecnologizada y capitalizada y como parte de se proyecto totalitario producir también *vida desechable*.

Cuando digo una *vida tecnologizada*, aludo al dominio que tiene en nuestra vida cotidiana la constitución de esa tríada ciencia-tecnología-mercado. No es novedad decir que todas las tecnologías tienen un efecto de *biopoder* en el sentido de que afectan a los cuerpos y los sumergen en relaciones sociales de saber/poder, inclusión/exclusión, pertenencia/no pertenencia al mismo tiempo que producen nuevas formas de relación social y nuevas formas de vulnerabilidad.

Cuando digo *una vida capitalizada*, busco poner el acento en lo que entiendo como propio de un mundo en el que la vida, devenida mercancía, es atravesada por una forma de administración que parece escindirse en dos modelos irreductibles: el de la supervivencia y el de su consumo. Y ese consumo parece corresponderle solo a quienes pueden “asegurarse la vida” y ser por lo tanto los únicos que la merecen. Porque esta cultura que hace del cuerpo icono sagrado y objeto de perfectibilidad técnica produce permanentemente también cuerpos “supernumerarios”.

Es sobre este fondo que se recortan las formas que asumen el ejercicio del biopoder y la biopolítica en el actual orden biotecnológico.

Transformaciones en la concepción de lo viviente

A partir del siglo XVII comienzan a producirse esos intercambios léxicos por los cuales la filosofía política, las ciencias de la administración y las doctrinas económicas adoptan el lenguaje de las *ciencias de la vida* y éstas los conceptos y las terminologías propios del discurso político y las doctrinas económicas. De este modo se sella la conexión y dependencia existentes entre las concepciones sobre la política y aquellas sobre la vida susceptibles de ser reconocidas en su devenir histórico así como son reconocibles los dispositivos que se producen para el tratamiento de lo viviente en general y del viviente humano en particular como producto de estas conexiones.

Es desde este umbral y con la sospecha de que mucho de lo que se promociona como novedad incuba en su fondo más íntimo lo conocido, que debe emprenderse el camino que posibilite identificar las diferencias existentes entre la biopolítica moderna y la contemporánea para apreciar el salto cualitativo que representa en la forma que esta adopta la intervención directa sobre la vida y su producción técnica habilitadas por los nuevos saberes y tecnologías. Se equivocan quienes ven en la biotecnología solo la implementación de una nueva técnica. Se trata de una nueva condición para la administración y tratamiento político de lo viviente. De un paso —el mayor y más incierto— en el camino de reificación de lo viviente.

Biotecnología y biopoder

Recordemos, que es la concepción mecanicista de lo viviente, producto de esa racionalidad propia de las ciencias de occidente, la que habilita asimilar su tratamiento al de la materia inerte bajo el modelo de la producción industrial. También que la biología jugó en la era industrial, con la teoría evolutiva, un papel muy importante en la formulación de las concepciones económicas y sociales. Deberíamos hoy preguntarnos

qué papel juega en la era biotecnológica en tanto es posible reconocer cierto paralelismo entre el nuevo conocimiento genético y el modo globalizado de la organización del mercado². Como sabemos el nuevo pensamiento evolutivo tiene como unidad de análisis el gen y no el organismo. Esto supone que no existen límites entre organismos pues lo que opera en común a los diferentes organismos es el gen que es susceptible de ser transferido. El gen que se inserta trasvasa los límites del organismo que constituye sin que por eso lo conforme de manera exclusiva. Esto no solo posibilita una generalización y un intercambio entre sistemas no necesariamente vivos, sino que induce a pensar en la idea de un sistema total cuyos componentes son intercambiables. Otra vez es posible establecer un paralelismo entre economía y biología. Si el mecanismo de supervivencia del más apto reverberaba en la naciente economía capitalista, ahora la posibilidad recombinatoria del gen y su implementación global en cualquier organismo estaría en correspondencia con la globalización económica a la vez que inaugura una forma de propiedad: la *biopropiedad* solo posible bajo las condiciones que genera el modo de administración de la vida del biotecnocapitalismo mediante la ciencia y la tecnología que desarrolla y su capacidad de generar entidades biotécnicas.³

Asistimos a una profunda transformación de los dispositivos de poder sobre la vida, gestados *por* y *en* los nuevos conocimientos y técnicas. Estos dispositivos ya no pueden ser interpretados bajo las formas conocidas de la biopolítica y la anatomopolítica. No obstante, más que pensar esas transformaciones como sustituciones, como formas de ejercicio de poder sobre la vida que vienen a reemplazar otras, entiendo más acertado pensarlas como formas que al mismo tiempo que innovan completan, por su propia especificidad, esos mecanismos que alcanzan unidad bajo esa forma de racionalidad política que es el *biopoder*.

² RIFKIN, J., *Il Secolo Biotech. Il commercio genetico e l' inizio di una nova era*, Milano, Baldini y Castoldi, 1998, pp. 77 y ss

³ Los organismos genéticamente modificados (OGMs) constituyen un ejemplo de este nuevo régimen de propiedad que a su vez transforma actividades humanas como la agricultura asimilada ahora al modelo de producción industrial.

Si la biología identifica vida con texto y en esa identificación revela que “esa naturaleza” textual puede ser “reescrita” tecnológicamente dando así lugar a una génesis técnica de lo viviente, en esta identificación la genómica y la tecnología confluyen para hacer posible un conjunto de acciones sobre la vida a partir de las cuales hay que distinguir entre “las viejas formas de dominación” y las *nuevas redes de dominación* que asumen la forma de “informáticas de la dominación”.⁴

Frente a esta acumulación de ambiciones y proyectos técnico-políticos que convergen sobre la vida, nada resulta entonces más urgente que aproximarnos de otro(s) modo(s) a la vida.

Llegando a este punto es obligatorio preguntarse por la capacidad y la responsabilidad de la ética, la filosofía social y política y otras disciplinas afines para generar esos modos.

¿Será destino de la ética quedar reducida a ser el centinela de esa débil frontera entre lo científicamente posible y lo deseable? ¿Acaso su única tarea sea la de restañar las heridas de *la vida dañada*?

Una ética con la voluntad de enfrentarse con las complejidades de nuestro tiempo parece reclamar una tipo de acción que excede a la supervisión de los actos o al establecimiento de “normativas que guíen los procedimientos” y mitiguen el impacto de las “consecuencias negativas (pero inexorables) del desarrollo”. Una ética que ejercite esa voluntad no puede quedar confinada a una función prescriptiva -normativa sino que debe estrechar lazos con esas voluntades organizadas en colectivos y movimientos socio-políticos que insisten en afirmar que *todavía es posible la acción política que da disputa por los sentidos*.

Es preciso unir pensamiento, voluntad y acción política para resistir este relato totalitario sobre la vida que aparece investido de una científicidad que enmascara mal el rostro y la voluntad política de poderosas corporaciones internacionales y sus socios

⁴ Remito a los trabajos de Donna Haraway; *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Sciences*, Nueva York, Routledge, 1989 y *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995

nacionales. Pero resistir no es –o es deseable que no sea– solamente soportar, sufrir, tolerar. Tampoco es solamente rechazar esta torpe imagen del mundo y de la vida que se nos ofrece. Aproximarnos de otro(s) modo(s) a la vida tampoco es solo aquello que conviene a su conservación y mantenimiento. Mejor, se trata de esos modos que se enlazan con ella en su pura potencia radical y subversiva. Novedad y comienzo que fundan la vida política. Generación de las condiciones de otro mundo.

Aproximaciones a la despenalización del aborto.

Cuerpos, dominación y biopolítica

Milagros Dolabani

(UNMdP)

Sebastián Failla

(UNMdP)

1.

Para abordar la despenalización del aborto es necesario partir de la idea de que múltiples relaciones de poder son constitutivas y constituyentes de *lo* social, hecho que se manifiesta no sólo en las relaciones sociales, sino también en las subjetividades y en los cuerpos.

Es menester romper con las posturas esencialistas que conciben al cuerpo y su genitalidad como un producto de la naturaleza. Partimos para ello, de la idea de que el cuerpo, así como el género y el sexo, son construcciones sociales¹.

La realidad social en la que los seres humanos están inmersos, lejos de ser algo que “está ahí”, que es inamovible y natural, es una amplia red de significados y sentidos que son interpretados a partir de categorías sociales de percepción. Es decir, que los seres humanos están dotados de esquemas de percepción e interpretación que son fruto de la incorporación de estructuras de dominación y relaciones de poder. Es gracias a su aprehensión, mediante el denominado *habitus* entendido como “*sistemas de*

¹ Retomando la perspectiva de Judith Butler en *Cuerpos que importan*, damos cuenta del carácter performativo del género. El género no es una construcción de un sujeto voluntarista en base a elecciones racionales; sino que es una construcción bajo relaciones de poder y restricciones normativas que producen y regulan los seres corporales.

disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones” (Bourdieu, 2007: 86) que las relaciones de poder y de dominación, en este caso de género, son internalizadas.

En *La Dominación Masculina (2000)*, Bourdieu da cuenta de las relaciones de dominación que atraviesan el cuerpo femenino. La división entre los sexos se manifiesta como de “orden natural” ocultando relaciones sociales de dominación (Bourdieu, 2000: 20,21). La visión androcéntrica de los cuerpos se impone como neutra, dando cuenta de una inmensa máquina simbólica que le asigna tanto al cuerpo femenino como al masculino una estructura en el espacio, una disposición espacial (Las mujeres en el ámbito privado, y los hombres en el público). La diferencia anatómica entre el cuerpo femenino y masculino justifica, sosteniéndose naturalmente, la división social del trabajo. El falo es concebido como fuerza fundadora, fecundidad y energía; mientras la vagina se concibe como un objeto sagrado, sumido en la pasividad.

El problema radica en que las mujeres se apoyan en esquemas de percepción dominantes y esto las conduce a representarse a su propio cuerpo y sexualidad como mero receptáculo pasivo.

La representación androcéntrica de la reproducción biológica está apoyada por la objetividad del sentido común, un consenso práctico, una Doxa. Lo que remarca Bourdieu en esta obra, es que no solo las mujeres son víctimas de las representaciones dominantes, sino también que a los hombres se les impone un “deber –ser” que les exige reafirmar su virilidad a través de diferentes prácticas.

2.

Ya en su libro *Vigilar y castigar*, Michel Foucault, expone cómo el cuerpo es descubierto como objeto y blanco de poder. El cuerpo es concebido como algo que se manipula, que obedece, que responde y que se vuelve hábil al multiplicar sus fuerzas. En

los médicos y filósofos de la época, se encuentra presente la idea de controlar o corregir las operaciones del cuerpo a través de reglamentos militares, escolares y hospitalarios. Hacia el final de una de sus últimas obras, *Historia de la sexualidad Vol. 1: la voluntad del saber*, describe cómo en el pasaje del siglo XVII al siglo XVIII surgen dos formas del ejercicio del poder sobre los cuerpos.

En primer lugar, lo que se denomina *anátomo poder* como vigilancia de las posturas, las conductas y los deseos. Y en segundo lugar, surge el llamado *biopoder* como regimentación de la vida, las tasas de nacimiento y mortalidad y el cuidado de la salud. Aquí el objeto ya no es el individuo, sino la población. El poder sobre la vida se ejerce de manera positiva, administrándola, multiplicándola, aumentándola, ejerciendo sobre ella controles y regulaciones generales.

En el siglo XIX emerge lo que el autor denomina dispositivo de sexualidad. Aparece la idea de que existe algo más que el cuerpo y los órganos: el sexo. Éste posee características y leyes que le son propias. Respecto a la sexualidad femenina, y al proceso de medicalización de la mujer, el sexo es definido de tres formas: la primera refiere a lo que en común tiene el hombre y la mujer; la segunda a lo que le pertenece por excelencia al hombre y lo que le falta a la mujer; y la tercera se refiere a la constitución del cuerpo de la mujer asignándole la función de la reproducción y restringiéndola en nombre de los efectos de esas funciones.

3.

Lo polémico en la despenalización del aborto es justamente la puesta en crisis de la idea de mujer en su mera función reproductora. La concepción del cuerpo femenino² como cuerpo gestante, sumado a las tecnologías de control contemporáneas que encauzan los deseos y las prácticas sexuales -como por ejemplo el proceso de

² Volviendo a la perspectiva de Judith Butler en el prefacio de 1990 en *El género en disputa*, debemos tener en cuenta que lo femenino no es una categoría estable, inamovible sino que puede modificarse o reafirmarse a través de prácticas reiteradas.

medicalización de la mujer- son formas en que el orden social falocéntrico, heteronormativo y patriarcal, fortalece la dominación masculina.

De acuerdo con Rafael Sanseviero, el embarazo no viable se relaciona con prácticas anticonceptivas, donde intervienen tanto hombres como mujeres; sin embargo la sociedad coloca en estas últimas la responsabilidad de evitarlo, dejando a los hombres libres de ella. De este modo, se acepta que el cuerpo de la mujer es para satisfacer al varón, dejando entrever así la idea del cuerpo como receptáculo. El placer femenino es penalizado violando la autonomía de la mujer, al prohibir la decisión sobre su propio cuerpo.

Cada decisión que las mujeres toman sobre su cuerpo tiene que ser aceptada por la medicina y por la moral hegemónica. Esto provoca la enajenación del cuerpo femenino, que se manifiesta en la satisfacción del placer masculino y en la labor reproductora de la especie y de la fuerza de trabajo.

Como bien lo ha señalado Foucault, con el ejercicio del biopoder, los valores morales penetran las normas jurídicas y por lo tanto, lo que se considera bueno o malo, saludable o insalubre, termina por convertirse en un mandato ético para toda la sociedad.

El aborto es penalizado como forma de disciplinar al cuerpo de la mujer. Pero no solo es penalizado a nivel jurídico sino que además, la censura social, provoca que la mujer que abortó quede relegada al silencio, a la clandestinidad y a la culpa por la mirada inquisitoria del resto.

La decisión del aborto es un instrumento de empoderamiento de la mujer respecto a su propio cuerpo, que constituye un elemento de ruptura frente a una sociedad que en gran parte le niega la autonomía sobre su cuerpo. No obstante en sí misma ésta decisión no representa una subversión absoluta de las estructuras de dominación, porque debe ser acompañada del cambio de otras prácticas y representaciones. De todos modos, consideramos que la despenalización del aborto cuestiona la concepción del cuerpo femenino como cuerpo gestante, hecho que repercute en las representaciones sociales hegemónicas.

Finalmente consideramos necesaria la despenalización del aborto, junto a la socialización de la educación sexual para poder decidir y, de este modo, dar un paso hacia una democracia más radical.

Bibliografía

- Bourdieu, P (2007). *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P (1997). *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P (1996). *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, México, Fontamara.
- Bourdieu, P (2000). *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- Butler, J (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós.
- Butler, J (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.
- Díaz, E (2010). *Las grietas del control*, Buenos Aires. Editorial Biblos.
- Foucault, M (2002). *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Foucault, M (1998). *Microfísica del poder*, Buenos Aires, La Piqueta.
- Foucault, M (2008). *Historia de la sexualidad Vol. 1: La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Díaz, E (2010). *Las grietas del control*, Buenos Aires. Editorial Biblos.
- Maffía D. (2004) Géneros, sexualidades y subjetividades en *Revolución en las Plazas y en las casas. Cuadernos de educación popular*. Ediciones Madres de plaza de Mayo.
- Sanseviero, R. (2003). *Condena, tolerancia y negación. El aborto en Uruguay*. Montevideo, CIIP/UPAZ.
- Santa Cruz, M. I y otras (1994) *Mujeres y Filosofía*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Homo domesticus.

Reflexiones en torno a la zoopolítica en Sloterdijk

Gustavo Adolfo Domínguez

(UCES)

1. Humanismo y post-humanismo

Sloterdijk define humanismo como: “[...] es telecomunicación fundadora de amistades que se realiza en el medio del lenguaje escrito.[...] Desde que existe como género literario, la filosofía recluta a sus adeptos escribiendo de manera contagiosa acerca del amor y la amistad.” (Sloterdijk, 2006, pág. 19). Este intercambio epistolar intenta conformar una sociedad literaria que fomente lazos de amistad entre los remitentes, a la vez que inicia un proceso de alfabetización global, primero, estableciéndose una *elite* intelectual para luego, a partir de la Revolución francesa hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial, conformar un movimiento alfabetizador mundial.¹

El acto de escribir sobre temas filosóficos y enviar los escritos a destinatarios conocidos o no (pues considera a la escritura de, por ej. libros como cartas hacia amigos desconocidos, actuales o por venir) representa una “acción a distancia”, rescatando Sloterdijk un término nietzscheano, fomenta un estímulo para que el remitente responda a la propuesta, incluyéndose en el “círculo de amistad” erudito. Esta situación el autor la

¹ “Ciertamente, entre 1789 y 1945 los humanismos nacionales amigos de la lectura vivieron su momento de esplendor. Su centro lo ocupaba, consciente de su poder y autosatisfecha, la casta de los viejos y los nuevos filólogos, que se sabían depositarios de la tarea de instruir a las nuevas generaciones en el saber necesario para que se les admita en el círculo de los receptores de las cartas voluminosas declaradas oficialmente clásicas. El poder de los maestros y el papel clave de los filólogos en esa época tenían su razón de ser en su conocimiento privilegiado de esos autores merecedores de consideración como emisores de los escritos fundacionales de la comunidad. En sustancia, el humanismo burgués no era otra cosa que el pleno poder para imponer a la juventud los clásicos obligatorios y para declarar la validez universal de las lecturas nacionales.” Ibid, pág. 26

ubica ya desde la recepción de los griegos clásicos por los romanos, pasando por el intercambio epistolar en el Medioevo hasta su señalado fin en 1945. ¿Qué acontece luego de las dos guerras mundiales? Pues, que tal intercambio en tanto proyecto civilizador decae dejando lugar a tecnologías novedosas como ser las emisiones radiales a partir de 1918 y las televisivas en 1945, hasta internet en la actualidad (resulta curioso que acontezcan ni bien finalizan las guerras, situación que Sloterdijk denota como una continuación del conflicto bélico a nivel comunicación de masas).²

Ahora bien, este humanismo en tanto proyecto alfabetizador presenta una contracara: la barbarie. En efecto, indica Sloterdijk que, en aquellas sociedades donde se impuso perentoriamente el humanismo, existían niveles de salvajismo a domeñar; cita como ejemplo las crueles luchas en el Coliseo romano como forma ambivalente de, por un lado, explicitar y exacerbar actos barbáricos, y, por el otro, mantener suavizados los impulsos desinhibitorios de la clase empobrecida que asistía a tales espectáculos. Esta situación responde a dos tendencias contrapuestas en el hombre: inhibición y desinhibición. Ambas tendencias reposan en la concepción del hombre en tanto animal a ser domesticado, controlado. La desinhibición implica una caída en la barbarie, el salvajismo, en tanto demostraciones de poder y crueldad. El humanismo³, en tal sentido, es una medida de autodomesticación del animal humano para favorecer procesos inhibitorios de tales estados: “[...]lo humano consiste en elegir para el desarrollo de la

² “[...]las sociedades modernas sólo ya marginalmente pueden producir síntesis políticas y culturales sobre la base de instrumentos literarios, epistolares, humanísticos.[...] La síntesis social no es ya -ni siquiera ya aparentemente- cuestión ante todo de libros y cartas.[...] La era del humanismo moderno como modelo escolar y educativo ha pasado, porque ya no se puede sostener por más tiempo la ilusión de que las macroestructuras políticas y económicas se podrían organizar de acuerdo con el modelo amable de las sociedades literarias” Ibid, pág. 28

³ “Estos breves apuntes dejan clara una cosa: la cuestión del humanismo es de mucho mayor alcance que la bucólica suposición de que leer educa. Se trata nada menos que de una antropodicea, es decir, de una definición del hombre teniendo en cuenta su apertura biológica y su ambivalencia moral. Pero sobre todo, se trata de la pregunta por cómo puede el hombre convertirse en un ser humano verdadero o real, ineludiblemente planteada desde aquí como una cuestión mediática, si entendemos como medios aquellos instrumentos de comunicación y de comunión a través de cuyo uso los propios hombres se conforman en eso que pueden ser y que serán.” Ibid, pág. 35

propia naturaleza los medios inhibidores y renunciar a los desinhibidores.” (Sloterdijk, 2006, pág. 35).

2. Propuesta de Sloterdijk

Sloterdijk propone considerar una raigambre animal en el ser humano hacia la cual pugnan las diversas técnicas de domesticación, considerando primariamente un pasaje del “animal sapiens” a un “homo sapiens”⁴. Las cualidades propias de los homínidos en tanto inadaptación al mundo circundante (neotenia) prefiguran su paradójica flexibilidad a la hora de dominar la naturaleza y a sí mismos.⁵

Esta condición de inmadurez animal permite al hombre su ingreso en el mundo, y pasar a ser cuidador en el claro, según las consideraciones heideggerianas.. Pues bien, el claro es un límite entre la historia natural y la historia de la cultura, en tanto todo nacimiento humano implica un “venir al lenguaje” e ingresar en la “casa del ser”. Pero el ingreso en el lenguaje no alcanza, al mismo tiempo el hombre al sedentarizarse habita casas construídas por sus manos (y no meramente casas del lenguaje), comenzando un proceso de autodomesticación paralelo a la domesticación de animales salvajes, sea para compañía, sea para adiestramiento y cría. Esta relación entre hombre, casa y animal guarda para Sloterdijk un profundo sentido biopolítico no analizado en profundidad en la historia de la filosofía.⁶

⁴ “La historia real del claro del bosque -de donde debe partir toda reflexión profunda sobre el hombre que pretenda ir más allá del humanismo- se compone, pues, de dos grandes relatos que convergen en una perspectiva común, a saber, en la exposición de cómo del animal-sapiens se derivó el hombre-sapiens.” Ibid, pág. 54

⁵ “[...]en los largos períodos de los orígenes de la historia prehumana-humana, se derivó del animal mamífero humano engendrador de seres vivos un género de seres nacidos prematuramente que -si es lícito hablar de un modo tan paradójico- salían a su entorno con un exceso cada vez mayor de inmadurez animal. Aquí se lleva a cabo la revolución antropogenética: el estallido que hace añicos el nacimiento biológico y lo convierte en el acto de llegar al mundo.” Ibid, pág. 54

⁶ “Pero esta deducción del claro del bosque a partir de la seguridad de una vida hogareña sólo afecta al aspecto más inocuo del proceso de humanización en casas. El claro del bosque es al mismo tiempo un campo de batalla y un lugar de decisión y de selección. Al respecto ya nada puede resolverse con las frases de una pastoral filosófica. Allí donde se levantan casas hay que decidir qué va a ser de los hombres que las habitan. En la acción y por medio de la acción se decide qué tipos de constructores de casas alcanzan un

3. Antropotecnia I: Nietzsche

Sloterdijk toma prestados ciertos pasajes del *Zaratustra* nietzscheano (“De la virtud empequeñecedora”) para ejemplificar esta tarea de doma y cría humanas. En su concepción de un pasaje del hombre al superhombre (en donde el primero es un mero puente entre el animal y el segundo), la domesticación de antaño es algo a superar en pos de nuevas formas de doma: “La virtud es para ellos lo que modera y domestica: así del lobo han hecho perro, y del mismo hombre el mejor animal doméstico del hombre”. (Nietzsche, 1996, pág. 94). El humanismo es, desde esta perspectiva, una técnica de amansamiento, dominada por educadores y, para Nietzsche, sacerdotes.⁷ En este sentido la domesticación se encuentra dirigida por parte de una elite dominante (la Iglesia y los filósofos posteriores a Sócrates, incluido), ahora bien, Sloterdijk señala una crítica hacia esta postura.⁸

El punto central no consiste en *quién* domestica, sino que en el hombre, en tanto especie, la autodomesticación se da de manera espontánea.

4. Antropotecnia II: Platón

puesto predominante. En el claro del bosque se revela por qué misiones se pelean los hombres, desde el momento en que éstos se destacan como los seres constructores de ciudades y fundadores de imperios.” Ibid, pág. 60

⁷ “Con la tesis del hombre como criador del hombre estalla por los aires el horizonte humanista, en tanto que el humanismo no puede ni le es lícito pensar nunca más allá de la pregunta por la domesticación y la educación: el humanista deja primero que le den al hombre para después aplicarle sus métodos domesticadores, adiestradores, educadores, convencido como está de la necesaria relación entre leer, estar sentado y apaciguarse.” Ibid, pág. 62.

⁸ “Es muy probable que Nietzsche tensara demasiado la cuerda al difundir la sugestión de que hacer del hombre un animal doméstico había sido la obra premeditada de una asociación pastoral de criadores, esto es, un proyecto del instinto clerical, paulino, que olfatea todos aquellos indicios de testarudez y arbitrariedad en el hombre e inmediatamente les aplica sus métodos de erradicación y mutilación. Era éste ciertamente un pensamiento híbrido: por una parte, porque planificaba a demasiado corto plazo el potencial proceso de cría, como si unas cuantas generaciones de gobierno clerical bastaran para hacer perros de los lobos y de los hombres primitivos, catedráticos de Basilea; pero era híbrido en mayor medida aún, porque suponía la presencia de un agente planificador donde más bien habría que contar con una cría sin criador, y por tanto con una corriente biocultural sin sujeto.” Ibid, pág. 66.

Sloterdijk da cuenta de una temprana característica pastoral de crianza en los orígenes mismos del pensamiento filosófico, encontrando en *El Político* de Platón ejemplos explícitos de tal antropotecnología.⁹

El político es concebido pues como un pastor dirigente y cuidador del rebaño humano. Platón propone, según el análisis de Sloterdijk, un “parque temático” humano, al modo de un jardín zoológico, dado que el hombre, encuéntrese en la cultura que se encuentre, genera una parquización a su derredor desde la cual se autodomestica. El político, entonces, se encarga de congeniar los distintos fenómenos y capacidades sociales en pos de una armonía en la ciudad. La sociedad se concibe en tal caso, como un tejido el cual dispone de un tejedor: el dirigente, el rey filósofo.¹⁰

Para el autor esta postura platónica esconde un programa zoopolítico por excelencia, en donde el político encarna el saber supremo que da lugar a la ciencia pastoril, en donde se seleccionan los diversos ejemplares humanos según las necesidades de la polis.

5. Hacia una diferente concepción metafísica y lógica

⁹ “Extr.- De la ciencia cognoscitiva, en efecto, habíamos hallado, para empezar, una parte directiva. A una de sus porciones la llamamos, recurriendo a una comparación, “autodirectiva”. A su vez, de la ciencia autodirectiva habíamos desgajado como uno de sus géneros y no, por cierto, el más pequeño, la crianza de seres vivos. De la ciencia de criar seres vivos, una especie es la crianza en rebaños, y de la crianza en rebaños, por su lado, una especie es el apacentamiento de pedestres. Del apacentamiento de pedestres quedó bien seccionada el arte de criar una raza sin cuernos. De ésta, a su vez, la parte que hay que separar debe hallarse atando no menos de tres cabos, caso de que se la quiera reunir en un solo nombre, denominándola “ciencia de apacentar una raza que no admite cruce”. Finalmente, el segmento que se separa de ésta, el arte de apacentar hombres, única parte que resta en el rebaño bípedo, es ésta precisamente la que estábamos buscando, a la que se ha llamado “real”, y, simultáneamente, “política”” Platón, *Político*, 267b, Gredos, Madrid, 1988, pág. 522

¹⁰ “La antropotécnica real requiere que el político sepa entretejer del modo más efectivo las propiedades de los hombres voluntariamente gobernables que resulten más favorables a los intereses públicos, de manera que bajo su mando el parque humano alcance la homeostasis óptima. Esto sucede cuando los dos extremos relativos propios de la especie humana, la fortaleza guerrera, por una parte, y la prudencia filosófico-humana, por otra, son introducidos en el tejido del interés público con la misma fuerza.” Sloterdijk, P., op. cit. Pág. 81

Llegado a este punto, Sloterdijk se plantea cómo puede eludirse esta aplicación zoopolítica de las técnicas antropotécnicas de autodomesticación. Indica que tal postura de dominio se sostiene a partir de una idea metafísica monovalente cuyo origen data desde Parménides (el ser es, el no ser no es) y una lógica binaria de verdadero falso, no habiendo tercer término. Bien, para el autor esta consideración no alcanza para dar cuenta de objetos híbridos tales como máquinas, herramientas, signos, libros, etc. en donde se conjugan aspectos delimitados dentro de lo "espiritual" y lo "material" en dicha ontología monovalente. Considera que con Hegel se arriba a un tercer término que puede dar cuenta de estos híbridos: el espíritu objetivo, sin embargo no se continuó una teorización filosófica al respecto, debiendo esperarse a siglos posteriores con los alcances de la cibernética aplicada a máquinas y los nuevos desarrollos en biología al considerar a los organismos en tanto sistemas autopoieticos en constante intercambio con el ambiente.¹¹ Tales revoluciones científicas implican el concepto de información, crucial para una nueva propuesta ontológica y lógica de Sloterdijk.¹²

Este concepto de información, aplicado tanto a objetos culturales, instituciones, leyes, como a objetos naturales (por ej. en la genética) desdibuja la diferenciación dualista entre sujeto y objeto, naturaleza y cultura.¹³ En el ámbito político acarrea también serias consecuencias: la previa metafísica que divide en sujeto y objeto fundamenta las

¹¹ "Aquí, el concepto de espíritu objetivo se transforma en el principio de información. Este transita entre los pensamientos y las cosas, como un tercer valor entre el polo de la reflexión y el polo de la cosa, entre el espíritu y la materia. Las máquinas inteligentes como en general los artefactos creados culturalmente obligan también eventualmente al pensamiento a reconocer en un ámbito más amplio el hecho de que aquí, bastante obviamente, se infunde "espíritu", o reflexión, o pensamiento, en las colecciones decosas, donde permanece listo para ser recuperado y eventualmente reelaborado.

Máquinas y artefactos son entonces negaciones realmente existentes de las condiciones que se verificaban antes de que se imprimiera la información en el soporte. Son en este sentido, recuerdos o reflexiones que se han vuelto objetivas." Sloterdijk, P., *El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la teoría génica*, en revista Observaciones Filosóficas, Antropología, Mayo 2006, en <http://www.observacionesfilosoficas.net/elhombreoperable.html>, Pág. 7.

¹² "Para concebir esto hace falta una ontología que sea al menos bivalente, así como una lógica trivalente, es decir un instrumental cognitivo capaz de articular que hay negaciones afirmadas y afirmaciones negadas realmente existentes, que hay nada que son entes y entes que son nada [seiende Nichtse und nichtshaltige Seiende]. La frase "hay información", en última instancia, no dice otra cosa." Ibid, pág. 8.

¹³ "Se comienza a entender que la "materia informada", o el mecanismo superior, pueden funcionar parasubjetivamente, y cómo es esto posible. Estos desempeños pueden incluir la aparición de inteligencia planificadora, capacidad dialógica, espontaneidad y libertad." Pág. 9.

oposiciones amo-esclavo, trabajador-materia prima. Ante este esquema dualista se presenta indefectiblemente una lucha constante entre los amos que dominan (a esclavos), esclavos que dominan a la naturaleza y esclavos que buscan rebelarse ante los amos. Con la incorporación de un tercer elemento, la información, cambian las relaciones de poder, puesto que tanto los amos como los esclavos y los procesos son, en esencia, información. La explotación del hombre por el hombre y de la naturaleza se reemplaza por un manejo inteligente de las relaciones humanas y de una mayor comprensión de la información inherente a los objetos naturales.¹⁴ Este nuevo abordaje implica el desarrollo de un esquema de trabajo co-inteligente, es decir, donde las inteligencias colaboren a la hora de comprender el estado de cosas sociales y naturales (reduciendo la visión egoísta manipuladora actual, donde se fuerza a la materia sin conciencia de las consecuencias). Sloterdijk especula con que, ante esta nueva lógica trivalente, el uso de nuevas tecnologías (homeotecnologías) desarrolladas a partir de co-inteligencias implicarán la emergencia de una ética novedosa que no dé lugar a relaciones de dominio y sometimiento, puesto que no alcanza con dominar la materia al modo de antaño; hogaño se requiere una comprensión del funcionamiento interno de dicha materia (informada) que impide su manipulación por dominación de amos (no es lo mismo dominar una mesa que una compleja red tecnológica).¹⁵

¹⁴ “El esquema del sujeto amo que ejerce poder sobre una materia servil poseía una verosimilitud innegable en la época de la metafísica clásica, y su política y tecnologías simplemente bivalentes. Por esta época tendía a ser cierto que el amo subjetivo, al usar útiles, esclavizaría a los objetos y difícilmente reconocería sus propias naturalezas, sobre todo cuando éstos eran humanos que podían, por su parte, tener también una pretensión a hacer valer para sí la subjetividad o libertad del amo. De esto surge una imagen de la técnica que sigue el modelo de las herramientas simples y las máquinas clásicas: todas ellas son medios esencialmente alotecnológicos en la medida en que ejecutan reestructuraciones violentas y contranaturales de todo lo que encuentran, y en tanto que usan materia para fines que son indiferentes o ajenos a la materia misma[...]Esta tecnología obsoleta pone al mundo de las cosas en un estado de esclavitud ontológica contra la que la inteligencia se rebeló siempre, cada vez que tuvo ocasión de tomar partido por la otredad de cosas usadas y forzadas desde el exterior[...]En el estadio de la frase "hay información", la vieja imagen de la tecnología como heteronomía y la esclavización de materia y personas pierde toda verosimilitud. Somos testigos de que tecnologías inteligentes producen la emergencia de una forma de operatividad no dominante, forma para la que sugerimos el nombre de homeotecnología.” Ibid, pág. 15.

¹⁵ “[...]los contextos enormemente condensados del mundo-red no reciben ya favorablemente los inputs del amo: aquí tan sólo puede expandirse exitosamente aquello que convierte a otros innumerables en beneficiarios de innovaciones. Si estos potenciales de civilización se establecieran por sí mismos, entonces la

La cooperación inteligente, en lugar del egoísmo violatorio, serían la norma en una sociedad compleja e hipertecnificada. Con todo, el autor concede que tal cambio de paradigma conllevará, posiblemente, siglos en asentarse en la sociedad, dado que el viejo sistema de dominancia jerárquica insistirá reaccionariamente en perpetuarse.¹⁶

Bajo esta nueva concepción de la información, la autodomesticación humana supera la antigua zoopolítica, deviniendo una novedosa forma de evolución humana a través del uso de homeotecnologías y de la cooperación inteligente.

Bibliografía

Nietzsche, F., *Así hablaba Zaratustra*, Porrúa, México, 1996

Platón, *Político*, Gredos, Madrid, 1988

Sloterdijk, P., *El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la teoría génica.*, en revista Observaciones Filosóficas, Antropología, Mayo 2006, en <http://www.observacionesfilosoficas.net/elhombreoperable.html>

Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano, Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, Siruela, Madrid, 2006

Sloterdijk, P. y Heinrichs, H., *El sol y la muerte; Investigaciones dialógicas*, Siruela, Madrid, 2004.

era homeotecnológica se caracterizaría por una reducción del espacio de la errancia, mientras que crecería el espacio para la satisfacción y vínculos positivos". Ibid, pág. 20.

¹⁶ "Las biotecnologías y las nootecnologías nutren, por su propia naturaleza, a un sujeto refinado, cooperativo, y con tendencia a jugar consigo mismo. Este sujeto se da forma a sí mismo por medio de la interacción con textos complejos y contextos hipercomplejos. La dominación ha de avanzar hacia su propio fin, pues es su propia condición basta lo que la hace imposible. En el mundo-red condensado inter-inteligentemente, amos y violadores casi no tienen ya posibilidades de éxito, mientras que cooperadores, fomentadores y enriquecedores entran en conexiones cada vez más numerosas y adecuadas. Luego de la abolición de la esclavitud en el siglo XIX, es posible esperar que los restos de dominación sean abolidos en el siglo XXI o XXII, pero nadie creería que esto pueda ocurrir sin intensos conflictos: no se puede excluir la posibilidad de que el amo en posición reaccionaria una fuerzas una vez más con resentimientos de masa para producir un nuevo tipo de fascismo. Pero el fracaso de tales reacciones revolucionarias es tan predecible como su surgimiento." Ibid, pág. 21.

Bioética de intervención para la protección de grupos en riesgo.

Actividad física: como medio de prevención y promoción de la salud para pacientes ambulatorios del Hospital H. Gailhac

Oswaldo Elías

Margarita Guerrero

Liliana Costa

(Comité de Bioética del Hospital Gilhac, Mendoza)

1. Introducción

La propuesta se enmarca teóricamente en los nuevos principios de Bioética declarados por la UNESCO en 2005, las actividades programadas intuitivamente aplicaron los criterios que con posterioridad se declararon, y fueron aplicados para resolver los dilemas de justicia que se presentaban en la Institución, frente a los grupos de riesgo de la comunidad vulnerable que le toca asistir.

Aprovechamos la oportunidad para justificar teóricamente a la luz de los documentos surgidos recientemente nuestra labor asistencial, además tendremos en cuenta las nuevas reflexiones y propuestas realizadas por los pensadores latinoamericanos, recogidas a través de los encuentros internacionales realizados en la región.

2. Desarrollo histórico, fundamentación y desarrollo

Los integrantes del Comité de Bioética del Hospital Héctor Gailhac de la provincia de Mendoza, este es un Hospital de crónicos 3ra edad, además atiende consulta externa a

la población de la zona urbano marginal de Algarrobal en el Departamento de Las Heras; siempre se vio excedido en las decisiones que debía asesorar, por la complejidad social de las necesidades, ya que los problemas a resolver en la realidad no podían abordarse simplemente con los principios tradicionales de la Bioética, pues sólo hacen referencia a temas individuales de atención y no socio-comunitarios, que son los frecuentemente presentes.

La epidemia de VIH - SIDA a partir de 1981, pone en crisis la aplicación de los cuatro principios tradicionales, pues el de autonomía y el de consentimiento informado ponían riesgo a la descendencia de las madres infectadas y, al colectivo social frente a la expansión de la enfermedad, de hecho, por exigencias de justicia fue necesario dejarlos de lado.

Actualmente desde 1990 se han ido consolidando las temáticas propias de la reflexión bioética para América Latina y el Caribe, con el fin de superar las limitaciones de la bioética principista de los setenta, es así como la OMS y OPS, crean el Programa Regional de Bioética para América Latina y el Caribe, además de los Cuadernos del Programa Regional de Bioética y se funda la Federación Latinoamericana de Instituciones de Bioética: FELAIBE.

En 1995 la FELAIBE organizó el “I Congreso Latinoamericano y del Caribe de Bioética”, cuyos ejes de reflexión estaban centrados en Bioética y pobreza en América Latina, para discutir temas sociales y regionales.

Los aportes recogidos en las diferentes reuniones internacionales, permiten establecer nuevos principios que sirven de guía, además de criterios para analizar propuestas y toma de decisiones a los complejos problemas sociales que se presentan.

Tomaremos como pautas de análisis de las decisiones y programas implementados por la Institución al modelo Bioético de Protección, ya que tienen en cuenta la especificidad de los problemas locales y regionales, sin dejar de lado criterios universales. Sostenemos que el principio aplicado fue el de **protección**, por tener en cuenta el cuidado y atención de grupos marginados, víctimas de injusticias sociales y privaciones

económicas, este criterio bioético avala el hacerse presente al colectivo con programas que les permitan mejorar sus condiciones físicas, para incorporarse socialmente, ejercer sus derechos como ciudadanos y bregar por sus intereses.

La justificación teórica la realizamos siguiendo las atinadas reflexiones de Fermín R. Schramm y Miguel Kotow, en *Principios bioéticos en salud pública: limitaciones y propuestas*, donde fundamentan **el principio de protección**, como una clara alternativa para resolver y enfrentar los dilemas morales en programas y prácticas de salud colectiva.

El derecho a la salud es un planteo moral que exige programas de detección y tratamiento de predisposiciones, además debemos tener en cuenta los avances tecnológicos, científicos y conocimientos epidemiológicos los cuales nos muestran que: “... existe de hecho la posibilidad concreta, económica y socialmente sustentable de extender la prevención y protección contra enfermedades, así como la promoción de estilos de vida más saludables para toda la población, garantizando que una opinión pública informada y en ejercicio de sus derechos ciudadanos evalúe y controle estas instituciones y garantice los derechos comprometidos”.¹

El **principio de protección** es una nueva versión del principio de responsabilidad, planteado como responsabilidad óntica, con la totalidad del ser, por Jonas en 1979, y el de responsabilidad diacónica, para con el otro, de Lévinas en 1974, y a la ética de la solidaridad revitalizada por Callahan 1998. El problema es que tanto la responsabilidad como la solidaridad deben asumirse voluntariamente frente a la solicitud de vulnerabilidad del otro que necesita amparo, pero no siempre esto es plenamente consciente como en los inicios de ej: VIH, y por otra parte no pueden ser obligatorias.

Se puede afirmar que una ética de protección está en la base del Estado mínimo, obligado a reconocer la integridad física y patrimonial de los ciudadanos, siendo por ello fundamento moral del estado de bienestar.

¹ Schramm y Kottow, 2001 p 950

Los autores justifican el principio rescatando el sentido etimológico de término ética, entendido como guarida, habitad, así se originó en el siglo XVIII como salud pública para dar protección sanitaria a la fuerza de trabajo, y afirman:

“Entendemos por protección la actitud de dar resguardo o cobertura de necesidades esenciales, es decir, aquellas que deben ser satisfechas para que el afectado pueda atender a otras necesidades u otros intereses”.²

Es importante tener en cuenta que el principio debe cumplir con algunas características de:

- Gratuidad, porque no debe existir compromiso a-priori con el colectivo.
- Vinculación, porque una vez asumido libremente se torna irreversible el compromiso.
- Cobertura, de las necesidades entendidas especialmente por el afectado.

El reconocer la gratuidad, vinculación y cobertura, permite sostener que no se pueden tomar como acciones paternalistas, el agente protector actúa con el consentimiento de los afectados, tampoco de beneficencia porque se atiende a derechos colectivos.

Las actividades y medidas asumidas en salud pública son colectivas de protección y promoción de la salud, abarcan a las poblaciones humanas y a su entorno socio-cultural, por lo tanto deben ser asumidas por las instituciones públicas responsables de la implementación de las políticas sanitarias legítimas y eficaces.³

Tomar como criterio de evaluación al **principio de protección** es éticamente adecuado ya que, las acciones asumidas deben estar destinadas a cubrir necesidades impostergables además de ser efectivamente sentidas por la población.

² Ibídem, p 953

³ Ibídem, ver en p 954

Sostenemos que son específicas en salud pública las políticas de protección, porque son propuestas frente a las necesidades colectivas, al ser aceptadas, son obligatorias, y hacen posible el resguardo.

Es legítimo ejercer autoridad y poder de disciplina para que sean efectivas, es adecuado el someter la autonomía individual al bienestar colectivo, esto es una característica de todo acto protector, tiene un poder sui generis, avalado por el principio de responsabilidad, donde prevalece lo colectivo sobre lo individual en la justicia sanitaria.

Los programas deben ser planificados, justificados y negociados, y si es necesario renegociarlo, lo individual cede ante lo colectivo y el bien común.

3. Conclusiones

Las argumentaciones precedentes nos permiten afirmar que siempre en salud pública tanto agentes como destinatarios son instituciones y colectivos, las autoridades asumen el resguardo de la salud de los grupos que atienden, incluyendo la promoción y prevención de la misma.

La protección reivindica y amplía el principio de responsabilidad, porque responde voluntariamente al requerimiento de los otros, y se preocupa por la eficacia de los resultados, de la protección planeada, que también puede ser sometida a evaluación.

El principio de protección completa y específica la responsabilidad, integra la responsabilidad moral con efectividad pragmática, atendiendo a una pluralidad de necesidades en forma justa y razonable.

Bibliografía

Bergel, Sergio, (2009) *La bioética*, (pp 446-456) en Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo y Boharquez, Carmen: *El pensamiento latinoamericano y del Caribe (1300-2000)*, Siglo XXI, México.

Flor do Nascimento, Wanderson; Garrafa, Volnei, (2010), *Nuevos diálogos desafiadores desde el sur: colonialidad y Bioética de Intervención*- Revista Colombiana de Bioética. Vol. 5 Nº 2. Disponible en: www.redalyc.org

Garrafa, Volnei, (2005), *La Bioética de intervención y el acceso al sistema sanitario y a los Medicamentos*. Disponible en:

www.cba.gov.ar/imagenes/fotos/Garrafa.pdf Kottow, Miguel (2005),

Bioética y Biopolítica, Revista Brasileira de Bioética, Vol. 1 Nº 2

Disponible en Web.

Schramm, F.R. y Kottow, M. (2001) *Principios bioéticos en salud pública: limitaciones y propuestas*. Cuadernos, de Salud Pública, Río de Janeiro , Vol.1 nº 2.

disponible en Web

UNESCO, (2005) Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos París.

* * *

Anexo

1- Planificación del programa

CAMINATA DE LA SALUD

Servicio de Nutrición

Hospital Héctor Elías Gailhac

Autor: Nutricionista: Liliana Costa

El servicio de nutrición del Hospital Héctor Elías Gailhac a cargo de la nutricionista Liliana Costa junto a la secretaría de Deportes, área recreación; brindan las Caminatas de la Salud a los pacientes de consultorio externo que padezcan obesidad. Siendo requisito único la derivación médica en la que consigne que puede realizar actividad física.

Las caminatas se realizarán dos veces al mes, los días sábados alternados (no consecutivos) en horario de mañana.

Los pacientes serán trasladados al parque Gral. San Martín a las 9:30 horas en servicio de minibús o traffic desde el hospital hasta el parque, siendo el horario de regreso a las 11:30hs hacia el hospital.

Serán acompañados en el traslado o viaje de ida y vuelta por el profesor de gimnasia y la nutricionista. Después de la caminata se les entregará a cada paciente una “colación saludable” (gaseosa Light+ fruta)

MISION: Ofrecer un servicio de atención integral a los pacientes obesos de consultorio externo que asisten al Hospital Gailahc, promoviendo un estilo de vida “saludable”, que le permita llevar una vida sana y plena.

VISION: Promover la actividad física “caminata”, como pilar fundamental en el tratamiento de la obesidad.

Mejorar la calidad de vida, concientizando a la población asistida, de buenos hábitos alimentarios y físicos.

OBJETIVOS

- Integrar a los pacientes de consultorio externo con obesidad a las Caminatas de Salud que brinda el hospital Héctor Elías Gailhac y la Secretaría de Deportes Gobierno de Mendoza.
- Brindar servicio de movilidad gratuito para el paciente, desde el hospital hasta el parque Gral San Martín (Rosedal)
- Brindar información relacionada con la enfermedad de la obesidad, sus consecuencias; técnicas y conceptos sobre actividad física.
- Funcionar como espacio de encuentro y sociabilización de la población urbano marginal del Algarrobal.

DESARROLLO DEL PROYECTO

- Relevamiento de pacientes de consultorio externo con obesidad.
- Proyecto de inserción a las caminatas de algún familiar.

- ✦ Difusión de las caminatas (carteles) en negocios aledaños, y visita semanal en radio local (FM Algarrobal 104.5)
- ✦ Grupo Semanal de hábitos saludables en el estilo de vida para pacientes con obesidad (miércoles 9.30 hs en el SUN del Hospital)
- ✦ Transporte de los pacientes al Parque General San Martín (Rosedal)
- ✦ Antes, durante y después de la caminata se les toma la presión arterial a los pacientes.
- ✦ Ejercicios de elongación, estiramiento y relajación al finalizar la caminata.
- ✦ Entrega de merienda saludable a los pacientes.
- ✦ Finalización del encuentro a través de conversación sobre buenos hábitos alimentarios y la importancia de la actividad física como pilar fundamental en el tratamiento de la obesidad.

PÚBLICO VINCULADO CON LA ORGANIZACIÓN

- ✦ Nutricionistas del hospital.
- ✦ Profesor de Educación Física.
- ✦ Directivos del Hospital.
- ✦ Comisión Directiva de la secretaría de Deportes , Área de recreación Gobierno de la provincia de Mendoza.
- ✦ Personal profesional y No profesional de consultorio externo del hospital.
- ✦ Pacientes obesos de consultorio externo y familiar acompañante.

FODA DE LA ORGANIZACIÓN

FORTALEZAS

- Contacto frecuente con el paciente ambulatorio que asiste al hospital.
- Acompañamiento y participación activa de la Nutricionista y el profesor de educación física a las caminatas.

- Mayor adherencia a la actividad física y plan alimentario de los pacientes.
- Entrega gratuita de colación Light.
- Autoridades comprometidas con la Salud.
- Presupuesto otorgado por la Secretaría de Deportes y recreación.
- Número creciente de pacientes.

DEBILIDADES

- Escasa comunicación de los organizadores.
- Tardanzas o cambios sin previo aviso.
- No contar con espacio físico dentro del Hospital para las caminatas.
- Falta de personal médico que acompañe a las caminatas, en caso de existir alguna complicación o descompensación en los pacientes obesos.

OPORTUNIDADES

- ✦ Atender las necesidades de los pacientes obesos.
- ✦ Dar a conocer a los pacientes la importancia de la actividad física, en el tratamiento de la obesidad.
- ✦ Colaboración de la dirección de Deportes y recreación.
- ✦ Salida recreativa para pacientes que no tienen oportunidad de conocer otros lugares de Mendoza.
- ✦ Difusión de la información relacionada con la enfermedad de la obesidad y sus consecuencias.

AMENAZAS

- ✦ Inasistencia de los pacientes.
- ✦ La hora en que se realiza (sábado 8,15 hs en la entrada del hospital).
- ✦ Algunos pacientes no disponen de dinero para venir hasta el hospital en micro y poder asistir a la caminata.

PRESUPUESTO

- ✦ Traffic para transportar a los pacientes al parque general San Martín (2 sábados al mes) \$ 300.
- ✦ Gasto de fotocopias para carteles y panfletos \$ 10.00 (por mes).
- ✦ 1 vaso de gaseosa bajas calorías \$0.80 (\$ 32 por mes).
- ✦ 1 fruta de estación \$ 1.20 (\$ 48 por mes).
- ✦ Total de gasto mensual: \$ 390

OTRAS HERRAMIENTAS DE LA COMUNICACIÓN

- ✦ Aviso gratuito en radio FM Algarrobal.
- ✦ Participación en el programa de radio Algarrobal “Cafecito Moreno “viernes en la mañana.
- ✦ Folletería (carteles tamaño A4) en los comercios de la zona.
- ✦ Difusión de la actividad desarrollada en jornadas de Nutrición y Deporte.

HERRAMIENTAS DE MARKETING Y COMUNICACIÓN

- ✦ Folletería educativa y marketing asociado que brinda la Secretaría de Deportes.
- ✦ Carteles de difusión de “Caminatas de la Salud “.
- ✦ Obsequio de 1 fruta + 1 vaso de gaseosa dietética a los pacientes que concurren a la caminata.
- ✦ Conversación y educación Nutricional mientras caminan.
- ✦ Entrega de remeras talle G y XG con el slogan de la Dirección de deportes.

ESTRATEGIAS DE LA COMUNICACIÓN

- ✦ Entrega semanal (grupo) de módulo sobre cambios en el estilo de vida
- ✦ Boletín informativo del Hospital Gailhac, Actividad recreativa: Caminata de la Salud.
- ✦ Campaña solidaria con laboratorios médicos para conseguir calzado apropiado a los pacientes carenciados.

- ✦ Reunión semanal de nutricionista y profesor de educación física para acordar caminatas próximas.
- ✦ Informe mensual dirigido a la dirección del hospital.
- ✦ Encuesta de opinión y sugerencias.
- ✦ Comunicación por celular (para los que poseen) con los pacientes a través de mensajes de textos.

Biopolítica, Género y Discurso

Ricardo Esteves

(UBA)

La Cuestión

Biopolítica, género y discurso están estrechamente relacionados con el biopoder como capacidad de ordenamiento y administración de los procesos vitales (relacionados con la vida) de una sociedad. El género, el ordenamiento de la sexualidad, asignado por la sociedad capitalista (encontrando su máximo exponente en la era victoriana) para la producción de la prole (tariado) que alimentaría un proceso de acumulación que no solo garantizaría privilegios para una clase sino que permitiría montar materialmente un aparato disciplinario y posteriormente de control.

El género no se establece a partir de la diferencial sexual que propone la biología sino que es moldeado por una serie de discursos que definen lo masculino, lo femenino, el cortejo, la familia, así como el cuidado de los niños reproduciendo y agenciando los procesos biopolíticos. Los distintos discursos, que en diferentes niveles dan forma y establecen el género, como el discurso jurídico en el control de la familia, el discurso de la biología en el control de la reproducción, el discurso de la literatura (en especial el romanticismo alemán) el cortejo, el discurso del psicoanálisis el control de la sexualidad infantil y los traumas relacionados directamente con la asignación biopolítica de género.

Dentro de este enfoque proponemos reflexionar sobre las estrategias y pliegues identitarios para políticas de autonomía, resistencia y fuga al biopoder.

Biopolítica y Género

“Y esa desterritorialización sólo devenía relativa por estratificación en ese plan, en ese cuerpo: los estratos siempre eran residuos, no a la inversa —no había que preguntarse cómo algo salía de los estratos, sino más bien cómo las cosas entraban en ellos”

Deleuze Guatarri, *Mil mesetas*

Como ese descubrimiento mítico del 10.000 ac de la geología de la moral, como en los sedimentos de las capas más rudimentaria de las distinciones binarias, que trazó un genealogía que vá mucho más allá que el género, pero es al mismo tiempo su condición necesaria. Una lógica como la geología (contingente) es la que establece ese trazo entre el par. Esta idea molecular, de unidad estratificada, de los componentes de una unidad, que constituyen la naturaleza de la tierra, como la nuestra misma. El género está sujeto a una genealogía tan extensa como el de la tierra. Un recorrido que nos llevará al origen del signo. El signo que como la huella originaria permite distinguir, marcar y con el desplegar un juego de la escritura que materializa una ficción capaz de los giros rizomáticos más singulares que dan lugar a territorializaciones de espacios salvajes e irregulares que necesariamente deben entrar en una lógica inscrita en la tierra.

La distinción de género es un legado de esta geología, de la lógica dual de los opuestos. En esta lógica cae el género, o se le impone a este terreno tan salvaje e irregular que es la sexualidad. En este sentido el campo de la sexualidad es tan caprichoso y accidentado como la geología.

Así como el terreno de la naturaleza (en la que esta incerto el hombre/la vida) necesita eventualmente ser intervenido para enplazar complejos que territorialicen un espacio, la sexualidad debe ser territorializada, debe en todo caso tener la marca distintiva que la diferencia.

El género es una tecnología (ese descubrimiento que en la segregación de los cuerpos reside un poder muy singular, un poder sobre la vida, un biopoder) que en su ordenamiento establece esos territorios binarios, opuestos, complementarios. La masculinidad y la femineidad son territorios demarcados, excluyentes, necesarios y complementarios, en el discurso de la tierra.

El Bios, esa fuerza "natural" (exuberante de potencia) *[No por nada Agamben hace un rastreo de la nuda vida en algo divino, como si en la edad media en europa la razón religiosa era una manera de esta manifestación divina de la vida] que excede la marca que lo distingue resiste los límites y las fronteras de los territorios en la sexualidad.

Estos cuerpos, estos territorios están tratados como escencias y no como afectos. Estos territorios que se los fuerza en una cartografía de la representada en los discursos que recortan, ordenan y organizan los cuerpos según una escencia natural como la de la geología. En estas mapas, trazados por el colonizador, se dividen los territorios, aceptando convivencias, restricciones y límites (como pudieron hacer las potencias europeas en la era imperial sobre África) imponiendo en un espacio vital habitado un orden que reorganiza la vida en una forma de dominación.

Esta metáfora refiere a la sexualidad en tantos otros sentidos, el de la independencia y autonomía de las esferas del discurso y por tanto de los dominios. Esto es concretamente una cuestión de nivel como el de raza, etnia, religión, clase y por supuesto sexo.

La metáfora sería que somos explotados simultáneamente por una serie de poderes autónomos, descentralizados, que no responden a ningún orden unificado, una dialéctica, teleología, entelequía, sino a una red anárquica, múltiple y abierta agregaría el formalismo.

Esto es, en nuestra vida cotidiana somos dominados por una serie de poderes que no tiene interconexiones entre ellas. Un semáforo mal calibrado por un programa distrital de planeamiento de tránsito que no considera al peatón, al mismo tiempo por una política de transporte nacional que descuida el transporte público, que los alimentos aumenten por el costo de distribución que imponen (algunos) sindicatos, así como la forma en que debemos consumir esos bienes según el régimen de rentabilidad de las cadenas de supermercados (y como si fuera poco también somos dominados por el género). Falto la clínica, la locura, la cárcel y la escuela para seguir esta reflexión foucaultiana sobre la

biopolítica. Esto es los lugares donde se concentran los cuerpos, aquellos lugares donde se los guarda (la fábrica) y se los hace trabajar, las escuelas (donde se los educa), los hospitales (donde, tras separarlos de los sanos, se los "cura"), los manicomios (donde se guarda a los locos) y la cárcel (donde se encierra a aquellos que no pueden vivir en sociedad). Foucault fue muy claro en su construcción de su biopolítica, culminando, dando un golpe de gracia en el campo (que jamás podría ser sobredeterminado por dos razones. La primera tiene que ver con una posición en referencia a su teoría sexual con la de Freud, de un campo sexual sobredeterminado [la sexualidad estructurada como fuente del deseo, sentido y significación] y la segunda tiene que ver con esfera de autonomía entre los discursos) de la sexualidad.

Con la sexualidad el proyecto de la biopolítica era visible y esto se debe que a diferencia de la locura, la clínica, la cárcel; la sexualidad es un campo conocido y cotidiano para todos.

Ahora, donde está lo novedoso de la biopolítica? Para ser más claros, que obtenemos de la lectura de Deleuze sobre Spinoza en torno de la esencias y los afectos: "Un caballo de tiro está más cerca de un buey que de un caballo de carreras porque la potencia de un caballo de tiro –los afectos de los que es capaz- es similar a la potencia de un buey. De nuevo aquí es cuestión de percepción, de ver la vida por el medio, por donde se mueve y transita."

La asignación biopolítica (la territorialización de la sexualidad) se aplica a partir de un criterio esencialista, en este caso el que es dictado por la biología que reduce la diferenciación sexual a una cuestión biológica genital.

Es por demás notorio en nuestra sociedad estos principios de la sexualidad territorializada en estos campos binarios definidos por una sobredeterminación biológica, han hecho de esto no solo un fenómeno de la cultura popular (con las vedettes y actrices travestis y transexuales) sino que se ha manifestado en una ley de identidad sexual.

El punto con esto que hay ciertas cuestiones teóricas –en referencia con ciertos enunciados de la teoría sexual de Freud- con no se refutan desde el debate académico sino

desde una realidad que se nos impone brutalmente. (*Sin duda el fenómeno contemporáneo del travestismo sería un fetichismo, un exceso de la real que se resiste o sobrepasa la estructura del acontecimiento de la sexualidad)

Al margen de las discusiones teóricas que podamos tener sobre biopolítica existe una realidad de inversión de los regímenes de las esencias por uno de los afectos.

Un régimen de los afectos está relacionado con la afinidad más que la cercanía. Esto es régimen discontinuo. Un régimen que se distingue, que tiene un signo un código, que genera la afinidad independientemente de la cercanía entre los sujetos (dos hinchas de boca, dos peronistas, dos personas de la misma orientación sexual) que no se conocen

Discursos y Sexualidad

"Pero creo que tal analítica no se puede construir a condición de hacer tabla rasa y liberarse de cierta representación de poder que yo llamaría "jurídico-discursiva"

Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad*

En la introducción resumamos como funciona esta red indeterminada de conexiones de discursos que se superponen ejerciendo poder desde sus esferas autónomas. Mencionamos el discurso de la biología, la psiquiatría, psicanálisis, literatura. En todo este tendido de discursos, el hilo (con el fin de un breve desvío biopolítico) del que proponemos tocar y sin la intención de desenmaranar es el del romanticismo alemán del siglo XIX. Reproduzco a continuación y brevemente una discusión de Debates Actuales* en torno este tema. Las dos posiciones son las siguientes. La radical encuentra en el romanticismo alemán un discurso que regula el cortejo y promueve la represión en formas tan patológicas que llevan al suicidio. Esto es casi una paradoja biopolítica, un discurso que en pos de reglamentar tan exhaustivamente el cortejo, creando -como una estructura histórica- donde el acercamiento al objeto deseo se realiza por medio de un desvío, una mediación que hace imposible en última instancia alcanzar el objeto deseado, poniendo

en juego el mantenimiento de la vida. La paradoja que sea muy romántico suicidarse (especialmente por amor) está fundada en esta corriente literaria.

Más allá de la crítica de Benjamin sobre como en definitiva el romanticismo puede explicar así como una consecuencia de su descomunal batalla contra el sujeto autónomo según el modelo ilustrado entendido en un sentido moderno, como protagonista de la historia, del progreso, de la cultura y el arte y como esta introduce una forma de crítica estética, existe una polémica que queremos presentar (con el respeto de una falta rigurosa de los estudios sobre el romanticismo en Benjamin y Paul De Man).

La crítica polémica proviene de un campo específico, un dominio del discurso romántico que es cortejo. En nuestra línea en la que los discursos (como el jurídico, biológico, etc.) que establecen campos, regímenes de visibilidad y decibilidad, en otras palabras ordenan lo que se puede ver, más aún, que vemos ver cuando vemos algo. En el caso del romanticismo, es más que evidente que fué más que un movimiento literario sino cultural que tuvo efectos en la cultura moldeando -si se quiere- con una crítica, una sexualidad apasionada aplacada por normas sociales rigurosa sobre la forma circunstancia y modo de los encuentros de los cuerpos.

En la crítica al estilo Kantiana de Benjamin vemos la oposición entre dos tesis, una sexualidad puritana, reproductora, ordenadora de la unidad familiar, que se opone a una sexualidad palpitante, incontenible que no podrá encontrar satisfacción en una sociedad donde la racionalidad atenta contra esos impulsos.

Radicalizando la crítica -intermediando el artículo de Carlos Figari sobre el cortejo homosexual para Pagina 12-. El cortejo homosexual es completamente distinto que el cortejo heterosexual. Digamos que a diferencia del cortejo heterosexual y en posición diametralmente opuesta al romanticismo alemán del siglo XIX, es completamente carnal y desapegada.

Por alguna razón el romanticismo aún mantiene cierto halo de nostalgia que los ejemplos de sexualidades alternativas, en especial aquellas que impliquen encuentro carnal desenfrenado, que son consideradas repugnantes por su falta de romanticismo.

Por más que suene degradante para la alta literatura, las prácticas y rituales de encuentros de las sexualidades no heterosexuales (gay, lésbica, transexual, bi-curiosa, S&M, FistFuck) han constituido un espacio que va más allá de una crítica formal a la teoría freudiana sino que a la construcción de disidencias y espacios de resistencia.

En este sentido como crítica al romanticismo –más allá de Kant, Benjamin y De Man e incluso a Freud- no se contraponen un movimiento intelectual ni artístico sino que la juventud misma se volcó a experimentar en este antes cerrado campo de la sexualidad. Sujetos que intuitivamente, espontáneamente o reviviendo las corrientes oscuras de la literatura erótica como la de Sade desterritorializaron un espacio cercado explorando la geografía de un campo hasta ahora hermético, homogéneo y suturado.

Para cerrar la crítica al romanticismo me gustaría destacar otras estrategias que han podido hacer un uso de los placeres más extensos escapando de los cánones literarios del romanticismo del siglo XIX, que sigue teniendo una importancia en la cultura popular adolescente (Twilight).

Contra el freudianismo que proponía para la sexualidad la sublimación buscar actividades de mayor utilidad para la humanidad. La pregunta que me hago –desde una posición biopolítica singular, en la que soy sujeto de una interconexión superposiciones de control-, ¿qué actividad es de mayor utilidad para la humanidad que experimentar placer sexual?

Queda claro que (polemizando) esta propuesta biopolítica es anti-victoriana, anti-romántica y anti-psicoanalítica.

Conclusiones

Una conclusión que podemos extraer aquí es que muchas situaciones biopolíticas, muchos discursos biopolíticos no se “desatan” a través de las lógicas internas de sus mismos discursos. Muchas críticas, en particular a ciertos discursos biopolíticos que tienen

un efecto, un poder sobre el cierre de un territorio en el campo de la sexualidad, no provienen de la crítica intelectual sino de la práctica (Bio)política.

Lejos de los proyectos de sexualidad de los 60 y 70 del siglo, se han establecido las bases para la proliferación de prácticas sexuales alternativas que abran el campo de la sexualidad proponiendo un uso de los placeres menos restrictivos y opresivos para existencia en un orden biopolítico.

Como reflexión final, la sexualidad es al mismo tiempo medio de opresión y liberación.

Islam, discurso y biopoder

Nancy Falcón

(UBA-Centro de Diálogo Intercultural,
Fundación de la Amistad Argentino-Turca)

1. El problema

Partiendo de la visión de discurso como acontecimiento que propone Michel Foucault según la cual debemos *“Estar dispuestos a acoger cada momento del discurso en su irrupción de acontecimiento; en esa coyuntura en que aparece y en esa dispersión temporal que le permita ser repetido, sabido, olvidado, transformado, borrado hasta en su menor rastro, sepultado, muy lejos de toda mirada, en el polvo de los libros (...) tratar al discurso en el juego de su instancia.”*¹ El presente ensayo advierte sobre una transformación decisiva en el orden del discurso acerca del islam² dentro de un contexto caracterizado por la biopolítica como forma de ejercicio del poder.

En sus escritos titulados *La Voluntad del saber*³ (de 1976) Foucault usará el concepto de biopolítica para *“(...) designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana.”*⁴

Dentro de este contexto al cual podríamos llamar biopolítico se buscará analizar genealógicamente la modificación en el orden del discurso acerca del Islam como tal y cómo a partir del Siglo XX ha tenido en su centro la figura del musulmán terrorista.

¹ Michel Foucault, “La arqueología del saber”. Siglo XXI Editores Argentina, 2002. Pág. 39.

² Llamaremos Islam a la doctrina espiritual, prácticas y corpus teórico característico tanto del Islam sunni como del Islam shií, es decir, el Corán y los hadith del Profeta.

³ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2003.

⁴ Ibid. P 135

Veremos como este cambio discursivo da cuenta de otro tipo de modificación en términos de poder, (lo que Foucault llamó biopoder) que propone una nueva forma de seguridad y gobernabilidad mundiales.

2. Nuevo Orientalismo

El Orientalismo nace como una disciplina dentro del campo de las ciencias históricas, políticas y culturales que ha sabido constituirse como el discurso predominante que engloba la noción que Occidente tiene sobre Oriente.

En este sentido, los trabajos del catedrático palestino Edward Said cobran relevancia al mostrar cómo el Orientalismo finalmente se ha convertido en un régimen de discurso que ha sabido objetivar a un determinado “oriente” como objeto de saber-poder dentro de un contexto histórico regido por el colonialismo de los países de Medio Oriente.

Pero el Orientalismo es a su vez un discurso histórico, es decir, signado por los acontecimientos de la época en que se inscribe: “(...) *los textos existen dentro de los contextos, existe un concepto que es la intertextualidad*”⁵ El discurso orientalista visto como acontecimiento discursivo da cuenta de un orientalismo que adquiere realidad social en instituciones, comportamientos y luchas políticas, es decir, no necesariamente se circunscribe a un discurso escrito.

La verdad sobre oriente sería un efecto de las luchas en el orden del discurso. Es por ello que para Foucault, la filosofía será la política de la verdad, en tanto intenta mostrar qué efectos de verdad producen estas relaciones de poder.

En el período moderno, es decir, el siglo XX y el actual, este discurso orientalista comenzará a coexistir con otro discurso que tiene en su centro al “Islam” y que trae aparejado el resurgimiento de las descripciones medievales del Islam como la religión de la espada, del Profeta como una persona violenta, de las sociedades musulmanas como colectividades irracionales y propensas a la tiranía.

⁵ Said. Pag 35

Sería interesante analizar cómo ha llegado a constituirse en un nuevo régimen de verdad este discurso orientalista, para ello debemos atender a la propia historicidad del discurso orientalista, ya que como dijimos anteriormente, el orientalismo es un discurso histórico.

Si tenemos en cuenta que para Edward Said el Orientalismo genealógicamente es un discurso europeo situado dentro de un contexto de políticas imperialistas y colonialismo propias de los siglos XVIII y XIX, que lleva a que este discurso se convierta en un régimen de verdad capaz de crear no sólo conocimiento sino la propia realidad que en apariencia describe (ya que de hecho articuló las fuerzas de aspiraciones coloniales y justificó el colonialismo), podemos pensar que el concepto Islam dentro del discurso orientalista nace como un discurso estadounidense que surge a fin del siglo XX y principios del XXI y que sale a luz con todo su esplendor durante la llamada “guerra contra el terrorismo” , es decir, como una manera de evidenciar la amenaza terrorista global a la civilización occidental.

Así es como reconocidos intelectuales estadounidenses como Francis Fukuyama, Bernard Lewis, Samuel Huntington y Patrick Buchanan entre otros pueden referirse al “Islam” de esta forma: *“¿Se acerca una guerra entre civilizaciones? Claramente, no pocos en el mundo islámico y en Occidente así lo creen, y lo desean ardientemente... Por muchas muertes y derrotas que inflijamos, no podemos matar al Islam como hicimos con el nazismo, el militarismo japonés y el bolchevismo soviético... Si la fe es decisiva, el Islam es combativo, la cristiandad apocada. En cuanto a población, el Islam experimenta una explosión demográfica, Occidente está moribundo.”*⁶

Obsérvese la comparación entre el Islam y el nazismo, el militarismo japonés y los bolcheviques, es decir, el Islam representa en el discurso estadounidense un peligro global como lo representaban anteriormente el nazismo, el bolchevique etc.

⁶ Discurso pronunciado por Patrick Buchanan el 7 de diciembre de 2002, “Comino Clash of Civilizations?” en <http://www.theamericancause.org/patcomingclashprint.htm>, Citado en *El Islam, el Fundamentalismo y la traición al Islam Tradicional*, USA, Ed Olañeta, 2004.

Ahora bien, este nuevo discurso orientalista se inscribe en un contexto caracterizado por lo que Foucault ha denominado en llamar biopolítica.

3. Del poder de soberanía al poder sobre la vida: el nacimiento de la biopolítica

Foucault diferencia el efecto del poder soberano sobre la vida (el derecho que tiene el soberano de matar, de ejercer “la espada” frente a la vida de sus súbditos) con un nuevo efecto de poder que surge luego del siglo XIX en el derecho político europeo y que es justamente el derecho de hacer vivir y dejar morir, “(...) poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales. Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender, se hacen en nombre de la existencia de todos; se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir.”⁷ Es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde este poder establece su fuerza, la muerte su límite, el punto más secreto de su existencia.

Aquí vemos el paso de la individualización del poder a un poder más global, que se ejerce en un conjunto de hombres, que Foucault nombrará luego como Biopoder. Actualmente podemos asociar el ejercicio de este biopoder con la llamada “seguridad global”: “(...) Por lo tanto, tras un primer ejercicio del poder sobre el cuerpo que se produce en el modo de individualización, tenemos un segundo ejercicio que no es individualizador sino masificador, por decirlo así, que no se dirige al hombre/cuerpo sino al hombre-especie.”⁸

En esta nueva tecnología de poder o Biopolítica, lo que se caracteriza como amenaza a la población global puede ser asociado con un agente externo que invade a la sociedad occidental. Podemos nombrar como ejemplo el caso puntual desde la política estadounidense acerca de lo que se engloba como Terrorismo e Islam fundamentalista y vemos como diversos expertos en terrorismo asocian a éste con un agente patógeno que

⁷ Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad, 1 La Voluntad de saber*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, pág.129

⁸ Michel Foucault, “Defender la sociedad”. Buenos Aires. Ed. Fondo de Cultura Económica, pág 220.

penetra en el “cuerpo” de las “sociedades occidentales” para destruirlo, definiendo al enemigo como un virus.

El Islam sin fronteras que como un agente externo al “cuerpo occidental”, pretende destruir los fundamentos ideológicos y económicos mismos de su civilización (liberalismo, capitalismo, etcétera) es por ello que es necesario “(...) *instalar mecanismos de seguridad alrededor de ese carácter aleatorio que es inherente a una población de seres vivos (...) actuar mediante mecanismos globales de tal manera que se obtengan estados globales de equilibrio y regularidad.*”⁹

Esto expresa claramente la tecnología del poder en la población misma, este poder de hacer vivir y dejar morir del que nos habla Foucault, es efectivamente el poder de regularización que toma a su cargo tanto el cuerpo como la vida del ser humano, ya que en la sociedad de normalización intervienen tanto el poder disciplinario como el poder regularizador.

4. Algunas consideraciones

La transformación del discurso orientalista tiene que ver como hemos visto con el advenimiento de la biopolítica como técnica de poder moderna, ella ha transformado al discurso orientalista europeo en el nuevo discurso orientalista estadounidense.

En principio el discurso del orientalismo europeo tenía en su núcleo la figura del árabe como perteneciente a un determinado territorio que podría ser el Medio Oriente el cual era objeto de colonización; en el discurso del orientalismo estadounidense el núcleo central es el musulmán o el Islam como tal, asociado al terrorismo y por lo tanto constituido como enemigo global.

Por otro lado, el orientalismo europeo planteaba la existencia de conflictos de índole política, ideológica y económica con el “otro árabe”, en cambio en el nuevo orientalismo estos conflictos serán de tipo civilizacional, todo lo que no sea perteneciente

⁹ Idem. Pág 223.

a la civilización occidental es aquello que hay que normalizar o en última instancia es lo posiblemente “matable”.

Por último en el nuevo discurso orientalista el objetivo no es derrotar a una determinada célula islámico-terrorista sino a toda la red que Estados Unidos considere parte del terrorismo de carácter global, es por ello que este discurso se ha convertido en la base de una guerra de carácter mundial y no regional como era el colonialismo europeo de antaño. Cualquier país que amenace al “bios occidental”, es decir, a su modo de vida es un potencial enemigo tanto global como nacional.

5. Bibliografía

--Michel Foucault *Defender la Sociedad. Clases en el Collage de France 1975-1976*. Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica. 2010.

--Michel Foucault *Seguridad Territorio y Población. Clases en el Collage de France 1977-1978*. Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica. 2009.

--Michel Foucault *El Nacimiento de la Biopolítica. Clases en el Collage de France 1978-1979*. Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica. 2010.

-- Edward W. Said *Orientalismo* Barcelona, Ed. De Bolsillo, 2009.

Ética, derechos humanos y paz mundial:

Acerca del “discurso de los derechos humanos”

Graciela Fernández

(UNMdP)

Desde fines de la década del '70 el programa de los derechos humanos ha penetrado en el discurso político internacional. Desde entonces, poco a poco, se instaló lo que se ha dado en llamar “*discurso sobre los derechos humanos*”, que tuvo y tiene expresiones de apoyo y también de repudio. Las expresiones de apoyo han venido de las alas pacifistas, progresistas, confesadamente humanistas, cosmopolitas y, en filosofía, simpatizantes de los ideales de la modernidad.

Pero, las expresiones de repudio han tomado distintos caminos.

El “discurso de los derechos humanos” es repudiado, en primer lugar y ante todo, por aquellos mismos que violan los derechos humanos o simpatizan con los violadores: recordemos nuestro triste slogan vernáculo: “*los argentinos somos derechos y humanos*”, producido justamente en los momentos en los que el más profundos del terror estatal se instalaba en nuestro país, precisamente como respuesta a la aparición de una política mundial, impulsada por el gobierno norteamericano de Jimmy Carter. Pero hay críticos de los derechos humanos, que aunque sean muy respetuosos de ellos, consideran a ese discurso como uno de los principales «*relatos edificantes*» que deben ser sometidos a revisión y a crítica profunda, la que, a veces, resulta demoledora.

Existe una expresión alemana que dice, más o menos, “tirar (o botar) al niño con el agua del baño”. Creo, y sostendré en este pequeño escrito, que una crítica total a los derechos humanos, proveniente de la filosofía, corre el riesgo, precisamente, de hacer, precisamente, eso: “*desechar al niño con el agua del baño*”

Me centraré en dos puntos: la política internacional y la política interior, para atisbar allí la función que, de hecho, cumplen los “derechos humanos” y su “discurso”

1) Desde el punto de vista de la política internacional (más allá de los tratados, convenciones, etc.) principalmente en las políticas de la OTAN, los modernos derechos humanos han servido de argumento para la guerra, en las llamadas *guerras humanitarias*, del improbable “*humanismo militar*” denunciado por Chomsky.

2) Desde el punto de vista de la política interior, al margen de su uso militar, los derechos humanos se arraigaron, lenta pero constantemente, en la conciencia de los pueblos. Este crecimiento de la conciencia del derecho que propicia el “discurso de los derechos humanos” caracteriza su poder educativo y emancipatorio.

3) Así, en lo referido a la política interna, los derechos humanos han logrado integrar una parte concreta de la educación de un pueblo.

Los modernos derechos humanos, que reconocen su procedencia en la Declaración de los Derechos del Hombre, se incorporaron contemporáneamente a nivel organizativo, impulsados por organizaciones no gubernamentales, como *Amnesty International*, en principio orientados hacia las persecuciones del estalinismo y luego, a partir de la década del 70 por los casos de víctimas de persecución política, secuestro y tortura en América Latina. En 1977, cuando el gobierno de los EEUU los incorporó a la política oficial exterior, *Amnesty International* recibió el Premio Nobel de la Paz. Los modernos derechos humanos habían tomado así carta de ciudadanía mundial.

Para la promoción de esos derechos fue decisiva la política norteamericana durante el gobierno de Jimmy Carter, como base de una nueva política exterior de Estados Unidos. Pero, colateralmente, aparecieron dos fenómenos: 1) un espacio aparentemente “despolitizado” en las Relaciones Internacionales, que muchas veces intentó ocupar la “Ética” –como un camino libre de política– y, 2) lo que es más dramático, una versión *sui generis* de ese discurso se convirtió rápidamente en el principal argumento de las Fuerzas de Despliegue de la OTAN en el Golfo Pérsico. En palabras de Žižek “una hoja de parra para el belicismo occidental en nombre de la «intervención humanitaria».

Al mismo tiempo, la inclusión del discurso de los derechos humanos en las intervenciones militares ha marcado profundos cambios en el precario sistema de derechos *en la guerra*, como lo había visto con anticipación Carl Schmitt, introduciendo una pretendida “moralización” de la guerra. Así, los “enemigos” pasaron a ser “terroristas” y a carecer, por lo tanto, de cualquier derecho. Las guerras ya no se dan entre “enemigos”, sino entre las “fuerzas del orden” y los “insurrectos”, o bien, entre “morales e inmorales”. Al mismo tiempo, las relaciones entre los estados dejaron de ser consideradas como “políticas” en vías de una creciente “naturalización”.

Como señalan Olivier Corten y Pierre Klein, durante el año 1992, en función de estas preocupaciones “humanitarias”, se produjo un giro importantísimo en la ONU, expresado en dos resoluciones que implican una autorización para recurrir a la fuerza en la medida en la que esta se torne necesaria para el encauce de ayuda humanitaria para las poblaciones en desgracia. El 13 de agosto, el Consejo de Seguridad adopta la resolución 770 (1992) a propósito de la situación en la ex-Yugoslavia,

“...exhorta a los Estados a tomar [...] todas las medidas necesarias para facilitar, en cooperación con las Naciones Unidas, el apoyo para las organizaciones competentes de las Naciones Unidas y otras en la asistencia humanitaria en Sarajevo y en todos los otros lugares de Bosnia-Herzegovina donde ella es necesaria”.

El 4 de diciembre, el Consejo, en su resolución 794 (1992) a propósito de la situación en Somalia,

“...autoriza [...] a los Estados miembros a emplear todos los medios necesarios para instaurar tan pronto como sea posible las condiciones de seguridad para las operaciones de ayuda humanitaria en Somalia”.

Esas dos resoluciones avalaron el aspecto militar del discurso de los derechos humanos.

Este aspecto que corresponde a la política exterior necesita ser continuamente revisado y puesto en consideración crítica, puesto que a menudo ha sido adoptado como una cobertura para el militarismo posterior a la Guerra Fría.

Sin embargo, creo necesario separar los puntos 2 y 3 (de política interior, fundamentalmente, educativa y emancipatoria) ; y de política exterior (humanismo militar) Son productos positivos del discurso de los derechos humanos del primer aspecto la comprensión, todavía débil, pero creciente, de la degradación medioambiental; la captación de la diferencia, el respeto de la minoría étnicas; y la comprensión de que ese discurso es una forma concreta de que dispone la ciudadanía para enfrentar el “exceso de poder” que posee el Estado mismo, en su carácter de Gran Leviatán. Otro recurso frente a ese exceso de poder lo constituyen los Tribunales Internacionales, que se constituyen en una instancia con la que cuenta el ciudadano cuando el poder del Leviatán ya no resguarda su derecho, o directamente lo viola, como ocurre en el fenómeno de terrorismo de Estado: proporcionan una vía de escape para casos concretos y obra como freno al problema estructural de la violencia del Estado sobre los individuos, que en ciertos casos alcanza escalas extraordinarias.

Los teóricos del debate Modernidad- Posmodernidad se han enfrentado en torno a la posible influencia de los ideales (también llamado “*programa*” de la Modernidad) en la producción de estas catástrofes producidas en el siglo XX, signadas por la escala extraordinaria de violencia estatal, atribuyendo al universalismo y a los Derechos del Hombre un lugar ideológico determinante de estas catástrofes. Para esos críticos, se ha tornado un lugar común achacar a la Ilustración los crímenes de Auschwitz. Por un proceso de la dialéctica negativa, sostuvieron Adorno y Horkheimer, el proceso de racionalización habría conducido a los campos de exterminio. Esta es una afirmación grave, y probablemente injusta. Otro frankfurtiano, Habermas, saliendo en defensa de la Modernidad, ha visto a la Modernidad como un proceso inacabado: su potencial emancipador permanece todavía sin realizar. De este modo, desde su punto de vista, los modernos derechos humanos serían una prolongación de este proyecto emancipador que

debe ser completado. Por su parte, Etienne Balibar sostiene que la modernidad proporciona un abanico de peligros, pero también de posibilidades, sin garantías de resultado. En todo caso, la dialéctica histórica –especialmente si se la considera in the long run– no resulta previsible.

Finalmente, cabe recordar que el reclamo de por los derechos humanos se origina primariamente como instrumento de la sociedad civil y el ciudadano, atendiendo a lo dicho sobre equilibrio de poder entre éste y el Estado. El hecho de que en nuestras circunstancias sea el propio Estado el que impulse esta política, de modo ejemplar en el caso argentino en tiempos actuales, significa sólo el reconocimiento de las anteriores luchas de grupos afectados, de ciudadanas y ciudadanos que ahora son reconocidos y apoyados en la defensa de ese reclamo de derecho. Originariamente, han sido las agrupaciones de Madres, de Abuelas, de Hijos, los que han reclamado al Estado por sus derechos alienados. Mucho después, el Estado ha respondido.

Como señala Hanna Arendt y antes Hobbes, no hay poder sin violencia; hay violencia política, y violencia pre-política y estas se implican mutuamente. Frente a la acusación de “despolitizador” que ha recibido ese “discurso” --particularmente en sus versiones “morales” y “naturalizadas”-- *afirmo que ese discurso siempre fue, es, y será político*. Puede usarse servilmente como un nuevo argumento para la “guerra justa”. Pero tiene un poder efectivo innegable en su contribución al crecimiento de la conciencia emancipada. Se puede hacer – y obviamente se hace – un discurso vacío de los derechos humanos. Este es el recurso meramente retórico. También, con los derechos humanos, se puede hacer un discurso flamígero. Las diferencias están a la vista: este último también es retórico, pero no “meramente”: históricamente, ha entrañado severos riesgos para el orador: *se paga caro*.

No estamos tan lejos de los tiempos de Espartaco. La historia de la humanidad es muy corta. Luego, no creamos, burguesamente, que el “discurso de los derechos humanos” constituye una retórica vacía. La comprobación de su eficacia se da precisamente, por contraste, por su falta.

Termino estas pocas páginas con una breve anécdota de viaje.

Estábamos en Cuzco, Perú. Era fiesta patria. Gran fanfarria militar. Los profesores de los colegios secundarios, vestidos de civil, muy elegantes, desfilaban con paso de ganso. Esa mañana, el ejército otorgaba una medalla a un perro "héroe". El animal había sido entrenado por el ejército y vendido a un particular para proteger su propiedad. El perro recibía el premio por haber matado a un ladrón que entró, con propósitos obvios, en la casa del civil. Al lado mío estaba una señora con su pequeña hija de unos ocho años. Disfrutaban del colorido espectáculo. Entablé este diálogo: "¿Así que hoy tenemos un perro héroe?" "Sí" me dijo la señora, encantada. A lo que agregué: "Pero me parece que el perro se excedió en la pena. Porque, que yo sepa, el robo no se castiga con pena de muerte". Ella dudó un momento. Pensaba. Luego de unos instantes, llegó la respuesta "Sí" me dijo, y agregó: "pero el perro atacó en defensa propia".

Por lo tanto, digo: bienvenido el "discurso de los derechos humanos", principalmente en el ámbito político y en el educador- emancipatorio.

La vida inasignable.

Apuntes para una definición agambeniana de la vida más allá de la "vida desnuda"

Paula Fleisner

(UBA)

El concepto de "vida desnuda" ha sido protagonista de la serie de investigaciones conocida como *Homo sacer*. En resonancia con el concepto de *blosses Leben* benjaminiano,¹ la *nuda vita* es una vida desnudada: no una sustancia originaria, sino el resultado de una operatoria de desnudamiento (Cfr. Agamben, 2009, pp. 97-97), aquello que "resta después del retiro de todas las formas" (Geulen, 2005, p. 82).

Si bien Agamben se ha ocupado principalmente de hacer una genealogía de esta vida sujeta y de los múltiples procesos de sujeción, es necesario no confundir ese aspecto con la totalidad de la vida, pues que aún antes de ocuparse de este concepto, Agamben había ya sugerido un pensamiento de lo viviente como potencialidad que incesantemente "revoca" sus diversos aspectos (Cfr. Agamben, 2005, p. 286). De este modo, la "vida desnuda" es uno de los conceptos elaborados para dismantelar la leyenda del ser puro que metafísica y política custodian con igual esmero.

En "L'immanenza assoluta" (1996), Agamben sostiene que la tarea de la filosofía deberá ser la de emprender una genealogía del concepto de vida en la cultura occidental, concepto que se revela en su carácter filosófico, político y teológico, anterior a sus posibles usos médico-científicos. Además de esta tarea diagnóstica, Agamben presenta una lectura del concepto de vida en Deleuze -a partir de un análisis detallado de el último texto que publicara Deleuze, "La inmanencia, una vida..."- que adelanta, junto con el uso foucaultiano, nuevos usos posibles del concepto de vida, usos que descalabran los usos

¹ Entendido como vida sacralizada, derivada del sacrificio y abandonada a su propia violencia e indecibilidad. Cfr. Agamben, 2008, p. 133.

taxonómicos y opresivos, o, que permiten, al menos, pensar “otra manera de aproximarse a la noción de vida” (Agamben, 2005, p. 379).

Si Aristóteles y Heidegger, tal como se afirma en *L'aperto*, abren y cierran respectivamente el dispositivo de la máquina antropológica en el proceso de hominización que adjudica la vida a un sujeto (Cfr. Agamben, 2002, p. 53), Deleuze presenta la estrategia inversa: sin caracterizar ni articular “la vida”, piensa “una vida...” como figura de la inmanencia absoluta, como aquello que no puede de ningún modo ser atribuido a un sujeto, como “matriz de de-subjetivación infinita” (Agamben, 2005, p. 395). Si el aislamiento de la vida nutritiva permitía, en el dispositivo aristotélico, distinguir en el viviente una pluralidad de funciones y articular oposiciones, “una vida...” signa la imposibilidad radical de marcar jerarquías o separaciones.

En el texto deleuziano se propone una relación ni lógica ni identitaria entre la inmanencia y la vida a través de una rápida alusión al concepto de “campo trascendental” que remite a una esfera más allá de la distinción sujeto-objeto que rige el concepto de experiencia: una “conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva, duración cualitativa de la conciencia sin yo” (Deleuze, 2007, p. 35). Este campo será un puro “plano de inmanencia” que no remite más que a sí mismo y que “no depende de un objeto ni pertenece a un sujeto” (*Idem*, p. 36). Primera característica que interesa especialmente a Agamben: la posibilidad de pensar la vida más allá del *cogito*, más allá de toda asignación subjetiva. En efecto, el concepto de campo trascendental alcanza “una zona preindividual y absolutamente impersonal más allá (o más acá) de toda idea de conciencia” (Agamben, 2005, p. 383).

El concepto de inmanencia, que en el artículo deleuziano “transita sin distancia ni identificación” hacia “una vida...”, es remitido por Agamben a la tesis doctoral de Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*. Allí Deleuze presentaba la idea spinoziana de causa inmanente, en la que agente y paciente son uno y el mismo, como una causa creadora que permanece en sí al producir (como el emanantismo neoplatónico), cuyos efectos permanecen en sí (a diferencia de aquel). Con esto, Deleuze estaría llevando el principio de

inmanencia a su formulación más radical en la que dentro y fuera, inmanencia y trascendencia, se confunden incesantemente, pues él es a la vez: “el afuera y el adentro del pensamiento, el afuera no exterior o el adentro no interior” (Deleuze, Guattari, 1993, p. 62). Segunda característica en la que Agamben se detiene: como la potencia absoluta que excede sus formas sin actualizarse jamás completamente, en su propia lectura, la inmanencia deleuziana es la inmanencia que es inmanente a sí y que neutraliza toda ilusión de trascendencia, pues la trascendencia se muestra como un producto de la inmanencia.

De este modo, la inmanencia no es atribuida a la vida como a un sujeto, sino que:

Se dirá que la pura inmanencia es UNA VIDA, y nada más. No es la inmanencia de la vida, sino que lo inmanente es en sí mismo una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia, beatitud plena (Deleuze, 2007, p. 37).

Tercera cuestión fundamental para el planteo de Agamben: la vida como inmanencia absoluta es caracterizada como potencia y beatitud plena.²

Luego de una referencia a Fichte que Agamben no comenta, Deleuze introduce un ejemplo literario que llama la atención de Agamben, aunque lo interpreta acentuando aspectos diversos. Deleuze encuentra en *Our mutual friend*, de Dickens, una excelente narración de lo que sería *una* vida: cuando el odiado villano del cuento, Riderhood, agoniza a causa de un fallido ahogamiento, un amor inusitado por “el menor signo de vida del moribundo” se despierta entre quienes lo cuidan (Deleuze, 2007, p. 38). Desde su estado comatoso, el villano siente “que algo dulce lo penetra” (*Idem*) pero, a medida que se recupera, se diluye entre la frialdad de sus cuidadores y sus propias groserías. No obstante, hubo un momento, entre la vida y la muerte, en que el individuo despreciado

² Aunque, debemos apuntar, Agamben no refiere en su lectura de este texto el problema de la potencia y, sobre todo, tampoco alude a las diferencias que podrían establecerse entre su lectura de la potencia aristotélica (generalmente leída a partir de su matriz “negativa”, aunque como vimos, incluya una dimensión creativa) y la idea de potencia como fuerza creadora o pura positividad, de corte más “vitalista” que el pensamiento deleuziano hereda de Spinoza.

por todos dejó lugar a *una* vida, una vida impersonal y, sin embargo, singular e inmanente. Una “chispa de vida” separable del canalla en el que habita, que despierta el amor y el interés de quienes lo rodean.

Citando algunos pasajes del cuento, Agamben destaca el punto de indeterminación entre la vida y la muerte, “el feliz intermundo” en que la vida separable se encuentra. Lo interesante es, para Agamben, “este estado de suspensión inasignable” que Dickens nombra como “*abeyance*” y que Agamben devuelve a un contexto jurídico como “suspensión de normas” (Agamben, 2005, p. 390). Vemos cómo, mientras Deleuze parece estar pensando una fuerza o un principio vital más allá de lo biológico (“algo dulce que lo penetra”), Agamben construye una explicación en términos de “zona de indiscernibilidad”, de excepcionalidad, que parte del supuesto de la separación aristotélica de la vida nutritiva que aquí, además, asimila sin más con la vida desnuda. No obstante esta diferencia de énfasis, Agamben vuelve a señalar aquello que le parece central del ejemplo: la posibilidad de pensar un modo de existencia impersonal, situado en un umbral que sería una pura afectibilidad, “la capacidad orgánica de afección sin personalidad” (Agamben, 2007, p. 391).

Pero, advierte Deleuze, *una* vida no debe reducirse al momento en que “la vida individual se encuentra con la muerte universal” (Deleuze, 2007, p. 38); pues esta vida indefinida está en todo momento en todos lados. Por ejemplo en los niños muy pequeños que no tienen individualidad y sin embargo tienen singularidades: una sonrisa, un gesto, una mueca; ellos están “atravesados por una vida inmanente que es pura potencia, e incluso beatitud” (*Idem*, p. 39). Agamben interpreta esta alusión como una proximidad a otro extremo, no ya la muerte, sino el nacimiento: “el vértigo de la inmanencia conduce a una zona incierta en la que niño y moribundo presentan la cifra enigmática de la vida desnuda biológica como tal” (Agamben, 2005, p. 391).

La ambigüedad en el uso de los conceptos acaso haya impedido en este ensayo una lectura del artículo deleuziano en la que se pusiera en evidencia su carácter disruptivo respecto del modelo aristotélico y de su circunscripción a la vida biológica. No obstante,

interesado en construir una contra-figura de aquel modelo, la estrategia de Agamben consiste en señalar que la delgada línea que separaría la pura vida vegetativa de la vida impersonal, no está en la definición de vida propuesta –pues permanece en ambos casos indefinida– ni en la distinción biológico/no-biológico –pues ambas son vidas desnudas–, sino en la funcionalidad que cada uno de estos conceptos adquiere en una y otra filosofía. Así, Agamben atribuye a Deleuze la astucia de saber que tomar la vida como objeto del pensamiento implica compartir ese objeto con el poder:

Decisivo es aquí que su función [la del concepto de vida] se revela exactamente contraria a la que tenía la vida nutritiva en el dispositivo aristotélico [...] *Es decir, el principio de inmanencia funciona en Deleuze como un principio antitético a la tesis aristotélica sobre el fundamento* (Agamben, 2005, pp. 393-395).

Si el aislamiento de la vida desnuda era lo que permitía la división y jerarquización de lo viviente, *una* vida... obtura la posibilidad de separar y jerarquizar. El plano de inmanencia es, justamente un principio de indeterminación virtual en el que se neutralizan y atraviesan vegetal y animal, adentro y afuera, lo orgánico y lo inorgánico.

Una vida..., en tanto inmanencia absoluta, es pura potencia, “beatitud completa”. Releyendo un texto sobre Foucault en el que Deleuze sostiene que la vida no es nunca naturaleza sino que designa la inmanencia del deseo a sí mismo, Agamben entiende este movimiento que no sale de sí al modo del *conatus* spinoziano, como deseo de perseverar en el propio ser, un desear el propio deseo: un constituirse deseante del deseo.³ El deseo, que no es en Deleuze una falta o una alteridad, es, en la rápida genealogía que propone aquí Agamben, el *conatus* spinoziano, que, como esencia de la cosa, es una coincidencia inmanente y vertiginosa entre deseo y ser: un desear el propio deseo. En las antípodas de Aristóteles, Spinoza permitiría a Deleuze pensar una vida como pura potencia que coincide con el ser, una potencia a la que no le falta nada fuera de sí y que por ello es beata. Si esto

³ Se trata de “*Désir et plaisir*”, una serie de notas inicialmente escritas en 1977 luego de la publicación de *La voluntad de saber* y publicadas por primera vez en 1994 en *Magazine Littéraire*. Agamben cita la versión publicada en *Futur Anteriore* N°1, 1995.

es así, al revés que toda la tradición médico-filosófica que distingue las potencias del alma y construye la especificidad de la vida humana sobre la vida dianoética, Deleuze piensa la vida más allá de toda asignación subjetiva sobre el esquema de la vida nutritiva que, restituida a su etimología originaria,⁴ no es más una vida que se deja ser.

Otro modo de aproximarnos a la noción de vida se abre con este pensamiento. Un modo que, por un lado, comprende la coincidencia entre el principio que asigna una subjetividad y la matriz de desubjetivación, y por el otro, encuentra al mismo tiempo y en un mismo paradigma la posibilidad de beatitud y el elemento que signa la sumisión al biopoder (Agamben, 2005, p. 403). Éste ha sido acaso el recorrido que Agamben ha intentado seguir en *Homo sacer*: por un lado, ha pensado el sujeto como un proceso de tránsito entre subjetivación y desubjetivación, por otro, ha mantenido, sin suturar con falsas salvaciones, la ambivalencia del conflicto biopolítico en curso “en el que libertad y la felicidad de los hombres se juegan en el mismo terreno [...] que signa su sometimiento al poder” (Agamben, 2005, p. 394).

Referencias bibliográficas

Agamben, G., *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, (1982), Torino, Einaudi, 2008.

Agamben, G., *La potenza del pensiero*, Vincenza, Neri Pozza, 2005.

Agamben, G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

Agamben, G., *Nudità*, Roma, Nottetempo, 2009.

Deleuze, G., “La inmanencia: una vida...” en GIORGI, G., RODRÍGUEZ, F. (comp.), *Ensayos sobre biopolítica, Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 35-40.

Deleuze, G., Guattario, F., *¿Qué es la filosofía?* (1990), trad. de T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993.

Geulen, G., *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 2005.

⁴ Del verbo *trephô*: nutrir, “dejar que un ser alcance el estado al que tiende”, según la definición de Benveniste referida en Agamben, 2005, p. 401.

La construcción democrática Latinoamericana: de la democracia de ciudadanía a la democracia de bienestar

Alfonsina Guardia

(UNMdP)

Planteo inicial

Si hay un concepto ambiguo que usamos cotidianamente es el de democracia. ¿Nos referimos todos a lo mismo, cuando la mencionamos? Es probable que creamos que nos estamos remitiendo a cuestiones iguales o similares, pero no es necesariamente así. Para Badiu (2010) hoy la palabra democracia sigue siendo el emblema dominante de la vida política contemporánea, como emblema es lo intocable en un sistema simbólico. O como indica Przeworki (2010) es la palabra más contaminada por el uso instrumental en las excursiones imperialistas de Estados Unidos.

De acuerdo con Agamben (2010) en el discurso político contemporáneo el concepto democracia remite al entrecruzamiento de dos conceptualidades, la jurídicopolítica por una parte y la económico-gestora por otra. De hecho, el sistema político occidental da cuenta de la fusión de dos elementos heterogéneos, la racionalidad político jurídica y la a racionalidad económico gubernamental, una “forma de constitución” y “una forma de gobierno” (Agamben, 2010:13)

En América Latina los trabajos que combinan la conceptualización de la democracia como emblema simbólico y como racionalidad político jurídica y económico gubernamental han sido realizados por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Los informes fueron realizados en el 2004 y 2010. Cada uno de ellos aportó la identificación de características puntuales de nuestra región como así también los desafíos por enfrentar.

Para el presente trabajo, identificaremos aquellos aspectos básicos que cada uno de los informes presentó, en el marco de una conceptualización particular e inquietante. En el 2004, se reclamaba “democracia de ciudadanía” mientras en el 2010 es solicitada una “democracia de bienestar”.

Hacia la democracia de ciudadanía

En el informe La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos, el PNUD indicaba distintas posibles conceptualizaciones sobre la democracia, así es entendida como una forma de organización del poder que implica la existencia y el buen funcionamiento del Estado; el régimen electoral es fundamental pero no podemos reducir a lo electoral la democracia; el ejercicio pleno de una ciudadanía integral pero especialmente como una experiencia histórica particular en la región y debe ser entendida en sus términos específicos.

Nos interesa resaltar esta última apreciación, al entender a la democracia como una experiencia histórica que se construye permanentemente y que cada país de la región ha generado sus propias experiencias y construcciones para enfrentar sus desafíos, enfrentar su pasado dictatorial y resolver sus problemáticas puntuales.(PNUD, 2004: 67)

La propuesta del PNUD en el 2004 era posibilitar una transición desde la democracia electoral hacia una denominada “democracia de ciudadanía”, las razones por las cuales se proponía esto tenía que ver con dos ejes problemáticos: la pobreza y la desigualdad imperante. Entre los aspectos que planteaba para poder consolidarla figuraban: 1) Es necesario plantear un serio debate sobre la política frente a la crisis de representación política imperante. Se requieren instituciones eficaces, partidos políticos y prácticas transparentes y responsables. 2) El debate sobre el rol del Estado en América Latina debe realizarse en función de dos tópicos: el poder efectivo del Estado para aplicar el mandato electoral y el poder para democratizar. 3) La agenda de sustentabilidad democrática debe incluir el debate sobre la diversidad posible de políticas y organización

del mercado y la cuestión del rol regulador del Estado. 4) Se debe debatir la relación globalización – democracia en dos planos, en principio dimensionar el impacto real en términos de soberanía interior de los Estados y luego, en como concebir las estrategias posibles para aumentar las capacidades nacionales y regionales para que el poder nacional no se extinga en nombre de un incontrolable poder global.

Durante los noventa los ejes del debate de la democracia en la región giraban en torno al fortalecimiento, la crisis de la política, las reformas del estado, las reformas estructurales de la economía y el impacto de la globalización en la región. Al considerar que la democracia instrumental está constituida por la democracia electoral y por la forma de controles y balances de las instituciones republicanas el PNUD avanza hacia una nueva conceptualización: **la democracia de ciudadanía**. Esta nueva forma de entender otra perspectiva de la democracia para la región, garantiza su goce efectivo y los difunde a la mayoría de los habitantes construyendo la sociedad de bienestar. La democracia de ciudadanía excede, por tanto, a la electoral y al goce del núcleo básico de los derechos civiles. Incluye como condición necesaria a los socioeconómicos y a la difusión mayoritaria de todos los derechos ejercidos, esto es, el bienestar ciudadano. El objetivo de la democracia de ciudadanía es el bienestar ciudadano.

En función de esta democracia de ciudadanía son necesarias las siguientes condiciones: 1) La democracia presupone como condición necesaria *la existencia de un régimen político* que se desenvuelve en un Estado y una Nación que delimitan una población, un territorio y el poder que se ejerce en su interior; 2) La democracia implica *el acceso sustantivo al poder del Estado*, es decir, que no haya en el territorio otra organización (formal o no) con poder igual o superior al mismo Estado; 3) La democracia también implica *la vigencia del estado de derecho*. Esto supone la independencia de los poderes y un sistema legal que es democrático en tres sentidos: protege las libertades políticas y las garantías de la democracia política, protege los derechos civiles del conjunto de la población y establece redes de responsabilidad y rendición de cuentas por las cuales los funcionarios públicos, incluyendo los cargos más altos del Estado, estén sujetos a

controles apropiados sobre la legalidad de sus actos; 4) La democracia supone *una cierta forma de organizar el poder en la sociedad* y 5) La democracia requiere que *las opciones ciudadanas aborden las cuestiones sustantivas*. (PNUD: 2004, 55 y 56)

Resulta claro que ya ese informe preanunciaba algunos desafíos que Przeworki señalaba: 1) la incapacidad de generar igualdad en el terreno socioeconómico, 2) de hacer sentir a la gente que su participación política es efectiva; 3) de asegurar que los gobiernos hagan lo que se supone que deben hacer y no hagan lo que se les ha mandado hacer, y 4) de equilibrar orden con no interferencia. (Przeworki, 2010: 32)

Finalmente, desde la ciudadanía social es donde el informe del 2004 señalaba las mayores deficiencias para la democracia: los datos, en su mayor parte, reflejaban una grave situación. América Latina se caracterizaba por sufrir extendidas carencias en múltiples aspectos de la ciudadanía social ya que los avances que algunos países habían logrado en este plano, aunque significativos en sí mismos, son pequeños en comparación con la escala de los problemas. Por otra parte se presentaban exclusiones sociales superpuestas. Las privaciones eran un componente de la ciudadanía social suelen coincidir con privaciones en otros campos. Esta situación sugería la idea de déficit estructural en materia de ciudadanía social.

Hacia la democracia de bienestar

En 2010, año del Bicentenario del inicio del proceso independentista en América Latina, el PNUD publicó Nuestra democracia, su último informe sobre este tema. Desde el inicio hay una identificación de los planos de la calidad de la democracia, así encontramos, el plano *Electoral*, esto es, la calidad de los procedimientos para acceder a los puestos públicos. La *Ciudadanía*, el criterio para evaluar la calidad de la democracia en su capacidad para lograr que los individuos hagan uso efectivo de sus derechos nominales. y finalmente el plano del *Bienestar*, que evalúa la extensión de la ciudadanía, su amplitud. El ejercicio sostenible del mayor número de derechos por el mayor número de personas.

Es así que resulta clave la idea de bienestar ciudadano pues contiene en esencia la noción de una difusión mayoritaria y razonablemente homogénea de la realización efectiva de los derechos de los que son portadores los individuos. La ciudadanía es el derecho vivido por cada individuo, el bienestar es el derecho vivido por la sociedad. Su construcción es objetivo social. Los elementos básicos del bienestar ciudadano como son el derecho a la vida y la obligación del Estado de proteger al individuo, el derecho a exigir igualdad de oportunidades empezando por la educación, el derecho del individuo a pertenecer a colectividades sin ser discriminado formalmente por la ley y por el Estado de Derecho. (PNUD, 2010: 55)

Es importante la identificación de un balance preliminar para la primera década del nuevo siglo, entre otras se encuentran (PNUD,2010: 58):

- Han surgido nuevos movimientos políticos y nuevas experiencias de gobierno.
- Reconocimiento creciente de los derechos de las mujeres, los pueblos originarios y los afrodescendientes.
- La profunda tendencia en varios países de la región a una mayor concentración de poder en el Ejecutivo, con relativa independencia de la inclinación política.
- Aceptación generalizada de la lucha contra la pobreza y, en menor grado, contra las agudas desigualdades de las sociedades latinoamericanas.
- El cuestionamiento general al Consenso de Washington y de la receta única que encarnaba, aunque reconociendo la necesidad del mantenimiento de equilibrios macroeconómicos básicos y del aprovechamiento de las oportunidades que brinda la inserción en la economía mundial.
- Un cierto aumento de la autonomía en los países de la región respecto de las potencias políticas centrales y de los organismos multilaterales de crédito.
- El surgimiento de una potencia regional con creciente peso mundial (Brasil)

- Un reconocimiento creciente de la necesidad de esquemas efectivos de cooperación e integración regional y aumento del debate político en la región sobre el tipo de esquemas a establecer.

Conclusiones tentativas

En el nuevo panorama del milenio se observa la vinculación que el PNUD coloca entre la democracia, los procesos de integración y la vinculación internacional, para mejorar la calidad de la democracia en la región. De cualquier forma hay identificación del déficit que aún se presentan en distintos planos y dan cuenta de

- La debilidad de los contenidos en las propuestas electorales.
- La democratización del debate económico
- Las prácticas clientelistas conspiran contra la libre opción electoral.
- La desigualdad de oportunidades entre los partidos.
- La regulación del financiamiento de la actividad política.
- La participación ciudadana y la representación.

De esta identificación se desprenden los desafíos que deben considerar para consolidar el sistema, *una nueva fiscalidad*: la tributación como instrumento para equilibrar los poderes económicos y políticos y la tributación directa, un instrumento central de la redistribución. En segundo lugar: *integración social* donde la universalidad como principio en el diseño de política social; la segmentación en la provisión de los servicios sociales y el desafío de generar empleo formal y “formalizar lo informal”. Finalmente, la *seguridad pública* que comprende la deserción de los mecanismos públicos de justicia y seguridad junto con la penetración del crimen organizado, particularmente del narcotráfico.

En definitiva sigue un largo camino en la construcción de la democracia en nuestra región. Valen entonces estas palabras de Ranciere (2010):

“Coincido en que hay un desgaste de la palabra en Occidente, en donde se inventó, pero si uno piensa en todo lo que ha sucedido en Asia, aún tiene sentido. Si se encuentra una palabra más adecuada que la democracia, estoy de acuerdo, pero ¿Cuál? ¿Igualitarismo? No es exactamente lo mismo. “Democracia” es la igualdad que ya existe en el corazón de la desigualdad. ¿Cuál es la palabra que no se haya manchado? Luego es necesario saber lo que se hace al desencadenar esta palabra, qué fuerza se arma o desarma, ése el problema para mí” (Rancière, 2010:83)

Bibliografía citada

Agamben,G., Badiu, A. , Bensaid, D. , Brown, W; Nancy, J-L. , Rancière, J.; Ross, K. Y Zize, S.(2010) Democracia , ¿en qué estado? Buenos Aires, Prometeo Libros.

PNUD (2004) La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos. Buenos Aires, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S. A.

PNUD (2010) Nuestra democracia. México, F.C.E., PNUD, OEA.

Przeworski, A. (2010) Qué esperar de la democracia. Límites y posibilidades del autogobierno. Buenos Aires, Siglo veintiuno.

Bioética e Interculturalidad: Comité de ética intercultural

Lucía Grisel Handl

(UBA)

El cuerpo es un tema de gran importancia en los estudios antropológicos, ya que es la cepa de identidad del hombre y por lo tanto, la existencia del hombre es corporal¹. Ahora bien, la concepción del cuerpo no es igual en todas las sociedades y tampoco ha sido igual en los distintos momentos de la historia. Cada sociedad ha esbozado, según su propia visión del mundo, una noción sobre el cuerpo. De esta manera, no existe un solo saber del cuerpo. El cuerpo es una construcción cultural asentada en determinadas representaciones sociales que dependen de cierta visión del mundo. Las representaciones simbólicas del cuerpo son tributarias de una mirada determinada del mundo y de saberes que dan respuestas a distintos enigmas sobre él.

Actualmente, en la sociedad en que vivimos, el cuerpo y el hombre son dos partes divorciadas. Se ha concebido el cuerpo como signo de individualización (separado del cosmos, de los otros y de sí mismo, como expresa David Le Breton)², olvidando que su condición humana es corporal, dando mayor lugar a la posesión -“mi cuerpo”- más que a la propia identidad.

El aislamiento del cuerpo y su factor individualizante también es posible observarlo en la medicina. El cuerpo definido a través de saberes provenientes de la anatomía-fisiología -es decir, saberes provenientes de la biología y la medicina- y sus interpretaciones sobre el cuerpo crearon un vocabulario estrictamente independiente a otras referencias. La medicina no ha tenido en cuenta la historia personal del cuerpo y

¹ Le Breton, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.

² Le Breton, David. *Op. Cit.* p.8

tampoco que el cuerpo es una construcción social. Solo ha considerado los procesos orgánicos, en el cual enfoca su mirada en la enfermedad y no en el enfermo³.

Este posicionamiento de la medicina actual, no solo desconoce al cuerpo como representación social y cultural que se construye de maneras distintas según cada sociedad, sino que además esconde el hecho de que en cada sociedad se constituyen vivencias del cuerpo acorde con las prácticas propias a los diferentes grupos que la integran. Esto nos informa de que en cada sociedad conviven distintos contextos sociales, económicos y políticos. En sociedades como la nuestra, estaríamos errados al considerar un saber homogéneo de cuerpo. Los procesos históricos, como por ejemplo el colonialismo y la globalización, nos hablan de una relación inevitable con los "Otros"⁴. El contacto intercultural, dio como resultado una diversidad cultural, es decir, diversas visiones, valores, creencias, prácticas y expresiones todas las cuales merecen igual respeto y valoración. Pero el reconocimiento de la diversidad y por ende, en el encuentro con otras culturas diferentes ha generado dos situaciones contrapuestas: por un lado, se establecieron jerarquías, que implicaron en la mayoría de los casos, discriminación y dominación. Las jerarquías conducen a prácticas discriminatorias que se justifican por la ideología. Así se argumenta que una religión o una clase social o una etnia, es superior a otra. En esta situación, las relaciones entre culturas se vuelven hostiles y destructivas, y se puede llegar a un "fundamentalismo cultural" que no le reconoce legitimidad a las otras culturas. La diversidad se convierte en fuente de tensiones, de prejuicios, de discriminación y exclusión social. Por otro lado, frente a la diversidad puede darse también la aceptación, el respeto y un proceso de creatividad y de mutuo enriquecimiento. La diversidad, de esta forma, se constituye en fuente potencial de

³ A partir de Vesalio, el cuerpo dejó de ser la persona para convertirse progresivamente en un objeto deshumanizado, como una máquina "mejorable". Esto se manifiesta en la actualidad con la hiper especialización de la medicina, donde hay especialistas en partes cada vez más pequeñas y se pierde la visión de conjunto del cuerpo de la persona.

⁴ Krotz Esteban. *Alteridad y la pregunta antropológica*. En *Alteridades*. Vol. 4, Núm. 8, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa México. 1994.

creatividad y de innovación y por lo tanto, en una oportunidad de crecimiento y desarrollo humano.

Por esta razón, el discurso de la medicina contemporánea resulta insuficiente cuando se limita a señalar de modo vago y general que el cuerpo es una construcción simbólica, y por ende social, sino que en su discurso debe reconocer tanto la diversidad interna de las representaciones sociales así como las relaciones de poder que las vinculan.

¿Cómo se salta a los Comités de Ética? Primero hay que pasar por la bioética.

Por su parte, la bioética que nace en el marco del giro aplicado en la década de los setenta, toma de la medicina esta conceptualización deficitaria de las múltiples tradiciones, culturas y sistemas de referencias que se ponen en juego a la hora de definir la corporalidad. Porque si bien la bioética emerge con un sesgo más inclusivo como ética aplicada a las ciencias de la vida en su conjunto, pronto resulta claramente “medicalizada”, de modo tal que no considero exagerado afirmar que se convierte en herramienta del discurso médico hegemónico. De este modo pasa a los comités de ética, figura donde se ejercita la bioética y que en nuestro país son obligatorios para toda institución dedicada a la atención de la salud, ya sea pública o privada.

Por consiguiente, en cada espacio en que se desarrolle un comité de ética, no sólo debería considerarse el papel de un equipo interdisciplinario integrado por médico, abogados, personal médico, filósofos y profesionales de otras áreas de las ciencias de la conducta humana, sino que tendría que reflexionar y aprehender del contexto social en que se desarrolla, es decir, integrar la voz de todos los sujetos⁵ –los médicos, los profesionales, los pacientes y la comunidad- capaces de interpretar y argumentar el sentido de sus acciones aportando a la construcción de conocimientos colectivos en torno a la salud, tendientes a resolver conflictos y problemas diversos.

Finalmente, estaríamos cerca en considerar, como factor indispensable para el equilibrio social dentro de nuestra diversidad, la interculturalidad en los comités de ética

⁵ A pesar de poseer experiencias personales, el hombre no sería tal si solo se lo considera como un organismo, neutro e universal, y no como un ser sociocultural, histórico, psicológico, político y filosófico.

como punto esencial del reconocimiento y respeto de la diversidad social, para que éstos se constituyan en factores sustanciales de sociedades integradas, democráticas y estables. Será importante, entonces, el dialogo entre las distintas partes, pero también la relación sostenida y el aprendizaje mutuo y colectivo, que tenga como objetivo desarrollar potencialidades de personas y grupos que poseen diferencias culturales, manteniendo el respeto y la creatividad, evitando la desigualdad social, el desprecio, las etnocentrismos y los prejuicios. De esta manera, al construir puentes de relación e instituciones que garanticen la diversidad y reconozcan la palabra del “otro” con la misma importancia que la propia, se abrirán nuevos escenarios, conocimientos y prácticas. Y la creación de nuevos espacios, en los quehaceres políticos, económicos y sociales, que faciliten el desarrollo sostenido en el mundo actual y globalizante, logrará promover el equilibrio armónico necesario para una convivencia en un ambiente mutuo respeto a los derechos humanos. Nuestro equipo de investigación esta trabajando en un proyecto que se desarrolla en torno a la incorporación de un comité de ética en un centro de atención primaria. Buscamos identificar, describir y analizar las diferentes formas de atención que se brindan en el CESAC⁶, que surgen a partir de procesos políticos, económicos y culturales. De esta manera, recuperando la idea de que la ética aplicada surge a partir de la necesidad de reflexionar sobre los valores y normas que regulan los conflictos y orientan la toma de decisiones en el campo de las diferentes prácticas profesionales, creemos en la potencialidad del comité en construcción como herramienta para favorecer la democratización de una institución civil. Es dable resaltar principalmente, que nos encontramos con un Centro de Salud que se desarrolla en un contexto en el cual se expresan diversas formas culturales. Generar comunicación y circulación de la palabra y el poder, propiciando la socialización de los procesos de toma de decisiones, incluyendo en ellas la voz de quienes son calificados como “pacientes” y de todos los sujetos vinculados al centro de salud, capaces de interpretar y argumentar el sentido de sus acciones aportando a la construcción de conocimientos colectivos en torno a la salud, tendientes a

⁶ Se mantendrá en anonimato por razones de preservar al Centro de Salud.

resolver conflictos y problemas diversos, será un avance central en la construcción y formación de comité de éticas y en el crecimiento del Centro de Salud.

Bibliografía

Le Breton, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.

Krotz Esteban. *Alteridad y la pregunta antropológica*. En *Alteridades*. Vol. 4, Núm. 8, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa México. 1994.

Inmunidad, comunidad y Trabajo Social:

tensiones de la intervención desde la biopolítica de Esposito

Maria Eugenia Hermida

(CONICET-UNMdP)

Introducción

Podemos entender la Biopolítica como categoría polisémica, atravesada por diversas tradiciones epistemológicas, resemantizada en diversos momentos históricos, y ampliando sus producciones desde que Foucault relanzara este concepto en la década de 1970. Dentro de los numerosos problemas que se inscriben en su campo, proponemos un recorrido particular: se presentarán reflexiones en relación a los usos y potencialidad de la producción académica del campo de la biopolíticas para el Trabajo Social precisando algunas notas sobre la potencialidad heurística del paradigma de la inmunidad de Esposito, no sólo para comprender la génesis de la profesión, sino para pensar perspectivas transformadoras de intervención hoy.

1- Biopolítica y Trabajo Social

El Trabajo Social analizado desde el modelo foucaultiano, surge en el marco de la normalización y la medicalización, como un dispositivo biopolítico. Una posibilidad de la teoría biopolítica, es precisamente cuestionar las lógicas que históricamente se orientaron en ese sentido, pero que pueden ser hoy reconocidas y por lo tanto reorientadas. Esta afirmación se basa en el supuesto de que existen movimientos contrafácticos, resistencias, donde los discursos se deconstruyen, las lógicas de intervención se problematizan y los sujetos tienen al menos un margen de acción no determinado totalmente por la estructura. La producción académica vinculada a la

biopolítica, y particularmente el paradigma de la inmunidad, puede convertirse en una herramienta que pueda aportar en este sentido¹.

2- Paradigma inmunitario, políticas de vida, políticas sobre la vida

El paradigma de la inmunidad, reúne en un mismo origen los dos elementos constitutivos de la biopolítica (la vida como *zoé*², y la política). La emergencia de la **soberanía**, la **propiedad** y la **libertad** como categorías ordenadoras del proyecto de la modernidad generan un movimiento contradictorio de inmanencia/trascendencia, configuran una serie de presupuestos y prácticas donde el poder que la vida detenta como inherente/inmanente es delegado al pliegue externo de la historia trascendente para que retorne como inmunizador de los peligros de muerte. Esposito utiliza la metáfora del *pharmakon*: remedio y veneno; la inmunización hace vivir inyectando muerte. La autoconservación como principio sustentador de la teoría política moderna funda el movimiento inmunizador: debajo de su bandera de defensa de la autonomía del sujeto yace, sosteniendo silenciosamente el proyecto liberal, la protección de la vida que funciona individualizando, desocializando. “Atar al sujeto moderno al horizonte del aseguramiento inmunitario es reconocer la aporía en que su experiencia queda atrapada: la de buscar la protección de la vida en las mismas potencias que impiden su desarrollo” (Esposito, 2006: 91) En las entrañas mismas de la lógica inmunitaria, cuyo objeto es la protección de la vida, respira latente el peligro de sus propios excesos: la autoeliminación. Esta inmunización, ¿qué efectos biopolíticos produce? Esposito afirma que:

“La respuesta de Foucault parece abrirse en direcciones divergentes que apelan a otras dos nociones, implicadas desde un principio en el concepto de bios, pero situadas en los extremos de su extensión semántica: la de **subjetivización** y la de **muerte**.” (Esposito, 2006: 53, subrayado mío).

¹ Se puede leer un análisis de los posibles usos de otros enfoques dentro del campo biopolítico (como la producción de Negri y Hardt y de Agamben) para el Trabajo Social en Hermida (2009; 2010)

² La distinción filosófica entre *zoé* y *bios* y sus implicancias en el pensamiento biopolítico es explorada por Agamben (1998) y Esposito (2006)

Y aquí el pensador italiano diferencia entonces la **política de la vida**, entendida como proceso de subjetivación, de la **política sobre la vida**, donde se objetiviza definitivamente al sujeto. Creo que esta diferenciación tiene un enorme valor para repensar la práctica del Trabajo Social, dentro del campo de la intervención en políticas públicas. El poder, viabilizado por la soberanía inmunitaria, no siempre instrumenta políticas sobre la vida. Existen otras prácticas, otros espacios. El mismo Foucault no descarta esta posibilidad cuando afirma:

“Habría que hablar de “biopolítica” para designar lo que (...) convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente sometida a técnicas que la dominen o administren, escapa a ellas sin cesar”. (Foucault, 2009: 135)

Este escape, es entendido en Esposito como una apertura a políticas de la vida³. El Trabajo Social en tanto viabiliza su ejercicio a través de la relación con otros, participa de la experiencia de subjetivación. La práctica dialógica de conocer a los sujetos con los que trabajamos, construir un vínculo, comprender una situación, va en este camino. Esta subjetivación adquiere características diferentes de la noción de imposición y normalización, si se la entiende como un proceso estetizante, donde las tecnologías del yo resuelven nuevos vínculos entre vida y poder.

Como horizonte de las intervenciones en el marco de la biopolítica (marco que no es una opción ideológica, sino una caracterización del escenario moderno), tenemos la subjetivación o la muerte, tenemos las políticas de vida que implican el favorecimiento a una vida que se abre, que se reinventa, que produce, o las políticas sobre la vida como extracción del bios, del componente político de la vida de los sujetos con los que trabajamos, la invisibilización, la desmovilización, el ajuste a la norma, la muerte política.

³ Éstas se estructuran a partir de lo que Esposito denomina la subjetivación, la inmanetización y la producción. Estas tres lógicas se erigen en base a tres movimientos que la genealogía de Foucault reconstruye en sus clases del college: el poder pastoral, el arte de gobernar, la ciencias de la policía, respectivamente.

3- Inmunidad-comunidad

Esposito reconstruye los sentidos del término inmunidad etimológica e históricamente, rescatando las acepciones de la biología y el derecho sobre el mismo. Pero la clave de análisis más profunda es la que permite la confrontación de la inmunidad con su antítesis, la comunidad:

“...mientras la *communitas* es la relación que, sometiendo a sus miembros a un compromiso de donación recíproca, pone en peligro su identidad individual, la *immunitas* es la condición de dispensa de esa obligación y, en consecuencia, de defensa contra sus efectos expropiadores (...) [y] establece los límites de lo “propio” puestos en riesgo por lo “común”.” (Esposito, 2006: 81-82)

Ahora bien, esta distinción es problematizada en tanto la oposición que los distancia se convierte en un repliegue en el que una categoría es habitada por otra, y viceversa: “la inmunización, más que un aparato defensivo superpuesto a la comunidad, es un engranaje interno de ella: el pliegue que de algún modo la separa de sí misma, protegiéndola de un exceso no sostenible.” (Esposito, 2006: 83). El encuentro con el otro, está en la modernidad mediado por los procesos de inmunización. La inmunidad dispensa del *munus* o carga común a un individuo, lo protege en tanto le permite reconocer lo ajeno inoculándolo, generando los anticuerpos que lo combatan. Lo otro, es el peligro que los anticuerpos deben atacar para mantener la seguridad del yo. Este yo se aísla de lo común que es por definición lo no propio, generando lo que ya diversos autores desde los inicios mismos de la sociología han analizado como anomia, ruptura del lazo social, etc.

La tensión inmunidad-comunidad permite problematizar los clásicos niveles de intervención de la práctica profesional (caso individual, grupo, comunidad) porque atraviesa las intervenciones en todos los niveles: ¿Qué es lo propio y que es lo externo cuando trabajamos con una familia, un grupo, un centro barrial? ¿Dónde se deposita el rechazo a lo otro, como lógica inmanente de las sociedades modernas inmunizadas? ¿Qué

sectores/ sujetos cargan con el peso de ser el virus, la representación de la carga que nadie quiere cargar? ¿Cuáles son los peligros que perciben los sujetos con los que trabajamos, de qué los inmunizan las prácticas biopolíticas? Las demandas de mayor seguridad, de judicialización, de prevención, se estructuran desde la lógica de la inmunización, lo que no quiere decir que sean desechables *per se*, sino que es interesante darnos el tiempo de analizar lo que subyace a estas acciones.

Conclusiones

“La noción de vida como error del último Foucault adquiere un sentido afirmativo. En relación con ese desvío que no es ni individual ni colectivo, ni propio ni público, eso que es común sin ser comunitario, eso que “es” el cuerpo pero que al mismo tiempo lo excede, esa virtualidad en la actualidad de lo viviente, se hace posible pensar e imaginar modos alternativos de prácticas políticas y de experiencias éticas y estéticas.” (Giorgi y Rodríguez, 2009: 15)

La intervención del Trabajo Social reserva en sí las tensiones mismas de la biopolítica. Históricamente signada por su génesis normalizadora, puede ser a la vez un espacio privilegiado para repensar caminos donde la vida escape al control normalizador y se abra a experiencias de poder, de producción de nuevas realidades. Para concluir señalamos algunos caminos posibles para repensar la intervención a partir de los aportes de Esposito:

- Generar intervenciones con apertura a la diversidad: Frente a las lógicas clásicas de una intervención que comienza diagnosticando/ etiquetando (la madre soltera, el padre alcohólico, el niño con trastorno de déficit de atención, el barrio desmovilizado, el grupo violento, etc.), pensar la posibilidad de subjetivaciones complejas, donde el otro es el sí mismo que repele lo diferente porque está inmunizado, y es a la vez el otro diverso, que hace su vida en diferentes ámbitos, respondiendo a lógicas contradictorias, con brechas para profundizar sus

posibilidades de ser. En el intento por reconocer lo diverso que anida en la constitución misma de subjetivización, se da la posibilidad de no rechazar lo diferente, transformar y transformarse.

- Propiciar el redescubrimiento del bios como dimensión política de los sujetos, dimensión de apertura a un poder productivo, que abre las puertas a la expansión de una vida contenida por excesos de inmunización, en busca de ese *munus* que es carga común pero también proyecto común. El *dejar vivir*, como norma biopolítica descrita por Foucault (2009), puede ser *dejar vivir-con*, favorecer la emergencia de sujetos colectivos, diversos, utilizando el poder mismo de recursos y dispositivos de las políticas públicas para propiciarlos. Repensar la autoconservación no como resultado de la *immunitas*, sino como posibilidad de la *communitas*, donde la vida es con otros.
- Problematizar la elaboración e implementación de las políticas públicas con las que trabajamos. Analizar su sentido de políticas de vida o sobre la vida. Favorecer las prácticas que permitan la articulación, que no estén enlatadas, que propicien la emergencia de subjetividad. Sin desconocer la urgencia de intervenciones que permitan el acceso a una vida material digna, viabilizar estrategias donde el poder ser, poder decir, poder elegir no se resuelvan necesariamente en el plano del consumo, sino también en el de la constitución misma del espacio público, de nuevos discursos, de nuevas identidades.

Bibliografía

AGAMBEN, G (1998) Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life. California, Santandarford University. Versión digital.

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

FOUCAULT, M (2009) Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber. 2da edición. 1ra reimpresión. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.

GIORGI, G et RODRIGUEZ, F (comp.) (2009) Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida. 1ra edición. 1ra reimpresión. Buenos Aires: Paidós

HERMIDA, M (2009) Discursos de emancipación y emancipación de discursos en Trabajo Social. Un abordaje genealógico. Ponencia presentada en el V Congreso Internacional de Trabajo Social; VII Congreso Nacional de Trabajadores Sociales de la Salud y I Congreso Nacional e Internacional de Rehabilitación Social y Ocupacional La Habana, Cuba

HERMIDA, M (2010) Trabajo social, riesgo y nuda vida: Entre la política reflexiva y la política radicalizada Ponencia presentada en el Tercer encuentro Argentino y Latinoamericano de Trabajo Social. Escenario Político de Latinoamérica: El desafío del Pensamiento crítico en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social. Córdoba, Argentina.

MATUS, T (2003) La intervención social como gramática. Revista de Trabajo Social n° 71.

Del “campo científico” al “ajedrez académico”.

Estrategias y representaciones de becarios de Ciencias Antropológicas¹

Gabriel Hernandez

(UBA)

1. Introducción

La presente propuesta busca mostrar los alcances y límites de la teoría de Pierre Bourdieu, autor que ha realizado significativos aportes a la sociología de la ciencia y a la reflexión sobre el nexo entre la política y la producción de ciencia. Particularmente, se explorarán los conceptos de “campo científico” y “estrategia” de la sociología francesa.

Analizaremos entrevistas realizadas a becarios de CONICET de entre 26 y 32 años de edad, graduados en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Desde esta perspectiva, las preguntas de investigación que guían el presente trabajo son las siguientes: ¿Cuáles son las representaciones que tienen los becarios de Ciencias Antropológicas sobre el funcionamiento de las instituciones de investigación donde se encuentran? ¿Qué estrategias despliegan estos becarios para mantenerse en carrera dentro del campo científico?

2. Marco teórico general

Para Bourdieu, el campo científico es un “...*sistema de relaciones objetivas entre posiciones adquiridas (en las luchas anteriores), es el lugar (es decir, el espacio de juego) de una lucha competitiva que tiene por desafío específico el monopolio de la autoridad*”

¹ La siguiente comunicación es tan solo una parte de una investigación mayor que desarrollo como parte integrante del proyecto de reconocimiento institucional “*Alternativas epistemológicas en Ciencias Sociales: política, lenguaje, ontología*”, dirigido por Silvia Rivera.

científica” (BOURDIEU; 2003:12). Particularmente, el campo científico se caracteriza por una lucha por el capital científico, un capital simbólico que le otorga legitimidad, autoridad y prestigio a aquel investigador o conjunto de investigadores que lo poseen. La lucha por este capital genera conflictos y rupturas al interior del campo, que lejos está de ser un espacio pacífico y estático donde todos los investigadores cooperan en pos de alcanzar la verdad, ya que “el funcionamiento *mismo del campo científico produce y supone una forma específica de intereses*” (BOURDIEU; 2003:13), intereses que entran en disputa. Por esta razón, el campo se encuentra estructurado en función de la distribución desigual de capitales: es decir, por las relaciones de fuerza entre los agentes e instituciones que participan del campo.

El campo científico asigna estrategias para todos los actores que se encuentran dentro de él, las cuales son producidas a través de un aprendizaje social del sentido del juego. Para entender la elección de estas estrategias, es de radical importancia el concepto de habitus científico como articulación entre lo objetivo y lo subjetivo. El habitus científico, entendido como “... *sistemas de esquemas generadores de percepción, de apreciación y de acción que son el producto de una forma específica de acción pedagógica*” (BOURDIEU; 2003:33), genera ciertos “márgenes de maniobra” de comportamientos y accionares esperables para el futuro científico. Estas conductas son asimiladas de forma consciente e inconsciente a través de la participación en el campo propiamente dicho.

Según el sociólogo francés, “*no hay elección científica ... que no sea, por uno de sus aspectos, el menos confesado y el menos confesable, una estrategia política de ubicación al menos objetivamente orientada hacia la maximización del beneficio propiamente científico*” (BOURDIEU; 2003:18). Esto es, que la dimensión del reconocimiento de los clientes-competidores es una instancia crucial a la hora de obtener prestigio y maximizar beneficios científicos.

3. Estrategias de becarios y la metáfora del “ajedrez académico”

Un nexo común encontrado en los discursos de los becarios entrevistados es al respecto de la relación entre becario-director. En tres de las cuatro entrevistas se mencionó la categoría de “lógica feudal” a la hora de caracterizar dicha relación.

Los entrevistados, en su mayoría, rescatan una imagen positiva de su propio director, imagen resumida en tres puntos: porque trabajan de forma seria; porque tienen una trayectoria política además de académica; y porque les dan a los becarios márgenes de libertad a la hora de elegir los temas y las líneas de investigación. Pero a lo largo de las entrevistas se sucedieron relatos de casos de amigos y compañeros, a partir de los cuales dieron cuenta de la heterogeneidad de las actitudes en dicha relación. Así, teniendo en cuenta estas heterogeneidades, y a través de una metáfora, según Laura *“Hay una lógica en la facultad que es feudal, la lógica entre un director y un becario es feudal, o sea, es así, porque vos hasta para respirar tenés que pedirle que te firme un papel”*. Julián, por su parte, explica que dicha relación, llevada a su extremo, *“es feudal, es de puntero barrial, es del kapanga, el que tiene la teka, ‘bueno, vas a tener que pensar como yo, políticamente, académicamente’. Es la nulidad del individuo como tal”*. Por su parte, Delfina, dijo que es entendible que los “pibes” acepten cualquier tipo de “relación de vasallaje” cuando sos becario, porque una vez que quedas afuera del CONICET es muy difícil insertarte en el mercado laboral.

En sus relatos, los becarios dan cuenta de cómo están imbrincadas las relaciones de poder dentro del campo científico. Pero estas relaciones no conllevan una respuesta homogénea por parte de ellos. Estas reglas del juego del campo académico están implícitas, es decir, se aprenden a través de la percepción y cumplimiento del “juego” en el que están insertos, y habilitan una serie de estrategias por parte de los becarios.

Una de las estrategias desplegadas es la de la “negociación tensa” que transcurre durante los años de la escritura de la tesis. El uso de esta estrategia depende del tipo de relación que se establece entre cada director y cada becario:

Uno también aprende estrategias para resistir, ponele, hay momentos que me reclamo que me lea,

hay momentos que escribo y no le mando para que lea porque quiero dedicarme a escribir yo sola
(...) Hay una cosa como una negociación tensa ahí, entonces yo creo que siempre hay estrategias”
(PAOLA)

La escritura de la tesis, como proceso de larga duración (cinco años), puede ser concebida como un proceso de negociación en la medida en que los factores subjetivos (los intereses del becario, su forma de escritura, los intereses del director y su forma de corrección o de dirección) se reestructuran a lo largo de las trayectorias de los becarios en función de las presiones institucionales (tales como los requisitos necesarios para presentarse a una beca). Pero acá es donde encuentro un punto de distancia con respecto a Bourdieu: los becarios entrevistados no emplean estrategias en pos de una acumulación de capital científico, de un reconocimiento o un prestigio mayor por parte de los demás participantes del campo. Las estrategias se despliegan en relación a un objetivo más inmediato, el de la propia subsistencia mes a mes del becario. Básicamente, si no se cumplen los requisitos de publicación, se quedan sin poder pasar a la siguiente beca. Inclusive, la prosecución de una carrera de investigador dentro del CONICET es planteada como una opción, no como un objetivo per se.

Volviendo a la relación becario-director también aparece otra estrategia, la de establecer un “grupo de contención”. El “grupo de contención” se establece como una estrategia y una posibilidad de romper con el aislamiento del becario al comienzo de su carrera. Los becarios de Antropología realizan sus actividades en sus domicilios particulares, pero se reúnen en grupo, en un domicilio, para escribir y mantener contacto entre ellos. Esto está indisolublemente ligado a la inexistencia de un espacio físico de una institución donde reunir a los becarios. Estos “contactos” con otros becarios pueden ser concebidos en términos de “contactos horizontales”, entre sujetos que comparten una homogeneidad en cuanto a la edad y la experiencia en la trayectoria académica, a pesar de no contar con un espacio físico común. Ahora bien, los “contactos verticales” ya no dependen tanto de su posición como becario. Según Paola *“los contactos juegan más en las que son las evaluaciones de beca, ahí sí juegan, pero no son los contactos de uno, son*

los contactos de los grandes, son los contactos de quién es tu director, con quién se lleva bien y con quién se lleva mal, que son disputas que viene de hace 30 años en realidad.”

En línea con la cuestión de las disputas entre directores, Laura las conceptualiza como “disputas violentas”, donde “las que ruedan son nuestras cabezas”:

“Ahora es como que ‘si a vos te dirige tal y yo odio a tal, tuqui’ [hace un gesto de sacar algo], se venga, tipo ‘tal me cagó a tal becario y yo lo cago con el otro becario’, como que nosotros somos los peones de su juego de ajedrez, o sea, y es muy difícil salir de eso. Eso si es muy... muy complejo por cómo están imbrincadas las relaciones en la facultad,”

Esta metáfora del juego de ajedrez me lleva a pensar en la analogía entre campo y juego, establecida por Pierre Bourdieu. Como enuncia el sociólogo francés, *“las coerciones y las exigencias del juego, por más que no estén encerradas en un código de reglas, se imponen a aquéllos (y a aquéllos solamente) que, porque tienen sentido del juego, es decir el sentido de la necesidad inmanente del juego, están preparados para percibirlos y cumplirlas.”* (BOURDIEU; 1995:65). Los movimientos de los becarios dentro del campo científico están ligados a las estrategias que despliegue su director de tesis dentro del tablero de ajedrez.

Entonces, en relación a los contactos verticales, no son los becarios sino los directores los que simbólicamente *“... disponen de triunfos, esto es, cartas maestras cuya fuerza varía según el juego”* (BOURDIEU; 1995:65): La fuerza y posición de las piezas de ajedrez varía de acuerdo a la estrategia empleada por los directores, de acuerdo a los contactos que pueda movilizar (tanto a favor como en contra).

A modo de resumen: el director puede movilizar determinados contactos para facilitar los movimientos, pero para reproducirse dentro del campo científico necesita que su becario publique y le salga la beca. Esto le permite al becario negociar una posición dentro de la distribución del “juego de ajedrez académico”, posición en la cual entra en juego la dimensión laboral: si queda afuera del juego de ajedrez, se queda sin la beca y sin ingreso monetario.

Bibliografía general

BOURDIEU, Pierre. "El campo científico" en: BOURDIEU, P: *Los usos sociales de la ciencia*, Bs As, Nueva Visión, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *Cosas dichas*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1996

BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Louis. *Respuestas por una antropología reflexiva*. México, Grijalbo, 1995.

FARJI-BRENER, Alejandro & RUGGIERO, Adriana. ¿Impulsividad o paciencia? Qué estimula y qué selecciona el sistema científico argentino. Laboratorio Ecotono. CRUB-UNCOMa. INIBIOMA-CONICET. Bariloche, Argentina, 2010.

GUBER, Rosana. *El salvaje metropolitano. A la vuelta de la Antropología Posmoderna*. Buenos Aires, Legasa, 1991.

LAHIRE, Bernard. *El espíritu sociológico*. Buenos Aires, Manantial, 2006. Cap. 3 "Sociología y Analogía"

Infância e biopolítica nos espaços de desenvolvimento infantil no Rio de Janeiro (BRASIL):

Tecnologias de biopoder no governo das crianças

Ana Kerlly Souza da Costa

(UNIRIO)

Luiz Eduardo Marques da Silva

(UNIRIO)

Pérola Gabriela de Barros F. Domingues

(UNIRIO)

Introdução

Em 1785, o filósofo e jurista inglês Jeremy Bentham idealizou pela primeira vez o panóptico. Em suas observações percebeu que este mesmo projeto de prisão poderia ser utilizado em escolas e no trabalho, como meio de tornar mais eficiente o funcionamento daqueles locais. Segundo Foucault (1977), a partir do século XVIII iniciou-se um processo de disseminação sistemática de mecanismos disciplinares, a exemplo do panóptico.

Foucault vê o Panóptico como uma “peça de maquinaria”, um microcosmo idealizado da sociedade do séc. XIX. Onde a disciplina se torna institucionalizada nas prisões, nas escolas, nos hospitais e nos asilos. Tais mecanismos possibilitam o controle, o registro e a acumulação de saber sobre os indivíduos vigiados, de forma a torná-los dóceis e úteis à sociedade. Instaura-se assim uma nova tecnologia do poder, que se torna cada vez mais complexa e abrangente, transitando-se então do Panóptico ao panoptismo.

As doenças infantis, sua prevenção, assim como os possíveis acidentes são preocupações dos pais desde os tempos mais remotos até os dias de hoje. Algum tipo de

socialização para os papéis de gênero é parte inevitável do processo de lidar com a infância, mesmo nos mais igualitários cenários contemporâneos.

Os papéis das crianças e funções, disciplina, diferenças de gênero, saúde, material cultural, relações com a estrutura familiar, e mesmo alguns aspectos da vida emocional analisados ao longo da história adquirirão novas percepções sobre caminhos mais amplos que as sociedades e as famílias trilharam.

Anatomia política da infância

O abandono de crianças existiu no Brasil desde o período Colonial. Crianças deixadas nas portas das casas ou igrejas ficavam expostas ao frio, vento e chuva e também aos animais, causando grande comoção. “Enjeitados”, “deserdados da sorte ou fortuna”, “criança infeliz” foram denominações comuns, referindo-se a estas crianças. Para elas destinaram-se as Casas da Roda ou Casa dos Expostos. Com a investida médico-higienista a partir de meados do século passado, com a extinção da Roda dos Expostos e o início da legislação sobre a infância nas primeiras décadas do nosso século, a criança passa de objeto da caridade para objeto de políticas públicas.

Pela legislação que vigorou no Brasil de 1927 a 1990 - o Código de Menores, particularmente em sua segunda versão -, todas as crianças e jovens tidos como em perigo ou perigosos (por exemplo: abandonado, carente, infrator, apresentando conduta dita anti-social, deficiente ou doente, ocioso, perambulante) eram passíveis, em um momento ou outro, de serem enviados às instituições de recolhimento.

A população é o objetivo final do governo nesse contexto, pois o que se quer é melhorar a vida da população, aumentar sua riqueza, sua duração de vida, sua saúde, etc.

Como nos diz Foucault a esse respeito:

a população aparece como sujeito de necessidades, de aspirações, mas também como objeto das mãos do governo[...] . O interesse individual – como consciência de cada indivíduo constituinte da população – e o interesse geral – como interesse da população, quaisquer que sejam os interesses e as aspirações individuais daqueles que a compõem – constituem o alvo e o instrumento fundamental

do governo da população. Nascimento, portanto, de uma arte ou, em todo caso, de táticas e técnicas absolutamente novas. (p. 289)

Trata-se do poder sobre a vida, o biopoder constituído no controle dos corpos individuais e a população. Existe, na sociedade, mecanismos reguladores que têm o poder de assegurar a vida, podendo a escola ser um deles.

A visão biológica torna-se um evento político na medida em que a reprodução da população e a ocorrência de doenças são centrais nos processos econômicos e, conseqüentemente, passíveis de controle político.

A exigência da distribuição das classes em fileiras, com alunos em ordem e uniformizados tem como objetivo garantir a obediência dos alunos, e uma melhor utilização do tempo. (...) trata-se de organizar o múltiplo, de se obter um instrumento para percorrê-lo e dominá-lo, trata-se de lhe impor uma ‘ordem’” (FOUCAULT, 1977, p. 135).

A construção das escolas obedecem a quase todas essas disposições e com uma peculiaridade importante, a posição da sala da diretoria permite ter uma visão global de todo estabelecimento, um “olhar panóptico” - uma construção que se aproxima ao Panóptico de Bentham.

O poder disciplinar é exercido pela estrutura arquitetônica e, da mesma forma, o controle da diretoria sobre o professor e o aluno através do “olhar panóptico” demonstra de forma veemente como a disciplina faz “(...) funcionar o espaço escolar como uma máquina de ensinar mas também de vigiar, de hierarquizar, de recompensar” (FOUCAULT, 1977, p. 134).

Desta forma, segundo Marques da Silva (2001):

percebemos que, no espaço escolar, há uma constante responsabilização intrínseca aos comportamentos, funcionando como um mecanismo característico da disciplinarização jurídica que regula os atos e o modo pelo qual a prática social se estabelece dentro das normas(p.8).

Ainda que em perspectivas diferentes, podemos atentar para o que Marx apontava na diferenciação das diversas práticas sociais alertando para o fato de que o importante não é apenas o que elas instituem, mas como são engendradas e produzidas no cotidiano. Convergiendo com Foucault, Deleuze e Nietzsche, utilizamos a análise genealógica, evidenciando os modos como as práticas sociais – relações de poder e saber, controle e vigilância constantes, modos de subjetivação – se constituem nesse espaço arquitetônico planejado como estratégia política de governo dos corpos, da população, da vida.

Referências Bibliográficas

ARANTES, Esther. “Rostos de crianças no Brasil”. Em: *A Arte de Governar Crianças*, Amais Editora, OEA e Universidade Santa Úrsula, 1995.

_____. De “criança infeliz” a “menor irregular” - vicissitudes na arte de governar a infância. *Mnemosine* Vol. 1, nº0, p.162-164 (2004).

ARIÈS, Phillipe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro, Zahar Editora, 1978.

COSTA, Ana Kerlly Souza da. *Infância, família e Governo : Movimentos da Assistência à Infância como forma de governamentalidade in: Eu não sei mais o que fazer com essa criança! Desqualificação dos saberes entre a família, a escola e os conselhos tutelares como mecanismo de controle e estratégia de poder*. Dissertação de Mestrado em Políticas Públicas e Formação Humana na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2011.

DELEUZE, Gilles, (1992). *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34.

DONZELOT, Jacques. *A Polícia das famílias*. 1980.

EWALD, François. *FOUCAULT: A norma e o direito*. 2ª edição, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo. Martins Fontes, 2002.

_____. *Microfísica do Poder*. Editora Martins Fontes. Rio de Janeiro. 1987.

_____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes.

_____, (1988). *Dits et écrits — III*. Paris: Gallimard

_____, (1990). História da sexualidade 2 — o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal.

_____, (1997). A sociedade punitiva. In: _____. Resumo dos cursos do Collège de France. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 25-44.

_____, (1999a). Em defesa da sociedade. São Paulo: Martins Fontes.

_____, (1999b). A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro: Nau.

MARQUES DA SILVA, Luiz Eduardo. A dualidade de poder na gestão das escolas Internacionais. Tese de doutorado. UNICAMP, 2001.

PRATA, Maria Regina, (2001). Foucault e os modos de subjetivação. *Cadernos do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos*, v. 1, nº 1, p. 37-40.

_____, (2003). *A produção da subjetividade e as relações de poder na escola*. Disponível em: <www.anped.org.br/inicio.htm>. Acesso em 10 mar 2012.

La ética ¿Una ciencia melancólica?

Susana La Rocca

(UNMdP)

Maria Marta Mainetti

(UNMdP)

La filosofía desde determinados supuestos metafísicos pretendió durante siglos ofrecer modelos de vida recta, entendiendo a ésta como una vida ejemplar digna de ser imitada.

Pero una larga evolución orientada a desmentir esta posibilidad, generó una idea progresiva de fracaso. Uno de los argumentos más usados es que no se puede, ni debe protegerse ninguna variedad cultural, por lo tanto, las vidas rectas lo son en tanto pertenecen a una cultura y no a otra. Algo de razón hay en admitir esta imposibilidad de universalizar “la vida recta” puesto que las preguntas que el hombre se hace siempre, se plantean desde una particular biografía que no siempre reconoce la perspectiva de otras biografías.

El reconocimiento de esta situación conminó a la filosofía a no intervenir por derecho propio en la justificación de alguna perspectiva universalista y la obligó a tomar una actitud que Habermas llama *abstención justificada*.¹ La reflexión filosófica examina los procesos de toma de decisiones que atañen a la ética pero no se alinea en general con los contenidos. Esta abstención provoca el hecho de que muchas veces las teorías de justicia y la moral siguen caminos independientes de la ética entendida como vida recta que remite a posiciones metafísicas que pretenden ser universales.

¹ Habermas, J. (2004) El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?, Buenos Aires: Paidós, p. 11.

¿Habría alguna razón por fuera de la religión, de carácter postmetafísico que obligare al pensamiento filosófico a revisar la “abstención fundamentada”, tan propiciada por el pensamiento liberal postmoderno? Es que *“el pensamiento filosófico y el religioso se reencuentran en el punto de la valoración y conservación del hombre natural-cultural”*².

Habermas considera que existe un ámbito, que obligaría a la filosofía a comprometerse con cuestiones de contenido, podríamos decir ontológicas y lo llama ética de la especie. Es desde ese lugar desde el cual la filosofía estaría obligada a dejar la abstención justificada.

El avance de las biociencias y las biotecnologías tiende a desvanecer las fronteras entre la naturaleza que somos y la dotación orgánica que nos damos. En ese sentido dice Habermas:

“¿Queremos contemplar la posibilidad categorialmente nueva de intervenir en el genoma humano como un incremento de libertad necesitado de regulación normativa o como una autoinvestidura de poderes para llevar a cabo unas transformaciones que dependan de las preferencias y no necesiten ninguna autolimitación?”³

Sólo si la postura tomada se ubica en la primera alternativa estaremos a favor de una eugenesia negativa que puede ser definida como un intento de eliminar males. Esto no se daría si el resultado eugenésico permitiera generar circunstancias en las que lo natural, resultara indisponible para los seres humanos porque ha sido modificado. Esto puede haberse decidido desde perspectivas individuales de algunos que a la larga pueden terminar afectando a otros algunos, los que no han sido invitados a consentir, y posiblemente a todos, lo que pone en debate lo que daría en llamarse la eugenesia positiva o liberal.

² Hottois, G; 1990, El paradigma bioético; una ética para la tecnociencia; Barcelona: Anthropos, p 59.

³ Habermas, J. (2004) Op. Cit p.24.

La posibilidad de ser si mismos genéticamente es también una alternativa que depende de la ética, en el sentido de vida recta y no puede ser dejado sólo en manos de los biocientíficos. Desde esta perspectiva la “abstención fundamentada “ya no resulta buena para el pensamiento filosófico. La ética caracterizada como una ciencia melancólica⁴ en tanto aspira a una vida recta, injustificable metafísicamente está llamada a un compromiso no melancólico en tanto se sitúa en la perspectiva de la especie. El desarrollo científico – técnico aliado a los intereses de los inversores y al éxito de los gobiernos, que tiende a hacer desaparecer las necesarias y sucesivas clarificaciones, demanda esta responsabilidad del pensamiento crítico.

Habermas señala en este punto que es necesario abordar el problema, considerando el proceso de la intervención genética en relación a fines a largo plazo y revisar los pronósticos verosímiles a corto plazo. En este último caso hay que advertir ciertos cuestionamientos en el procedimiento ya que suele ocurrir lo siguiente:

- 1- Se impone en la población, en la esfera pública y en el parlamento la aceptabilidad de la intervención genética en un número de casos en los que el procedimiento resulta adecuado. Por ejemplo el diagnóstico de pre implantación que descarta enfermedades hereditarias que no serían soportadas por los afectados.
- 2- Se extiende este procedimiento ya instalado en el público a casos de prevención que convierten la eugenesia negativa en positiva. Por ejemplo descartar embriones de un sexo porque en él puede darse una enfermedad hereditaria.
- 3- La manipula genéticamente a la especie cuando se introducen genes humanos en microorganismos, o se investiga la posibilidad de agregar genes sintéticos o genes de otras especies”⁵.

⁴ “La ciencia melancólica de la que ofrezco a mis amigos algunos fragmentos, se refiere a un ámbito que desde tiempos inmemoriales se consideró el propio de la filosofía... la doctrina de la vida recta” Adorno T. (1998), *Mínima moralía*, Madrid: Taurus, p.11.

⁵ Hottois, G; 1990, *El paradigma bioético; una ética para la tecnociencia*; Barcelona: Anthropos, p 59.

- 4- Se puede clonar con fines reproductivos, y aunque no haya pruebas de que efectivamente se realice, es una posibilidad real, que impediría la individualidad y por lo tanto la identidad propia de la especie humana.

Aquí las fronteras entre la curación y la prevención son fluctuantes y posibilitan una intervención eugenésica también fluctuante, es decir liberal, que deja la decisión de intervenir en preferencias individuales. Habermas se pregunta si deseamos vivir en una sociedad en la que el precio de la atención narcisista a las propias preferencias sea la insensibilidad respecto a los fundamentos de normativas que preservarían lo “dado” más que justificarían lo “hecho”.

El derecho a una herencia genética no manipulada es un tema diferente al de la regulación de la interrupción del embarazo en el sentido que afecta la identidad de la especie y podría modificar la nuestra autocomprensión sobre ella.

El problema podría plantearse entonces de la siguiente manera: ¿la disponibilidad de los fundamentos biológicos de la identidad personal puede fundarse en la protección de la integridad de unas disposiciones hereditarias no manipuladas? O dicho de otra manera: ¿existe un derecho a disponer de una herencia genética en la que no se haya intervenido artificialmente?

Muchos de los avances referidos a las técnicas reproductivas, los trasplantes de órganos o la muerte digna aparecen desde la óptica liberal como un incremento de la autonomía personal pero las técnicas genéticas que seleccionan y/o modifican la base física que somos, desplazan la frontera entre lo indisponible en tanto lo que somos genéticamente y la autonomía de poder y querer disponer de eso supuestamente indisponible.

La manipulación de la composición del genoma humano y la expectativa de dominar los procesos evolutivos, tienden a resquebrajar la frontera entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo natural y lo hecho en regiones que hasta el momento escapaban a nuestra disposición de intervenir. La técnica genética otorga a los vivos un poder sobre lo

que vendrá; es la servidumbre futura de los vivos frente a los muertos.⁶ Esta circunstancia colisiona contra el principio de reciprocidad que permite reconocernos en tanto miembros de la especie, como seres de igual condición y repercute en nuestra comprensión de lo que la especie representa.

Los defensores de la eugenesia liberal, que habilita la eugenesia positiva, pretenden analogar los procesos eugenésicos con los procesos educativos. Así como moldeamos culturalmente a los seres humanos es posible hacerlo genéticamente. Sin embargo los procesos relativos a la educación pueden ser modificados o revertidos, mientras que la eugenesia positiva guiada por los intereses de los padres, aunque sean los más nobles, son unilaterales e irrefutables. Dejan al sujeto modificado sin la posibilidad de actuar recíprocamente. Por ejemplo, gracias al diagnóstico preimplantatorio, se puede conocer el patrimonio genético de un embrión y gracias a la terapia génica, actuar sobre él produciendo modificaciones. Son intervenciones posibles, aunque no aceptadas éticamente dado que las consecuencias son imprevisibles, tanto sobre ese embrión como en su descendencia. La selección genética del sexo, como de otras características genéticas antes de su implantación no sólo generan una discriminación sin límites, sino que desde el punto de vista de la especie, podrían llegar a afectar su variabilidad. ¿Quién y en base a qué criterios se decide qué características son “mejores”?

En estos casos la intervención genética adopta la forma de una tecnificación de la naturaleza humana y por lo menos cabe preguntarse si es posible hacer una valoración normativa de estos procedimientos sin tener en cuenta que la persona implicada, aquélla que ha sido modificada, no ha dado su consentimiento.

El imperativo categórico visto desde el paradigma comunicativo exige que se abandone la perspectiva de la *primera persona* para dar lugar a la perspectiva del *nosotros* que aquí es en realidad el *otro*, perspectiva compartida intersubjetivamente hacia valores que puedan ser queridos universalmente.

⁶ H.Jonas, “Lasst uns einen meneschen klonieren ”, en *Tecnik , Medizim and Eugenik*, Francfurt del Meno, 1985, p. 165 (citado por Habermas 204, p.688).

La idea de humanidad obliga a adoptar esta perspectiva del nosotros, que también demanda el reconocimiento de los otros, desde la que todos puedan verse como miembros de una comunidad inclusiva, la especie. En este contexto la ética no puede resignarse a ser considerada una ciencia melancólica, ya que la reflexión sobre los temas eugenésicos afectará sin duda nuestra manera de ser.

Bibliografía

- Adorno T. (1998), *Mínima moralía*, Madrid: Taurus
- Agassi, E.: (1996) *El bien, el mal y la ciencia*. Edit. Tecnos,
- Apel K.O., 1990 "*Una Ética de la Responsabilidad en la era de la ciencia*" 1ras Jornadas de Ética, U.B.A., Bs. As.,1984, Edit.Amagesto, Bs.As.,
- (1991), *Teoría de la verdad y Ética del discurso*, Ed. Paidos, Barcelona
- Broeckman, J.M., (1994), *Encarnaciones*, Edit. Quirón, Gonnet, Argentina.
- Cortina, A. (1993), La persona como interlocutor válido en *Bioética*, VV. AA *La mediación de la Filosofía en la construcción*, Madrid: Univ. Pontificia Comillas. (1990), *Ética sin moral*, Madrid: Tecnos.
- (1994), *Ética del discurso y Bioética en Discurso y realidad*, Madrid: Trotta.
- De Stefani, R.I: (1999), *El nuevo paradigma ético y su colisión con el avance científico*, Cuadernos de Bioética, nº 38, 2º, Pág. 229-236
- Dussel, E; (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- (1988). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- (1997) *¿Es posible un principio ético material, universal y crítico?* México: UAM.
- (1998). *La ética de la liberación*. México: UNAM.
- (1999), *La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad*. (CD-Rom) Pp 768-780) Puebla, México: Disponible en www.afm.org.mx
- Gracia, D., (1989), *Los fundamentos de la Bioética*, Madrid: Eudema.

Habermas, J. (2004) *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Buenos Aires: Paidós

Hottois, G; 1990, *El paradigma bioético; una ética para la tecnociencia*; Barcelona: Anthropos,

Jonas, H. (1985) *Technik, Medizin und Ethik - Zur Praxis des Prinzips* - Frankfurt a.M. : Suhrkamp,

La Rocca, S; Mainetti M., (2010) *Reflexiones éticas acerca de las prácticas realizadas en el ámbito de atención a la salud*, *Eä – Revista de Humanidades Médicas & Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología* (ISSN 1852-4680).

León Olivé, Proyecto PAPIIT–UNAM IN-400102: “Filosofía analítica y filosofía política de la ciencia”. P. 140

Reich, W.: (1994), *Encyclopedia of Bioethics*. Macmillan Library. New York

Santander J.: (2001), *Enrique Dussel y la ética de la liberación* en *Revista Estudio de filosofía práctica e historia de las ideas*, año 2 v. 2

SGRECCIA, E.: (1994) *Manual de Bioética*. Ed. Diana. México

(1994). *El principio de responsabilidad*. Círculo de Lectores.

Presentación del PTIB

(Programa Temático Interdisciplinario de Bioética de la Universidad Nacional de Mar del Plata)¹

Susana La Rocca

(UNMDP)

Maria Marta Mainetti

(UNMDP)

Se ha pensado la presentación de del PTIB en consonancia con el propósito manifiesto de las I Jornadas de Ética y Biopolítica, organizadas por la Cátedra de Ética de la Facultad de Humanidades de la UNMDP, de promover un encuentro entre el saber filosófico, el conocimiento científico y los saberes sociales. Es en el ámbito de la ética aplicada, en la que el programa desarrolla casi todas las actividades, donde sin duda es posible establecer un punto de intersección entre el discurso académico y los debates sociales de este tiempo, fin que guía el desarrollo de este encuentro.

La bioética nace en el entrecruzamiento de las perspectivas señaladas y la comunidad universitaria, si desea aproximarse al logro de objetivos consensuados como valiosos, deberá imponerse argumentar sobre cuestiones que atañen al orden moral público con el fin de superar la desconfianza que orienta las prácticas sociales actuales.

El pluralismo de ideas aparece como uno de los problemas más importantes que se debaten en el plano ético ya que implica por un lado aceptar la defensa racional de la diferencia, sin dejar de lado la posibilidad de encontrar ideas comunes. La cuestión no es

¹ Integran de PTIB: Mg. Susana La Rocca (Coordinadora - Prof. en Filosofía - Especialista en Bioética- Mg en Epistemología y Metodología de la ciencia) - Mdc. Eliseo López (Coordinador adjunto)- Abg. Horacio Salvador (Especialista en Bioética)- Abg. Marcela Vera (Especialista en Bioética Clínica y Social) Lic. Mónica Burmester (Lic en antropología).Lic María Marta Mainetti (Especialista en Bioética Antropóloga)- Lic. Laura Atena (Bióloga) - Lic. Fabricio Oyarbide (Biólogo) -Lic. Graciela Marré Lic en trabajo social)- Prof. Fernanda Orellana (Prof. en Filosofía).

sostener a ultranza universalidad o diferencia sino su compatibilización a través de propuestas éticas capaces de lograr la universalización en la diferencia.²

Es esta problemática la que revitaliza el interés por los problemas éticos y debería constituir una meta de la comunidad universitaria, puesto que las actividades que en ella se realizan así como las consecuencias individuales y colectivas que su aplicación puede acarrear, deben ser organizadas como responsabilidad de "todos" como praxis colectiva. Desde esta perspectiva es deber ineludible de los universitarios, explicitar y consensuar aquellos valores que guían su actividad y que exceden ampliamente el marco de lo epistémico, puesto que los conocimientos también permiten transformar el mundo. Hacerlo es posibilitar su tratamiento racional y su discusión intersubjetiva. Esta línea de pensamiento ha sido vehiculizada por la disciplina bioética, que tiene representatividad en la Universidad, del cual el PTIB es un ejemplo, y que centra la preocupación ética sobre el impacto ejercido por los avances científicos tecnológicos en la sociedad.

La idea de una sociedad civil que encarna una pluralidad de intereses, nos remite a la consideración de sistemas de redes que reemplazan a las viejas estructuras jerárquicas y constituyen una matriz de interacción horizontal. Dentro de ella, los movimientos sociales pueden promover una trama social diferente, donde es posible la participación. La interacción horizontal propicia el desarrollo de espacios donde los discursos pueden explicitan mejor los valores morales que impregnan la estructura social, para decidir posteriormente confirmarlos o cambiarlos. Sólo una ética social con una dimensión ecológica y humana podría intentar disipar la inquietud que experimenta la sociedad frente al proceso constante de disgregación que provoca no tener al Otro como marco de referencia

Los Comités de Ética o Bioética constituyen un ejemplo confirmatorio de la posibilidad de institucionalización de los discursos prácticos, siempre que satisfagan requisitos absolutamente irrenunciables como son : la convicción de que el diálogo es posible, la participación de todos los involucrados, directos o indirectos, el respeto por la

² Enrique Dussel.

autonomía de quienes dialogan, que implica tener en cuenta sus intereses, el establecimiento de condiciones de simetría y transparencia no estratégica, para intentar compensar las relaciones de poder y la reflexión permanente de los acuerdos.

El PTIB se propone profundizar el proceso que permita a la comunidad universitaria institucionalizar los discursos en diferentes espacios, Comités, Foros, Programas de reflexión, que puedan ser eficaces para legitimar intersubjetivamente y públicamente las normas morales y las acciones que en ellas se fundamentan.

En relación al tema que convoca esta mesa: *El principio de justicia en los conflictos bioéticos en la Latinoamérica*, señalaremos brevemente que en la historia del pensamiento occidental han cobrado vigencia sucesivamente cuatro principales concepciones de la justicia social:

- 1) la justicia como proporcionalidad natural
- 2) la justicia como libertad contractual,
- 3) La justicia como igualdad social
- 4) la justicia como bienestar colectivo

Particularmente en bioética, la teorización sobre la justicia se ha centrado en esta última perspectiva, que demanda la reflexión acerca del derecho a la salud, así como el análisis acerca de los sistemas de macro y micro asignación de recursos en la atención médica. En relación a ello el llamado *principio de justicia* puede definirse como la distribución equitativa de bienes entre todos los miembros de la comunidad.

La asistencia sanitaria en tanto implica la distribución y asignación de los recursos sanitarios es un asunto de justicia social y es una novedad de los estados de bienestar que en tanto y en cuanto no se limitan a impedir que alguien atente contra la salud, también se comprometen a proteger el derecho a la asistencia sanitaria como exigencia de la justicia social basada en los derechos sociales. Esta línea de pensamiento ha sido defendida por John Rawls, Norman Daniels, Amartya Sen y Michael Walzer entre otros. La salud se considera un bien primario para la persona que deriva en un deber social puesto que es un bien para todos para poder llevar adelante un *“plan racional de vida”*.

Las acciones del PTIB están orientadas desde esta concepción de justicia distributiva.

Historia del PTIB

El Programa Temático Interdisciplinario en Bioética (PTIB) fue aprobado por el Consejo Superior de la Universidad Nacional de Mar del Plata por Ordenanza N° 545, el 5 de agosto de 1993.

La universidad pública, gratuita y laica es parte de la comunidad, en tanto se constituye como un espacio social con funciones específicas, entre las que se incluye la obligación de generar recursos humanos competentes y autónomos, que contribuyan a problematizar, reflexionar y transformar la realidad en beneficio de todos. El Programa Temático Interdisciplinario en Bioética se propone contribuir con ese propósito.

La estrategia primordial consiste en generar espacios de reflexión de las diversas realidades aportando e instalando transversalmente el discurso bioético en la formación de grado y postgrado, la investigación, extensión y transferencia. Tal discurso podrá instalarse en tanto contribuya a que docentes, futuros profesionales y profesionales en ejercicio, piensen y reflexionen acerca de sus intervenciones, explicitando y consensuando los marcos ideológico- político, teórico-metodológicos y jurídicos donde se inscribe toda práctica social.

En tal sentido, PTIB ha desarrollado a lo largo de su historia diversas actividades, con el objetivo de problematizar los aspectos de la sociedad que se presentan como espacios pasibles de reflexión e intercambio con la comunidad.

Entre estas actividades se encuentran el desarrollo de ciclos de cine debate, en los que se prioriza la presentación de documentales que funcionen como disparadores del debate. Las temáticas abordadas han sido múltiples: medioambiente, desarrollo sustentable, violencia de género, derechos humanos, pueblos originarios, comunicación, investigación, entre otros.

El Programa de Bioética ha llevado a cabo la carrera de Especialización en Bioética, que permitió la formación de muchas de las personas que han transitado en este ámbito de la Universidad.

También participó de charlas, cursos, jornadas, congresos, en los que se promovía el encuentro con alumnos de escuelas secundarias, universitarios, docentes de distintos niveles educativos, profesionales y la comunidad toda, acercando el discurso y la reflexión bioética.

El PTIB, responde a través de su Comité de Bioética, a la solicitud de dictámenes generada por los Juzgados de Mar del Plata y la zona. Asimismo, elabora análisis bioéticos de los proyectos de investigación provenientes de diversos espacios de nuestra Universidad que se presenta como requisito para el desarrollo de futuras investigaciones.

A partir del año 2011 se produce una reestructuración del Programa, ante la renuncia del Coordinador, que trae como consecuencia la reelaboración de la estructura organizativo-funcional y de desarrollo de actividades.

Esta nueva composición del Programa fue aprobada por Ordenanza del Consejo Superior.

- Mg. Susana La Rocca (Coordinadora - Especialista en Bioética. Prof en Filosofía)
- Mdco. Eliseo López (Coordinador adjunto - Especialista en Bioética)
- Abg. Horacio Salvador (Especialista en Bioética)
- Abg. Marcela Vera (Especialista en Bioética Clínica y Social)
- Lic. Mónica Burmester (Lic. En Antropología)
- Mg. Prof. María Marta Mainetti (Especialista en Bioética)
- Lic. Laura Atena (Lic en Biología)
- Lic. Fabricio Oyarbide (Lic en Biología)
- Lic. Graciela Marré (Lic. en Servicio Social)
- Prof. Fernanda Orellana (Prof. en Filosofía)

Actividades

Las actividades previstas por el Programa Temático Interdisciplinario en Bioética, prevén el desarrollo de las siguientes áreas:

- 1) Investigación
- 2) Docencia
- 3) Extensión
- 4) Consultoría (Comisión ad hoc)
- 5) Capacitación interna

1- Investigación:

- Establecer vínculos de colaboración y trabajo conjunto con la Comisión de Ética de la Facultad de Ciencias exactas, recientemente constituida.
- Promover la radicación en el Programa, de Proyectos de investigación que desarrollen temas afines al campo de la Bioética
- Establecer vínculos con las Secretarías de Investigación de las Unidades académicas, para favorecer y propiciar el desarrollo de la conciencia bioética en la tarea de investigación.
- Contribuir a la difusión de normativas nacionales e internacionales bioéticas relacionadas a los protocolos de investigación.
- Mantener reuniones permanentes con la Secretaría de Ciencia e Innovación tecnológica

2- Docencia

- Realizar las gestiones necesarias para la realización de una Maestría en Bioética.
- Restablecer la comunicación con la UTN para la reedición de un Curso Introdutorio , cuya primera experiencia se llevó a cabo en el año 2010
- Charlas, talleres y conferencias en las escuelas

- Establecer un Convenio de Cooperación (cuatrimestral o anual) con la UNESCO

3- Extensión

- Programación de encuentros de Proyección de Films –documentales relacionados con temas bioéticos, con posterior debate, el cual será moderado por especialistas en Bioética.
- Creación de un espacio permanente de debate bioético (charlas, encuentros, jornadas, conferencias) en el que podrán participar tanto especialistas destacados como legos.
- Interrelación con organismos bioéticos(Instituciones, Comités de ética, Comités de Investigación, otros)

4- Consultas

- Elaborar los análisis bioéticos solicitados, referidos a protocolos de Investigación.
- Elaborar dictámenes bioéticos solicitados por el Poder Judicial de Mar de Plata y la Zona.
- Realizar una ponderación crítica y reflexiva acerca de los temas bioéticos que puedan interesar a la comunidad universitaria.

5- Capacitación Interna

- Se posibilitará una formación constante de los miembros del PTIB, a través de la capacitación de profesionales idóneos en los temas pertinentes.

Los propósitos y actividades del PTIB presuponen aceptar la razón dialógica en su sentido más amplio, lo que permite renunciar a dogmas, abre la posibilidad de que el otro sea realmente nuestro horizonte, presupuesto ético irrenunciable y reconoce la

existencia de criterios razonables que pueden contribuir a guiar nuestras acciones en la permanente búsqueda de sentido, tanto individual como social.

Inversión de la biopolítica: la parresía y lo impersonal

Juan Horacio Lamarche

(UNMdP)

La noción de biopolítica, tan analizada en el pensamiento actual, remite en sus orígenes a Aristóteles, tanto a su famosa definición del hombre como animal político como a su concepción de la vida. La vida carente de logos se denomina *zoe* mientras que la vida racional es *bios*. La noción de biopolítica es instaurada por el sueco Rudolf Kjellen, sociólogo y político, también fundador de la geopolítica. “Esta denominación apunta también a expresar la dependencia que la sociedad manifiesta respecto de las leyes de la vida; esa dependencia, más que cualquier otra, promueve al Estado mismo al papel de árbitro, o al menos de mediador.” (2006) 28 Se trata, en este autor, de una naturalización de la política en un contexto histórico cultural. Es Michel Foucault el que desarrolla las nociones de biopolítica y biopoder a partir del curso 1975/76 *Defender la sociedad*. En un trabajo reciente Edgardo Castro (2011) encuentra dos significaciones de biopoder, uno general que incluye dos ejes que se entrelazan, las disciplinas y la anatomopolítica del cuerpo de los individuos y la biopolítica de la población. En otros textos lo emplea en sentido más restringido como sinónimo de biopolítica.

El biopoder reintegra en otra dimensión el problema de la soberanía, entendido de una manera clásica. El derecho del soberano es un derecho de matar, ejercido de distintas maneras pero de orden jurídico. Es un derecho, y aquí la célebre enunciación de Foucault: *de hacer morir y dejar vivir*. Es este un derecho de vida y de muerte, bajo un ser jurídico, el del soberano, puede ejercerse, se lo ha hecho, de manera absoluta o atenuado al derecho a réplica, a la defensa y supervivencia del soberano. Se trata de una captación de bienes de servicios y de vida.

Durante los siglos XVII y XVIII se produce una nueva mutación histórica. Los estudios o problematizaciones pragmático-discursivos de Foucault, ensayan ahora, en la llamada etapa genealógica, de impronta nietzscheana, los abordajes sobre las tecnologías disciplinarias, cuyo emblema tal vez sea su libro *Vigilar y Castigar*. Son éstas técnicas sobre los cuerpos individuales, de vigilancia, ejercicio y adiestramiento. Sus ámbitos son las instituciones, especialmente la cárcel, el hospital, el cuartel, la escuela. Son subjetivaciones otras, las del enfermo, el delincuente, el loco, que alumbran especialmente los procesos de disciplinamiento y control de los cuerpos. Es posible que estos textos sean los más conocidos y recorridos del pensador francés, sin embargo aparecen otros rumbos, algunos imprevistos. Y he aquí el tema del biopoder. De una anatomopolítica de los cuerpos, Foucault presenta desde fines del siglo XVIII y el siglo XIX una biopolítica de la población.

Ya no se trata sólo del manejo de los cuerpos individuales sino de un cuerpo infinito, la población, que abre dimensiones biológicas, científicas, políticas. Las dialécticas individuo-sociedad e individuo-cuerpo, plenas de metáforas organicistas se prolongan ahora hacia el hombre vivo. También pasamos del disciplinamiento a la regularización. Nacimiento, muerte enfermedad son palabras claves que se ponen en juego en políticas de natalidad, mortalidad y longevidad. Se trata de administrar la vida, asegurarla, mantenerla, desarrollarla. Se transforma también el enunciado básico de la soberanía jurídica, Del *hacer morir y dejar vivir* recalamos en el *hacer vivir y dejar morir*. Este cambio está ligado a la revolución industrial y al desarrollo del capitalismo occidental, a los costos económicos, sustracción de fuerzas y la medicalización de la población. La biología, que había sido estudiada en La palabras y las cosas dentro de los cánones arqueológicos de los sujetos de conocimiento y saber modernos son ahora abordados genealógicamente, en términos de biopoder. Lo biológico se convierte en cuestión de Estado, y este tiene la capacidad de invadir la vida enteramente.

El biopoder se despliega de distintas maneras, el hacer vivir, la intención de alargar la vida convierte a la muerte en un tabú, se la oculta e ignora. La muerte, que fuera un

ritual, una celebración, un traspaso público del poder se convierte en privada. Dice Foucault que a partir del siglo XIX no existe un poder sobre la muerte sino una administración estatal de la mortalidad poblacional. Otro fenómeno concomitante al biopoder es el racismo de estado, al que el autor dedica muchas páginas. Esta defensa de la vida ocasiona enormes matanzas y guerras crueles. Históricamente esto se inicia con el genocidio colonizador, muy ligado a teorías evolucionistas y biológicas. El siglo XX muestra ejemplos variados que no se agotan en una determinada ideología aunque el caso del nazismo es concluyente. El racismo es una cesura del continuo biológico, uno de sus enunciados es “Si quieres vivir, es preciso que el otro muera.” Una vida sana y pura necesita eliminar las malas razas, los peligros biológicos. De ahí las muertes políticas, las expulsiones, los rechazos. El estado nazi es un Estado racista, asesino y suicida, también hay referencias al stalinismo y algunas experiencias de la izquierda violenta, e incluso de experiencias terroristas.

Foucault aborda la biopolítica a través de sus descripciones arqueológico genealógicas pero produce una inversión hacia la ética con el eje en la *parresia*, una estética de la existencia en juegos de verdad. El coraje de vivir, abordado en sus últimos cursos pone como modelo de vida al cinismo y la *parresia*, palabra desatada y crítica, anticonvencional. Incluso se refiere al cinismo como sujeto transhistórico, algo novedoso en el autor, y analiza a Tillich, Gehlen, Heinrich y Sloterdijk, mencionando la militancia revolucionaria de los siglos XIX y XX y el arte moderno “El arte moderno, antiplatónico y antiaristotélico: reducción, puesta al desnudo de lo elemental de la existencia; negativa, rechazo perpetuo de toda forma ya adquirida. En esos dos aspectos, el arte moderno tiene una función que cabría calificar de esencialmente anticultural. Hay que oponer, al consenso de la cultura, el coraje del arte en su verdad bárbara. El arte moderno es el cinismo en la cultura vuelta contra sí misma.” (2010) 201

Roberto Espósito, en su libro *Bios* (2006) propone no pensar la vida en función de la política sino pensar la política en la forma misma de la vida, tratando invertir el signo negativo del paradigma inmunitario que describe en libros anteriores explorando las vías

posibles para una biopolítica afirmativa. Espósito, influido por Foucault critica dos tesis que considera antinómicas, Si prevalece la tesis de la indistinción entre soberanía, biopolítica y totalitarismo. Esa hipótesis continuista lo obligaría a asumir el genocidio como paradigma constitutivo y como resultado inevitable de la modernidad. Si prevalece la hipótesis discontinuista, su concepción del biopoder quedaría invalidada cada vez que la dimensión de la muerte se proyecta dentro del círculo de la vida. Si el totalitarismo fuese el resultado de lo que lo precede, el poder habría encerrado a la vida dentro de una red inexorable. Si fuese la deformación temporal y contingente, significaría que la vida es finalmente capaz de vencer todo poder que quiera violentarla. En el primer caso, la biopolítica se convertiría en un poder absoluto sobre la vida, en el segundo, en un poder absoluto de la vida. (2011) 158.

En su libro *Tercera persona* Espósito caracteriza crítica e históricamente la noción de persona. Luego de la despersonalización violenta del nazismo reaparece la persona en su máxima plenitud a través de la Declaración de los Derechos Humanos Universales del Hombre de 1948, una de las ventajas de la categoría de persona reside en que es más universal que la de ciudadanía, cuestión abordada por Hannah Arendt al final de la segunda guerra, pero sigue conservando sus ambivalencias y ambigüedades y jerarquías racionales. Al devenir el hombre en persona, en suma, asume el control y el patronazgo que trata de tener sobre su dimensión corpórea de carácter animal. El autor italiano dispone a Simone Weil como una adelantada en la denuncia de la persona y el rescate de lo impersonal. La pensadora francesa ubica los orígenes del nazismo en la juridicidad romana y el poder de transformar a los hombres en cosas. “Ensalzar a la antigua Roma por habernos transmitido la noción de derecho es particularmente escandaloso. Porque si se examina que era esa noción en el origen, a fin de determinar su especie, se ve que la propiedad estaba definida por el hecho de usar y abusar. Y, en realidad, la mayor parte de esas cosas sobre las que todo propietario tenía derecho de uso y abuso eran seres humanos.” (2009) 145 Weil denuncia el nexo soberano entre derecho y persona, hay una doble dependencia, de la persona respecto de la colectividad y del derecho con respecto a

la fuerza. El derecho atiende a lo privado, lo comercial, es discriminatorio y protege a determinadas características sociales, políticas y raciales. A continuación presenta la alternativa de lo impersonal: “Lo sagrado, lejos de ser la persona, es aquello que en el ser humano es impersonal. Todo lo impersonal en el hombre es sagrado, y tan solo ello.” (2009) 147 Así como el derecho es propio de la persona, la justicia concierne a lo impersonal, lo anónimo, lo que está antes o después del sujeto personal. La autora señala su preferencia por las obligaciones frente a los derechos, alude al misticismo y a una experiencia comunitaria diferente.

Espósito comienza el último capítulo del libro con una referencia al lingüista Benveniste y su estudio sobre los pronombres personales. La primera persona del singular se refiere a sí mismo y su rol clásico de sujeto se vincula al tú, esos roles son reversibles, en cambio la tercera persona escapa a esa dialéctica vinculante. “Observa Benveniste a propósito de la persona verbal: la consecuencia debe ser formulada con precisión: la ‘tercera persona’ no es una ‘persona’, antes bien, es la forma verbal que tiene la función de expresar la *no persona*.” (2009) 154 Mientras que la primera y la segunda persona marcan presencias la tercera figura ausencia. En el caso del impersonal no hay referencias a un agente sino a un acontecimiento sin sujeto o constitutivo del sujeto. El nosotros y el vosotros son dilataciones del yo y el tú, la tercera persona es singular y plural a la vez. “Precisamente la no-persona es la que, expresada de manera extendida e ilimitada, expresa el conjunto indefinido de los seres no personales. Solo la ‘tercera persona’ en cuanto no persona, admite un verdadero plural.” (2009) 154

El libro concluye con una reflexión sobre Deleuze y su noción de acontecimiento, destituyente de la persona. El acontecimiento es preindividual e impersonal, no se reduce al sujeto enunciator, a un estado de cosas objetivo o la generalidad universal, tampoco a las clásicas oposiciones filosóficas, interno y externo, individual y colectivo, particular y general. “Precisamente en cuanto impersonal, en suma, el acontecimiento coincide con una emisión de singularidades que no tienen la forma aperceptiva del yo ni la trascendental de la conciencia. Es aquello que Deleuze define como plano de inmanencia,

un ámbito de vida que coincide por entero consigo mismo, en el cual, por así decir, la causa coincide con su propio efecto y el agente es una misma cosa que su propio paciente.” (2009) 206 En su último texto *La inmanencia, una vida*, Deleuze caracteriza la vida como una tangente, la línea de fuerza, a lo largo de la cual la inmanencia se repliega sobre sí misma neutralizando cualquier forma de trascendencia o remisión a un sujeto racional o sustrato material. Impersonalidad y singularidad que es contradictoria a las separaciones jerárquicas internas a la persona. “Es la *persona viviente*, no separada de la vida ni implantada en ella, sino coincidente en ella, como *sinolon* inescindible de forma y fuerza, externo e interno, *bios* y *zoe*. A este *unicum*, a este ser singular y plural, remite la figura, aún insondada, de la tercera persona: a la no-persona inscrita en la persona, a la persona abierta a aquello que aún nunca ha sido.” (2009) 207

Castro, Edgardo (2011) *Lecturas foucaulteanas –Una historia conceptual de la biopolítica-* Buenos Aires. UNIFE.

Espósito, Roberto (2006) *Bios –Biopolítica y filosofía-*. Buenos Aires. Amorrortu.

Espósito, Roberto (2009) *Tercera persona –Política de la vida y filosofía de lo impersonal-*. Buenos Aires. Amorrortu.

Foucault, Michel (2010) *El coraje de la verdad*. Buenos Aires. FCE.

Modelos de aplicación en bioética¹

Guillermo Lariguet

(Conicet/Ciffyh.UNC)

1. Introducción

Es un hecho notorio que la bioética es concebida como una “ética aplicada” (Maliandi-Thüer 2008). Como quiero mostrar en este trabajo no es baladí preguntarnos qué significa “aplicada”. Lo que intento sugerir es que hay algo “propio” que aporta la expresión “aplicada”. “Aplicada” es una expresión engañosa si sólo transmite la idea de *pasividad* en el filósofo que cultiva esta disciplina. Parece que lo único que representaría esta ética es una especie de desprendimiento pasivo de principios, consecuencias o motivaciones de cierta generalidad pero que esta ética no tiene ningún papel más allá de esto. Considero a esta versión distorsionante del alcance fecundo de la bioética, en tanto ética aplicada, como de cualquier otra área ética a la que adscribamos el predicado “aplicada”. Ello es así porque creo existen diversos “modelos de aplicabilidad” en los que los practicantes de la medicina, la genética, etc., tienen que meditar.

En la sección que sigue quiero concentrarme en trazar los esbozos de *algunos* modelos de “aplicabilidad” ética y apreciar cómo sus peculiares características inciden en el alcance de la expresión “aplicada”.

2. Algunas consideraciones sobre “modelos de aplicabilidad”

¹ Quiero agradecer muy especialmente a Graciela Fernández por sus comentarios críticos. Soy de la idea de que los principios y reglas morales del pensamiento ético kantiano son susceptibles de formularse en un sistema lógico. Sin embargo, este pensamiento debe ser matizado con la Crítica del Juicio ya que sólo los juicios científicos operan subsuntivamente, mientras los juicios estéticos –y cabría pensar también en los éticos- se aplican *reflexivamente*.

Si uno registra la literatura filosófica con tiempo y paciencia podría advertir que existe una gran cantidad de formas de aproximarse a la aplicación de normas éticas a casos particulares (Luna-Salles 2008). Los nombres con los que me moveré son los siguientes: A) Modelo deductivo; B) modelo del discernimiento; C) modelo intermedio.

2.1. El modelo deductivo

El modelo deductivo concibe a la bioética que disciplina como un conjunto de normas o principios susceptible de “sistematización” o “codificación” en un sentido “fuerte”, esto es, en un sentido “deductivo”.

Quizás nuestras normas éticas en el campo bioético sean muchas y diversas e incluso *dispersas*: referidas a reglas de “fairness” en nuestros acuerdos, a normas de cuidado sobre la relación médico-paciente, a normas de precaución para investigaciones médicas inéditas, etc., pero esta diversidad y eventual dispersión sería susceptible de ser atrapada en un código o sistema, en un “sistema maestro” en el cual contengamos todas las normas relevantes. Pero se trata de *algo todavía más importante que esto*. Se trata de la posibilidad de considerar a este código en un sentido “racionalista-lógico” tal que no sólo consideremos las normas o principios *explícitos* que deberían regular la actuación y responsabilidad bioética sino también las normas o principios *implícitos* que deberían hacerlo. Esto significa que no sólo cuentan las normas explícitas sino también aquellas que forman parte del compromiso de todo agente en tanto que “racional”, en el siguiente sentido: que asume las *consecuencias lógicas* de sus compromisos normativos. Así, formarían parte del sistema maestro no sólo las normas o principios explícitos sino todas aquellas otras normas *derivadas* lógicamente siguiendo las reglas de la lógica deductiva (modus ponens, refuerzo del antecedente, modus tollens, disyunción deductiva, conjunción deductiva, etc.).

Muchas veces no somos conscientes de las normas explícitas que aceptamos y esto podría ser problemático a veces cuando advertimos las consecuencias derivadas de nuestros compromisos. No siempre, pragmáticamente, estamos dispuestos a admitir las

consecuencias lógicas que se siguen de nuestros compromisos normativos conscientes. Este dato conlleva el problema de cómo concebir la estructura de la noción de consecuencia lógica y su alcance.

2.2. El modelo del discernimiento

De acuerdo con lo que denomino el modelo del “discernimiento”, el modelo deductivo es demasiado *rígido* a la experiencia moral. Esta experiencia en el campo bioético es “compleja” en dos sentidos: se presentan a menudo conflictos de índole dilemática y, además, se presentan situaciones en algún sentido inesperadas o no previstas, *ex ante*, por nuestro código moral. Esto último habla de la al menos parcial contingencia o mudabilidad en el territorio de la moral. Cuando decimos, por caso, que asumimos la posibilidad de situaciones inesperadas o no previstas de antemano por nuestras reglas o principios ya *estamos adoptando una visión filosófica* de la ética muy determinada: una donde las reglas o principios no son proposiciones “desituadas” sino “situadas” respecto de nuestras prácticas o comunidades morales. Es decir: estamos adoptando una visión no platónica o kantiana de nuestras normas sino una más bien aristotélica que enraíza nuestras normas en nuestros deseos auténticos y prácticas vigentes bajo su mejor consideración.

La idea básica de este modelo es que si nos guiamos en bioética por un enfoque abstracto de reglas y principios nos volveremos rígidos, esto es, nos volveremos *insensibles* a las múltiples peculiaridades de cada caso particular. Mejor es enfrentar estos casos equipados del “discernimiento”, esta capacidad especial de “ver” o “captar” las “saliencias” de cada caso, lo que cada contexto particular nos exige, en vez de responder desde un manual, código o sistema abstracto de reglas y principios. En tal sentido, la moralidad nos requiere “discernir lo que es el caso”, más que “deducir consecuencias particulares de un conjunto de principios generales”. Esto nos vuelve flexibles para estos casos que son problemáticos porque alteran nuestros “hábitos” o rutinas morales ordinarias acerca de qué creer o cómo actuar. Dado que estos casos, como dirían los

filósofos *à la* Peirce, “irritan nuestras creencias ordinarias”, un método no “autoritario”, ni “arbitrario”, como el que nos proporciona el discernimiento (también nombrado como frónesis, prudencia, recta capacidad de juzgar particulares, etc.) nos permitiría dar con la solución “correcta”, esto es, la que requiere el caso particular.

El modelo del discernimiento, con todo, podría asumir *dos versiones* diferentes. Una “fuerte” y una “débil”. La primera es aquella que abjura de “toda” posibilidad de sistematización de la moral por más mínima que sea. Es una versión “antisistemática” de la ética que se ha denominado “anti teórica” por asociar los términos “teoría” y “sistema” en una red semántica estrechamente conectada. La otra versión, en cambio, a la par de admitir la valía del discernimiento, no abjura de la existencia de ciertas generalizaciones éticas y su importancia práctica. Esta versión ha recibido, a su vez, al menos dos formulaciones diferentes. Una según la cual las normas generales deben verse como “sumarios” de experiencias normativas *efectivamente aprendidas y adquiridas en el pasado histórico real* y otra según la cual podría pensarse en un código de reglas morales en el sentido de *sistema de reglas entendidas en términos de vicios y virtudes*. La idea de este tipo de código no es deductiva. La cuestión, más bien, es pensar que existen puntos “absolutos” no negociables: por ejemplo, ciertos vicios, ciertas perversiones, por caso torturar niños porque nos causa placer, es una acción viciosa prohibida en cualquier mundo posible que no admite ninguna excepción.

2.3. El modelo intermedio

A este modelo lo denomino “intermedio” en el sentido de que intenta amalgamar parte del “espíritu” de los dos modelos anteriores. Por una parte, trata de captar cierta relevancia de ideas como las de “generalización”, “previsión” y “estabilidad” para la moral que nos vendría asegurada por el modelo deductivo, como captar cierta relevancia de ideas como las de sensibilidad a la “particularidad”, a la “novedad” y al “cambio” moral que nos vendría asegurada por el modelo del discernimiento. En esta línea se encuentran diversos autores, tradiciones y posiciones. Pero una semejanza de familia entre esta

diversidad encuentra su clave de bóveda en la idea de “imaginación moral” (Johnson 1993). Por ‘imaginación moral’ se entiende un complejo proceso deliberativo que toma en cuenta aspectos narrativos de la trama moral pertinente (la historia de cómo otros casos “semejantes” han sido resueltos) así como, al mismo tiempo, se toma en serio la “novedad” o “complejidad” del caso. El punto es que la imaginación pretende no abdicar de nuestro pasado narrativo pero al mismo tiempo quiere considerar las normas desde un punto de vista no absolutista, dogmático o rígido: pretende, en suma, que las normas sean vistas con cierta “flexibilidad” tal que, mediante un ejercicio imaginativo, que a veces involucrará disposiciones como la “empatía”, podamos adaptar nuestro instrumental normativo para “ese” caso problemático que se nos presenta. Todo esto sin sacrificar nuestras normas previas que configuran la identidad y estabilidad de nuestras prácticas, pero al mismo tiempo permitiendo y aceptando que nuestras prácticas tienen cierta flexibilidad, cierto cambio que no es considerado “radical” sino “gradual”.

3. Consideraciones finales

En este trabajo he insinuado que la bioética concebida como ética aplicada no se aplica de una manera monolítica. Nuestra forma de enfrentar conflictos bioéticos será sensiblemente diferente según el modelo de aplicabilidad del que partamos. En el paso de los “fundamentos” a la “situación concreta” la aplicación introduce sus propias peculiaridades. He distinguido tres modelos de concebir esta peculiaridad: el modelo deductivo propio de una ética de reglas abstractas, el modelo del discernimiento emparentado con la ética de las virtudes o la del cuidado y el modelo intermedio que intenta sintetizar las ventajas de los dos modelos anteriores.

Mi conclusión es que nuestras discusiones sustantivas variarán sensiblemente de acuerdo al modelo de aplicabilidad del que partamos. Si a esto le añadimos que los enfoques de fundamentación moral también introducen un peso específico, entonces antes de cualquier discusión bioética sobre el aborto, la eutanasia, la clonación terapéutica y reproductiva, etc., tendremos que ser conscientes de qué enfoque de

fundamentación está en la base de nuestra posición y cómo la misma es cincelada de diferente forma según el modelo de aplicabilidad que utilicemos.

Bibliografía

- Johnson, Mark. *Moral Imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Luna, Florencia y Salles, Arleen. 2008. *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos*. FCE, México DF.
- Maliandi, Ricardo y Thüer, Oscar. 2008. *Teoría y Praxis de los Principios Bioéticos*. Ediciones de la Unla. Buenos Aires.

La filosofía de la política científica y tecnológica: ¿qué puede decirnos?

Diego Lawler

(CONICET/SADAF)

1. Introducción

Una pregunta inicial es la siguiente: ¿existe algo así como la filosofía de la política científica y tecnológica? Y si existiera, ¿cuál sería su función? En abril de 2007, la revista *CTS.Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad* publica un *dossier* denominado *Filosofía de la política científica*. En su presentación, se entiende a la filosofía de la política científica y tecnológica como “(...) un espacio de reflexión mutidisciplinar sobre los desafíos sociales, políticos y éticos que plantean la promoción y el gobierno de la ciencia [y la tecnología] en el mundo actual” (p. 43), y se fija el rango de los trabajos publicados en ese *dossier* de ese modo: “[l]as reflexiones incluidas (...) se enmarcan en la contradicción -motivo de perplejidad- de que, por una parte, con la expresión “sociedad del conocimiento” se alude al hecho de que se hayan alcanzado niveles inéditos de visibilidad pública del ciencia y sus beneficios económicos y sociales, en tanto que, por otro parte, la expresión “sociedad de riesgo” expresa las amenazas que se ciñen sobre un mundo crecientemente globalizado, surgidas de la propia ciencia. Se trata de una ciencia bifronte, como Jano, con un rostro mirando hacia el progreso y otro contemplando hacia los efectos perniciosos y destructivos” (p. 44). Según esta caracterización, si la filosofía de la política científica y tecnológica reflexiona sobre la promoción y el gobierno de la ciencia y la tecnología en el mundo actual, la actualidad de este asunto tiene mucho que ver con enfrentar el desafío del rostro bifronte que, según este enfoque, manifiesta la ciencia y la tecnología. Sin embargo, mi impresión es que cuando el problema se escenifica de este modo gran parte de los asuntos recalcitrantes que están en el corazón de la política

científica y tecnológica corren el riesgo de ser puestos bajo la alfombra, lejos de la publicidad y el debate. En particular, se omite que la política científica y tecnológica es una política pública, diseñada y llevada adelante por Estados (centrales o periféricos) en el contexto de otras políticas públicas y articulada alrededor de ciertos fines, los cuales son fines que imagina y persigue un Estado particular en un contexto social, político y económico nacional, regional e internacional.¹ Cuando no se produce esta omisión, los asuntos que, en mi opinión, pasarían a formar parte del núcleo de una filosofía de la política científica y tecnológica serían estos otros: ¿Cómo debe imaginarse una política científica y tecnológica para que los ciudadanos de un Estado adquieran un gran razonable de crecimiento y bienestar social? ¿Qué instrumentos se necesitan para gestionar esta clase de política científica y tecnológica? Se trata básicamente de la relación entre la ciencia y la tecnología y el desarrollo y bienestar social de los ciudadanos de un Estado donde se genera esa ciencia y esa tecnología -naturalmente, en el contexto de una determinada situación histórica, con todas sus aristas regionales e internacionales: sociales, económicas, políticas, etc. Esta otra manera de enfocar la filosofía de política científica y tecnológica, menos altisonante y abstracta que la anterior, pero más realista, tiene, como todo, una historia. En los párrafos siguientes revisaré brevemente esta historia. En la sección final de este texto intentaré ofrecer una imagen más rica de los asuntos que atraviesan la filosofía de la política científica y tecnológica; una imagen que no oculte bajo la alfombra lo que en definitiva importa a la mayoría de los ciudadanos de los Estados, a saber, el problema de cómo vivir bien.

2. Los recodos de una breve historia

La política científica y tecnológica en tanto que objeto de política pública tiene sus orígenes en E.E.U.U. (Sans Mendez, 1997) y la U.R.S.S. a mediados del siglo pasado. Naturalmente, esto no significa que antes de esta institucionalización no haya

¹ Por "Estado" se entiende la totalidad de las instituciones públicas que regulan la vida de un país. Un gobierno particular supone, por ejemplo, la administración transitoria del Estado.

existido ninguna clase de intervención desde los estados sobre las actividades científicas y tecnológicas. A su vez, las relaciones entre la ciencia, la tecnología y los grupos políticos de poder admiten diferente forma institucional y pueden rastrearse a lo largo de la historia de occidente. Sin embargo, no me interesa en esta sección identificar cuáles fueron las relaciones entre la producción de conocimiento y el poder económico y/o político a lo largo de la historia de occidente; por el contrario, me interesa especialmente situar un momento de confrontación en la Inglaterra de los años cuarenta y treinta entre dos modelos que concebían de manera diferente las relaciones entre la ciencia y la tecnología y la esfera del estado y el desarrollo de políticas públicas para el desarrollo. De alguna manera, los dos modelos que allí confrontan conforman la matriz que ha guiado, y que todavía inspira, el diseño de la política científica y tecnológica. Una filosofía de la política científica y tecnológica no debería descuidar los matices de esta historia.

Como señala A. Gordon (2011) y Sanz Menéndez y Santesmases (1996), la polémica entre John Bernal y Michael Polanyi representó la tensión entre la “autonomía de la actividad científica y tecnológica y la orientación de la investigación científica y los desarrollos tecnológicos según criterios de prioridad política social” (p. 3). En esa polémica confrontaron dos modelos. El modelo propugnado por Bernal auspiciaba la sujeción del desarrollo de la ciencia y la tecnología a objetivos sociales formulados por el Estado. La investigación científica y el desarrollo tecnológico debían ser organizados y gestionados por el Estado. En un lugar opuesto, el modelo propugnado por Polanyi defiende la autonomía de la ciencia y la tecnología. Las decisiones estratégicas sobre la actividad científica y tecnológica debían quedar en manos de los científicos y tecnólogos. Por supuesto, ambos modelos comparten de alguna forma lo que se conoce como el *modelo lineal* de producción científica y tecnológica. Según este modelo, la actividad científica y tecnológica pasa por las siguientes etapas secuenciales: ciencia básica, ciencia aplicada y desarrollo e innovación tecnológica. Las grandes inversiones debían hacerse en ciencia básica, y sus resultados traerían por mera añadidura ciencia aplicada y desarrollos e innovaciones tecnológicos. Para Polanyi, a diferencia de Bernal, las comunidades de

científicos eran las que debían decidir en qué líneas invertir el dinero en función de sus propios pronósticos de productividad, medida ésta meramente en términos cognitivos. Ceder la decisión a estas comunidades significaba preservar la libertad de investigación y favorecer la autoregulación de la comunidad científica y auspiciar, en definitiva, su autonomía. La actividad científica y tecnológica tienen un alto costo social, pero, a pesar de ello, no es el poder político que administra el Estado, o los ciudadanos, quienes deben decidir cómo se gastan los recursos y cuáles son los intereses estratégicos o las metas que han de perseguirse. Por el contrario, el modelo propugnado por Bernal señalaba que es el Estado el que debe decidir sobre el rumbo estratégico de la actividad científica y tecnológica de un país. La comunidad científica y tecnológica está separada de las decisiones políticas de mediano y largo plazo. Estos dos modelos naturalmente confrontan: de un lado está la defensa de la dirección social de la ciencia y la tecnología mientras que enfrente está la defensa de la autonomía de la comunidad científica y tecnológica.

3. Lo *político* en la política científica y tecnológica desde la filosofía de la política científica y tecnológica

La filosofía de la política científica y tecnológica debería contribuir a pensar qué es lo propiamente político en las políticas científicas y tecnológicas de un país, cómo se lo entiende y cómo se lo gestiona. Por supuesto, debería hacerlo cuidándose de no repetir la confrontación de los modelos representados por Polanyi y Bernal; y no porque la confrontación sea en sí misma perniciosa, sino porque hoy sabemos, entre otras cosas, que el modelo lineal de producción científica y tecnológica que ambas posiciones suscriben está equivocado, a saber, supone una simplificación de nuestras prácticas científicas y tecnológicas, así como una abstracción de los escenarios en los que dichas prácticas se producen (Gibbons, 1997).

Lo propiamente *político* de las políticas científicas y tecnológicas está dado por el

conjunto de objetivos sociales, políticos y económicos sobre los que se asientan el diseño, la promoción y la ejecución de las actividades científicas y tecnológicas en el contexto de un Estado. Reflexionar críticamente sobre estos asuntos supone discutir los objetivos de la política científica y tecnológica coordinadamente con los objetivos del resto de las políticas públicas de un Estado, especialmente, la política social, económica e industrial. La filosofía de la política científica y tecnológica viene a enseñarnos que el desarrollo de las actividades científicas y tecnológicas no debe pensarse dando por sentado la completa autonomía de estas actividades; al mismo tiempo este nuevo enfoque nos señala que la relación entre la ciencia, la tecnología y las sociedades es de interacción y mutua influencia. Los conocimientos, las representaciones, las reglas, las actitudes y contenidos axiológicos intervienen en el papel que desempeñan la ciencia y la tecnología en el desarrollo de las diferentes sociedades. Simultáneamente, la difusión de los productos resultantes de las actividades científicas y tecnológicas transforma las estructuras sociales y los comportamientos y creencias de los individuos. Esta configuración hace que la ciencia y la tecnología no funcionen como variables independientes en ningún proceso de desarrollo. Ellas forman parte de un ámbito humano, económico, social y cultural con particularidades configuradas por la historia. La ciencia y la tecnología es un subsistema social con su propia capacidad de cambio dentro de un sistema social mayor, del cual se diferencia o al cual se asimila según determinadas realidades históricas, a saber, materiales, culturales y políticas. La política científica y tecnológica, nos sugiere la filosofía de la política científica y tecnológica, debería llevarse a cabo sobre estas premisas.

Bibliografía

Bernal, J. (1967), *The Social Function of Science*, Cambridge, Ma.: MIT Press.

Gibbons, M. et als. (1997), *La nueva producción del conocimiento. La dinámica de la ciencia y la investigación en las sociedades contemporáneas*, Barcelona, Pomares-Corredor.

Gordon, A. (2011), "Aspectos teóricos de la política científica", Buenos Aires, manuscrito.

Lawler, D., Menéndez Viso, A. y Alfaraz, C. (2011): "La política científico-tecnológica y los valores. Un estudio analítico-comparativo de los casos español y argentino", en M. Albornoz y J. Sebastián (eds.), *Trayectorias de las políticas científicas y universitarias en Argentina y España, Política de ciencia y tecnología en España y Argentina*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Polanyi, M. (1951), *The Logic of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press.

Polanyi, M. (1961), *Ciencia, Fe y Sociedad*, Madrid, Taurus.

Sanz Menéndez, L. y Santesmases, M.J. (1996), "Ciencia y Política: Interacciones entre el Estado y el sistema de investigación", *Zona Abierta* 5/76, Madrid, 1996.

De la legalidad del aborto en la República Argentina¹

Ricardo Javier Lemmo

(UNMdP)

Introducción

Es de consideración en el presente trabajo detallar mi propósito de argumentar, habida cuenta mi perspectiva personal, qué de la legalidad del aborto llevado a cabo de manera voluntaria. Cabe señalar que no se tratará aquí, como fin propuesto, de motivos para promulgar o derogar las leyes penales que habilitan o prohíben la práctica, sino de hacer un análisis lo más exhaustivo posible, ya sea a los efectos de comprender la ley habilitadora si la hubiere, o a fin de considerarla en caso contrario.

Tampoco se busca dar con ideas de uso metodológico que debieran ser tomadas como verdad definitiva, las cuales no debieran ser materia de debate ni disertación; valdría pues, retomar las palabras de Hume: «No hay nada que no esté sujeto a discusión y en que los hombres más instruidos no sean de pareceres contrarios. Ni el más trivial problema escapa a nuestra polémica, y en la mayoría de las cuestiones de importancia somos incapaces de decidir con certeza»².

Primeros motivos de urgencia: hacer legal lo antes vedado

¹ El presente trabajo ha sido resumido respecto del original, en virtud de los requisitos a los que debían adecuarse las comunicaciones de las jornadas (1500 palabras máximo: en este caso, debe omitirse la bibliografía).

² HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana, Introducción* (extracto digital).

1-. Se cita del Código Penal argentino (CPA): «ARTÍCULO 86.- Incurrirán en las penas establecidas en el artículo anterior³ y sufrirán, además, inhabilitación especial por doble tiempo que el de la condena, los médicos, cirujanos, parteras o farmacéuticos que abusaren de su ciencia o arte para causar el aborto o cooperaren a causarlo». «ARTÍCULO 88.- Será reprimida con prisión de uno a cuatro años, la mujer que causare su propio aborto o consintiere en que otro se lo causare. La tentativa de la mujer no es punible»⁴.

2-. El Derecho consta de dos tipos de grupos de reglas, los cuales pueden ser diferenciados lógicamente: (i) las que facultan en circunstancias determinadas y pertenecen a cualquier grupo normativo; (ii) las de carácter meramente secundario, abocadas a subsanar los defectos que puedan tener las primeras. Asimismo, para los individuos existen *derechos que son anteriores a los creados por una determinada legislación*.⁵

3-. En la Argentina, «el aborto plantea serios desafíos para la salud pública, ya que [...] se practica de forma clandestina [...] poniendo en riesgo la vida y la salud de las mujeres [...] La sociedad y el Estado deben debatir este problema y encontrar soluciones que resguarden los derechos de las [mismas]»⁶. El debate, asimismo, debe trascender las consideraciones de los artículos citados, conforme los cuales, incurrirán en actos delictivos tanto la mujer preñada como aquellos que lleven a cabo dicha práctica. Por lo mismo, debe apuntarse a despojar a éstos de la carga delictiva, cuando el aborto se ejecute con

³ El que causare un aborto será reprimido: 1. Con reclusión o prisión de tres a diez años, si obrare sin consentimiento de la mujer. Esta pena podrá elevarse hasta quince años, si el hecho fuere seguido de la muerte de la mujer; 2. Con reclusión o prisión de uno a cuatro años, si obrare con consentimiento de la mujer. El máximo de la pena se elevará a seis años, si el hecho fuere seguido de la muerte de la mujer. (ARTICULO 85 - CP)

⁴ *Delitos Contra Las Personas* (artículos 79 al 108), *Delitos Contra La Vida* (artículos 79 al 88).

⁵ ROJAS AMANDI, Víctor Manuel (*). *El concepto de derecho de Ronald Dworkin*, págs. 356 - 358.

(*) Doctor en Derecho por la Universidad de Heidelberg en Alemania y profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Iberoamericana.

⁶ LUNA, Florencia (**). *Aborto por motivos terapéuticos*, pág. 9.

(**) Doctora en Filosofía, Universidad de Buenos Aires. Investigadora adjunta, CONICET. Coordinadora del Proyecto Bioética de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO – Argentina).

finés nobles y de carácter fehaciente, y según se demuestren por medio de autoridad competente.

Serán considerados fines nobles aquellos que se abstengan de poner en calidad de víctima a la mujer encinta: (i) porque existieren comprobables riesgos de gravedad respecto a la salud física, psíquica u otros afines; (ii) en caso de una violación o estupro⁷; (iii) porque un diagnóstico médico certifique la inviabilidad de vida extrauterina del feto; y otras de eventual incorporación⁸.

4.- Dicho proceso, privaría a profesionales de la medicina y afines de actuar fuera de los márgenes legales, cuando viéranse en las urgencias de practicar el aborto por los fines susodichos. El artículo 86, inciso 1, del CPA «expresamente despenaliza el aborto cuando corre peligro la vida o la salud de la mujer [...] (*aborto terapéutico*)⁹. [Esto] no suele aplicarse ni por los médicos ni por los profesionales que trabajan en la justicia [...], en muchos casos, las interpretaciones del Código Penal se apartan de su letra y restringen arbitrariamente su aplicación»¹⁰. Asimismo, «la despenalización del aborto no garantiza [...] los derechos de las mujeres [...] [excepto que se ponga] Aborto por motivos terapéuticos: [...] [éstos] deben poder realizarse gratuitamente en los hospitales públicos sin impedimento alguno».¹¹

⁷ Si se tratare de menores de edad el aborto se realizará previo consentimiento por escrito de los padres o tutor.

⁸ (i) Cáncer genético-mamario; (ii) Sida; (iii) embarazo producto de una violación en una mujer idiota o demente; (iv) peligro inminente de vida: (1) si el feto tiene una malformación extrauterina, (2) en la nodriza debido al embarazo o al eventual parto; (v) violación de niña menor de quince años y ultraje en general, (vi) cuando la salud mental de la mujer se viera afectada por el parto y, o, la eventual crianza; entre otros prospectivos que surgieren (actual proyecto de ley, derogación de los artículos 88-86).

⁹ Subrayo estos últimos términos ya que la terapia es la «parte de la medicina que enseña los preceptos y remedios para el tratamiento de las enfermedades» (***) , siendo que el aborto no es una enfermedad en sí misma, bien podrían darse casos en los que las distintas dificultades que pudieran surgir a partir y durante el embarazo acaben comportando una.

(***) Diccionario de la Real Academia Española.

¹⁰ LUNA, Florencia. *Ob. Cit.*, pág. 10.

¹¹ *Ibidem*, págs. 17-18.

5.- Las leyes constitucionales deben apuntar a un ideal de supresión criminal entre la ciudadanía toda. Sus mandos coercitivos no deberían convertir en delincuentes a individuos inducidos a la ilegalidad por la misma norma que les llevó a cometer el ilícito.

Si existe para cada fenómeno social solamente una norma reguladora de calidad negativa, esto es, que únicamente arroja por vías de opción a que sea quebrantada, proscribiendo otra alternativa de índole positiva —inversa a la anterior—, ocurre que, en rigor, se está exhortando de manera indirecta al sujeto hacia el mal obrar.

Debe romperse ese encasillamiento legal que sólo impulsa a la ilegalidad de forma clandestina y en condiciones no óptimas, y sin las cuales, un grosero número de mujeres no perdería la vida. Esto relega a un plano obsoleto los artículos en cuestión; empero, obsolescencia no debe entenderse como carencia de utilidad; abrogar no implica en todos los casos supresión, sino replanteo y modificación. Por lo demás, la falta de prácticas que aboguen el bien de la persona como medida prima, distribuye la carga punible a uno y a otro actor del hecho. Así, lejos de extirparse el problema se lo maximiza, obteniendo: ora profesionales convertidos en delincuentes, ora víctimas fatales.

6.- Las leyes son delgadas líneas de carácter *móvil-ideal* que actúan por coerción; son un mecanismo de control social, arbitrario y necesario para el orden estatal y civil. Dada la índole coercitiva que aquéllas comportan, el infractor, perniciosamente urde y se perfecciona en el arte de la taima con miras de evitarlas. Habiendo la alternativa de incurrir en iguales actos, empero soslayando la trasgresión, será lógicamente mayor el número de concurrentes al procedimiento reglamentario y menor el de infractores, representado por el sector menos acendrado de la conciencia colectiva.

7.- «Cuando se realiza por profesionales capacitados [...] el aborto es uno de los procedimientos médicos de menor riesgo».¹² Ninguno, ni médicos ni padecientes que

¹² *Ibidem*, pág. 24.

necesitaren de sus recursos proceden con animosidad a infringir la ley. Contrariamente, se ven inducidos por la falta de amparo de la misma.

El aborto contemplado por la ley, disminuiría el número de sitios irregulares al punto que, procediéndose cual se expida en las articulaciones normativas, se alcance su eliminación por desmedro en lo que a concurrencia hace.

8.- «En los casos de abortos no punibles [...], la demora propia del proceso judicial es un inconveniente en sí mismo»¹³.

9.- Cuando los votantes enajenan el poder al Estado, se generaliza la voluntad por el interés que los une, «cada uno se somete necesariamente a las condiciones que impone a los demás»¹⁴. Es decir, vedar la práctica del aborto en condiciones extremas, es vedárnosla también cuando la requiriésemos. El cese causal de la vida del feto no es la pretensión de un derecho constitucional que lo promulgue, por lo contrario, es un suceso de carácter terminal que pone en riesgo la vida de la mujer por las razones antemencionadas; «en las situaciones en las que existe un riesgo para la salud, la autodeterminación [...] tiene un papel central [...], [y] según el principio de autonomía, solamente la persona involucrada tiene derecho a decidir si acepta o no exponer su vida o su salud»¹⁵. Asimismo, «el médico tiene [...] la obligación de informar a la paciente acerca de los riesgos y los beneficios de las distintas opciones de tratamiento»¹⁶.

10.- Este tipo de problemáticas deben tratarse dentro de un marco teórico-laico. Las imputaciones y censuras de parte de entes dogmáticos o eclesiásticos¹⁷, entrañan un sentido ambivalente en tanto que la sociedad civil se ha fundado sobre sus bases, al tiempo que sus consideraciones del orden público y moral no pueden alienar los derechos

¹³ Ibídem, pág. 20.

¹⁴ ROUSSEAU, Jean Jaques. *El contrato social*, pág. 41.

¹⁵ LUNA, Florencia. *Ob. Cit.*, pág. 15.

¹⁶ Ibídem, pág. 14.

¹⁷ Cualesquiera sean su índole y procedencia.

ciudadanos del uso pleno de la voluntad ni los que se tienen sobre la persona. «El derecho del médico a preservar sus propios valores morales o religiosos [...] [no debe derivar] en la imposición de [éstos sobre] la mujer. En esas circunstancias, las mujeres deberían ser referidas a otro proveedor de cuidados médicos que no tenga este problema».¹⁸

11.- Cada caso debe ser tratado de forma separada y distinta. Mi pretensión en este tratado ha sido la de suscitar entre los lectores las conjeturas que crean pertinentes. No pretendo que, entendiéndose el aborto como la muerte consciente de un individuo, y a ésta como homicidio se me acuse a mí o a quien adhiérase a esta iniciativa de hacer apología de un factual delito. Derogación no debe entenderse por supresión, sino como sinónimo de modificación. Tanto la madre como el hijo a nacer no deben ser, *némine discrepante*, sometidos sin consentimiento previo a la práctica del aborto. Con todo, si se aplica idéntica condición de no sometimiento a la una como al otro, por su contrariedad, ambas se anulan¹⁹. «Lo que hace [...] duradera la constitución de un Estado es que se observe la conveniencia de tal forma que coincidan siempre [...] las circunstancias naturales y las leyes y que estas no hagan más que asegurar, acompañar y rectificar a aquéllas»²⁰.

Bibliografía

- HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Edición preparada por Félix Duque. Madrid: Editorial Tecnos, 1988 (extracto digital).
- LUNA, Florencia. *Aborto por motivos terapéuticos: artículo 86 inciso 1 del Código Penal Argentino*, Buenos Aires: FLACSO - Fac. Latinoamericana de Ciencias Sociales: CEDES, 2006.

¹⁸ LUNA, Florencia. *Ob. Cit.*, pág. 37, —Federación Internacional de Ginecología y Obstetricia (FIGO), declaración sobre *Responsabilidades éticas y sociales relativas a los derechos sexuales y reproductivos*, punto 5.

¹⁹ Siendo que el acto de natividad se opone al aborto propiamente dicho.

²⁰ ROUSSEAU, Jean Jaques. *Ob. Cit.*, pág. 62.

- ROJAS AMANDI, Víctor Manuel. *El concepto de derecho de Ronald Dworkin* (extracto), *Acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El contrato social*. Edit. Gradifco, Buenos Aires, 2007.
- Sitio Web, www.derechoalaborto.org.ar.

Desigualdades en salud, justicia y bioética en Latinoamérica

Francisco Javier León Correa

(Pontificia Universidad Católica de Chile)

1. La justicia como fundamento de la reflexión bioética y los derechos humanos en América Latina

Tanto las reflexiones filosóficas sobre la justicia como la cultura moral propia de Latinoamérica están centradas muy especialmente en el concepto de justicia, que refleja muy directamente las situaciones de crisis y conflictos recién pasados y aún presentes en cada país. “Es una tarea insoslayable hoy incentivar la capacidad crítica y nuestra memoria, como medios para afirmar lo que nosotros somos en vistas de lo queremos ser”, afirma Arpini.¹ Por esto fundamentalmente, la bioética se ha distanciado desde el comienzo de las propuestas principialistas norteamericanas, que hacen especial hincapié en la autonomía².

Desde la ética discursiva, Ricardo Maliandi, ha propuesto un desarrollo de los principios éticos en el área de la biotecnología, donde la no maleficencia y beneficencia serían el principio de precaución en la exploración genética; el de justicia, la no discriminación genética; y la autonomía, el principio de respeto por la diversidad

¹ Arpini A (Comp.) *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo; 2000.

² Gracia D. Spanish Bioethics Comes Into Maturity: Personal Reflections. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 2009, 18: 219–227

genética³, y más recientemente, una teoría y praxis completa desde el discurso sobre los principios de la bioética y su aplicación⁴.

Con fundamentos en esta ética dialógica, pero más allá de esa reducción de las asimetrías de los interlocutores, parte de la bioética latinoamericana se ha centrado en dos temas: cómo conseguir una efectiva aplicación de los derechos humanos, especialmente el derecho a la vida y el derecho a la asistencia justa en salud; y cómo conseguirlo en una región donde son muy numerosas las personas vulnerables y las que ya han sido vulneradas en algunos de sus derechos más fundamentales, tanto por la pobreza y falta de desarrollo social y económico, como por la marginación y exclusión étnica o social.

Son recientes las visiones globales de la bioética como una ética de los derechos humanos⁵, como una profundización del principio de justicia del principalismo, con la justicia como equidad de fundamento⁶, o la justicia en tensión con la eficiencia del sistema de salud, por ejemplo⁷, o en abierta crítica a este sistema de principios⁸.

La erradicación de la pobreza, y el desarrollo económico y social son el primer paso imprescindible. Algunas propuestas van en la línea de apoyar la equidad en las reformas de los sistemas de salud, con parámetros bien delimitados⁹, que presupone un nivel mínimo ético de prestaciones de salud que posibiliten escoger planes de vida

³ Maliandi R. *Ética: dilemas y convergencias*. Buenos Aires: Biblos; 2006.

⁴ Maliandi R, Thüer O. *Teoría y praxis de los principios bioéticos*. Lanús, Argentina: Ediciones de la UNLa; 2008.

⁵ Tealdi JC. *Bioética de los derechos humanos. Investigaciones biomédicas y dignidad humana*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM; 2008.

⁶ Martínez Oliva L. *Justicia y Medicina Pública. Del principio ético a los desafíos en su aplicación*. Santiago: LOM Ediciones; 1999.

⁷ Callaham D. La inevitable tensión entre la igualdad, la calidad y los derechos de los pacientes. En: Lolas F (Ed.) *Bioética y cuidado de la salud. Equidad, calidad, derechos*. Santiago: Programa Regional de Bioética OPS/OMS y LOM Ediciones; 2000: 91-100.

⁸ Estévez E, García Banderas A. *Bioética de intervención. Los derechos humanos y la dignidad humana*. Quito: Terán; 2009.

⁹ Daniels N et al. Benchmarks of fairness for health care reform: a policy tool for developing countries. *Bull World Health Organ*, 2000, vol.78, n.6, pp. 740-750.

Daniels N. *Benchmarks of Fairness for Health Sector Reform in Developing Countries: Overview and Latin American Applications*. OPS/OMS; 2009. www.paho.org/English/BIO/Daniels.ppt (revisado 6 enero 2010).

razonables¹⁰. Otras van directamente a la fundamentación: la justicia se entiende como solidaridad, y directamente en la lucha contra la exclusión derivada del neoliberalismo: “La justicia es el nombre que la ética biomédica propone como nueva filosofía de la salud para la consideración y tratamiento del problema de los pobres”¹¹.

Amartya Sen insiste en que parte importante de la justicia social es conseguir la equidad en la enfermedad y la salud¹², que incluye la posibilidad de lograr buena salud y no solamente distribuir equitativamente la atención sanitaria; incluye asimismo, la justicia en los procesos y la ausencia de discriminación en la prestación de la asistencia sanitaria.

Es bien conocida la fundamentación de Dussell de una ética de la liberación. En esta misma línea, Cerutti insiste en filosofar para la liberación, como un deber primordial de resistencia a la injusticia de todo quehacer intelectual en América Latina¹³. En bioética esta corriente se ha desarrollado sobre todo en Brasil¹⁴, y en algunos casos ha dado lugar a la elaboración de propuestas de una *bioética de intervención*¹⁵, directamente en el campo político. Sin embargo, marcando las distancias entre bioética y política, como campos complementarios, otras posiciones se decantan por distinguirlas: “Si la política se adscribe a la deliberación en forma de una democracia ética dispuesta a legitimar su proceder, estará en un terreno común y fructífero con la bioética. Es menester que la política reconozca sus raíces éticas y la proveniencia moral de su legitimidad, más que

¹⁰ Schramm FR. A bioética da protecao em saúde pública. En: Fortes PA de C, Pavone Zoboli ELC. *Bioética e Saúde Pública*. Sao Paulo: Centro Universitario Sao Camilo y Edicoes Loyola; 2004: 82.

¹¹ Pérez de Nucci A. *Antropoética del acto médico*. Tucumán: Universidad Nacional; 2008: 114-115.

¹² Sen A. ¿Por qué la equidad en salud? En: Sen A, Kliksberg B. *Primero la gente. Una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado*. Deusto: Planeta; 2008: 61-78.

¹³ Cerutti Guldberg H. Filosofar para la liberación.: quehacer intelectual y resistencia. En: Bernales ME, Flores García V. *La ilusión del buen gobierno*. Montevideo: Unesco-Most; 2004: 195-212.

¹⁴ Moser A, Soares AM. *Bioética. Do consenso ao bom senso*. Petrópolis: Editora Vozes; 2006. Fabri dos Anjos M, Siqueira JE (Orgs) *Bioética no Brasil. Tendencias e perspectivas*. São Paulo: Sociedade Brasileira de Bioética, Ideias Letras; 2007.

¹⁵ Garrafa V, Porto D. Bioética de intervención. En: Tealdi JC (Director). *Diccionario latinoamericano de bioética*. Bogotá: UNESCO, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética, Universidad Nacional de Colombia; 2008: 177-180.

pedirle a la bioética que intente desarrollar un discurso político”¹⁶.

También desde Brasil y Chile ha surgido una propuesta de una *Bioética de protección de los vulnerados y empoderamiento de los vulnerables*¹⁷. La propuesta más detallada de una ética de la protección, hasta ahora, es la de Kottow¹⁸: “Reconociendo las inequidades existentes, la ética de protección se propone paliarlas mediante el desarrollo de actitudes personales de amparo y programas sociales de resguardo (...) una bioética que entienda su cometido como una abogacía por los más débiles y una herramienta conceptual que brega por el uso de instituciones sociales que fomenten el empoderamiento de los postergados”.

2. Justicia como fundamento de la Bioética institucional y social

Es un campo importante de promoción de los derechos humanos fundamentales –especialmente el derecho a la vida y a la salud– y de análisis de las consecuencias prácticas de la justicia en nuestras sociedades. Muchos problemas en ética clínica no hacen referencia exclusivamente a la relación médico-paciente, sino a defectos o injusticias institucionales.

Es necesario pasar de una ética clínica a una bioética institucional y social, donde analicemos también la ética de las políticas de salud, de la gerencia de las instituciones de salud, de la distribución de recursos, de las condiciones laborales de los profesionales de la salud, etc. Pero la intención va más allá aún, y es ayudar al desarrollo de un debate plural sobre el papel de la ética y la concepción de la justicia en las sociedades democráticas.

¹⁶ Kottow M. *Ética de protección. Una propuesta de protección bioética*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Escuela Salud Pública de la Universidad de Chile; 2007: 121.

¹⁷ Schramm FR, Rego S, Braz M, Palácios M (Org.) *Bioética, riscos e proteção*. Río de Janeiro: Editora Fiocruz; 2005.

¹⁸ Kottow M. *Ética de protección. Una propuesta de protección bioética*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Escuela Salud Pública de la Universidad de Chile; 2007.

Deberemos establecer un consenso previo al debate, en torno a los bienes humanos básicos y a los derechos humanos fundamentales. No importa sólo la referencia teórica y general, constitucional muchas veces, a estos derechos, sino el análisis de las conclusiones prácticas que la experiencia de estas últimas décadas ha aportado a cada país de Latinoamérica sobre el ejercicio, la protección y la promoción de estos derechos.

A la vez, es preciso analizar los valores culturales y morales propios de cada país, y los valores que debe aportar la justicia social en el ámbito de la salud: conocer previamente la realidad del acceso al sistema de salud, las desigualdades económicas, sociales, étnicas, etc., nos ayudará a tener presentes las metas de justicia social antes de estudiar las posibles soluciones. Es necesario, por ejemplo, realizar un análisis detenido de los problemas éticos que pueden suscitar en cada país las reformas de la salud que se están implementando¹⁹ y es fundamental desarrollar la Bioética en el ámbito de la salud pública y los sistemas de salud²⁰.

Finalmente, en la asimilación de los contenidos de la bioética norteamericana y europea, deberemos jerarquizar los principios bioéticos, sin reducciones fáciles y superficiales. Puede ayudar para ello la propuesta realizada hace ya algunos años por el Prof. Diego Gracia²¹, de establecer un primer nivel, con los principios de justicia y no maleficencia; y un segundo nivel con los principios de autonomía y beneficencia.

Y quizás no hemos profundizado aún lo suficiente en las exigencias que el principio ético –no solamente jurídico- de justicia aporta al análisis bioético. “La justicia –como redistribución y reconocimiento- se nos aparece como la condición de posibilidad de la

¹⁹ Rosselot E. Aspectos bioéticos comprendidos en la Reforma de la Atención de Salud en Chile. Los problemas del acceso y el costo de los recursos. *Rev Méd Chile* 2003; 131: 1079-1086. Vázquez R. La bioética en contexto. El derecho a la salud como derecho social. En: Soberón G, Feinholz D (Compiladores) *Ob.cit.*: 87-107.

²⁰ Lolas F. La Bioética y los sistemas sanitarios en América Latina y el Caribe. En: *III Congreso Nacional, Latinoamericano y del Caribe de Bioética*. México: Comisión Nacional de Bioética y Academia Nacional Mexicana de Bioética; 1999. Kottow M. Bioética y biopolítica. *Bioética*, Sociedade Brasileira de Bioética, 2005, 2: 110-121.

²¹ Gracia D. Prólogo. En: Beauchamp T, Childress JF. *Principios de ética biomédica*. Barcelona: Masson; 1999.

autonomía”²², y en los cambios de perspectiva que nos aporta también la consideración del principio de beneficencia no solamente como la complementación del de no maleficencia, sino como un deber responsable de solidaridad, más allá de la calidad o excelencia de los cuidados del profesional de la salud.

El principio de justicia en bioética es primariamente dar a cada uno lo suyo, lo debido, a lo que tiene derecho, pero contiene otros varios:

- respeto a los derechos o a la legalidad vigente; ver en el paciente o usuario también un sujeto de derechos legítimos, y claridad en los derechos y deberes mutuos de los profesionales de la salud y los pacientes y entre ellos y el sistema, evitando arbitrariedades y corrupciones.
- principio de equidad, que es distribuir las cargas y beneficios equitativamente, más que mero equilibrio entre costes/beneficios o recursos/servicios prestados. No realizar discriminaciones injustas e igualdad en las posibilidades de acceso y en la distribución de los recursos de la salud;
- y más allá, el principio de protección, para conseguir efectivamente un nivel adecuado de justicia con los más vulnerables o ya vulnerados.
- También pertenece a la justicia el deber de eficiencia a nivel profesional, institucional o del propio sistema de salud.
- Es de justicia finalmente asegurar la continuidad de la atención. A nivel institucional, es un deber asegurar la sostenibilidad del sistema y la continuidad de la atención al usuario. Y es un deber de justicia prioritario para el sistema de salud asegurar la sostenibilidad de las prestaciones que se ofrecen a los ciudadanos.

La bioética tiene la obligación de ayudar a crear una cultura de la justicia en Latinoamérica, que facilite la equidad, la protección de los sectores de población más empobrecidos y marginados, y el empoderamiento de los sectores vulnerables.

²² Guerra, M^a José. Hacia una Bioética global: la hora de la justicia. A vueltas con la desigualdad humana y la diversidad cultural. En: Feito, Lydia (Ed.) *Bioética: la cuestión de la dignidad*. Madrid: Universidad de Comillas; 2004: 15-33.

Resistencia y exceso de la vida¹

Pablo Lesser

(UBA)

I

Lo inquietante del análisis de Foucault del funcionamiento del poder es su carácter anti-utópico. Reacia a dictar un programa futuro, la operación crítica se limita a evidenciar la mecánica del poder, sin brindar a cambio ninguna receta de combate, ni siquiera, una prescripción para resistir el poder. Si la obra foucaultiana ha posibilitado nuevas resistencias, es tan solo debido a la ampliación del análisis hacia la multiplicidad de lo empírico y, por lo tanto, en la extensión del campo de batalla sobre el que tradicionalmente se pensaba la política.

Buena parte de las dificultades de la que ha tenido la tradición marxista para asimilar esta perspectiva ha sido por descentramiento de la concepción jurídica del poder y de la posición privilegiada de una ontología del trabajo desde la cual se polariza la totalidad. La principal ventaja que ofrecía esta concepción era que diferenciaba dos clases fundamentales diagramando un enfrentamiento político fundamental entre clases que podía ser pensado en términos de amigo-enemigo. Incluso, para ciertas corrientes del marxismo, esta la posición de inmediatez con lo universal del proletariado posibilitaba cierto punto de vista privilegiado. A esto se debe la atención que ha tenido, dentro del marxismo, la delimitación de la identidad de clase por sobre las formas que asume la lucha que las configura.²

II

¹ Las ideas que se exponen en este trabajo surgen de las discusiones en el grupo de Debates Actuales en la Teoría Política Contemporánea.

² Todas las generalizaciones son injustas. Evidentemente, es posible encontrar innumerables autores marxistas mucho más próximos a lo que Foucault llama la "hipótesis Nietzsche"; como Lenin, Gramsci, Althusser, Negri, etc.

Donde se ejerce poder, hay resistencia. Aunque más no sea en potencia. Más que la metáfora de la lucha, me interesa el modelo del pre-juego que propone Norbert Elías. Para pensar el poder imagina un juego en el que se enfrentan jugadores con habilidades asimétricas. La táctica del jugador más poderoso siempre dependerá de la jugada de su oponente, que de alguna manera, aunque no pueda vencer, le obliga a acomodar su juego. En este juego imaginario los jugadores pueden aliarse para vencer a un oponente. Lo fundamental es que ninguno de los jugadores tiene un panorama preciso del estado general del juego, y por lo tanto, toda estrategia no puede ser más que hipotética. Si bien Elías complejiza mucho más este modelo, lo que me interesa señalar, es que el ejercicio del poder supone no sólo el gobierno de sí, sino además, el gobierno de otros según algún tipo de estrategia. Esta no puede estar guiada sino por un determinado régimen de verdad, al interior de una formación discursiva y un tipo de racionalidad. Incluso Foucault sugiere estudiarla mediante campos anclados en experiencias fundamentales (la enfermedad, la locura, la sexualidad, etc.). Sin embargo, estas experiencias fundamentales son dispersas y discontinuas. ¿Cómo organizar una resistencia desde posiciones tan fragmentadas?

El biopoder, tal como Foucault lo ve surgir a fines del siglo XVII, supone algún tipo de articulación entre la anatomopolítica disciplinaria y los controles regulatorios de una biopolítica de la población, por lo tanto, entre la microfísica del poder y la macropolítica, se requiere de una serie de mediaciones que articulen esa dominación.³ La biopolítica supone una forma de ejercicio del poder pastoral, de organizar la multiplicidad, maximizando los elementos positivos y minimizando los riesgos y peligros y, sobre todo, sin la pretensión de controlar todo estáticamente, sino previendo la serie indefinida de acontecimientos futuros. Gestión de series abiertas que sólo es posible mediante un cálculo de probabilidades que permitan acondicionar el medio, es decir, el conjunto de efectos y de causas, naturales y artificiales en las que actúa una población. Este poder que pretende salvar a la comunidad, se ejerce sobre todos y cada uno. Los efectos de saber que habilita son; un arte de gobierno que a diferencia del maquiavélica, centrada en el príncipe, se centra en la Razón de Estado y en la teoría de la policía. El objeto de la policía es preservar la vida, garantizar las condiciones de su desarrollo. Estas prácticas de

³ Damián Pierbatistti (2007) ha propuesto la noción de “iniciativa política” para señalar la voluntad de poder que se aventura a trazar una estrategia.

conducir conductas, este gobierno, es constantemente rebasado por la vida. La vida lo excede y crea nuevas formas que escapan a la normalización biopolítica. La vida siempre se hace lugar. La ingobernabilidad de la vida, que excede el biopoder, que se ejerce por medio de un entramado de instituciones que, por otro lado, tampoco supone un poder centralizado. Esto, quiere decir, que las teorías de la Razón de Estado no hacen más que proponer un ideal, un concepto límite, de lo que el poder pastoral es capaz. Si analizamos el gobierno efectivo de cualquier población, no vamos a hallar más que la múltiple confluencia entre todos los juegos de poder, en la que ningún sujeto gobierna. El poder pastoral es un monstruo ciego y a la deriva. ¿Ciego? Más que ciego, es una multiplicidad de miradas, en tensión, en permanente lucha por la vida.

III

Modelada por las tecnologías productivas, por la tecnología de signos, la tecnología de poder y por las tecnologías del yo, finalmente, es la vida sobre lo que se ejerce el poder. No a otra cosa se debe el carácter ambivalente de la vida. Porque al mismo tiempo que la vida empuja un determinado tipo de racionalidad, también produce fugas, lo excede. La vida es la fuerza que modela el poder, al tiempo que la tendencia a salirse de su ámbito.

Resulta difícil borrar la carga semántica que el romanticismo o los vitalismos de diverso cuño de ha adherido al término vida, asociado a lo salvaje, a lo irrefrenable, a lo frondoso. Sin embargo, la vida en si misma es neutra. ¿Cómo es posible pensar una resistencia al poder que no sea “una imagen invertida de los dispositivos”?

Siguiendo a Canguilhem, la vida es la posibilidad del error, y la memoria. Lo vivo interactúa con el medio obteniendo información de ese caos y estructurándose a partir de él. Por eso la vida está abierta al error. O mejor aún, al estar eyectada sobre el mundo, está abierta al acontecimiento. Pero la vida también es la posibilidad virtual de ese conatus, que tiende a preservar su ser. Toda ejercicio de poder, y por lo tanto, toda resistencia, pivotea sobre esta ambivalencia, este prestarse como fuerza. Lo vivo, entonces, no es un nuevo sujeto de la historia, sino un motor ciego.

Bibliografía

- Castro, Edgardo *Lecturas foucaultianas. Una historia conceptual de la biopolítica*. UNIPE, La plata, 2012.
- Deleuze, Gilles, "La inmanencia: una vida..." en Gabriel Giorgi y Fernín Rodríguez (Comp.) *Ensayos sobre Biopolítica*. Paidós, Buenos Aires, 2007.
- Elías, Norbert *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- Foucault, Michel *Defender la sociedad Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.
- Foucault, Michel *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.
- Foucault, Michel *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1999.
- Foucault, Michel *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2001.
- Foucault, Michel *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2001.
- Foucault, Michel *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
- Foucault, Michel *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- Foucault, Michel *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Foucault, Michel *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1999.
- Giorgio Agamben: "La inmanencia absoluta" en Gabriel Giorgi y Fernín Rodríguez (Comp.) *Ensayos sobre Biopolítica*. Paidós, Buenos Aires, 2007.
- Michael Foucault, "La vida: la experiencia y la ciencia" en Gabriel Giorgi y Fernín Rodríguez (Comp.) *Ensayos sobre Biopolítica*. Paidós, Buenos Aires, 2007.
- Pierbattisti, Damián "Clausewitz-Foucault: apuntes para un debate inexistente" en Revista Herramienta N°36, Buenos Aires, octubre de 2007.

Relaciones de poder versus vínculos de reciprocidad en la obra *Animales Racionales y Dependientes* de Alasdair MacIntyre

Maximiliano Loria

(UNMdP)

Introducción breve

Nuestra comunicación persigue un propósito restringido pero, según creemos –y así esperamos fundamentarlo teóricamente–, valioso para los fines que se pretenden discutir en estas jornadas dedicadas a la deliberación común en relación al «bios» y sus vinculaciones con la política y la ética. Los límites impuestos por la organización nos exigen abordar directamente el tema que nos ocupa dejando al margen determinados rodeos explicativos que podrían sin duda enriquecer (complementar, problematizar aun más quizá también) las afirmaciones fundamentales que serán aquí expresadas. En este sentido, nuestro punto de partida será la siguiente tesis propuesta por MacIntyre en el texto que prioritariamente nos ocupa:

“Resulta, por lo tanto, característico de la **condición humana** que las **personas ocupen una cierta posición**, y habitualmente varias posiciones distintas a lo largo del tiempo, dentro **de un conjunto de relaciones** institucionalizadas: relaciones en la familia y el hogar, en la escuela o en el aprendizaje de alguna actividad, en la comunidad más próxima y en la sociedad en general, que suelen presentarse bajo un **doble aspecto**. En la medida en que son **relaciones de reciprocidad**... [...] Son un medio indispensable para alcanzar el **florecimiento humano**. Pero por lo general son **relaciones que expresan** las jerarquías y las formas vigentes de **usos del poder** que, en cuanto

instrumentos de privación y dominación, a menudo **frustran al ser humano** en la búsqueda de sus bienes”¹.

La cita no exige mayores explicaciones: toda nuestra existencia se desarrolla en el horizonte de una participación (participación que en ocasiones nos es heredada como en el caso de la familia y en otras es voluntariamente, tal como acontece con determinadas prácticas sociales libremente asumidas) en diversas instituciones propias de la vida común, las cuales pueden adquirir un «doble aspecto»: o bien promueven, o bien frustran, el «florecimiento» humano². «Relaciones de poder» versus «vínculos de reciprocidad»: he aquí las posibilidades que pugnan por abrirse paso en la vida de nuestras comunidades. Cada una de estas realidades antagónicas constituye –según MacIntyre– el “fruto” de un particular modo de concebir la «racionalidad práctica». Cabe preguntarse entonces por las características inherentes a cada una de estas formas de concebir el origen de nuestro obrar.

I) Relaciones de poder

Las relaciones forjadas bajo el «paradigma del poder» (que ahogan el florecimiento humano) tienen su principio en las determinaciones prácticas asumidas por aquellas personas cuya finalidad suprema –en el plano de la acción– parece no ser otro que la maximización de sus individuales preferencias³. El discurrir práctico comienza aquí cuando el individuo identifica «su preferencia», aquello que considera su bien individual concreto, y se pregunta por cuáles podrían ser los mejores medios para obtenerlo⁴. Paralelamente,

¹ MacIntyre, Alasdair, *Animales Racionales y Dependientes... Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Ed. Paidós, Barcelona, 2001. Las negritas no están en el original.

² La noción de «florecimiento» se encuentra en MacIntyre íntimamente asociada al pleno desarrollo de nuestras capacidades naturales, el cual no puede alcanzarse sin la adquisición y práctica de las virtudes morales entendidas en sentido aristotélico.

³ Dicha forma de «vivir la praxis» es criticada también por MacIntyre en su libro *Justicia y Racionalidad* (EUNSA 1994), particularmente en el capítulo dedicado al estudio de la Tradición liberal. Cfr. Pág. 313 y subs.

⁴ La acción tiene aquí su comienzo no en una idea –aunque sea confusa– de «lo bueno» para el hombre *qua* hombre, sino que parte del propósito de satisfacer una subjetiva preferencia.

dicho sujeto pronto reconoce que debe cooperar con los demás (que al momento de obrar debe considerar las preferencias de los otros), pues de lo contrario los conflictos de convivencia resultantes podrían llegar a tornar imposible a cada uno alcanzar su propio bien. Así, en esta forma de racionalidad práctica, la colaboración en pos de un supuesto «bien común» es entendida como un instrumento para que cada individuo alcance su «propio beneficio». De modo semejante, la “racionalidad” de las normas (morales y jurídicas) de la comunidad parece sustentarse en el convencimiento general de que las preferencias particulares serán, en ese marco, mejor satisfechas que en un contexto de anomia⁵.

Ahondando aun más en su descripción de los vínculos comunitarios sustentados en el afán de dominio, MacIntyre formula la siguiente aserción:

“...desde esta perspectiva, la relación que una persona tiene con los demás puede ser de dos clases. Por un lado, están las relaciones definidas y justificadas por las ventajas que las partes obtienen de la relación: son relaciones de negociación... [...] ... Por otro están las relaciones que resultan de la simpatía, de vinculaciones afectivas voluntariamente aceptadas”⁶.

El resultado de estos vínculos constituye en definitiva una “moralidad” fundada en la inclinación subjetiva y en la perspectiva del mutuo beneficio; una moralidad en la que – según palabras de MacIntyre–

“...la disposición para aceptar restricciones morales... solo puede ser defendida racionalmente a partir de la expectativa de la obtención de beneficios”⁷.

Asimismo, agrega luego el autor:

“Más de un gobierno ha justificado su política basándose en esos principios, y muchos individuos los han usado para justificar su estilo de vida”⁸.

⁵cfr. óp. cit. págs. 134-5.

⁶ Ibíd. pág. 136.

⁷ Ibíd. pág.136.

Bástenos el precedente esbozo para comprender los rasgos esenciales de las relaciones comunitarias atravesadas por el deseo de poder en conjunción con el subjetivo propósito de la maximización de beneficios. La posición crítica de MacIntyre a esta forma de vínculos es absolutamente clara. Desde su perspectiva, tanto los vínculos útiles en razón de una negociación, como los vínculos afectivos afincados en la mera simpatía, deben estar al servicio de «relaciones de reciprocidad» en las que el cálculo, la maximización de beneficios personales, no debe tener cabida alguna. Pasemos entonces a la consideración del modo en que dichos vínculos pueden edificarse.

II) Vínculos de Reciprocidad

Del mismo modo que en sus consideraciones precedentes, el convencimiento de MacIntyre en relación a este punto es categórico: **los «vínculos de reciprocidad» solo pueden construirse mediante la adquisición de las «virtudes».**

“... los individuos y las comunidades solo pueden florecer de un modo específicamente humano mediante la adquisición y el ejercicio de las virtudes”⁹.

En este sentido, una adecuada educación en las virtudes deberá asignar un lugar preponderante no solo a las virtudes tradicionales –morales e intelectuales– que nos posibilitan alcanzar la «independencia en el orden práctico» (es decir, la madurez en el discernimiento y el obrar moral), sino también a un conjunto de virtudes denominadas por el autor **«virtudes del reconocimiento de la dependencia»**. Se trata de aquellas cualidades morales (por ejemplo, la capacidad «saber recibir») que nos posibilitan reconocer la imperiosa necesidad que tiene todo ser humano de sus semejantes para florecer. El ideal moral aquí propuesto no es pues un ideal de «autosuficiencia» (dicho

⁸ Ibíd. 136.

⁹ Óp. cit. pág. 133.

ideal estaría representado según MacIntyre en la descripción del «magnánimo» aristotélico) sino otro en el que puede reconocerse sin tapujos la debilidad intrínseca de la condición humana¹⁰. Así, solo cuando ambos conjuntos de virtudes son individual y comunitariamente desarrollados, pueden surgir verdaderas «relaciones de reciprocidad». No obstante ello, hay una virtud particular en la que MacIntyre ve como el “sello indeleble” de la «reciprocidad». Esta virtud constituiría algo así como una conjunción entre la «justicia» y la «generosidad»: es la «justa-generosidad» **debida** al prójimo (principalmente a los miembros de la propia comunidad, pero también al extranjero) que se encuentra en situación de necesidad, ya sea material, física o afectiva. La «justa-generosidad» se expresa fundamentalmente en la «**consideración atenta**» hacia los otros; consideración que les posibilita saberse personalmente reconocidos, y valorados, dentro de la comunidad. Puesto que:

“Cuando las necesidades materiales más urgentes han sido satisfechas, lo que una persona necesita con mayor urgencia es ser **admitido o readmitido en alguna posición reconocida dentro de una red de relaciones de reciprocidad comunitarias**, donde se le reconozca como miembro activo de una comunidad deliberativa”¹¹.

Según vimos, las «relaciones de poder» eran la necesaria consecuencia de un razonamiento práctico fundado en el cálculo egoísta de la maximización preferencias; en contraposición, el razonamiento práctico cuyo fruto son los «vínculos de reciprocidad» se sustenta en una forma de concebir la praxis que es sustancialmente –según adelantamos arriba– ajena a todo cálculo:

“La justa-generosidad exige que no se hagan cálculos en un sentido concreto: no puede esperarse una proporcionalidad entre lo que se da y lo que se recibe... [...]...; y no existen límites

¹⁰ Cfr. óp. cit. pág. 142.

¹¹ Óp. Cit. pág. 150.

determinados de antemano para lo que uno esté obligado a dar, y que puede exceder en mucho a lo que se ha recibido: no es posible calcular lo que uno debe dar a partir de lo que ha recibido”¹².

Ya para finalizar esta comunicación, creemos valioso señalar cuáles son las 3 condiciones a las que, según MacIntyre, debe ajustarse un orden político para que en su interior puedan surgir los «vínculos de reciprocidad».

En primer término, dicho orden debe ser la expresión política de una manera común de pensar, fruto de una deliberación (institucionalizada) compartida por todos los miembros de la comunidad, de forma tal que las acciones de la comunidad puedan ser vistas como obra del conjunto. En segundo término, la «justa-generosidad» debe constituir una de las virtudes fundamentales de dicho orden. Asimismo, las normas comunitarias establecidas entre razonadores independientes deben regirse por una forma de justicia **en la que cada uno reciba en proporción a su contribución al bien común**¹³; paralelamente, las normas entre quienes tienen capacidad dar y quienes se encuentran en una situación transitoria –o permanente– de dependencia, deben ser tales que, cada uno, según su capacidad, de a los demás todo aquello que estos necesiten. Se trata de una forma de vida donde se tiene en cuenta el mérito, pero también la necesidad. Por último, debe garantizarse el hecho de que en la comunidad tengan voz no solo los razonadores independientes, sino también los que solo pueden ejercer un razonamiento limitado o están (a causa de una discapacidad profunda) totalmente carentes de voz propia (de aquí la necesidad de que existan personas capaces de representarles). El interés de la comunidad en el cumplimiento de estos principios se debe al reconocimiento, por parte de sus miembros, del hecho de que todos los seres humanos fuimos, somos o seremos, en mayor o menor medida, seres dependientes¹⁴.

Bibliografía consultada

¹² *Ibíd.* 149. Las negritas no están en el original.

¹³ Dicha forma de Justicia tiene su origen, según el autor, en la tradición de pensamiento aristotélica. Cfr. *Justicia y Racionalidad* cáp. VII.

¹⁴ Cfr. *óp. cit.* págs. 153-4.

- ✓ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Ed. Gredos, Madrid, 1982.

- ✓ MacIntyre, Alasdair, *Animales Racionales y Dependientes... Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Ed. Paidós, Barcelona, 2001.
 - *Justicia y Racionalidad*, Ed. EUNSA, Navarra, 1994.
 - *Tras la Virtud*, Ed. Crítica, Barcelona, 2001.

Una propuesta creativa, crítica y cuidante para la ética ambiental

Silvia D. Maeso

(UM)

Gabriela Purita

(UM)

La cuestión que nos convoca es repensar el sentido de lo ético como morada del hombre, lo cual supone pensar al hombre como un ser en relación: él es su morada pero, a su vez, su morada lo constituye y, efectivamente, este vínculo va conformándose en una dinámica socio-histórico cultural.

Ser hombre no sólo es ser en relación *con* los otros hombres, sino que también es ser en relación con todo lo que podría denominarse, en un primer acercamiento, como “extra-humano”, es decir la naturaleza en todas sus dimensiones y reinos. Ahora bien, si lo ético se constituye como morada del hombre, entonces esa vinculación necesariamente humana con la naturaleza será también un vínculo moral.

En otros términos, en ese entramado vincular con lo no humano *somos* y *nos hacemos* humanos, entramado en el cual se piensa a veces lo humano ‘ante’ lo extra-humano, también ‘con’ lo no-humano o ‘contra’ lo no-humano. Pero pensar lo humano en relación con lo extra-humano o lo no-humano podría llamar a engaño, pues podría llevar a pensar en la naturaleza como lo irremediamente otro o lo absolutamente extraño cuando ella es, en realidad, un verdadero ámbito de encuentro. El hombre se encuentra a sí mismo en la medida en que se encuentra en la naturaleza “domesticándola”, como diría el zorro en la obra de Saint-Éxupéry, es decir convirtiéndola en su propia casa. La tarea que hoy se nos impone es pensar lo ético desde otro lugar, desde el despliegue de lo humano en la naturaleza, de las futuras generaciones y de la posibilidad de la vida en

general superando así todo enfoque antropocéntrico de la ética.¹ Estamos frente al reto de autocomprendernos sin pensarnos en el centro, de autocomprendernos en relación con lo otro como forma de constituirnos, de autocomprender la propia condición humana en esa morada de vínculos con la naturaleza y las futuras generaciones.

Ese ámbito de encuentro fue entendido por el proyecto científico-técnico anclado en la modernidad como poder de dominio, lógica de la apropiación, libertad ejercida desde el tener y no como capacidad de significar el mundo. Así lo que era simiente de encuentro fue travestido en mero territorio de relaciones de sujeción y explotación.² Y el hombre en su derrotero de entendimiento, de cálculo —no de pensamiento— convirtió la naturaleza en ‘objeto de apropiación’, en ‘una cosa más entre las cosas’.

Desde esta perspectiva, entonces, la naturaleza no resultó ser seguridad mundana sino que, por el contrario, se convirtió en muchos casos en algo amenazante, una de las razones por las cuales las cuestiones ecológicas han adquirido hoy gran relevancia, pues ellas son *con nosotros*, nos interpelan para ver qué hemos hecho y qué haremos con nuestra morada.

De acuerdo con la distinción entre cuestión y problema,³ consideramos las cuestiones como interrogantes de sentido, el intento de responder a estos interrogantes abiertos nos posiciona ante un nuevo horizonte de sentido, de significación. En cambio, lo que denominamos como problema es un obstáculo en la búsqueda de conocimiento, que es superable a lo largo del tiempo con la información y la tecnología adecuada.

No sucede lo mismo con las cuestiones, pues cada respuesta a ellas abre nuevos interrogantes que son siempre decisiones de sentido, ejercicio de la libertad. Por ser este tipo de interrogantes, las cuestiones son siempre *con nosotros*. De ahí que los interrogantes que plantea la temática ecológica no sólo obligan a buscar soluciones con la ayuda de la ciencia, la razonabilidad administrativa y de gestión sino que son parte de un

¹ Cf. Jonas, H., *El principio de responsabilidad*. Barcelona. Herder. 2004.

² Cf. Dei, H.D., *Lógica de la distopía*. Buenos Aires. Prometeo Libros. 2009.

³ Dei, H. D., *La cuestión del hombre*. Buenos Aires. Prometeo Libros. 2008, p. 26 y ss. Cf. *Lógica de la distopía*, p. 28 y ss.

interrogante de sentido sobre nuestro vínculo con la vida. No en vano el término 'ecología' proviene de *oikos* (casa), es decir nuestra morada.

Precisamente, el historiador Eric Hobsbawm⁴ nos alerta en este aspecto, pues considera que uno de los graves problemas a los que tendremos que enfrentarnos en el siglo XXI es el 'ecológico', ante el cual creemos falsamente que tenemos tiempo. Sin embargo, el tiempo del que disponemos no debe contarse en siglos sino en décadas. Lejos está Hobsbawm de hacer análisis apocalípticos, simplemente está llamando a nuestra responsabilidad histórica para con el presente y con el futuro en relación con el planeta. Se trata de pensar las futuras generaciones en términos de una vida humana sólo comprensible en relación con la totalidad de la naturaleza.

La ética ambiental en el contexto de la educación: el paradigma de la filosofía para y con niños

No se trata sólo de *pensar* la vida humana presente y futura desde otro lugar sino también de *actuar* en consonancia con esa reflexión. Creemos que una de las respuestas a tal exigencia práctica debe darse a través de la educación. En este contexto se inscribe la propuesta de la "filosofía para y con niños". Ella no es una mera compostura al modelo educativo y a la institución escolar sino que representa un verdadero cambio de paradigma educativo, uno de cuyos pilares es la transformación de las aulas en *comunidades filosóficas de indagación-discusión*

La propuesta favorece el desarrollo de ciertas habilidades y virtudes para la vida en democracia orientadas en el marco de lo que Lipman⁵ denomina 'pensamiento de alto orden', el cual se estructura como una tríada: crítico-creativo-cuidante. Se cuida tanto lo procedimental como los contenidos, es decir, que se desarrollan tanto los aspectos lógicos

⁴ *Historia del Siglo XX*. Buenos Aires. Crítica. 1998, p. 569 y ss.

⁵ *Pensamiento Complejo y Educación*. Madrid. Ediciones de la Torre. 1997, p.62 y ss.

como el sentido de la belleza y del bien. El pensamiento de alto orden no debe sacrificar un aspecto por otro. Con palabras de André Comte-Sponville:

“Se trata, en el orden teórico, de creer un poco menos y de conocer más. En el orden práctico, político o ético, se trata de esperar un poco menos y de actuar un poco más. Por último en el orden afectivo o espiritual, se trata de esperar un poco menos y de amar un poco más.”⁶

Es evidente entonces que tal planteo no puede desconocer las cuestiones de la relación hombre-naturaleza. Por ello parecería contradictorio para esta propuesta educativa no tener en cuenta el núcleo ‘cuidante’ que hay en las cuestiones ecológicas. La comunidad de indagación que se constituye en las aulas, se asienta sobre diferentes dimensiones que se entrelazan: social-política, pedagógica, ética, psicológica y epistemológica. En el núcleo de estas relaciones se encuentra la dimensión ética, lo cual se patentiza en las indagaciones concretas de la comunidad, facilitadas por el docente y sostenidas en el diálogo.

Las aulas se constituyen en comunidades de indagación filosófica atravesadas por la comunidad del lenguaje, la comunidad de la mente, la comunidad de los gestos, la comunidad de amor, la comunidad de interés. En efecto, todo docente que guía la comunidad de indagación en las aulas sabe por propia experiencia que son los mismos niños y jóvenes quienes plantean las cuestiones ecológicas con verdadera avidez por tratar y reflexionar sobre diferentes aspectos en torno a los dilemas éticos que presentan algunas de estas cuestiones. Dadas estas condiciones, es un llamado a nuestra responsabilidad ofrecerles un espacio de pensamiento en el que colaborativamente se reflexione en torno a la propia condición humana:

“Se esperará de ellos que tomen decisiones razonables y juiciosas que tal vez afecten a todos los seres y a todas las cosas del planeta (y posiblemente más allá). Queremos que

⁶ *La felicidad desesperadamente*. Barcelona. Paidós Contextos. 2001, p. 69.

los niños y las niñas estén bien informados y familiarizados con el mundo de la naturaleza y las demandas de los seres humanos en relación con él, y reconocemos que no pueden hacer juicios sobre estos o cualesquiera otros temas en estado de ignorancia fáctica.”⁷

Nos parece de vital importancia comprometernos como adultos y como educadores con las nuevas generaciones y con las instituciones escolares en la importancia de construir estas indagaciones en entornos abiertos y a la vez estructurados, como lo son las comunidades de indagación. En ellas el docente sigue tanto el interés como el foco de la discusión, pues en todo el procedimiento cuida la argumentación. En las comunidades de indagación filosófica proponemos disparadores textuales en diferentes soportes, por ejemplo los relatos mitológicos americanos en los cuales se presentan —entre otros temas— diferentes dilemas éticos en torno a las cuestiones ecológicas. En ellos el ser humano es co-partícipe de los fenómenos naturales y el acontecer cósmico debe ser ayudado por las prácticas y los rituales de las personas, constituyendo así una relación fundante, por ejemplo:

“Así, el culto a la Pachamama, a lo largo de Sudamérica, la Madre Tierra, dadora de vida, junto con el dios Sol —Inti (Inka-Colla), Antü (Mapuche); Tlalchitonatihuh (Maya), Huitzilopochtli (Azteca- Mexica)— permiten la fertilidad de la tierra que germina la semilla y multiplica a los animales. Según la mitología, es importante hacerle ofrendas a la Pachamama, pedirle permiso respetuosamente para abrirla y sembrarla, también pedirle buenas cosechas y protección para el ganado y la familia durante todo el año.”⁸

En la discusión-indagación la comunidad debe proponer y dar lugar a que se escuchen las diferentes voces desde diferentes puntos de vista. Debe tomar en cuenta las perspectivas diversas de estas cuestiones tan complejas, urgentes y vitales para la humanidad. Gracias al pensamiento de alto orden la comunidad de indagación

⁷ Sharp, A.-Splitter, L., *La otra educación. Filosofía para niños y la comunidad de indagación*. Buenos Aires. Manantial.1996, p. 298.

⁸Arrobas, Purita y Testasecca, *Mitos americanos para pensar*. Buenos Aires. Editorial Maipue 2011, p. 9.

posibilitará el desarrollo de distintas habilidades para una investigación ética: analizar y definir conceptos como responsabilidad, derechos, sustentabilidad; identificar y prever consecuencias, imaginar alternativas, contextualizar, universalizar, tener en cuenta las intenciones, proyectar ideales de yo y de mundo, considerar las relaciones entre medios y fines, desarrollar la empatía; entre otras.

A modo de síntesis podemos decir entonces que la cuestión que nos hemos planteado al comienzo, es decir repensar el sentido de lo ético como morada humana, es encarada por esta propuesta educativa a la luz de la recuperación del vínculo moral con la naturaleza, recuperación que podrá efectivizarse gracias a una reflexión *práctica* promovida desde las etapas tempranas de la vida por la filosofía para y con niños. Por ello decíamos más arriba: no se trata sólo de *pensar* la vida humana presente y futura desde otro lugar sino también de *actuar* en consonancia con esa reflexión.

Bibliografía de consulta

Agazzi, E., *El bien, el mal y la ciencia*. Madrid. Tecnos. 1996.

Apel, K.O., *La globalización y una ética de la responsabilidad*. Buenos Aires. Prometeo Libros. 2007.

Arendt, H., *La condición humana*. Buenos Aires. Paidós. 2005.

Arrobas, M. Purita, G., Testasecca, I. *Mitos americanos para pensar. Un inicio a la Filosofía*. Buenos Aires. Editorial Maipue. 2011.

Bilbeny, Norbert. *Aproximación a la ética*. Barcelona. Ariel. 2000.

Cam, Philip. *Historias para pensar 1. Indagación en formación ética y social*. Buenos Aires. Manantial. 1999.

Cam, Philip. *Historias para pensar 1. Indagación en formación ética y social*. Buenos Aires. Libro de apoyo para el docente. Manantial. 1999.

Kohan, W., Waksman V. *¿Qué es filosofía para niños*. Buenos Aires. UBA. 1997.

Lipman Matthew. *Pensamiento complejo y educación*. Madrid. Ediciones de la Torre. 1997.

Sharp, Ann- Splitter Laurence. *La otra educación. Filosofía para niños y la comunidad de indagación*. Buenos Aires. Manantial.1996.

Aspectos éticos y construcción social del dolor y la discapacidad

Francisco Maglio

(UBA)

Dolor

Se lo debe distinguir del sufrimiento. El primero es una construcción biomédica, es la sensación física como respuesta a un estímulo ⁽¹⁾.

El sufrimiento, en cambio, como respuesta psico-afectiva a una situación negativa es una construcción socio-cultural e histórica ⁽²⁾.

En la edad antigua el dolor era el perro guardián de la salud, en la edad media era redención o castigo y en la posmodernidad se ha medicalizado.

El sufrimiento es el dolor total, además de físico, es psíquico (mental), social (abandono) y espiritual (desesperanza).

La medicalización, por el contrario, lo de-construye socialmente, lo biologiza, lo “naturaliza”, el Estado se des-responsabiliza, el sufrimiento y los conflictos sociales se transforman en patologías individuales, que hay que medicar y controlar.

Así, los sistemas hegemónicos de poder “criminalizan” a la víctima pero también nos “medicaliza” a nosotros los médicos a través de sistemas de atención médica mercantilistas e inhumanos y nos obligan a “canjear” sufrimientos por psicofármacos. Si en vez de esos quince minutos nos dieran tiempo para escuchar (y no solamente interrogar) la situación sería totalmente distinta y de medicalizadora se convertiría en “sanadora”. Uno de los aforismos de Hipócrates ilustra: “muchos enfermos se curan con la satisfacción que les da un médico que los escucha”

¿Cuál sería una actitud ética frente a un paciente que sufre? En la parte V de su Etica, Spinoza dice: “Cuando tenemos un conocimiento cabal de para qué sufrimos,

dejamos de sufrir, puede persistir el dolor pero sólo biológico para el cual hay analgésicos”.

Por lo tanto la mejor actitud ética (y terapéutica) frente al sufrimiento es ayudar al paciente para que encuentre el significado de su propio sufrimiento (no el del médico o los familiares).

Siempre sufrimos para algo, porque nada es al azar, por lo que Borges decía: “todo encuentro casual es una cita”.

Al encontrar el significado, el para qué, dejamos de sufrir, todo es más llevadero, en palabras de Nietzsche: “quien tiene un para qué vivir tolera cualquier cómo vivir”.⁽³⁾

Esto no es fácil, quizás lo más difícil (y por eso sublime) de la relación médico-paciente.

Reich describe tres etapas en el sufrimiento:⁽²⁾

1º El sufrimiento mudo, lo cual no quiere decir silencioso, puede gritar incluso; lo mudo es porque no aparece ningún significado.

2º El sufrimiento expresivo: comienza la búsqueda del significado a través de la narrativa del paciente, su historia de vida (no sólo clínica), su experiencia social de lo vivido humano como enfermo

3º El sufrimiento re-significado: aparece el significado, al encontrar para qué sufre, el paciente recupera su integridad, aunque continúe el dolor físico pero para el cual tenemos analgésicos.

Cuando de la relación médico-paciente no surge este re-significado debemos apelar a profesionales de la psicología para tal fin.

Voy a poner un ejemplo de la cotidianidad que por eso es casi obvio, el famoso “dolor de parto”.

Representemos la escena: en pleno trabajo de parto los dolores se exacerban cada vez más. “Pujá, pujá”, demanda imperativa y desaprensivamente el obstetra (claro, no es él el que está pariendo)- Pero la mamá, en pleno dolor, escucha el gritito del bebé, se lo

ponen en el pecho y su semblante cambia radicalmente; ya no está atravesado por el dolor, al contrario, se refleja en él una sensación indescriptible de bienestar y felicidad. Entonces, la mamá dice “ya no me duele más”. En realidad no es así, no hay motivo biológico para que no le duela, lo que sucede es que apareció el significado de su sufrimiento: su hijo. Entonces dejó de sufrir.

Discapacidad

Un discapacitado es más que un concepto médico, es una construcción social. Es lo que una sociedad en un momento histórico dado define y decide lo que es un discapacitado. ⁽⁴⁾

Más que un concepto científico es una categoría moral con funciones de normatividad, disciplinamiento y estigmatización cuyo objetivo es el control social, es decir las diferencias se construyen en desigualdades y de allí a la discriminación hay un solo paso. ⁽⁵⁾

Discapacidad del latín “capere” dar cabida, por lo tanto cuando una sociedad no da cabida, la discapacitada es la sociedad.

El discapacitado en tanto des-igual es un peligro y un obstáculo para la armonía del conjunto, de allí la estigmatización de la definición “es un discapacitado” cuando tendríamos que decir “persona con otras capacidades”. Privilegiando persona en términos kantianos: por ser persona tiene dignidad y no precio, es sujeto y no objeto, es un fin en sí mismo y no un medio. ⁽⁶⁾

Más allá de las discriminaciones obscenas tenemos que cuidarnos de las discriminaciones “naturales”, cuando las discapacidades se biologizan, se “naturalizan”, en consecuencia cuando algo es “natural” no se analiza, no se problematiza, en fin, no se cuestiona.

Al “naturalizar” se persigue calmar algunas conciencias: pobres hubo siempre, parálíticos también hubo siempre.

Se invoca la naturaleza humana, lo cual es un oximoron por que si es natural no es humano, y si es humano no es natural, ya que lo humano, en tanto humano, es ontológicamente social.

La yoidad no se construye sola ni naturalmente, sino a través de la otredad, en palabras de Levinas. “Yo no soy el otro, pero necesito al otro para ser yo”.⁽³⁾

Otra discriminación subliminal (pero no por eso menos deletérea) es el “tutelaje paternalista” que tiene mucho de lástima y muy poco de respeto. No se trata de hacer por el otro, tampoco hacer con el otro, sino ayudar y posibilitar lo que el otro quiera hacer.

Los paternalismos (como todo ismo son autoritarios) no sólo no eliminan las desigualdades, sino que las legitiman y las reproducen, cuando dicen, por ejemplo, capacidades “diferentes” están señalando al diferente. Debemos evitar ciertos eufemismos que lo único que intentan es calmar algunas conciencias.⁽⁷⁾

Claro que la discriminación no es de ahora. En la cultura griega del siglo de Pericles, la ética se asociaba con la estética, a tal punto que Platón en La República ordena que “los médicos se limitarán al cuidado de aquellos con cuerpo sano y alma hermosa y se castigará con la muerte a aquellos con cuerpos mal constituidos y alma mala e incorregible” (Platón. Diálogos. México, Porrúa, 1979).

Los espartanos tiraban al vacío desde el monte Egeito a los recién nacidos minusválidos. Un examen superficial diría qué bárbaros!!!!. Pero acaso, después de 2500 años no seguimos construyendo nuevos montes Egeito, cuando no ponemos rampas, cuando no ponemos pasamanos, cuando no ponemos señales acústicas para los no videntes (en realidad con “otras videncias”). Cuando a los mutilados de Malvinas no se les da la recompensa (más que el subsidio) que se merecen y los obligan a mendigar en los semáforos, cuando a los Centros de Rehabilitación el Estado no les da el presupuesto correspondiente y excluye a los profesionales y técnicos del equipo de salud de condiciones de trabajo y salarios dignos, cuando el 40% de los argentinos por debajo de la línea de pobreza, que también son discapacitados, en vez de generar trabajos dignos se los ofende con un asistencialismo sin justicia que en realidad es humillación.

Cuando a las mujeres violadas se las señala como culpables porque “algo deben haber hecho”, cuando el 65% de nuestros mayores de 65 años no tienen las necesidades básicas satisfechas, cuando a las 120.000 familias en todo el país que viven en Villas Miseria (INDEC, 2010) (Emergencias es un eufemismo) las “etiquetan” como delincuentes y narcotraficantes por lo que no tienen “derecho” a una vida digna, cuando a nuestros hermanos aborígenes(de ab: desde el origen) se los persigue robándoles sus legítimas tierras para regalarlas (porque ni siquiera las venden) a intereses espúreos transnacionales.

En fin, son los nuevos montes Egeito, las nuevas discapacidades y discriminaciones del posmodernismo.

En discapacidades hay un concepto que debe ser analizado y es el de “calidad de vida”.

De 142 puntuaciones (scores) para medir dicha calidad sólo 5 le preguntan al paciente qué es calidad de vida para él; todos los demás son parámetros biomédicos.⁽⁸⁾

La calidad de vida debe ser definida por la propia persona y no por la biomedicina, porque, a veces, no solo no coinciden sino que son francamente discordantes.

Pondré dos ejemplos que hacen a esta discordancia y que mucho tienen que ver con la evaluación de una discapacidad.

Caso 1.- Calidad de vida relativamente buena para la medicina y nula para el paciente.

El famoso caso Parodi. Se trató de un paciente diabético al que se le debe amputar una pierna por presentar una gangrena, firma el consentimiento informado y la intervención se realiza. A los tres meses repite la gangrena en la otra pierna pero en este caso se niega a firmar el consentimiento. Los médicos le explican que con prótesis adecuadas y una buena rehabilitación su calidad de vida iba a ser aceptablemente buena. Tenía un índice AVAC (años de vida ajustados a calidad) en una escala de 1 á 10, en 7.1. A pesar de esta información el paciente seguía rechazando la amputación y argumentaba: “mi calidad de vida pasa por tener aunque sea una pierna, sin ninguna para mí no es vida”

Intervino el Juez Hoft y en una sentencia que sentó jurisprudencia ordenó a los médicos acatar la determinación del paciente, pero además ordenó al Hospital (ya que la muerte iba a ser inevitable) que arbitrara los medios físicos y sociales para que tuviese una muerte digna.

Pero, como decía Azorín: “para novedad los clásicos” transcribo el siguiente párrafo extraído del manual General de Ciencias Filosóficas de Krug: “ Quien prefiera la muerte a ser amputado o mutilado, es plenamente libre, en la medida en que esté en condiciones de expresar libremente su voluntad” Este texto fue escrito en 1827 !!!

Caso 2.- Mala calidad de vida para la medicina y buena para el paciente. La exquisita y extraordinaria cantante Ella Fitzgerald también tenía diabetes pero con una evolución muy tórpida: dos amputaciones, pérdida de la visión, hemodiálisis y marcapaso cardíaco .Siempre dio el consentimiento para todas esas intervenciones. Un día tiene una descompensación respiratoria severa y entra en terapia intensiva; su AVAC era de 1.8, pésima calidad de vida para la medicina por lo que cuando le solicitan el consentimiento informado, los médicos pensaban que era razonable dado el mal pronóstico, que la paciente lo rechazara. Para su sorpresa no sólo aceptó la internación en terapia intensiva sino que les pidió “háganme todo, todo lo que haya que hacer porque mi vida pasa por cantar, aunque sea para mí sola”.

¿Cuáles serían las posturas éticas frente a una persona con discapacidad?

1º.- Recordar que con estas personas en cuanto a relación humana se refiere, son más las cosas que nos unen que las que nos separan.

2º.- Más que buscar la perfección valorar la debilidad: Dios nos hizo débiles no para lamentarnos sino para necesitarnos.

3º.- Trabajar también con el lado sano buscando otras capacidades nuevas o remanentes.

4º.- Potenciar los proyectos de vida o generar nuevos, que si bien no son curadores son sí “sanadores”. Stephen Hawking en su autobiografía dice: “cuando comenzaron los primeros síntomas (esclerosis lateral amiotrófica) yo sabía que iba a terminar totalmente

inválido. Tuve tres intentos de suicidio, felizmente no logré ninguno, porque un día apareció como proyecto de vida desentrañar el universo, asomarme al misterio de la vida. Mientras pueda hacer eso yo se qué estoy cada vez más enfermo pero no me siento cada vez más enfermo”.

Por supuesto no hay que esperar los grandes proyectos de vida como éste, pero sí no desperdiciar los pequeños proyectos que dan sentido a nuestras vidas.

5º.- Promocionar los grupos de ayuda mutua (no de “auto ayuda”) sin ejercer funciones de control, pero asegurarnos que no se transformen en muros de lamentos ni en “ghetos” que terminan en auto-discriminación que es la peor de todas.

6º.-Estimular la espiritualidad como un sistema de creencias; esto es, formas de pensar, de sentir y de actuar orientadas hacia una trascendencia religiosa o secular; ésta también es válida. La trascendencia es un principio organizador de la vida, ya que serán muy distintas nuestras relaciones sociales si pensamos que con nosotros se termina todo o más bien esperamos trascender en algo, en alguien o en algunos; afirmaba Borges: “me moriré realmente cuando se muera el último que me recuerde”.

7º.- Fortalecer la esperanza, aunque esto parezca inútil o al menos contradictorio en este tipo de pacientes. Los que han sufrido o sufren no pueden tener optimismo pero sí esperanza que motorizará la vida.⁽⁹⁾

Se podrá argüir “yo he perdido toda esperanza”, entonces recordar que esas palabras las puso Dante en la puerta del infierno en La Divina Comedia. Este es el desafío: encontrar un motivo (porque siempre hay) para tener esperanza .Volviendo a Borges, cuando le preguntaron si los argentinos tenían derecho a la esperanza contestó: “Derecho no, tienen la obligación de la esperanza”.

8º.- Jamás tener lástima, pero compadecer que es padecer-con, pero para no caer en un “burn-out”, recordar las sabias palabras de Miguel de Unamuno: “El arte de la medicina es estar con el enfermo pero sin ser el enfermo”.

Por fin, la ética de la solidaridad, no solamente con los pacientes sino entre todos nosotros, sanos o enfermos.

Esta ética no es nada más ni nada menos que ver en los otros rostros, rostros tan humanos y tan queribles como nuestros propios rostros.

Bibliografía

- 1.- Morris D: La cultura del dolor. Andrés Bello, BsAs, 1994.
- 2.--Factores socio-culturales del dolor y sufrimiento: Rosario Otegui Pascual en: Comelles J y Perdiguero E. Medicina y Cultura. Belaterre, Barcelona 2000.
- 3.- en: Aubrol F : Los filósofos. Acento, Madrid, 1990.
- 4.- Eroles C y Ferreres C: La discapacidad: una cuestión de derechos humanos, Espacio, BsAs, 2002.
- 5.- Prado J M y Aimar E: Reformulación del concepto de discapacidad. IV Jornadas de Reingeniería en Salud Mental. Federación Argentina de Cámaras y Asociaciones Psiquiátricas. BsAs, Noviembre 2000.
- 6.-Ley 25280/2001: Convención Interamericana sobre eliminación de todas las formas de discriminación contra las personas con discapacidad.
- 7 -. Marachlian C. : La irrupción de lo diferente. Red Arg de Psiquiatria de la Niñez, Adolescencia y Familia. 2001; 2: 33-35.
- 8.- La discapacidad como problema social. Colección Temas, EUDEBA, 1987.
- 9.- Litovska S, Naviganti A, Lewi D.: Revista Argentina de Medicina. 2001; 31: 175-178.

Una alternativa: posibilidad y actualidad

Lucia Manasliski

(UCES)

En la actualidad, la crisis ambiental es un hecho. Pueden citarse ejemplos, tales como la extinción de especies de fauna y flora, la contaminación urbana o la pérdida de áreas silvestres. En cambio, la preocupación ambiental no lo es. Existe aún la idea de que o bien no son problemáticas en sí o que, si lo son, no es debido a la intervención del hombre. En el paradigma moderno occidental, el ser humano se ubica en un lugar central y jerárquicamente superior al resto de los seres vivos, es dueño y señor de aquello que lo rodea, haciendo caso omiso de la transformación (en términos negativos) que pueda producir al ambiente, ignorando cualquier límite ecológico.

La *insustentabilidad*, como sostiene Gudynas en su artículo *Desarrollo sostenible: una guía básica de conceptos y tendencias hacia otra economía*, no incorpora la dimensión ambiental a su modelo de desarrollo, dentro del contexto del paradigma moderno. Este modelo tiene como objetivo principal alcanzar un crecimiento económico caracterizado por la competitividad y la artificialización del ambiente. El progreso se liga y asimila a este crecimiento y el cuidado del ambiente se limita a garantizarlo. Incorporando la dimensión ambiental se pasa a una concepción de desarrollo *sustentable*, tema analizado en el artículo mencionado.

A principios de los años '70 se demostró que el uso exagerado de los recursos naturales se enfrentaría a un límite ecológico, lo que tornó necesario considerar el concepto de "límite de crecimiento". Debíó descartarse la posibilidad de un crecimiento eterno. Era indispensable repensar y modificar el insustentable sistema de desarrollo sostenido hasta el momento. Así, se comienza a relacionar a la sustentabilidad con el desarrollo.

Con esto en mente, Gudynas diferencia entre el desarrollo sostenible *débil, fuerte y super-fuerte*. Más allá de sus particularidades, las tres corrientes abordan cuestiones éticas, económicas y sociales, las cuales se relacionan como elementos de un sistema.

La *sustentabilidad débil* implica un tipo de desarrollo que hace frente a la crisis ambiental, en tanto impacte en el crecimiento económico. Se considerará pertinente adherir al “conservacionismo” y la reforma es meramente técnica: se focaliza en alcanzar instrumentos más eficientes al tratar algunas de las problemáticas ambientales. Enfatiza en el ámbito de la gestión implementando, por ejemplo, tributos ambientales o tasas frente a la contaminación. Si bien el hombre debe adoptar la postura de “consumidor responsable”, no cuestiona los principios fundamentales del paradigma moderno de desarrollo. La naturaleza tiene el valor de “capital natural” (con implicancias meramente económicas) y no existe ningún tipo de reflexión filosófica acerca de la postura antropocéntrica que subyace a este tipo de sustentabilidad sino que es una reforma técnica que se muestra optimista ante los avances científicos y tecnológicos como respuesta a los problemas ambientales.

El *desarrollo sostenible fuerte*, en cambio, no considera que la Naturaleza tenga únicamente un valor económico. Sostiene que es necesario preservar las zonas o especies críticas naturales, más allá de su “utilidad”, aunque se sigue pensando a la Naturaleza como “capital natural”. Existe un antropocentrismo débil en la base de esta concepción de sustentabilidad, ya que existe una consideración “ecológica” que excede al uso o “ganancia” que pueda obtenerse de la explotación de un área o especie determinada. Se acepta que es necesaria una reforma técnica para enfrentar los problemas ambientales: “(...) mientras que la sustentabilidad débil es sobre todo una apuesta tecnocrática, y por lo tanto enfatiza la gestión y el gerenciamiento, las vertientes fuerte y super-fuerte aceptan la mirada técnica pero como una entre varias (...)”¹. Siguiendo a Gudynas, para la corriente

¹ Gudynas, Eduardo: *Desarrollo sostenible: una guía básica de conceptos y tendencias hacia otra economía*, en *Otra Economía. Revista Latinoamericana de economía social y solidaria*, Vol. IV, Nº 6, 1er. Semestre de 2010, pág. 47.

de sustentabilidad fuerte es fundamental implementar una instancia de debate y deliberación. Las personas son concebidas en términos de “ciudadanos”, además de ser consumidores, ya que participan activamente en la problemática ambiental, “*en asumir los riesgos y beneficios de esa participación*”².

La *sustentabilidad super-fuerte* reconoce a la Naturaleza como portadora de distintos tipos de valores. Además del valor económico, existe una pluralidad de valores que le son propios: religiosos, estéticos, ecológicos, culturales, etc. La Naturaleza tiene valor en sí misma, independientemente de su utilidad para el ser humano. Existe un compromiso ético con la Naturaleza misma. La Naturaleza es considerada “patrimonio natural”. Esto implica una concepción del ambiente en tanto “herencia” que debe ser mantenida y transmitida, teniendo en cuenta a las generaciones futuras. Esta clase de sustentabilidad se enlaza con una postura biocéntrica -en principio- que reconoce la importancia de considerar los valores propios de la Naturaleza. El hombre tiene nuevas obligaciones que debe cumplir.

Se realiza una crítica profunda a la ideología del progreso y se enfatiza en la búsqueda de nuevos estilos de desarrollo. El enfoque es político y el rol que cumplen las personas es la de ciudadanos “*en el sentido de ser sujetos activos en construir políticas*”³. Los hombres tienen un acceso libre y fluido a la información, y su papel en la toma de decisiones es fundamental. Las medidas que resulten estarán orientadas a alcanzar un desarrollo acentuando la “calidad de vida”, y no el crecimiento económico.

El Movimiento Ecología Profunda y la sustentabilidad

El filósofo noruego Arne Naess, fundador del Movimiento Ecología Profunda (MEP) ha desarrollado una filosofía ambiental que, en distintos aspectos, es coherente con el modelo de desarrollo alternativo propuesto por Gudynas. Ambos consideran

² *Ibid.*, pág. 48.

³ *Ibid.*, pág. 48.

insatisfactoria la postura que se limita a dar una respuesta tecnológica-científica y adhieren a un biocentrismo -en principio-.

El desarrollo basado en la sustentabilidad super-fuerte, al que adhiere Gudynas, reconoce a la Naturaleza como “patrimonio natural” y se explicita la existencia de relaciones intrínsecas a ella. La ontología de tipo “gestáltica” de Naess se encuentra en sintonía con este postulado: un tejido de relaciones intrínsecas, donde se observan interacciones mutuas entre los distintos elementos (incluyendo a los seres humanos y a los no humanos). Considera que la biosfera es un entramado de relaciones entre los distintos organismos vivos y que, estas relaciones constituyen la esencia de cada organismo (modificándose uno de ellos ante la destrucción o alteración de otro).

Naess afirma que los hombres, no sólo tienen la obligación ética de respetar la Naturaleza, sino que se ha de tener en consideración a aquellas generaciones futuras (humanas y no humanas) que han de habitar la misma biosfera. La Naturaleza como portadora de derechos se relaciona con una de las características del desarrollo sustentable super-fuerte: “el hombre tiene nuevas obligaciones con la Naturaleza que debe cumplir y hacer cumplir”.

El modelo alternativo de desarrollo propuesto Gudynas postula que la Naturaleza tiene derechos que han de ser respetados (“derechos de la naturaleza”). Ya no se habla de “derechos de 3ª generación” y de “justicia ambiental”, considerados desde una postura antropocéntrica, como el derecho que tiene el hombre al ambiente sano, sino de una “justicia ecológica”, que contempla el respeto por los derechos de la Naturaleza, derivados de los valores que tiene en sí misma: El ser humano (“agente”) tendría una relación de “responsabilidad tutelar” con la Naturaleza (“paciente”).

Armónicamente con el modelo de Gudynas, se conjugan los principios 6, 7 y 8 del MEP que sostiene Naess. El principio 6 implica que las políticas han de ser modificadas, en tanto se encuentran en relación con otras estructuras de la sociedad, en vísperas de una

satisfactoria respuesta a la crisis ambiental: “Estas políticas afectan a las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas. El estado de cosas resultantes será profundamente diferente del presente”⁴. Ninguno de los dos autores reduce los cambios a una reforma técnica. El ámbito de la política es un ámbito de discusión donde los ciudadanos participan activamente permitiendo la inclusión de nuevos conocimientos. El pluralismo cultural puede aportar herramientas de un valor considerable al momento de hacer frente a la crisis ambiental.

El principio 7 del MEP, que se orienta a explicitar la necesidad de un cambio ideológico en la base del movimiento, considera que es pertinente apreciar la “calidad de vida”, caracterizada por vivir en situaciones de valor inherente (a nivel cualitativo), más que adherir a un “nivel de vida” cada vez más alto. Una de las nociones relevantes del desarrollo sostenible *super-fuerte* es que las medidas políticas deben estar orientadas a alcanzar un desarrollo que acentúa la “calidad de vida” (erradicando la pobreza, estableciendo un límite a la opulencia, fomentando economías diversificadas y mercados plurales), y no el crecimiento económico.

El 8vo. principio es la consecuencia necesaria en caso de adherir a los dos anteriores. Naess observa un compromiso, que deben asumir los hombres que estén de acuerdo con los principios anteriores, de cumplir y hacer cumplir lo que en los postulados se encuentra implicado. Gudynas expone el caso de la nueva Constitución de la República del Ecuador (aprobada en 2008) para mostrar un “desarrollo” que se plantea en un contexto diferente y novedoso. Partiendo de una ideología en la cual la Naturaleza es considerada sujeto de derechos, el gobierno de Ecuador refleja sus convicciones en un documento, de carácter normativo. Es un claro ejemplo del compromiso ambiental, donde el Estado tiene responsabilidades y obligaciones que cumplir, para alcanzar los objetivos orientados a dar respuesta a la crisis ambiental, permitiendo avanzar hacia la sustentabilidad super-fuerte.

⁴ Bugallo, Alicia Irene: *LA FILOSOFÍA AMBIENTAL DE ARNE NAESS, Influencias de Spinoza y James*, Río Cuarto, Ed. del ICALA, 2011, pág. 183, cuadro 3.

La Constitución de Ecuador y el nuevo modelo de desarrollo

En el ámbito de la práctica, la Constitución de la República del Ecuador refleja una manera de plasmar aquellas ideologías y creencias que se encuentran en la base de la sociedad, sin desviar la atención de la problemática ambiental y de un modelo de desarrollo alternativo que de respuesta a ella. Dicho documento muestra una tendencia hacia una perspectiva biocéntrica -en principio- que se puede proponer como alternativa a la postura antropocéntrica dominante. En concordancia con una de las ideas de Naess, la Constitución de Ecuador adhiere a que todos los seres vivos (humanos y no humanos) tiene algún tipo de derecho en común, como es el derecho a vivir y florecer.

El Preámbulo anuncia la intención de construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir. Se introduce a la Naturaleza, también como Pacha Mama, como aquel ámbito del que *somos* parte y que se considera *vital* para nuestra existencia. Tener como objetivo alcanzar el “buen vivir” implica considerar un modelo de desarrollo orientado a él, que no se reduce al crecimiento económico.

La primera parte del artículo 14 señala: *“Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantiza la sostenibilidad y el buen vivir, sumak kawsay”*⁵. Si su análisis se considerara de forma aislada podría asimilarse a los derechos de 3º generación. Pero si, en cambio, se realiza una lectura total de la Constitución se encuentran artículos donde los derechos de la naturaleza se manifiestan: *“La Naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de Indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados”*⁶. Como se ve, más allá de respetar los derechos propios de los seres humanos, la Naturaleza tiene derecho a ser restaurada, el hombre tiene responsabilidades ante la Naturaleza (fuera de una concepción en la cual el valor depende del uso que pueda darle

⁵ Constitución de la República de Ecuador (2008).

⁶ Artículo 72 de la Constitución de la República de Ecuador (2008).

el ser humano). La Constitución del Ecuador podría avanzar hacia la sustentabilidad superfuerte, debido a los postulados que manifiesta en sus artículos. En este sentido, Gudynas toma este documento para ejemplificar cómo pueden los asuntos ambientales tener un sustento biocéntrico (adhiriendo a un modelo de desarrollo alternativo) y aplicarse en un contexto concreto, a fin de dar respuesta a la problemática ambiental actual.

Gabriel Tarde y Michel Foucault: pensar entre las multitudes, las poblaciones y los públicos

Pablo Martín Méndez

(CIC-UBA)

I

Conforme a sus particulares maneras de comprometerse con la realidad y bajo el impulso de diferentes objetivos, Gabriel Tarde y Michel Foucault comparten el gusto y la preocupación ante lo detallado y puntilloso. El primero quiere observar las minúsculas imitaciones y contagios que propagan creencias y deseos entre los espíritus, el segundo pretende inclinarse hacia los procedimientos infinitesimales de poder que se generalizan y extienden a través de una sociedad. Ambos se confunden en la abundancia de un pensamiento que de alguna manera anticipa los tiempos actuales. Digamos esto último en términos más concretos y atendiendo a nuestros intereses específicos: mientras que la lectura de Tarde nos ha permitido suponer que la biopolítica no es la última palabra que Foucault expresa sobre el poder, la lectura de Foucault nos conduce a sostener que los fenómenos estudiados por Tarde, los fenómenos referidos al contagio de creencias y deseos, son siempre una cuestión profundamente micropolítica. Digamos también, pero desde ahora y en adelante de un modo más preciso y certero, que ese encuentro genera un ángulo de abordaje lo suficientemente filoso como para atravesar viejos problemas e inquietudes.

II

Después de todo, aquel personaje político que apareciera a finales del siglo XVIII y que fuera denominado pronto como “población”, aquel fenómeno de la naturaleza cuyos

movimientos y tendencias propias no respondían a ningún decreto o voluntad, implica sin duda una serie de procesos que se propagan mediante innumerables contactos y contagios. Conviene señalar enseguida que tales contagios siempre proliferan en un medio material compuesto por la imbricación y el entrelazamiento de los cuerpos y las cosas, pues sólo de esta manera llegaremos a advertir el principio básico que orienta las intervenciones dirigidas hacia la población. En efecto, si el medio material no es más que un tejido hecho de cuerpos y de cosas que emiten y reciben acciones, entonces las modificaciones introducidas en cualquier punto del mismo tenderán a repercutir y propagarse a lo largo de sus imbricaciones hasta alcanzar distancias más o menos considerables. Así apreciaríamos también que antes de posibilitar la mera intervención sobre la supuesta y equívoca vida de la población, la biopolítica garantiza más bien el funcionamiento de un poder cuyas acciones se despliegan en el medio y a distancia del conjunto de interacciones que constituyen a esa población. Haría falta más tiempo y más espacio para recorrer detalladamente los matices, las gradualidades y los desvíos que dieron lugar a un poder semejante.¹ Sin embargo, y dado que nuestro interés primordial consiste en indicar ciertas especificidades y diferencias, aquí diremos únicamente, y junto con Foucault, que los procesos de natalidad, mortalidad y longevidad se presentaron pronto como los primeros blancos del control biopolítico (Foucault: 2008: 220). De hecho, este ha de ser el polo inicial, y no el último, del poder ejercido desde la distancia, el polo en donde debemos ubicar a la denominada biopolítica de la especie humana. Se trata de intervenir el medio material que soporta y permite la propagación de una serie de procesos biológicos, se trata de alcanzar equilibrios y promedios por obra y fuerza de los procesos mismos. Ahora bien, el esquema comienza a desdibujarse toda vez que el poder también asume la función de manejar los movimientos multitudinarios que generan e intensifican contagios psíquicos de creencias y deseos, los movimientos y los arrebatos que confluyen pronto en la irrupción del “pueblo” sobre la vida equilibrada de la

¹ Parte de las cuestiones mencionadas fueron abordadas en Méndez, P. M. (2011): “El poder a distancia: biopolítica y control virtual”. En *6ª Jornadas de Jóvenes Investigadores*, Buenos Aires, IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, UBA – CLACSO.

población. Las palabras de Foucault expresan el problema claramente: «El pueblo es el que, con respecto a ese manejo de la población, en el nivel mismo de ésta, se comporta como si no formara parte de ese sujeto-objeto que es la población, como si se situara al margen de ella y, por lo tanto, está compuesto de aquellos que, en cuanto pueblo que se niega a ser población, van a provocar el desarreglo del sistema» (Foucault: 2006: 64). De manera tal que la función del poder a distancia no quedará circunscripta en la regulación de los flujos y los contagios biológicos que atraviesan a una población: además, y ya muy tempranamente, sus acciones también procurarán controlar las creencias y deseos que se propagan entre los espíritus. Pero el poder sigue permaneciendo próximo al esquema postulado más arriba, y ello resulta así porque todavía interviene en el medio material constituido por las imbricaciones de los cuerpos y las cosas. Todo dependerá en gran parte, y hasta cierto punto, del modo de existencia que adquiera la multitud. Tarde observaba que la acción de los agentes físicos juega un papel fundamental tanto en la conformación como en las posibles conductas de una multitud (Tarde: 2011: 226). A partir de ahí es sencillo concebir y proyectar la fórmula que orientará los despliegues de poder a distancia; más aún, es incluso posible advertir el hecho de que la inmensa maraña de procedimientos implementados por ese poder, la maraña de procedimientos que se dirigen al medio material en cual la multitud existe o llegaría a existir, no sólo permite el manejo de los movimientos y disposiciones que dicha multitud desarrolla o llegaría a desarrollar, sino también el control de las creencias y deseos que contagia o alcanzaría a contagiar.

III

Llega la hora de empujar la indagación hacia el otro polo del poder a distancia, hacia el polo en donde la materialidad de la población cede ante la virtualidad del “público”. Según Foucault, el público se encuentra conformado por las opiniones, los comportamientos, los prejuicios y las exigencias que atraviesan a la población (Foucault:

2006: 122). Nosotros sabemos que los aspectos aludidos no son otra cosa que creencias y deseos, y que las creencias y deseos son desde muy temprano un blanco posible del poder a distancia, pero resta preguntarse qué sucede cuando el contagio no depende del contacto físico y cuando su propagación se desprende consecuentemente de cualquier medio material. Sin el menor atisbo de fantasía y con su gran capacidad para detectar tendencias y corrientes puras, Tarde ilustra el modo de contagio social absoluto y perfecto: «Consistiría en una vida urbana tan intensa que la transmisión a todos los cerebros de la ciudad de una buena idea, surgida en el seno de alguno de ellos en algún lugar, sería instantánea» (Tarde: 2011: 46). Esta bella y certera ilustración indica el otro polo al que se dirige el poder a distancia, el polo que en épocas de Tarde permanecía todavía latente y que también Foucault y Deleuze supieron captar a su manera. Por lo demás, no debería parecernos extraño que allí se sostenga la posibilidad de transmitir creencias y deseos casi instantáneamente y llegando a prescindir de todo contacto físico; al fin y al cabo, entre la aparición de la prensa escrita y el actual desarrollo de Internet subyace una tendencia que en parte explica y en parte obedece a aquella posibilidad. Sea como fuere, resulta importante señalar que el contagio sin contacto supone una agrupación espiritual dotada de fuerza y de realidad, una agrupación inestable y fluctuante que a veces se reduce a las conformidades y consensos del público y que otras veces se desborda en multitudes virtuales prontas a actualizarse: «el público podría ser definido como multitud virtual. Pero ese vuelco de público a multitud, y más aún si ella es peligrosa, es en suma bastante raro» (Tarde: 2011: 210). Posiblemente raro en los comienzos del siglo XX, seguramente mucho más común en la actualidad. Detrás del público, por encima o por sus laterales, o bien a través de él, aparece una multitud virtual que amenaza con tormenta eléctrica cargada de energías y rayos capaces de irrumpir en cualquier momento y lugar. De ahí que los contagios biológicos ya no aparezcan como el problema acuciante que moviliza al funcionamiento del poder a distancia; de ahí también que la biopolítica quede subordinada bajo los objetivos de un control que comienza en la virtualidad de los contagios espirituales y que finaliza en la actualización corporal de las

creencias y deseos. Foucault vislumbraba el advenimiento de un consenso destinado a garantizar la autorregulación de los conflictos y las contradicciones, un consenso cuya implementación no requeriría de ninguna imposición o intervención directa, sino más bien del despliegue de diversos controles e innumerables incitaciones (Foucault: 1991: 166). Toda una cuestión de distancias y trayectos que capturan e involucran, todo un problema político difícil de desenmarañar y del que nadie llega a permanecer totalmente exento: hay que agudizar entonces la mirada y prestar atención infinitesimal a los flujos que recibimos y propagamos, hay que saber hasta qué punto nuestras ideas y convicciones más profundas nos convierten en partícipes y agentes de un nuevo consenso espiritual y hasta que punto nos atreveríamos a inventar y realizar maneras de creer y de desear tan marginales como multitudinarias.

Bibliografía

-Foucault, M. (1991): "Nuevo orden interior y control social". En *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, pp. 163-166.

-Foucault, M. (2006): *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE.

-Foucault, M. (2008): *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE.

-Méndez, P. M. (2011): "El poder a distancia: biopolítica y control virtual". En *6ª Jornadas de Jóvenes Investigadores*, Buenos Aires, IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, UBA – CLACSO.

-Tarde, G., (2011): *Creencias, deseos, sociedades*, Buenos Aires, Cactus, 2011.

La reglamentación de la biopolítica

Rubens R. Méndez¹

(UNMDP)

Introducción

Miguel Bakunin estimaba que la ciencia, como buen anarquista, era un camino propicio para desalojar las malezas de las fuerzas reaccionarias. Sin embargo, también advertía, que un gobierno en mano de científicos es un despotismo más peligroso y cruel que cualquier otro despotismo. Adelantando, que el mayor riesgo era que:

Si los sabios no pueden realizar experiencias con el cuerpo de los hombres individuales, no pedirán nada mejor que realizarlas con el cuerpo social, y eso es lo que hay que impedir a toda costa.²

La Cuestión

Hoy, asistimos a un recrudecimiento de las solicitudes de algunos de los Movimientos Sociales como Barrios de Pie, la Corriente Clasista y Combativa, Barrios Unidos en Lucha o Movimiento Teresa Rodríguez entre otros, que vuelven a movilizarse porque el Estado ha dejado de proporcionarles la cobertura económica necesaria para poder continuar sus experiencias sociales por fuera de la burocracia gubernamental. Pero

¹ Miembro de Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea.

<http://teoriapoliticacontemporanea.blogspot.com> Licenciado en Servicio Social, docente e investigador de la Facultad de Ciencias de la Salud y Servicio Social. Director del Grupo de Investigación sobre Epistemología y Metodología del Servicio Social en esa Facultad y del Grupo Alejandría de la Facultad de Humanidades.

² Bakunin, M. (1975): *Bakunin: La Libertad (selección de Francois Muñoz)*. Buenos Aires. Proyección.

también ocurre que el Ingreso Universal a la Niñez, no es universal. O que los llamados derechos de las personas con discapacidad, no pueden llevarse a la práctica -la accesibilidad es sólo uno de los ejemplos de esta imposibilidad-. O que los planes de vivienda, no son siempre para las personas sin vivienda. O que las pensiones “graciables” para las personas discapacitadas, no son para todas las personas discapacitadas.

Es decir, que si bien existe un marco jurídico en nuestro país que establece un número de derechos humanos a gozar por parte de todos los ciudadanos de la Nación. Ocurre que las Políticas Sociales que ese Estado crea, para en teoría, lograr la satisfacción de esos derechos humanos, son un conjunto de normas que en forma arbitraria y completamente discrecionales son ejercidas por funcionarios que utilizan una resolución ejecutiva, con fuerza de ley, por sobre la ley; que de esta manera queda momentáneamente suspendida.

Entonces, la pregunta es: ¿hay segmentos de nuestra población que están privados de un adecuado marco legal que los proteja y por ello están expuestos a la violencia, o en realidad esos sectores sufren un marco legal y reglamentario, que es aquel que los violenta, según una matriz biopolítica?

Desarrollo

Baudrillard adelantaba que en esta era, el sistema se reproducía a través de la imposición de un código que era el que establecía una **“estrategia hecha de distinciones, separaciones, discriminaciones, oposiciones estructurales y jerarquizadas” (Baudrillard, 1984:32)** que **“licenciaba categorías enteras de la sociedad”**. En ese momento, ya el autor nos prevenía sobre el hecho de que este nuevo capitalismo (nuevo por ser una nueva cara dentro del esquema de “más de lo mismo”) no necesitaba la integración o la socialización salvaje de las masas de las primeras décadas del siglo XX, para poder extraer su plusvalía; sino que ahora se trataba de racionalizar a la producción dentro de patrones tecnocráticos

previamente estipulados. Es por eso que la desafiliación de categorías enteras de la población, son ahora preformativas a esta nueva etapa del capital.

Sin embargo, en forma constante y obstinada, la sociedad sigue presentando actores que una y otra vez reclaman una parte impensada y no consensuada previamente de participación, de existencia, en lo ya instituido como lo común. Actores individuales y colectivos que establecen una disrupción en el paisaje social y que proponen la distorsión (desocupados, adultos mayores en estado de vulnerabilidad, las personas en situación de calle, colectivos de mujeres cabeza de familia, personas con padecimiento psíquico, menores en riesgo social). Estos grupos con su aparición, con su presencia, preguntan al Estado si la condición de desocupados los priva de la condición de ciudadanía. Si el Estado tiene como necesidad la existencia de adultos mayores en estado de vulnerabilidad. Si las condiciones de igualdad que da la ciudadanía existen realmente para las personas con padecimiento psíquico. Si el derecho de las mujeres cabeza de familia es el mismo derecho que tienen los otros ciudadanos.

Todos estos grupos y personas, traen el litigio de la diferencia en la inscripción ante la ley, mostrando que existen grandes espacios donde la desigualdad es la ley. De esta manera lo que estos movimientos sociales exponen en la superficie social, es el hecho de que existen grandes sectores poblacionales para los cuales es difícil comprometerse o cumplir con lo que las instituciones o el marco legal, les impone, si se sienten cotidianamente fuera de ese marco legal; o lo que es peor, si creen que ese marco legal les produce mayor sufrimiento.

Roberto Gargarella (2005) trabaja sobre estas cuestiones y comienza preguntándose sobre si esos grandes sectores poblacionales castigados por la pobreza tienen la posibilidad legítima, para plantear la resistencia al derecho. Para el autor, la falta del cumplimiento de derechos humanos básicos por parte de la autoridad Estatal o de las instituciones que lo componen, significa la instauración para amplios sectores de la población de una alienación legal; que a su vez habilita a estos sectores para resistir al derecho. Es este concepto de “alienación legal”, el que nos parece interesante. Ya que esa

alienación está dada en el hecho de que las personas o los sectores sociales “viven” a las normas como extrañas a ellos, y que las padezcan o sean afectadas por su aplicación. Pero también son “extrañas” porque esos grupos sociales fueron ajenos a su formulación.

Esta formulación sobre un “estado de alienación legal” abona la idea comúnmente aceptada sobre que existe una ley para algunos y otra para los “ladrones de gallinas”. Como si hubiera un doble estándar en la aplicación del derecho. Sin embargo, nosotros creemos que esta visión de un derecho degradado o menor, cuando se trata de efectivizar lo que dice la ley, para las clases populares; no es así en realidad. Postulamos que es al contrario, que cuando se trata de cuestiones sociales problemáticas que tienen que ver con las clases populares, el Estado es quien aparece garantizando las políticas de normalización bio-política.

En principio el Estado establece y delimita un sector particular de la población, donde se ejecutan distintos dispositivos para tratar “las plagas sociales, del alcoholismo a la droga” Donzelot (1998), los programas sociales, la higiene de la población a través del control de natalidad, las líneas de tratamiento a seguir en el caso de las inadaptaciones, las políticas de adaptaciones sociales a partir de los programas de promoción, la instauración de la tutela, el control de la familia y la relación de la escuela con esta población. Este lugar, Donzelot lo denomina como “lo social” y en él, el Estado es el encargado de velar por las prácticas de normalización. En este espacio, denominado como “lo social”, el Estado recupera lo que Agamben denomina “estado de excepción”, suspendiendo el derecho para entronizar la “norma” que la gubernamentalidad –el Poder– necesita. Es por ello que es usual encontrar reglamentaciones, disposiciones o normas administrativas que toman “fuerza de ley”, por sobre la ley. Es decir, **“...un “estado de la ley” en el cual, por un lado, la norma está vigente pero no se aplica (no tiene fuerza) y, por otro, actos que no tienen valor de ley adquieren la “fuerza” (Agamben, 2007: 80).**

Es por ello que derechos garantizados por leyes nacionales, son suprimidos por reglamentaciones o normas administrativas de organismos municipales o provinciales. O

en su defecto, estas reglamentaciones administrativas se crean para obturar el acceso a los derechos proclamados por las leyes.

Conclusión

Frente a la pregunta realizada en la introducción, nosotros consideramos que los sectores populares no sufren por la falta de leyes que los protejan o de un derecho social que les permita acceder al bienestar o la emancipación; una “alienación legal”. Sino que esos sectores son blanco de una política positiva hacia ellos, donde el lugar que ocupan, lo social, es el lugar donde el Poder, a través de instaurar un “estado de excepción”, impone las normas bio-políticas que son estratégicas para su control.

Bibliografía

Agamben, G. (2007) *Estado de excepción*. Adriana Hidalgo. Buenos Aires.

Baudrillard, J. (1984) *El desplazamiento de lo político* en Revista Utopía, Año 1 N°2. Buenos Aires.

Butler, J. (2006) *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós. Buenos Aires.

Donzelot, J. (1998) *La policía de las familias*. Pre-Textos. Valencia.

VVAA. (2007) *Ensayos sobre biopolítica*. Excesos de vida. Paidós. Lanús.

**Bioética para una biopolítica sobre genómica humana.
Las premisas de responsabilidad social y de justicia distributiva en el
proceso de toma de decisiones en México**

Leticia Mendoza Martínez

(Universidad Nacional Autónoma de México -
Universidad Autónoma Metropolitana)

Diferentes ordenaciones de conceptos, significados e interpretaciones tienen lugar en el discurso dual *nature* y *nurture*, donde se interponen fenotipos y genotipos deviniendo explicaciones y obras consecuentes de agentes, individuales y colectivos; quienes construyen problemas bipolares en la sociedad, entre ellos los morales y dilemas bioéticos. En estos debates aquí se atienden las narrativas derivadas del estudio, tecnologías y productos del genoma humano, aquí nombrados como genómica humana, donde se reúnen lo biológico y lo social. Se analizan ciertas falacias de composición y de ambigüedad, así como sus repercusiones en el discurso y en la práctica.

Los criterios biológicos y sociales, lo natural y lo adquirido por crianza, están circunscritos a realidades locales y sus repercusiones pueden representarse como positivas o negativas para los individuos de la sociedad, un ejemplo de las primeras lo constituye una discriminación positiva para distribuir equitativamente beneficios entre grupos sociales con cuotas bajas en productos y servicios para grupos cuyos ingresos sean bajos; un caso a discutir es la llamada democracia racial que se encuadra en particulares características socio-históricas de un país. Por otro lado, las representaciones negativas de la dupla biológico-social como consecuencia de significar e interpretar diferencias en colores de la piel, ideologías, niveles de riqueza, entre otras conocidas, capaces de constituirse como exclusiones radicales, que despojan a los individuos de su propia identidad, cuerpo y vida.

Los traslapes de significados biológico-genómicos hacia los sociales conducen a riesgos bidireccionales, por un lado, trasladar los primeros en criterios sociales implica que el reduccionismo y determinismo biológicos subyuguen el destino relacional de los individuos. Y en sentido inverso, que las condiciones sociales desagregadas como categorías y roles socioculturales y sus contextos históricos, políticos, económicos, entre otros, limiten situaciones biológicas, verbigracia, en situación de salud-enfermedad que por pertenecer a grupos contruidos socialmente como étnicos, mayorías, minorías, ricos o pobres, les aproxime o no su acceso a determinados bienes y servicios. Por ello resulta fundamental separar las propiedades biológicas de las características sociales.

Para los propósitos de esta investigación el discernimiento entre lo biológico-genómico y los elementos sociales se consideran los discursos de tres agentes sociales: 1) el estudioso de bioética, más que “bioeticista” por considerar que el uso de este término lo ciñe a una subdivisión derivada de la Ética y por ende de la Filosofía, de perspectiva multidisciplinar, sin embargo, al nombrarlo como aquí se entiende, el agente amplía su margen disciplinario y de acción porque su experticia y campo del conocimiento puede provenir de diferentes áreas; 2) el científico en genómica humana y 3) el gestor-político, éste último en concordancia con la propuesta de Max Weber y basado en la distinción clásica entre administración y política.

Para efectos del presente el término biopolíticas tiene dos significados diferenciados, el de políticas públicas y el de decisiones y acciones de gobierno sobre procesos biológicos que se institucionalizan por medio de organismos del Estado, de acuerdo con una prelación dentro del conjunto de problemas que integran su agenda de gobierno. También se distingue entre organización e institución social, para efectos del ejercicio y de la regulación de las decisiones tomadas por agentes grupales y entidades. Y se considera que los agentes se agrupan en campos como los propuestos por Pierre Bourdieu, donde ejercitan prácticas políticas entre ellos, lo cual da un panorama de cómo construyen sus conocimientos y premisas, además de cómo se relacionan, para llevar al cabo una empresa común, con aquellos pertenecen a otros campos.

El objetivo es investigar cómo en México, con agentes y recursos locales, habrían de llegar los productos resultados de la genómica humana a la sociedad, de aquí la relevancia de apuntar las premisas de responsabilidad social y de justicia distributiva discernidas en el discurso de los agentes con el fin de que directrices bioéticas sean integradas en el proceso de toma de decisiones para diseñar biopolíticas. Y se habrá de responder a: 1) ¿Qué son los bienes y servicios derivados de la genómica humana y cómo se utilizan en la sociedad? 2) ¿Quiénes tendrán posibilidades de acceso a ellos y por qué razones? y 3) ¿Cómo incluir ambas respuestas en el proceso de toma de decisiones para diseñar biopolíticas en genómica humana en México?

Se apela al discurso teórico de la ética, la bioética, la genómica, el bioderecho y de la gestión pública y la política. Se identifican valores y principios, la pragmática, esto es, las significaciones de los usuarios de los conceptos, que si bien incluye a *doctos* y a *legos*, aquí se privilegió a los primeros. Y si bien el contexto internacional señala valores, principios y declaraciones éticas, bioéticas y de derecho, que conllevan pretensiones de universalidad; las realidades locales pueden diferir y su adopción implica múltiples desafíos. Se propone, por medio del discurso, un modelo teórico de toma de decisiones, construido con base en un escenario de cooperación entre las áreas y agentes aquí considerados que parecieran “extraños epistémicos”, cuyas premisas, decisiones y acciones han de tener consecuencias en distintos miembros de la sociedad.

En México hacia 1998 el doctor Antonio Velázquez Arellano detonó la iniciativa de desarrollar el estudio del genoma humano en el país y sobrevinieron acciones grupales y proyectos organizacionales que concluyeron en el establecimiento del Instituto Nacional de Medicina Genómica (INMEGEN) en 2004, modificaciones en leyes, emergencia de grupos de investigación y de organismos, e inclusive se abren perspectivas comerciales. El Instituto continúa trabajando sobre diferentes líneas de investigación, en particular la medicina genómica, calificada como preventiva, predictiva, personalizada -aquí lo *nature* y *nurture*, y más recientemente participativa, pero cuyo discurso se ciñe a la situación de salud-enfermedad.

Sin embargo, aquí interesa la genómica humana en tanto generadora de productos, sus alcances de *facto* y potenciales, riesgos y precauciones técnicos; el deslinde de responsabilidades sociales, en especial de los agentes aquí atendidos. Donde sus bienes y servicios se dan en forma de discursos, información, diagnósticos, pruebas o *tests*, *software* y *hardware*, terapias, fármacos, diseños de estilos de vida y significaciones de roles sociales, por citar algunos.

Se vislumbran como tareas de futuras investigaciones, el atender las reacciones y respuestas sociales a dicha tecnología, fuera del ámbito médico, el diálogo con la sociedad, más allá de la difusión y divulgación, las formas de desarrollar y de producir la genómica humana, formas de comercialización de sus resultados e inclusive como ha permeado en la mercadotecnia; aplicaciones en actividades antropológicas para sociedades vivas y pretéritas; herramientas de peritaje judicial; diferentes manifestaciones en el arte; entre otras posibles.

Morir en Utopía: Tomás Moro y la eutanasia

Lucas E. Misseri

(CONICET-UNMDP)

A Darío Misseri, in memoriam

Introducción

Las utopías son descritas comúnmente como un género literario en el cual se plasman ideas de pensadores que imaginaron sociedades mejores a las propias con la finalidad de ilustrarlas y cambiarlas. Esas narraciones suponen la respuesta a cuál es el mejor estado imaginable. De este modo se hacen eco de una inquietud helénica, la de la mejor constitución (politeia). Esa pregunta está ligada a la idea de buena vida y una buena vida implica una buena muerte, entendiendo por ésta, una muerte tan apacible como los utópicos prometen que serán nuestras vidas en sus repúblicas imaginarias. En este sentido, la “eutanasia” como buena muerte, expresa un límite y una posibilidad para repensar la buena vida en términos utópicos, particularmente en el caso problemático del fundador del género de la utopía, Tomás Moro.

I. Moro como el can Cerbero

Así como el can mitológico Cerbero tenía tres cabezas, la personalidad de Tomás Moro comúnmente es considerada bajo tres perspectivas muy difíciles de conciliar. Siguiendo la metáfora del canino griego hay en Moro una cabeza humanista, que se caracteriza por su interés en los clásicos, sus traducciones de Luciano de Samosata con su amigo Erasmo y su relación con otras luminarias del Renacimiento. A esa misma cabeza se le atribuye el gran best-seller que fue *Utopía*. La otra cabeza es la política, Moro fue juez

de paz, consejero y canciller del rey Enrique VIII llevando a cabo misiones diplomáticas en los Países Bajos. Por último, está la cabeza católica, que en su ferviente respeto del dogma fue la causa de que fueran cortadas las tres por un mismo golpe en 1535.

Las decapitaciones de Moro no se terminaron en el siglo XVI sino que desde entonces los lectores hemos cortado una o dos para armar un Moro a nuestro gusto. Es por ello, que hay un Karl Kautsky que lo señala como un antecedente del comunismo soviético y un Escribá de Balaguer que lo nombra patrono del Opus Dei. Hay un Moro revolucionario, un Moro conservador, un Moro prudente y un Moro mártir de las ideas equiparado a Sócrates. El problema surge cuando se ahonda en las otras obras de Moro y aún peor cuando se leen sus biografías. La tolerancia pregonada en Utopía se esfuma ante la enemistad con los protestantes y la teoría del filósofo como asesor prudente del rey se extingue con su empeño en firmar el documento que da nacimiento al anglicanismo. ¿Utopía representa las ideas de Moro? ¿Cuál de las cabezas representa mejor a todo Moro? ¿Hay contradicción de sus ideas o interpretaciones anacrónicas? ¿Las seductoras ideas utópicas de su texto eran meras figuras literarias con la banal finalidad de entretener?

Una de las respuestas más verosímiles, pero no por ello verdadera, es lo que algunos estudiosos anglosajones denominan “la interpretación católica de Chambers”.¹ R. W. Chambers fue un biógrafo de Moro que afirmó que el texto en cuestión es una sátira de corte lucianesco retratando a unos paganos que viven en un estado de austera felicidad, lo cual hace ominoso el estado actual de los cristianos que pudiendo superar esa austera felicidad se encuentran peor que los mismos habitantes de Utopía. Esta interpretación remarca que el ideal plasmado en el libro no es el máximo ideal de Moro. Por otro lado, está la interpretación que podría llamarse de la “complejidad vital de Moro” sostenida por R. Trousson quien afirma que en el autor estaban en pugna tres funciones e ideales distintos: el religioso, el político con conciencia social y el humanista. Aquí se toma

¹ Desde la biografía crítica de R. W. Chambers sobre Moro esta interpretación fue ganando más adeptos en el mundo anglosajón, H. W. Donner le dio el nombre de “the Roman Catholic interpretation” cf. Elliot, R. C. “The Shape of Utopia” en More, Thomas (1992) *Utopia*. New York: Norton Critical Edition, p. 181.

partido por una convergencia entre ambas posturas, aceptando primero, que no siempre puede exigirse a los autores de antaño una coherencia que ni los contemporáneos muchas veces podemos sostener y en segundo lugar, que pese al carácter complejo de la personalidad de Moro, el catolicismo ha sido determinante, al punto de sacrificar su propia vida por sostener esas ideas. Sin embargo, el aceptar esto último no debe ser razón para negar que Moro pudiera tener una valoración positiva hacia ciertas prácticas paganas, más allá de la intención humorística que subyace a su texto.

II. La eutanasia en Utopía

Antes de abordar el tratamiento de la eutanasia de Moro es conveniente convenir en una definición de esta práctica. Por eutanasia se entiende "...en sentido amplio, la regulación caritativa o la negociación que se establece en torno a la muerte de una persona enferma. De forma más estricta, se aplica al hecho de provocar la muerte de un ser humano basándose en que eso es mejor que seguir vivo."² Se suele distinguir entre eutanasia directa e indirecta en base a si la muerte es un efecto primario o secundario del tratamiento. Al tiempo que la directa suele subdividirse entre activa (por acción de un tercero) o pasiva (por omisión). Como aclara M. Gascón Abellán "...el elemento central que define la eutanasia no es la concurrencia o ausencia del consentimiento del sujeto que muere, ni la modalidad activa u omisiva de la conducta que provoca la muerte, sino los móviles que la animan".³

Ahora sí, puede irse directo a las palabras de Moro las que no se escatimarán para conservar el efecto que produce lo que parece ser una suerte de coacción espiritual de los enfermos terminales. Dice Moro en su *Utopía*:

² DIVINE, Ph. E. "Eutanasia" en: Audi, R. (comp.) *Diccionario AKAL de Filosofía*, Madrid, AKAL, 2004. Trad. H. Marraud y E. Alonso, p. 337.

³ GASCÓN ABELLÁN, M. "¿De qué estamos hablando cuando hablamos de eutanasia?" en: *Humanitas, Humanidades Médicas*, Barcelona, Fundación Medicina y Humanidades Médicas, vol. 1, n. 1, enero-marzo de 2003, p. 5.

A los que padecen algún mal incurable, les hacen compañía, [charlando]⁴ con ellos, y se esfuerzan en aliviar en lo posible su mal. Si éste es absolutamente incurable, y el enfermo experimenta en consecuencia terribles sufrimientos, los sacerdotes magistrados exhortan al paciente diciéndole que, puesto que ya no puede realizar ninguna cosa de provecho en la vida y es una molestia para los otros y un tormento para sí mismo, ya que no hace más que sobrevivir a su propia muerte, no debe alimentar por más tiempo la peste y la infección, ni soportar el tormento de una vida semejante, y que, por lo tanto, no debe dudar en morir, lleno de esperanza de librarse de una vida acerba cual una cárcel y de un suplicio, o en permitir que otros le libren de ella. Con la muerte sólo pondrá fin no a su felicidad, sino a su propio tormento. Y como es ese el consejo de los sacerdotes, intérpretes de la voluntad de Dios, proceder así será obra piadosa y santa.

Los que son persuadidos se dejan morir voluntariamente de inanición o se les libra de la vida durante el sueño sin que se den cuenta de ello. Este fin no se impone a nadie, y no dejan de prestarse los mayores cuidados a los que rehúsan hacerlo. Mas honran a los que así abandonan la vida.

Si alguien se diera la muerte sin causa reputada válida por los sacerdotes y el Senado, no es considerado digno de la tierra ni del fuego. Su cuerpo, privado ignominiosamente de sepultura, es arrojado a los pantanos.⁵

En el marco de una ética de corte hedonista como es la de los utópicos⁶, por la propia aritmética del placer-dolor propia de esas posturas el optar por una muerte indolora frente a una agonía lenta no parece dejar muchas alternativas a los utopianos. Si a eso se le suma el aval sacerdotal de esa acción, y la certeza religiosa de un alma inmortal la eutanasia se torna más que una elección un deber en el caso activo y en el caso pasivo una forma de concordar con el mandato helenístico de “vivir según la Naturaleza”.⁷

⁴ El término de la traducción de Esquerra es “platicando” pero se decidió cambiarlo dado que ese verbo es muy poco frecuente en Argentina. Se emplea la traducción de Esquerra porque la de M. G. Nicolini (Losada, 2003) adolece de anacronismo al emplear la palabra “eutanasia” antes de su acuñación por otro renombrado utopista inglés, Francis Bacon.

⁵ MORO, Tomás. *Utopía*. Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2011. Trad. R. Esquerra, p. 152-153.

⁶ Según E. L. Surtz incluso podría hablarse de un epicureísmo de los utopianos de Moro: Cf. SURTZ, Edward L. “Epicurus in Utopia”, en: *English Literary History*, John Hopkins University Press, vol. 16, n. 2, (junio, 1949), pp. 89-103.

⁷ MORO, Tomás. *Op. Cit.*, p. 135.

Sin embargo, se plantea un problema hermenéutico a la hora de interpretar las palabras de la ficción de Moro en relación a su ya por demás ambiguo pensamiento. Como advierte L. Gormally en *Un diálogo entre el consuelo y la tribulación* considera al suicidio una “tentación perversa” y para él que las referencias de Moro sobre la eutanasia “no deben ser tomadas en su valor nominal” debido al tono satírico predominante en el libro.

Moro desliza sutilmente la idea de que las virtudes paganas también son radicalmente defectuosas y que las instituciones de la sociedad pagana están corrompidas por el orgullo; pero aun así, éstas son evidentemente menos corruptas que las instituciones de la Europa “cristiana”. Lo que el libro está argumentando es una radical conversión de los corazones para que la sociedad pueda ser informada por la gracia, más que por el orgullo.⁸

Por su parte S. Bok salva la aparente paradoja fruto del tricéfalo Moro aduciendo que él acepta la eutanasia y el suicidio con restricciones para ella:

Moro se proponía disipar lo que consideraba las telas de araña de la superstición que dominaban en Europa, no en menor medida en relación con el tratamiento de los moribundos y el tema prohibido del suicidio. No podía ver gran diferencia entre el suicidio y el acto de dar muerte a otra persona, siempre que el fallecido deseara morir y se llevara a cabo para aliviarlo de una enfermedad incurable y dolorosa.⁹

Ya desde la perspectiva de la llamada “interpretación católica” que repite Gormally o de la perspectiva modernizante de Bok, hay que reconocer que Moro no ofrecía un mero juego en su *Utopía* sino un sistema con pretensión de completitud. Fundaba sus aseveraciones en torno a la eutanasia en una ética de corte helenístico muy influida por la moral estoica del vivir según la naturaleza y del hedonismo y la distinción entre placeres

⁸ GORMALLY, Luke. “Walton, Davies, Boyd y la legalización de la eutanasia” en: Keown, J. (comp.). *La eutanasia examinada. Perspectivas éticas, clínicas y legales*. Trad. E. Torres Alexander. México, FCE, 2004, p. 195.

⁹ BOK, Sisela. “Eutanasia” en: Dworkin, G.; Frey, R. G. y Bok, S. *La eutanasia y el auxilio médico al suicidio*. Trad. C. Francí Ventosa. Madrid, Cambridge University Press, 2000. P. 133.

de los epicúreos. Lo que permanece como una cuestión, en el sentido de que no parece tener aparente solución, es si Moro compartía o no esa visión. Sin embargo, determinar eso no interesa a este escrito sino el aporte que su elaborada ficción genera en los lectores contemporáneos ante el problema de la buena muerte.

Consideraciones finales: dignidad y eutanasia

Este año se aprobó en el país una ley conocida como de “muerte digna”¹⁰. Esta ley constituye un avance con respecto a la situación de enfermos terminales que padecen lo que se denomina “encarnizamiento terapéutico”, es decir, la conservación artificial de la vida que Moro llamaba el “sobrevivir a su propia muerte”. Algunos sostienen que no se trata de eutanasia y para ello emplean otro eufemismo que cambia el adjetivo “buena” por “digna”.

A la luz del pasaje de Moro sobre la eutanasia y las repercusiones en torno al suicidio asistido¹¹ de R. Sampedro en España, hay que advertir sobre un peligro de esa nueva expresión. Sampedro fue un paladín de la muerte digna en su país y llevó esa bandera hasta el final de sus días. Sin embargo, es interesante la postura de J. Romañach quien sostiene que parecería seguirse de esa expresión que aquellos en las mismas condiciones que no desean morir, llevan vidas indignas. El caso de ambos, pese a las limitaciones de sus tetraplejas, no es terminal pero sí constituye un escenario posible para pensar las consecuencias de la relación entre las legislaciones y la moral que las subyace. Para G. Pico della Mirandola, pensador renacentista leído por Moro¹², la dignidad

¹⁰ Concretamente es una modificación de este año a la ley N° 26.529, “Derechos del Paciente en su Relación con los Profesionales e Instituciones de la Salud”, aprobada en 2009 y en vías de reglamentación.

¹¹ El suicidio asistido suele ser considerado, según la clasificación dada, una forma de eutanasia directa activa.

¹² Moro traduce su biografía al inglés como *Life of Picus, earl of Mirandula* alrededor de 1510, o sea un lustro antes de escribir su *Utopía*.

del hombre yace en su capacidad para crearse a sí mismo, darse su propia esencia¹³. De este modo, quizá sirva como una clave hermenéutica para evitar la pendiente resbaladiza que pueden generar algunas opiniones (y su plasmación en legislaciones) sobre lo que hace digna una muerte. En principio, siguiendo a Pico, podría colocarse a la libertad metafísica, de modo, que las legislaciones nunca deberían ir en contra de la voluntad de personas como Sampedro que sostienen su deseo tanático en sólidas bases argumentativas.¹⁴ Pero al mismo tiempo respetar las voluntades de quienes aún en condiciones físicas muy distintas de las corrientes se esfuerzan en llevar una buena vida, como Romañach. En último lugar, con la finalidad de evitar la tendencia a una eutanasia con motivaciones eugenésicas habría que poner en relación inseparable a la buena muerte como el corolario de una buena vida. O si se quiere, para garantizar muertes dignas no cejar en el esfuerzo de vidas dignas, es decir, de brindar oportunidades de autorrealización a todos los seres humanos sin importar las condiciones o impedimentos que posea. De modo que, en el caso de padecer una enfermedad terminal, su digna/buena muerte sea la conclusión de una digna/buena vida.

¹³ Cf. PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Bs. As., Longseller, 2003. Trad. A. Tulián.

¹⁴ Son notables las similitudes entre la ética helenística sostenida en el libro de Moro y las justificaciones que da Sampedro de su deseo de morir en *Cartas desde el infierno*.

Responsabilidad y libertad de ser.

Un camino posible en el cuidado del medioambiente

María Florencia Mujica

(Universidad de Morón)

En la Fundamentación de la Ley de Educación Provincial N° 13.688 se establece que: *“sólo tiene sentido educar sobre la base de una ética que reconozca en la humanidad, y en su diversidad, la posibilidad y la obligación de construir conocimiento que sirva primordialmente para proyectar indefinidamente hacia el futuro la preservación de las bases naturales de sustentación de la sociedad y la posibilidad del conjunto del pueblo de construir en ese marco su derecho a la vida digna y creativa”*¹.

Esta afirmación integra conceptos esenciales de la educación y abren, a su vez, nuevas perspectivas de análisis. En el Marco General de la Política Curricular está indicado que, por la gravedad de los acontecimientos y la necesidad urgente de cambios, la provincia de Buenos Aires *“propicia una educación ambiental que enfatiza la formación de sujetos críticos, sensibles a la crisis del ambiente y activos/as en la creación de prácticas sustentables”*².

Sin duda, el desafío de la época en torno del medioambiente es una cuestión ética que exige revisar los fundamentos y conceptos de la razón práctica.

¹ Fundamentación de la Ley de Educación Provincial N° 13.688; citado en DGCyE; Marco General de Política Curricular. Pcia. de Buenos Aires. 2007; p. 24

² DGCyE; Marco General de Política Curricular. Pcia. de Buenos Aires. 2007; p. 24

La propuesta en el marco de esta comunicación, es pensar la cuestión de la responsabilidad ligada al concepto de libertad de ser como cimientos filosóficos-pedagógicos de la sustentabilidad ambiental, social, cultural y política.

Daniel Dei, desde su perspectiva filosófica que ha denominado, *Antropodicea*, comprende la libertad como la capacidad constitutiva del hombre de significar, de constituir mundo. Porque el hombre es capaz de configurar simbólicamente lo otro de sí, no como una concreción estática y definitiva, sino en tanto proyecto, ejerce su poder de trascender y orientar su esfuerzo, a lo que la vida le ofrece.

Es necesario reforzar tres vínculos conceptuales que se desprenden de lo anterior. En primera instancia, libertad y proyecto. La libertad no se oculta en la contingencia de la opción particular; libertad, en su despliegue auténtico, implica necesariamente proyectualidad o, en términos del Marco General Curricular, “futuros posibles”. En segundo término, pensar la libertad y la cuestión de la vida. La libertad en clave de concreción significativa y proyecto, a su vez, implica comprender la vida como posibilidad pura de encuentro. En tercer lugar, poder y libertad. El poder se comprende como la objetivación de la libertad, el modo en que la libertad se articula con el mundo. En su realización histórica, el poder devela el carácter significativo de la libertad y define la naturaleza del encuentro. “*Conforme a ello, el hombre puede hacerse con su libertad y su poder objeto de alienación y destrucción, o bien desplegar su lucidez, esto es ser protagonista de un destino personal y comunitario*”³

Entonces, si el poder se despliega como “*poder de ser*”, el encuentro inaugura un espacio transicional en donde el hombre se dispone a nuevas posibilidades de identidad (ontológicas) que surgirán, fruto justamente del encuentro. Si el poder, por el contrario, se realiza en tanto “*poder de dominio*”, el encuentro se vuelve apropiación del espacio vital del otro, despliegue inauténtico de la libertad.

Dei, en *Lógica de la Distopía*, aplica su análisis en la sociedad llamada posmoderna cuyo modo de existencia se asienta en la *libertad de tener* y en el *poder de dominio*.

³ Dei, H. Daniel. *Lógica de la Distopía*. Buenos Aires. Prometeo Libros. 2009; p. 33.

Hobsbawm como historiador, plantea el mismo diagnóstico: el individualismo asocial absoluto como sello del capitalismo occidental. En *Historia del Siglo XX* afirma: *“Una sociedad de esas características, constituidas por un conjunto de individuos egocéntricos completamente desconectados entre sí y que persiguen tan solo su propia gratificación (ya se le denomine beneficio, placer o de otra forma), estuvo siempre implícita en la teoría de la economía capitalista.”*⁴

La apropiación consumista impregna todos los vínculos posibles y por supuesto es alienante en un doble sentido: porque no permite que el otro (ya sea hombre o naturaleza) se revele como tal y también porque agota las posibilidades de la libertad en el consumismo, clausura todo futuro posible de transformación y crecimiento ontológico.

*“La libertad ha elegido su propia muerte: la imposibilidad de significar”*⁵, Dei considera que el *pathos* de la cultura llamada posmoderna no es trágico puesto que no desea ninguna transformación. Del mismo modo advierte Hobsbawm que la ruptura que supone la época respecto de las pautas sociales históricas resultaba estéril: *“Lo que resulta más significativo es que este rechazo no se hiciera en nombre de otras pautas de ordenación social, aunque el nuevo libertarismo recibiese justificación ideológica de quienes creían que necesitaba esta etiqueta, sino en nombre de la ilimitada autonomía del deseo individual, con lo que se partía de la premisa de un mundo de un individualismo egocéntrico llevado al límite”*⁶

El individualismo consumista ha cercenado la libertad, neutralizado la reflexión ética y consecuentemente, la conciencia histórica, siendo el mismo hombre y su entorno natural, víctimas de este modo de existencia.

Por ello mismo, plantea Hobsbawm, que establecer el equilibrio entre la humanidad, los recursos renovables que consume y el impacto de sus actividades en el medioambiente para evitar una crisis irreversible, *“no es un problema científico y*

⁴ Hobsbawm, Eric. *Historia del Siglo XX*. Barcelona. Crítica. 1994; p.25.

⁵ Dei, H. Daniel; *op. cit.* p. 76.

⁶ Hobsbawm; *op.cit.*; p.335.

tecnológico, sino político y social”⁷ y aclara, “si la humanidad ha de tener un futuro, el capitalismo de las décadas de crisis no ha de tenerlo”⁸.

Ricardo Maliandi, complementa el planteo con los desafíos que se le presentan a la ética en torno del medioambiente. “En este principio de milenio lo ecológico se muestra en una relación todavía más estrecha con lo etológico: la crisis del medioambiente es efecto de conductas humanas contra las que cada vez puede menos el recurso de la moral.”⁹ La situación exige una reflexión ética cuyas bases se asienten en la distinción kantiana entre *dignidad* y *precio*. Lo que tiene precio es susceptible de intercambio; por el contrario lo que tiene dignidad no admite en absoluto ninguna sustitución. Maliandi observa el alto riesgo del economicismo de prescindir de tal distinción: “En la escala del economicismo, esa confusión puede ser una necesidad tan grande que conduzca a la extinción del género humano.”¹⁰

Es tarea indelegable de una educación en clave de sustentabilidad invitar a los jóvenes a transitar la experiencia ético filosófica de saberse libres en tanto capaces de significar la propia existencia. De este modo, la educación favorecerá el desenvolvimiento de una conciencia histórica que les permita, reconocerse, actuar y proyectar, en otros términos, “poder de ser” con los demás y con las cosas, y también desde los demás y desde las cosas.

Como señala Dei, “la historia es el terreno donde el futuro forjado por nosotros puede echar raíces”¹¹

Es preciso entonces comprender que este camino exige asentimiento personal a la vida y la decisión de asumirla significativamente en tanto ámbito de encuentro. La aproximación intelectual a los conceptos, en el ámbito de la ética, no es suficiente. La reflexión ética supone, además, que los interrogantes se admitan como cuestiones que

⁷ *Ibidem*; p.562.

⁸ *Ibidem*; p.563.

⁹ Maliandi, R. *Ética: dilemas y convergencias*. Buenos Aires. Editorial Biblos –Ediciones de la UNLa. 2006; p.74.

¹⁰ *Ibidem*; p.79.

¹¹ Dei; *op.cit.* ; p. 25

interpelan y exigen una respuesta personal, ineludible y vinculante. Aquello que hemos pensado y a lo que hemos dado una respuesta alegada, requiere a su vez el compromiso responsable de sostenerlo. En este sentido comprendemos la responsabilidad como la instancia de justificación de la libertad. Ciertamente, si la libertad se objetiva desde el *poder de ser*, la responsabilidad se revela *responsabilidad cuidante*.

Pensar en términos de *responsabilidad cuidante* supone más allá de la valoración de las consecuencias de los actos, la disposición de saberse situado en un ámbito humano que supera toda oposición "inclusión / exclusión". La *responsabilidad cuidante* gesta en el momento mismo del ejercicio de la *libertad de ser* un universo donde los otros están presentes en cada uno de nuestros actos. Nuestra herencia cultural latinoamericana, especialmente en los mitos constituye una fuente extraordinaria del modo en que se fue gestando este universo simbólico desde el cuidado responsable. La cosmovisión que se trasluce en los mitos es propia de una mentalidad y un modo de ser intuitivo, abierto a la realidad natural circundante y cósmica. Un modo de ser comunitarista que interpreta lo visible como símbolo de una realidad que lo envuelve y contiene. Como se indica en el Principio 22 de la Declaración de Río: "*Los pueblos indígenas y sus comunidades, así como otras comunidades locales, desempeñan un papel fundamental en la ordenación del medio ambiente y en el desarrollo debido a sus conocimientos y prácticas tradicionales. Los Estados deberían reconocer y prestar el apoyo debido a su identidad, cultura e intereses y velar porque participaran efectivamente en el logro del desarrollo sostenible*"¹².

¹² http://www.un.org/esa/dsd/agenda21_spanish/res_riodecl.shtml

A prisão como laboratório:

Saber médico e poder disciplinar na cidade do Rio de Janeiro

Marilene Rosa Nogueira da Silva

(Universidade de São Paulo)

(...) uma certa obstinação em nos desfazermos de nossas familiaridades e de olhar de maneira diferente as mesmas coisas; uma paixão de apreender o que se passa e aquilo que passa; uma desenvoltura, em relação às hierarquias tradicionais, entre o importante e o essencial.

Foucault

Problematizo a *biopolítica* como uma arte liberal de governar cujo objeto, segundo Foucault (2008), seria o corpo vivente, suporte dos processos biológicos (nascimento, mortalidade, saúde, duração da vida). A importância crescente da norma que se aplicaria tanto a um corpo que se quer disciplinar como a uma população que se quer regularizar, definiriam as diferenças, justificando as desigualdades sociais. A partir desta lógica analiso a invenção da prisão no século XIX como lugar da punição, que produziria uma peculiar inclusão pela exclusão das nomeadas *classes perigosas*. Destaco o saber médico como uma das matrizes desta razão punitiva, que ordena, prescreve, certifica, sendo solicitado nos tribunais para definir o normal e o patológico. O que fazer quando o doente era um prisioneiro? Quando as condições do aprisionamento seriam os venenos que destruiriam os organismo? Como curar, prevenir doenças sem combater as suas causas? Inquietações presentes nos debates e nas práticas dos médicos, homens da considerada boa sociedade que faziam parte do mundo do governo, presentes nas comissões fiscalizadoras das prisões. Mais do que a força da lei a carceralização da prisão emerge como uma questão urbana na cidade do Rio de Janeiro no século XIX. Experimentou-se novas práticas que

transformaram não o sentido nem a forma do discurso, mas suas condições de possibilidade, de inserção e de funcionamento; que modificou a forma de registro, de conservação, de acúmulo, de difusão.

A história do poder é também a história dos espaços e das espacialidades. O território da prisão é o local de ocultamento, pois esconde o corpo do condenado pela sociedade para a mesma sociedade; mais que isso, aponta o criminoso e o crime. A prisão enquanto forma do conteúdo, tem seus enunciados e regulamentos. Certamente, o direito penal enquanto forma de expressão, enunciados de delinquência também tem seus conteúdos. E as duas formas não param de entrar em contato, insinuando-se uma dentro da outra, cada uma arrancando um segmento da outra: o direito penal não para de remeter à prisão, de fornecer presos, enquanto a prisão não para de reproduzir a delinquência, de fazer dela um objeto e de realizar os objetivos que o direito penal concebia de outra forma (defesa da sociedade, transformação do condenado). Essas questões mobilizavam os primeiros debates sobre a prisão, como uma forma exemplar de punição, nos congressos internacionais da ciência penitenciária e criminologia realizados na Europa (Frankfurt-1845, Bruxelas-1846/1856, Londres-1872, Estocolmo-1878, Roma-1885). Reprimir e reabilitar, assim era pensada a prisão como forma de controle social no século XIX.

No caso brasileiro buscava-se o ordenamento, jurídico, penal e institucional do país sob a ótica liberal, enunciada como a arte de fabricar liberdades. O custo dessa liberdade seria a segurança ou melhor dizendo, a carceralização da sociedade. Houve um tempo em que se idealizou a prisão para além da punição. Ela poderia civilizar, dar lucro ao Estado; não fabricar o delinquente, mas o pão, o vestuário; não ameaçar a segurança pública, mas cuidar das obras, combater incêndios. No antigo Complexo Frei Caneca, hoje em ruína, situado no bairro carioca do Estácio, inventou-se a prisão; primeiro, como uma solução particular de uma elite ilustrada, depois como projeto de Estado. A Correção a Detenção e o Calabouço ocupavam o mesmo espaço físico, possuíam o mesmo comando burocrático. Aproximados pela lei esses espaços diferenciavam-se pelo status social dos seus habitantes, pela relação

trabalho/ócio entre os apenados e os que aguardavam decisão judicial, pela mordomia dos sustentados pela família e dos que viviam às custas do governo e, principalmente, pela condição jurídica de ser livre, liberto ou escravo. A prisão não pretendia apenas mostrar o crime e o criminoso, mas ela própria constituía uma visibilidade. Iluminar essa sintaxe implica em investigar as práticas cotidianas, que submetiam o encarcerado/a e o carcereiro, o administrador e o legislador, o médico e o prisioneiro/a.

O Regulamento que conforma a nova razão punitiva, classifica e identifica os prisioneiros/as, estabelecendo a divisão entre os correccionais- menores, mendigos, vadios, assim como quaisquer condenados/as pelas autoridades policiais à trabalho forçado; os Criminais hierarquizados em classes (primeira, segunda e terceira) de acordo com a pena, a condição social e comportamento, que delimitava o lugar na prisão, ou melhor dizendo, a galeria que estes deveriam ocupar. Assim, o jurista e o médico arrolavam-se como portadores do antídoto para os males sociais, com legitimidade para dispor sobre a vida individual e social ; um com a lei, o outro com o remédio. O cárcere convertia-se no laboratório onde se anotava, registrava, classificava as tendências criminosas dos condenados com base em sua aparência, por sua herança genética e condição social. Os resultados desta experiência na prisão transforma-se em enunciado científico nas teses da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro entre 1831-1911, iluminando a formação e valorização da medicina como um saber que se estrutura como responsável pela gestão da existência humana. Destaco neste estudo àquelas teses que tratam da relação dos sistemas penitenciários e de sua influência físico e moral dos homens, da constituição e normalização de saber sobre o criminoso na identificação e classificação dos considerados comportamentos anormais.

Além das teses, os relatórios- outro corpus documental- permite verificar a ligação entre a teoria do sistema prisional e as técnicas de governo na gestão da vida das pessoas. Como por exemplo no diagnóstico do médico Ayres Gouvea, embora reconhecendo a legitimidade da prisão como lugar da punição, criticava o tempo da pena. No seu dizer *o criminoso é um enfermo, a pena um remédio e o cárcere um hospital*. Logo era preciso

dosar adequadamente o remédio. *Pelos dados colhidos quando medico, que fui dez anos nesta casa, estudando a Clinica especial da penitenciaria, cheguei a persuadir-me de que a pena maior de 10 anos equivale em regra a uma sentença de morte.* Nos relatórios as precárias condições física, higiênica e sanitária da Casa de Correção e Detenção eram apresentadas como decorrentes das falhas técnicas de execução do projeto original. Apontados como terríveis para a saúde e recuperação do apenado. É exemplar a descrição de João Pires Farinha, médico da Correção e mais tarde um dos seus diretores, no relatório de 1894, expõe o quadro nosográfico da enfermaria, procurando relacionar penalidade ao tempo de vida no cárcere.

Enfim, segundo Deleuze (2005) *pensar é experimentar é problematizar.* Um texto seria o lugar da inquietação ao tentar transformar pensamentos em palavras grafadas e, no caso da produção acadêmica, expor a ambição ou a ilusão de fazer ciência. A palavra escrita possui a capacidade de extrapolar o seu tempo e, muitas vezes, subsistir a coisa que a produziu. Não basta decodificar as regras gramaticais, nem o reconhecimento das palavras se não conseguimos penetrar na episteme de sua época, sem a qual não nos é permitido compreender a estranheza exótica de um outro pensamento. O que nesta comunicação representou problematizar o saber médico que associa doença a desordem; higiene, saúde mental à criminalidade. Para as chamadas elites culturais que inventaram a nova razão punitiva com base na ideia da ciência como guia das respostas às questões formuladas, cuja *objetividade perfeita* retiraria o observador da imagem construída por ele.

A síntese spenceriana de um darwinismo social que chegou ao país em finais do século XIX nas práticas imperialistas de dominação divulgadas por uma *homens de ciência*, os mesmos que escreviam nos jornais, participavam dos Congressos, das Academias de Medicina, dominavam o mercado editorial com seus romances. O conhecimento médico em sua forma concreta não foi apenas o encontro com o doente, nem o confronto de um saber com a percepção, mas o cruzamento sistemático de uma série de informações homogêneas, porém estranhas umas as outras, tais como o clima, a geografia e a história deslocam-se do indivíduo para serem aplicados à sociedade.

A preconizada ciência da criminologia, uma área de conhecimento singular que se ocupa do controle social, individual e coletivo produziria uma forma peculiar de inclusão pela exclusão nas prisões, nos hospícios daqueles tipos indefinidos, *híbridos*, considerados deficientes ou anormais, o resistentes a disciplina do sistema. No discurso jurídico o mundo repressor da lei, da ordenação da sociedade, ou então, das múltiplas imagens estereotipadas do malandro, em sua negação do trabalho visto, não apenas como um caso de polícia porém, como uma espécie de patologia genética que justificaria a lei de repressão à ociosidade decretada meses antes da abolição. Para as chamadas classes perigosas, agora redefinidas como classes geneticamente criminosas, o saber poder dos médicos e juristas responsáveis pela divulgação, adaptação às condições locais dos modelos de controle de seu tempo no continente europeu que associa eugenia e criminologia, promoveria uma forma peculiar de integração em defesa da sociedade na América Latina.

Alejandro Korn y la libertad creadora

Martín Orensanz

(Universidad Nacional de Mar del Plata)

Introducción

En torno a sus reflexiones acerca del sujeto, **Alejandro Korn** (1860-1936) hace una distinción entre el medio externo y el fuero interior. El medio externo es el mundo material, que incluye a todos los fenómenos de la naturaleza y a los artefactos producidos por el ingenio humano, lugar al que pertenecemos en tanto estamos provistos de un cuerpo. Todo lo que hay en el medio externo se desarrolla en el tiempo y en el espacio. El fuero interior en cambio, abarca los pensamientos, sensaciones y sentimientos del sujeto y se desarrolla solamente en el tiempo. Tanto desde el medio externo como desde el fuero interior se le presentan obstáculos al sujeto, ya sea en la forma de un imprevisto material como la pérdida de una cosecha, o en la forma de un sentimiento desagradable como la depresión. De ahí que el sujeto anhele sobreponerse a esos obstáculos. Korn entiende a la libertad como el dominio efectivo sobre los obstáculos provenientes tanto del medio externo como del fuero interior.

II. La libertad económica

Korn distingue dos tipos básicos de libertad, que se corresponden con el medio externo y con la interioridad del sujeto. A la primera la denomina libertad económica, a la segunda, libertad ética:

«El dominio sobre el orden objetivo emancipa de la servidumbre material y constituye la libertad económica, en el sentido más amplio del término. Inició su conquista el primero que quebró con una piedra la recalcitrante nuez de coco e inventó el martillo.¹

Se ve claramente que el concepto de libertad económica, en el sentido en el que lo emplea Korn, no tiene nada que ver con el dinero o el comercio. Es el nombre que le da a la capacidad de superar los obstáculos del medio físico por medio de la invención de técnicas y de artefactos.

La libertad económica no es un fenómeno que haya acontecido sólo en los comienzos de la humanidad y que luego se haya detenido. El medio externo siempre nos presenta nuevos obstáculos. Los peces que sólo podían consumirse el mismo día en que eran pescados, podían almacenarse luego de aplicarles la técnica del secado al sol. La carne de los animales que se habían cazado, podía conservarse luego de salarla. El viento, que en épocas de antaño sólo azotaba a los hombres, ahora podía aprovecharse construyendo un molino para triturar granos. En lo relativo al transporte, contando sólo con su cuerpo, el hombre no podía nadar grandes distancias, pero con la invención de los barcos pudo surcar los vastos mares. Así también fue que se sembraron los campos y se acarrearón los ganados, se desecaron los pantanos y se crearon las rutas de viaje, se inventó la máquina a vapor y se conquistó el uso de la electricidad. Cada uno de estos inventos surge a partir del anhelo de libertad que el hombre siente frente a los obstáculos de su medio externo.

III. La libertad ética

Pero además del medio externo, también la interioridad del sujeto le presenta a éste sus obstáculos particulares. Emanciparse de los mismos es lo que constituye el otro tipo de libertad que concibe Korn, la libertad ética:

¹ KORN, Alejandro, *La Libertad Creadora*, en *Obras Completas*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1949, p. 224.

«Pero el sujeto se siente cohibido no solamente por el mundo objetivo, sino también por sus propias condiciones. Su acción la perturban impulsos, afectos y yerros. De ellos también quiere emanciparse. Al dominio sobre la naturaleza debe desde luego agregar el dominio sobre sí mismo. Solamente la autarquía que encuadra la voluntad en una disciplina, fijada por ella misma, nos da la libertad ética. Así se establece, al lado de la finalidad económica, una finalidad moral, a la cual, sin mengua de la autodeterminación, se ha de someter la conducta.»²

Podemos sentir miedo, pero también tenemos la capacidad de oponerle nuestra voluntad y esforzarnos por emanciparnos de él. En tal caso, no creamos un artefacto, sino que cultivamos un sentimiento: la valentía o el coraje. Semejante sentimiento sólo se encuentra en los seres humanos.

Tanto los seres humanos como otros animales pueden sentir miedo, pero nunca diríamos de una gacela que ha sido valiente o que un puma siente coraje. Somos susceptibles de sentir ira, y tal sentimiento nos indicaría que debemos actuar con agresión. Pero podemos esforzarnos en disipar esta ira cultivando otro sentimiento que sólo se encuentra en los seres humanos, la serenidad. En efecto, un puma puede enojarse si lo molestan, y en tal sentido se encuentra a merced de su enojo. Es incapaz de liberarse voluntariamente de semejante estado. En cambio, el hombre puede oponerle a un sentimiento o estímulo interno, su voluntad espontánea, cultivando sentimientos que sólo se encuentran en el mundo humano. A la libertad económica, que es la capacidad de liberarnos de la servidumbre material de nuestro medio, se añade la libertad ética, que es la facultad de emanciparnos de la tiranía de nuestro fuero interior.

IV. La libertad humana como libertad creadora

Estas dos libertades básicas, una referida al medio externo, la otra al fuero interior, coexisten y se fomentan mutuamente. Juntas constituyen lo que Korn denomina libertad humana:

² KORN, Alejandro, Op. Cit, pp. 224-225.

«La libertad económica, dominio sobre el mundo objetivo, y la libertad ética, dominio de sí mismo, constituyen, unidas, la libertad humana, que lejos de ser trascendente se actualiza en la medida de nuestro saber y poder.»³

La libertad humana es la finalidad última hacia la cual tienden todas las acciones del sujeto, y se realiza siempre de manera parcial y relativa por dos razones. La primera de ellas estriba en que el medio externo y el fuero interior siempre nos opondrán sus obstáculos. Por más de que podamos superar cada obstáculo que se nos presente, ya sea del exterior o del interior, siempre habrá nuevos obstáculos que superar.

La segunda razón por la cual la libertad humana se realiza siempre de manera parcial es porque tanto nuestro saber como nuestro poder son siempre parciales, nunca absolutos. Disponemos de un saber mucho mayor del que se tenía en épocas de antaño, pero nuestro saber no agota la totalidad cognoscible del universo. Es razonable conjeturar que, así como nosotros sabemos más que nuestros antepasados, nuestros descendientes sabrán aún más que nosotros. También nuestro poder resulta siempre relativo. Tenemos, como humanidad, más poder sobre la naturaleza y sobre nuestra interioridad del que teníamos en épocas pretéritas, y es factible conjeturar que las generaciones siguientes lo tendrán en un mayor grado.

La libertad humana se realiza parcialmente en la medida en que oponemos nuestra voluntad espontánea a los obstáculos del medio externo y del fuero interior. Para que nuestra voluntad pueda conquistar estos obstáculos, crea instrumentos y artefactos en el plano objetivo, y cultiva valores y sentimientos en el plano subjetivo. Esta capacidad de generar herramientas y valores que antes no existían, es la razón por la cual a la libertad humana también se la puede llamar, con más propiedad, libertad creadora:

«Este impulso ingénito ha creado la cultura humana: llamémosle, pues, la libertad creadora.»⁴

³ KORN, Alejandro, Op. Cit, p 225.

La libertad, en la medida en que se realiza mediante la invención de artefactos y de valores, adquiere una intrínseca capacidad creativa. La totalidad de los artefactos y de los valores creados constituyen la cultura humana. Por eso es que la libertad, en la medida en que se realiza, crea la cultura.

V. Conclusión

Con la invención de los jarrones de barro nace la alfarería, con la fundición de los metales se inicia la metalurgia, con el trabajo de la madera nace la carpintería, y con el dominio de la electricidad surge la ingeniería eléctrica.

Pero la invención de artefactos y de sus disciplinas técnicas correspondientes sólo abarca una mitad de la cuestión, son la conquista de la libertad económica. A la par de ésta, la libertad ética crea valores, y es por eso que el análisis de la libertad que Korn emprende desemboca en una axiología.

A través de inventos y de artefactos, el hombre conquista el medio externo, y a través de la creación de los valores, se emancipa de los obstáculos de su fuero interior. El dominio sobre los obstáculos del medio externo y de nuestro fuero interior nos permite aproximarnos un paso más en la realización de nuestra meta más anhelada: la libertad.

Bibliografía

KORN, Alejandro, *Obras Completas*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1949.

ROMERO, Francisco; VASSALLO, Angel; AZNAR, Luis, *Alejandro Korn*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1940.

VV. AA., *Estudios Sobre Alejandro Korn. Homenaje en el Centenario de su Nacimiento*, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, 1963.

⁴ KORN, Alejandro, *El concepto de ciencia*, en *Obras Completas*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1949, p. 262.

Aproximaciones a las implicancias del modelo biotecnológico en el agro argentino, durante la década de los '70

Federico Agustín Oriolani

(UNMdP)

Las transformaciones agrarias de las últimas tres décadas en la Argentina comenzaron con la expansión de la denominada Revolución Verde¹ y estuvieron en consonancia con la restructuración económica, política y tecnológica del capitalismo hacia mediados de los 70. Estas nuevas formas de producción², basadas en el capital financiero, garantizaron la reproducción y la expansión de las relaciones capitalistas hacia los territorios geográficos y sociales que todavía no habían sido atravesados por la forma mercancía; proceso que marcó un acrecentamiento de la mercantilización de la vida cotidiana.

En el sector agrario latinoamericano, se promovió la expansión de la siembra directa, con la inserción y comercialización de nuevos métodos tecnológicos de producción a través de la modificación genética de las semillas y la utilización de insumos

¹ A mediados del siglo XX, se han promovido en Latinoamérica una serie de transformaciones significativas en el agro, respondiendo así a las necesidades de cambio en los modos de acumulación capitalistas. En México comenzó la denominada Revolución Verde y luego se extendió al resto de América Latina, y apuntó desde sus orígenes a adaptar a los suelos a través de paquetes tecnológicos para que se puedan utilizar semillas que se utilizaban en Estados Unidos. Se consideró como un proceso de modernización del agro por el paradigma dominante, trasladando la racionalidad de la industria a la actividad agropecuaria, con incentivos hacia la especialización productiva.

² Estas nuevas estructuras productivas tienen un claro exponente: el toyotismo, como el modelo que representa esta transformación y Onho como el ideólogo. Además de comenzar a implementarse las políticas neoliberales que prepararon el campo para estas nuevas estructuras productivas, desarticulando las fuerzas de trabajo.

químicos a las que éstas eran inmunes³, posibilitando el aumento de productividad de los cultivos.

Estos cambios propagaron un proceso de racionalidad económica que cosificó la naturaleza y la mercantilizó, promoviéndola como un bien transable. El mediador de la relación con la naturaleza que aparece en esta forma de explotación es la ideología de mercado, único regulador de los equilibrios ecológicos, que prolonga los procesos de apropiación destructiva y cambia las formas de intervención en la naturaleza (López, Poth, Perelmuter, 2010).

Los beneficios de este nuevo modo de producción agrícola permitieron recuperar la certidumbre de reproducción del capital y ampliar las ganancias de las grandes empresas transnacionales, en detrimento de las condiciones socio-ambientales de la población.

Como señaló Marx, las consecuencias destructivas en el medio ambiente son inherentes al modo de producción capitalista: “Cada paso que se da en la intensificación de la fertilidad del suelo dentro de un período de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuentes perennes que alimentan dicha fertilidad. (...) La producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre (Marx, 1986: 423-424, Tomo I)”.⁴

En la actualidad, la tecnología introducida en la producción de semillas transgénicas y la utilización de agroquímicos está incrementando significativamente la productividad. Pero, en contraposición, la agroindustria no contempla los costosos daños ecológicos y sociales que esto conlleva. Las consecuencias destructivas que genera son inabarcables por el capitalismo, produciendo externalidades que no son solucionadas o evitadas por los mecanismos de mercado, a la vez que origina una reconfiguración del

³ Básicamente, las transformaciones de los organismos genéticamente modificados permite la resistencia a herbicidas y a insectos.

⁴ Extraído de Elma Alvater, ¿Existe un marxismo ecológico? en: “Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana”. CLACSO, Buenos Aires. Marzo 2006.

campesinx, que debe contrarrestar el embate del capital con nuevas estrategias de resistencia (Altvater, 2006).

Desde la perspectiva de la Ecología Política podemos abordar el conflicto como una disputa por la distribución ecológica. Aún así, hay que remarcar que este conflicto se sustenta sobre la base de mecanismos y dispositivos de apropiación de recursos naturales, produciendo desigualdades sociales que establecieron en la actualidad la inequidad en la distribución (Alimonda, 2006). Además, La ecología Política sirve como herramienta de desnaturalización de la relación saber/poder sobre la naturaleza, abarcando las cuestiones de producción, circulación y consumo. Ejerce una crítica sobre la producción de conocimiento y de enunciación sobre el modo de relación con la naturaleza. Resulta relevante, de este modo, comprender que la emergencia de todo conocimiento va siempre ligada a una estructura de poder, donde los saberes intelectuales, a través del desarrollo tecnológico, forman parte de un flujo de dominio y control (Foucault, 1994).

Las transformaciones e implementación de un nuevo paradigma de producción en la industria a mediados de los 70, repercutió en el entramado de las relaciones sociales rurales, dando paso a la adopción y adaptación del modelo biotecnológico en Latinoamérica como la nueva estructura productiva.

Sin dudas, La Argentina se insertó desde sus inicios al capitalismo mundial en base a sus tierras fértiles productoras de granos, cereales y ganadería. Sin embargo, existieron desde siempre territorios que se mantuvieron al margen del centro capitalista agrario: campesinos que utilizaban prácticas trashumantes, comunidades indígenas, selvas, yungas, etc., (Giarraca, 2007).

En este sentido, a partir de la década de los 50, se expande una nueva forma de producción a través de la denominada Revolución Verde, y en Argentina se institucionaliza con el INTA en 1956, impulsando la tecnificación en el sistema de producción agropecuario como una etapa hacia la agroindustria. Pero, es durante la dictadura cívico-militar (1976-1983), con el desarrollo de la industria privada de maquinaria y semillas, que la biotecnología obtuvo un gran impulso por el gobierno de facto. La promoción de estos

insumos de carácter importados, la liberalización del mercado y la apertura comercial contribuyeron a generar una distribución regresiva de los ingresos por la modificación sustancial de los precios relativos y la concentración y centralización del capital. Se fomentó la mecanización y los fertilizantes en el agro, como forma de mejoramiento de la producción, propiciando grandes transformaciones en el área rural (Perelmuter, 2012).

El modelo biotecnológico⁵ consolidó a las semillas como un negocio y esta nueva mercantilización se dio en el marco de la aparición de las variedades híbridas, hecho que permitió el nacimiento de grandes mercados que acapararon las empresas transnacionales en los 90⁶, con la venta de estos nuevos productos. A su vez, la variedad transgénica de semillas demandó la aplicación y proliferación de un paquete tecnológico para mantener la producción y su aceleramiento, y constaba del uso de agroquímicos, que toleraban las semillas modificadas, y el método de irrigación.

El beneficio de la utilización de la biotecnología radica en que permite que el cultivo sea realizado en cualquier parte del año, intensificando la extracción de cosechas y rompiendo con la dependencia climática, importante en la agricultura, que producía ciclos que no necesariamente correspondían con los de la economía. Al mismo tiempo, la biotecnología permite un mayor rendimiento de la tierra: se puede producir más en menos tiempo y espacio (Perelmuter, 2012).

Por otro lado, se produce un aumento inversamente proporcional en detrimento de la relación sociedad/naturaleza, a partir de la racionalización de la actividad agropecuaria, y la implementación de lógicas industriales para maximizar la productividad,

⁵ Entendemos por biotecnología agraria "...a toda técnica que usa organismos vivos o sustancias derivadas de esos organismos, para crear o modificar un producto, mejorar plantas o animales o desarrollar microorganismos para usos específicos. Por lo tanto, en un sentido amplio se entiende como biotecnología agrícola a toda la manipulación humana que ha intervenido en buena parte de la historia en la elaboración de alimentos, bebidas, el mejoramiento de cultivos y la selección de animales domésticos." En Romero Wimer, Fernando; Erro Velazquez, Melisa; Gonzalez Passetti, Aldana, "Concentración y extranjerización de las industrias de agroquímicos y semillas en la argentina", VII Jornadas interdisciplinarias de estudios agrarios y agroindustriales buenos aires, noviembre de 2011.

⁶ Uno de los casos ejemplos es el de la empresa Monsanto, que patenta y vende los productos resistentes y, además, es la que suministra el herbicida al que es resistente la planta (Round Up).

incentivando a los procesos de especialización productiva y la utilización de las nuevas tecnologías para simplificar y controlar la producción.

La centralización del capital en el agro alteró las relaciones de producción, lo que implicó un constante deterioro de las comunidades campesinas y su exclusión como agentes productivos, generando una retracción de las economías de subsistencia de los campesinxs (Massieu Trigo, 1990), a medida que se profundizó la subordinación de la agricultura a la lógica empresarial.

Además, los cambios de ciertas cosechas que sólo abastecían mercados regionales por otras que demandaba el mercado internacional, sirvieron para adecuar la producción a la exportación. Así, los cereales pasaron a representar uno de los eslabones determinantes de la exportación del país, con el incentivo a la producción del monocultivo para que el rendimiento productivo sea mayor –con la utilización del paquete tecnológico– y como principal producto, la soja transgénica, que hasta mediados de los 70, representaba una ínfima parte de la producción agraria⁷. El monocultivo desplazó a la rotación de los suelos agricultura-ganadería y provocó una constante erosión de los mismos y una degradación de los bienes comunes, incidiendo incluso en los precios de los alimentos básicos de consumo masivo (López, Poth, Perelmutter, 2010).

Adolfo Boy sostiene que el monocultivo de la soja es un proceso descontrolado, con serios daños ambientales y sociales, y que “En la actualidad, (...) en un sistema de agricultura industrial, protagoniza la concentración de tierras más dramática de la historia argentina, y ha desplazado tanto al maíz como a otros cultivos tradicionales, siendo el mayor producto agropecuario exportado y fuente principal de recursos del Estado por ingreso de retenciones⁸”.

⁷ En la actualidad el monocultivo de la soja ocupa alrededor de 17 millones de hectáreas, siendo el segundo productor mundial de organismos vegetales genéticamente modificados. Para más información, véase Carina López Monja – Carla Poth – Tamara Perelmutter “El avance de la soja transgénica ¿Progreso científico o mercantilización de la vida?”, Ediciones CCC, Buenos Aires, Argentina, 2010, pág 82.

⁸ Adolfo Boy, “El maíz en Argentina”, en “Maíz. Sustento y culturas en América Latina. Los impactos destructivos de la globalización”, Redes, Tomo I, Uruguay, 2003

El capital financiero obtuvo el control de la producción agrícola a través de la comercialización de las semillas mejoradas y la constante dependencia que éstas generan; el monopolio y privatización del conocimiento a través de legislaciones⁹; y la producción y promoción de los agroquímicos permitió desplazar y deteriorar las economías campesinas.

Existe una clara exclusión de otro tipo de saberes por parte del carácter mecanicista y determinista de la ciencia que impone la lógica mercantil sobre la cultura y la naturaleza, desestimando así los modos de producción campesina que promueven una estabilidad del ecosistema y la diversificación productiva¹⁰ (López, Poth, Perelmuter, 2010). De este modo, las corporaciones avanzan también en la apropiación de la naturaleza y el conocimiento.

En este sentido, las nuevas tecnologías produjeron un acrecentamiento notable de los problemas ambientales en pos del aumento de la productividad, para asegurar mayor certidumbre en las ganancias. La pregunta es, ¿Estos problemas son acuciantes para todos? Sin dudas, aunque los que lo sufre actualmente son las poblaciones más necesitadas, mientras los más pudientes se acaparan los bienes comunes, transformándolos en bienes transables. Por eso, podemos decir que el problema ambiental es también un conflicto de clases, aunque lo supera de algún modo, y se hace necesario reconfigurar la relación con la naturaleza, en cuanto a que se priorice su preservación por sobre los intereses de las corporaciones.

Bibliografía

⁹ Con la aparición y proliferación de la biotecnología surgió la necesidad de modificar la legislación y se realizaron en los '90 una serie de cambios jurídicos-legales que delimitaban los derechos de propiedad intelectual sobre las semillas y los paquetes tecnológicos, en pos de garantizar el beneficio de las empresas transnacionales. Se establecieron patentes y licencias para la comercialización de los productos. O sea, se patentan seres vivos. En parte, a esto nos referíamos con la continua mercantilización de la vida cotidiana.

¹⁰ Técnicas como el cultivo mixto, el manejo de los pisos ecológicos; rotación y descanso de las tierras; abono orgánico; son algunos de los métodos de la Eco tecnología que permiten que la producción agrícola entre en armonía con el medio ambiente, como señala Jubenal Quispe "BOLIVIA – La agricultura tradicional y la agro industria, una difícil convivencia". Lunes 12 de febrero de 2007, puesto en línea por Jubenal Quispe.

Boy, Adolfo (2003), “El maíz en Argentina”, en “Maíz. Sustento y culturas en América Latina. Los impactos destructivos de la globalización”, Redes, Tomo I, Uruguay.

López Monja, Carina; Poth, Carla; Perelmuter, Tamara (2010), “El avance de la soja transgénica ¿Progreso científico o mercantilización de la vida?”, Ediciones CCC, Buenos Aires, Argentina.

Romero Wimer, Fernando; Erro Velazquez, Melisa; Gonzalez Passetti, Aldana (2011), “Concentración y extranjerización de las industrias de agroquímicos y semillas en la argentina”, VII Jornadas interdisciplinarias de estudios agrarios y agroindustriales, Buenos Aires, noviembre de 2011.

Alvater, Elma (2006), ¿Existe un marxismo ecológico? en: “Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana”. CLACSO, Buenos Aires.

Alimonda, Héctor (2006), “Una nueva herencia en Comala. Apuntes sobre la ecología política latinoamericana y la tradición marxista”, en: “Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana”. CLACSO, Buenos Aires. Marzo

Foucault, Michel (1994), “Un diálogo sobre el poder”, Alianza, Madrid.

Massieu Trigo, Yolanda Cristina (1990), “Crisis Agropecuaria, Neoliberalismo y biotecnología” en Revista Sociológica, año 5, N° 13, México.

Perelmuter, Tamara (2012), “Transformaciones agrarias (1940-1980) en Argentina, Brasil y México”, En: Curso virtual “El agro en América Latina: historia, conflictos y debates”, Programa Latinoamericano de Educación a Distancia, Centro Cultural de la Cooperación, Buenos Aires, Argentina.

Giarraca, Norma (2007), “Los peligros de los modelos productivistas en el sector primario”, en Anuales de la Educación Común Educación y Ambiente, Publicación de la Dirección General de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires. N° 8.

La infancia medicalizada en la trama biopolítica.

Análisis del TDAH en México

José Eduardo Pallares Campos

(UMSNH)

Presenciamos en la actualidad una fetichización de los fármacos para tratar las problemáticas de la vida cotidiana, tráfico e invención de enfermedades que llevan en una administración y usos irracionales de medicamentos; una conductualización normativa de la infancia; campañas sanitarias que intentan imponer mediante el miedo procedimientos farmacológicos generalizados. Cuando la medicalización de la infancia deviene en práctica de las políticas estatales, una mirada desde la biopolítica arroja luces para su entendimiento y posible desarticulación.

Michel Foucault dictó en octubre de 1974 en Río de Janeiro una conferencia que lleva por título “Nacimiento de la medicina social”. En este trabajo sobre la historia de la medicina aparece una de las primeras menciones a la “biopolítica”, es en este campo y en la transformación de la función del médico -a promotor de la industria farmacéutica- en donde la noción va a tener una fuerte resonancia y un destacado despliegue, inaugurándose una nueva brecha en las investigaciones sobre el poder y la administración de la vida.

En ella Foucault se plantea estudiar el desarrollo del sistema médico desde el siglo XVIII, la historia de la medicalización a partir del XIX y el surgimiento de la medicina social. En el capitalismo (con todo y su entronización del individualismo) no se pasó de una medicina social a una individual, la tesis que sostiene Foucault es que este proceso se da a la inversa. El capitalismo “...socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva. El control de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente

a través de la conciencia o de la ideología, sino que se ejerció en el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica”.¹

El proceso de medicalización se ha globalizado en nuestros días. Señalo y analizo a continuación algunos aspectos de cómo se está dando en México esta práctica.

En el marco de la guerra contra el narcotráfico emprendida por el presidente Felipe Calderón se anuncia en enero de 2011 que el Instituto Mexicano de Psiquiatría desarrolla una vacuna que previene contra el efecto de la cocaína; ya probada con éxito en roedores, se calcula esté lista en 10 o 15 años. El objetivo del gobierno mexicano aquí, al concebir el asunto de las drogas como una problemática de salud pública, es desde una estrategia de prevención, crear una vacuna polivalente que pueda inmunizar desde la infancia los efectos de cinco sustancias: cocaína, heroína, metanfetaminas, morfina y nicotina.²

En el mismo tenor se dejan escuchar argumentaciones como la de Alejandra González especialista en neurología, haciendo patente su preocupación por la violencia, el crimen y la delincuencia que se ligan al Trastorno de Personalidad Antisocial, sostiene que si se logra entender desde las neurociencias el origen de estos fenómenos, se podrá detener la avalancha de sociópatas en el país (González: 2009: 18-20). Seguramente estará pensando en una contención farmacológica.

Estos discursos, aunque en apariencia aislados, nos muestran una lógica que ha impactado las decisiones sobre el trato a diversos trastornos de la infancia delimitados desde hace tres décadas en los manuales de clasificación psiquiátrica. Resulta significativo además que provengan desde la oficialidad médica, desde el sector salud mexicano. Haré referencia al trato dado al Trastorno por déficit de atención con o sin hiperactividad (TDA/H), principal motivo de consulta pediátrica neuropsiquiátrica, padecimiento (según cifras conservadoras) del 5% de la población escolar mexicana.

¹ Michel Foucault, “Nacimiento de la medicina social”, *Estrategias de poder. Obras esenciales, Vol. II*, Paidós, España, 1999, pp. 365-66.

² Mara Muñoz, “¿Un mundo sin drogas?”, en *Día Siete*, 06-06-2011, p.26

El TDA/H es considerado por el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM IV-TR), como un agrupamiento de síntomas ligados a tres aspectos: desatención, hiperactividad e impulsividad. Algunas conductas descritas para su diagnóstico son que un niño a menudo: no preste atención suficiente a detalles, sea descuidado en sus tareas y trabajos escolares, extravíe objetos necesarios para realizar sus tareas, sea renuente o le disguste dedicarse a tareas que requieren un esfuerzo sostenido, abandone su asiento en clase, corra y salte en situaciones en que es inapropiado, esté en constante movimiento, etc.³

La Secretaría de Salud (SSA) e instituciones ligadas a ella consideran respecto al TDA/H que: a) El diagnóstico debe basarse en la sintomatología descrita en el DSM IV-TR; b) su etiología tiene un sustento biológico y hereditario ligado a un gen transportador de dopamina; c) la primera opción para su tratamiento es la intervención farmacológica y la intervención psicosocial complementaria; d) no son métodos confiables para diagnóstico pruebas de laboratorio, ninguna electroencefalografía, neuroimagen, u otros exámenes neurofisiológicos; e) existe una alta semejanza con otros trastornos cuyos síntomas son cercanos al TDA/H. Entre los trastornos conductuales asociados está el trastorno del estado de ánimo, de ansiedad, del aprendizaje, bipolaridad, depresión, adicción a drogas ilícitas, y principalmente trastorno oposicionista desafiante o trastorno disocial.⁴ Concluyen además: “A pesar de que los esfuerzos por conocer el origen del TDA se han extendido ya por casi medio siglo, la causa exacta del problema permanece básicamente desconocida”.⁵

Lo anterior es también la mirada hegemónica global respecto al TDA/H; pero hay otros aspectos que comienzan a cobrar su propio matiz en México, por ejemplo, el señalar como posible factor favorecedor, aunque no causa, a la pobreza.⁶ Respecto al pronóstico y

³ American Psychiatric Association, *DSM-IV-TR. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, España, Masson, 2002

⁴ Secretaría de Salud, *Programa específico de Trastorno por Déficit de Atención*, México, Secretaría de Salud, 2002, p.33

⁵ *Ibid*, p.19

⁶ *Ibid*, pp.20-21

la necesidad de hacer una detección temprana que contenga los síntomas con tratamiento farmacológico se apunta que de no atender la problemática se corre el riesgo de la aparición de adicciones, desde tabaco hasta drogas ilícitas,⁷ “...que en la edad adulta se presenten problemas en las relaciones de pareja, rompimiento de la familia, abandono de los hijos, dificultades en las relaciones laborales y consecuentemente, estancamiento o retroceso en el desarrollo social. Fundamentalmente el TDA puede ser un factor de infelicidad que interfiera con una vida plena en cualquier edad y que limite las posibilidades de éxito, o al menos las dificulte significativamente. Las razones para promover un diagnóstico y tratamiento temprano son evidentes”.⁸ Otro aspecto señalado es la cronicidad del trastorno, por lo tanto el pronóstico de una medicación permanente. Es de subrayarse, la correlación que establecen entre la no medicación temprana y la futura adicción a drogas ilegales y a actividades delictivas o antisociales.

La atención por la vía farmacológica a diversos malestares culturales, el TDA/H como caso paradigmático, muestra distintos modos de ejercicio del poder. Una somatopolítica que persigue la consecución de cuerpos dóciles mediante técnicas de disciplina, clasificación, adiestramiento y construcción del cuerpo. Pero también hemos podido ver con lo señalado, un poder de administración, cuidado, control y regulación de la vida, ejercido positivamente, amparado en la existencia y conveniencia de todos, se trata “...de actuar mediante mecanismos globales de tal manera que se obtengan estados globales de equilibrio y regularidad; en síntesis, de tomar en cuenta la vida, los procesos biológicos del hombre/especie y asegurar en ellos no una disciplina sino una regularización”.⁹

María Laura Matsuo, madre de un niño de 13 años diagnosticado con TDAH y recetado con metilfenidato señala: “En el Instituto de la Comunicación Humana de la Secretaría de Salud le recetaron Ritalín a mi hijo. Aunque comenzó a estar más tranquilo,

⁷ Ibid, p.3

⁸ Ibid, p.37

⁹ Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, Argentina, FCE, 2000, p. 223.

estaba todo el día adormecido y ansioso. Los médicos me decían que si no lo medicaba iba a ser un violador, un drogadicto o un asesino, y entonces lo mediqué durante años”.¹⁰

La seguridad toma a su cargo la salud y vida de la población. Basada en el argumento estadístico que sostiene el carácter hereditario del TDA/H, la SSA plantea, por ejemplo, como medida preventiva informar a la madre de un niño diagnosticado con TDA/H que si se embaraza nuevamente la problemática podría volver a presentarse, que tenga presentes los posibles riesgos. Vemos con los ejemplos anteriores un temor anticipado, una amenaza a la seguridad y la atribución biológica como soporte de la exclusión. No hay antagonistas, sino seres peligrosos, el enfrentamiento no es entonces con ellos, sino con lo biológico amenazante, que atenta contra la normalidad y la vida sana.

La SSA tiene entre sus metas en relación al tratamiento farmacológico del TDA/H: Vigilar que el abasto de medicamentos en unidades especializadas en salud mental se cubra al 100%; incluir los fármacos necesarios para atender el TDA en su cuadro básico de medicamentos; concertar con los laboratorios que producen estos medicamentos.¹¹ Junto con la Secretaría de Educación lanzó en 2002 el programa “Escuela Saludable”, en el que insta a que se aplique en el contexto educativo una prueba para detectar a niños que padezcan TDA y sean canalizados para su atención en instituciones de salud.¹² En fechas recientes ya se dejan ver campañas de promoción de fármacos para mejorar los síntomas de la inatención en las escuelas. Cabe aquí la pregunta planteada por Roberto Esposito, “¿por qué, al menos hasta hoy, una política de la vida amenaza siempre con volverse acción de muerte?”.¹³ Esposito ha esbozado la posibilidad de concebir el cruce entre el saber político y el saber médico, a partir de pensar la medicina en su carácter inmunitario, es decir, como veneno y cura a la vez.

¹⁰ Mariana Norandi, “Ritalín: más de 50 años en el mercado farmacéutico y sigue causando polémica”. En *La Jornada*. Martes 5 de Septiembre, 2006

¹¹ SSA, p.67

¹² Ibid, p.43

¹³ Roberto Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 16.

Las herramientas conceptuales ligadas a la biopolítica permiten pensar los planteamientos sobre el TDA/H de múltiples formas, por ejemplo, analizando la manera en que la vida entra en los cálculos políticos, la incidencia del mercado en el campo de la salud, el proceso de psiquiatrización de la infancia, el surgimiento del dispositivo neurológico, la psiquiatría como instancia de defensa social, el ejercicio de clasificación en atención a la sintomatología descrita en las taxonomías de lo mental como diferenciación de lo otro anormal, el pangenetismo como explicación de lo humano, el estatuto del cuerpo en el imperialismo de lo cerebral, el atravesamiento del cuerpo por parte de la técnica, los procesos de clasificación y fronterización de lo normal y lo patológico, la naturalización o biologización de la violencia y el desorden social, los mecanismos de exclusión que se gestan a partir de la delimitación del cuerpo enfermo, la noción de peligro y el miedo anticipado difundido en la sociedad como mecanismo de control biopolítico, etc.

El reto es traspasar los márgenes que como herramienta de análisis la biopolítica brinda para describir nuestro presente. En este sentido parece haber cierta claridad en que la biopolítica sirve para describir los procesos de sujeción ligados al TDA/H; pero resulta necesario que, sin dejar de lado la explicación, impulsemos estrategias de lucha para hacer frente a la medicalización. En otras palabras ¿cómo generar acciones que interfieran en las políticas estatales de salud? Recuperando experiencias de otros países, considero que no es desde el marco institucional-universitario que esto puede darse, será necesario que como sociedad civil, distintos profesionales podamos conjuntar esfuerzos para pensar los avatares contemporáneos de la infancia y en este marco construir espacios de resistencia.

Artefactos, organismos e intenciones: un mapa sobre la cuestión ingoldiana

Diego Parente

(CONICET – UNMdP)

Una de las discusiones cruciales del debate contemporáneo en filosofía de la técnica remite a las condiciones y rasgos de la artefactualidad y su vinculación con los agentes y sus intenciones. La problemática del estatuto de lo artificial no es un objeto exclusivo de la filosofía, sino que compromete a varias disciplinas sociales como la antropología, la sociología y también a las áreas vinculadas a su contraparte tradicional, la naturaleza.

En su obra *The perception of environment* (2000), Tim Ingold (antropólogo social británico) ofrece un modelo naturalizado de hecho técnico que trabaja a partir de las nociones de *skill* (destreza) y *environment* (entorno) al tiempo que introduce una operación comparativa con la tecnicidad de animales no humanos. Dicho modelo combate a la denominada teoría intencionalista de los artefactos técnicos, cuyo núcleo es la idea de que existe algún tipo de relación constitutiva entre ser un artefacto y poseer un autor; más exactamente hay una dependencia contrafáctica entre el artefacto y un conjunto de rasgos intendidos por su autor. Si bien las posiciones dentro de este modelo conservan ciertos matices e idiolectos (Hilpinen 1992 y 1993, Thomasson 2007, Baker 2007, Dipert 1993), lo cierto es que el hecho de fundar la identidad ontológica del artefacto en aspectos intencionales de los agentes conduce a enfatizar una serie de problemas de autoría. Al mismo tiempo, favorece la entrada de vocabularios clásicos en la determinación del tipo de relación que implica la autoría, tales como el hilemórfico.

Mi interés en esta comunicación es explorar si el modelo propuesto por Ingold constituye, en verdad, un modo fructífero de criticar al intencionalismo o si, más bien,

incluye elementos aporéticos que debilitarían su fuerza argumentativa. La tesis que se sostiene aquí es la segunda. El planteo de Ingold permite pensar algunas debilidades del intencionalismo (su sesgo demiúrgico, su prejuicio hilemórfico, su desestimación de la materialidad y de la escena poiética) pero su naturalización radicalizada impide considerar un *locus* de la agencia que resulta decisivo en cualquier caracterización coherente de la acción técnica.

La crítica de Ingold al modelo intencionalista

La crítica de Ingold al intencionalismo está realizada desde la matriz de una antropología de orientación ecológica (en el sentido de Gibson 1986). Es importante destacar, en este sentido, cómo un libro de antropología cultural tiene más que decirnos a la filosofía de la técnica, y a la ontología de los artefactos en particular, que muchos papers filosóficos. Eso habla, en definitiva, de cierto carácter transversal del problema ontológico de lo artefactual que permite hallar valiosas líneas de fuga en distintos espacios disciplinares.

En términos generales, Ingold (2000, 2006 y 2007) se posiciona contra las implicaciones demiúrgicas e hilemórficas que están implícitas en los enfoques intencionalistas. Lo demiúrgico se patentiza en la idea de un creador aislado y elevado al estatuto de un dios que crea caprichosamente aquello que desea, sin constricciones de ningún tipo. El carácter hilemórfico se relaciona con la idea de que el acto poiético consiste estrictamente en la traslación de una cierta forma (preexistente en la mente del diseñador) al plano de la materia cruda y pasiva.

Ahora bien, Ingold no ataca estrictamente al intencionalismo como un conjunto coherente de principios que juega un rol determinado dentro del debate en filosofía de la técnica, sino al intencionalismo como núcleo común de prejuicios transdisciplinares que conducen a pensar el hecho técnico de modo atomista o anti-ecológico.

Frente a a este último modo de pensar, Ingold propone un modelo complejo de acción técnica centrado en la noción de *skill* (destreza). La destreza es la palabra clave que reúne ya no al agente aislado (tanto de su entorno como de otros agentes), sino al agente explorando, moviéndose activamente en un entorno concreto y en contacto con una serie de materiales determinados. La destreza es condición primaria de involucramiento del artesano con sus materiales y herramientas en un entorno (2000: 352). El análisis de Ingold sobre la dinámica del sistema técnico integral “hombre-hacha-árbol” (2000: 352-3) revela que el estudio mismo de la destreza demanda un enfoque ecológico; la destreza no es una propiedad de un cuerpo humano individual (el hachero), sino un emergente del accionar del propio sistema técnico que incluye las interrelaciones sinérgicas entre materia, agente intencional y mediación técnica en un ambiente.

Ingold reconstruye de tal manera los prejuicios del intencionalismo que los retrotrae a la noción prototípica de *producción* de Engels. La idea engelsiana según la cual el hombre es el único animal que produce (mientras que el resto de los animales solamente “recoge” pero no produce) sería derivada entonces de este espíritu antropocéntrico, o más bien etnocéntrico, implícito en el concepto mismo de producción como transformación intencional de la naturaleza. Por supuesto, este movimiento que une el producir al hacer supone que el hombre se halla por fuera de la naturaleza (2000: 77). Sin embargo, objeta Ingold, la práctica humana en casos como la agricultura (u otros casos de domesticación) se limita a remitir el proceso a una dinámica inmanente. *Growing*, en tanto que desarrollar, es distinto de *making*, hacer. El desarrollar es una suerte de *dejar crecer* criterioso. En este sentido, el granjero remite su acción a una dinámica productiva que es inmanente al mundo natural, más que convertir la naturaleza en un instrumento para su propósito (2000: 81). Ellos simplemente ayudan a la reproducción de la naturaleza acomodándola a fines humanos.

En este sentido, los bioartefactos (producto de domesticación) constituyen una serie de casos que no resultan explicables adecuadamente a través del idiolecto intencionalista tradicional. Básicamente porque el esquema de rasgos intencionalistas no

puede pensarse sobre la base del traslado de una forma a una materia inerte y amorfa; por el contrario los bioartefectos (ya sean cereales o animales domésticos) constituyen seres con autonomía constitutiva sobre cuyos linajes actúan los selectores humanos sólo parcialmente.

Por otra parte, Ingold destaca, adecuadamente a mi modo de ver, que la noción moderna de tecnología y su identificación con la mera maquinaria aislada (idea con fuerza creciente desde el siglo XIX) ha hecho perder la primacía de las destrezas o habilidades en la prácticas técnicas, aquellas que Aristóteles rescataba bajo la forma de *technai*, saberes no maquínicos, sino virtuosos y comprometidos con la escena poiética. Tratando de recuperar la riqueza de la noción de destreza para una comprensión del hecho técnico, Ingold sostiene -contra la idea demiúrgica de creación- que las formas reales de los artefactos emergen en el ambiente como resultado del movimiento, no de un diseño mental particular. Tanto en el caso de una cesta tejida por un ser humano como el caso de un nido de pájaro, la forma final obtenida surge de una práctica diestra. Ingold no niega que los agentes intencionales humanos tengan una imagen mental previa a la ejecución y construcción del artefacto; lo que niega es que dicha imagen mental sea relevante para comprender el lugar ontológico del “hecho técnico” cristalizado en el artefacto (cesta o nido). En cierto modo, la cesta en cuanto objeto técnico finalizado se encuentra infradeterminada por las intenciones de su creador; lo verdaderamente relevante, según Ingold, reside en la destreza del constructor, en la escena poiética con los materiales y sus resistencias, y el entorno en el que dicho proceso se lleva adelante. El hecho técnico consiste en esta suerte de “danza” en la que armónicamente fluyen y se integran elementos naturales, organismos y destrezas. El hecho técnico se halla externalizado hasta tal punto que no parece haber diferencias de estatuto entre aspectos intencionales remitibles al agente y otros aspectos no intencionales del ambiente.

La crítica del intencionalismo asume en Ingold la forma de una crítica sobre la inadecuación del lenguaje intencionalista para ajustarse a procesos bioartefactuales como los que se llevan adelante en la domesticación de entidades biológicas, la agricultura por

ejemplo. Efectivamente en ese campo el modelo hilemórfico de orientación demiúrgica es claramente inaplicable. El granjero se remite a una dinámica inmanente, interviene en un punto específico de esa dinámica para generar cierto tipo de beneficios cooptando patrones causales y de desarrollo orgánico autónomos. No tiene sentido pensar en la aplicación de una forma intencionalmente sobre la materia cruda.

Ahora bien, habría que pensar si este tipo de crítica resulta también aplicable al campo de creación técnica contemporánea. En la creación de caucho sintético –por ejemplo- no puede decirse que el diseñador se remita a una dinámica inmanente que siga su curso independientemente de toda intervención y control humanos. Lo mismo sucede en el nuevo campo disciplinar de la biología sintética, la cual no se basa en el estudio de la biología de los seres vivos, sino que posee como objetivo el diseño de sistemas biológicos que no existen en la naturaleza, la ingeniería de sistemas biológicos con funciones nuevas. Aquí el diseño consiste en generar precisamente una dinámica particular, aprovechando estratégicamente una serie de patrones causales naturales que están potencialmente en el mundo pero que sólo mediante la acción planificada del diseñador emergen de manera efectiva. De modo que esa diferencia es fundamental: no todo proceso técnico o artificial tiene las características de los procesos bioartefactuales como la agricultura. Esto no invalida su crítica al intencionalismo, pero sí muestra que ella debería más bien realizarse desde dentro mismo del mobiliario artefactual contemporáneo y sus prácticas de diseño, en lugar de apelar a las técnicas neolíticas de domesticación.

Por otra parte, su modelo naturalizado lo conduce a homologar el sentido del diseño en el ámbito de organismos y de artefactos. Ingold sugiere que, en cuanto problema ingenieril, no hay diferencias esenciales entre el problema del diseño de un caparazón de molusco y el problema de diseño de una cesta tejida. Una cierta convergencia entre las constricciones propias de los materiales y las interacciones con el entorno pueden haber producido que ciertos diseños resultaran ser más eficaces que otros y por tanto que se conservaran y reprodujeran con más frecuencia que los otros. Aquí la duda consiste en determinar si se puede naturalizar completamente la historia

evolutiva de estos dos procesos. Más precisamente: estas constricciones de la naturaleza de los propios materiales y su adaptación a ciertos entornos (que afecta tanto al diseño intencional como a la evolución natural sin diseño intencional), ¿puede realmente brindar una buena explicación del conjunto diseñado como un todo? Ofrece, indudablemente, una buena explicación de las vías de diseño que no serían eficaces detallando por qué no se llevaron adelante ciertas alternativas o soluciones de diseño. Pero dentro de las vías con posibilidad de éxito hay una pluralidad de figuras dables; el éxito reproductivo de algunas de ellas no parece explicable sin alusión a alguna instancia de direccionamiento intencional anclado en agentes.

Consideraciones finales

El aporte esencial de Ingold a la discusión sobre filosofía de los artefactos es que una teoría de la creación técnica que considere seriamente la poiesis debe remitirse a la materialidad y sus constricciones, así también como al tipo de acciones corporales posibilitadas por el productor comprendidas éstas en términos de habilidades. Restringir la producción a la mera imposición de una forma sobre una materia es sencillamente insuficiente y, por tanto, reductivista.

Si bien Ingold tiene razón respecto a sus críticas al intencionalismo de corte hilemórfico, la producción de artefactos técnicos en el mundo contemporáneo muestra una dinámica productiva que no se ajusta completamente a su modelo de destreza artesanal. La creación de ciertos componentes sintéticos en la industria contemporánea, por ejemplo, no es explicable sencillamente como una convergencia de movimientos diestros en un entorno adecuado. El hecho de que el diseño técnico no vaya contra los patrones causales inscriptos en la naturaleza (cosa que ocurre, en verdad, con toda práctica exitosa capaz de ser reproducida) no es un argumento suficiente como para evitar toda referencia a intenciones en el plano de la creación técnica.

La selectividad de los ejemplos puede jugar un papel relevante en la orientación teórica que se defiende en cada caso. Hilpinen, Thomasson y los autores encuadrados en la teoría intencionalista de los artefactos toman artefactos prototípicos inertes como modelo de sus reflexiones, como su punto de partida. Ingold, en cambio, parte de los llamados bioartefactos o procesos bioartefactuales (tales como la cría de animales o la agricultura, en su versión neolítica de selección de fenotipos, no en la versión biotecnológica propia de nuestro siglo) para -por un lado- tomar distancia de las tesis intencionalistas y para defender -por otro lado- una concepción ecológica del hecho técnico, una que termina situándolo absolutamente fuera de cualquier instancia intencional.

Así como la selectividad de los intencionalistas termina dejando en la oscuridad a los bioartefactos y desestimando las constricciones de la materia y la dinámica inherente del proceso poiético, también la selectividad de los ejemplos de Ingold juega en contra de la aplicación del modelo y de sus alcances. Es decir, la selección de los bioartefactos puede conducir al error de pensar que el hecho técnico siempre emerge a partir de una dinámica orgánica autónoma, cuando en verdad eso sólo ocurre en ese caso especial de los bioartefactos (el resto de las creaciones técnicas no son asimilables a dicho marco). Por otra parte, la selección de ejemplos de artefactos premodernos o de culturas tradicionales (vasijas, cestas, tejidos, etc) anclados en prácticas artesanales bien definidas también es un factor limitante en tanto que las conclusiones que desprende para dichas prácticas no resultan fácilmente trasladables al mundo del diseño técnico contemporáneo apoyado en investigación científica.

En resumen, en el tratamiento de los artefactos y su relación con el entorno y los agentes intencionales acecha, por un lado, el peligro del antropocentrismo y del dualismo naturaleza/cultura (aquello que muchas veces deriva en la idea de la *excepcionalidad* humana, bien ilustrada en la sentencia de Engels “el hombre produce, el animal sólo recoge”). Pero la posición de Ingold hace pensar que, en el interior del naturalismo, cuando éste es radicalizado, acecha otro fantasma no menos amenazante: el que pierde

de vista diferencias relevantes entre modos de ser en el mundo, desestimando la peculiaridad de los nichos técnicos abiertos por la tecnicidad humana, en contraste con los nichos de otras especies animales.

En definitiva, una comprensión absolutamente naturalizada sobre las prácticas técnicas corre el riesgo de desatender algunas singularidades históricas y ecológicas de la tecnicidad humana: su carácter de segundo orden, el hecho de verse articulada por intereses particulares que –a veces- contienen elementos de deliberación, la estructuración intencional del diseño que conlleva la constitución de un mundo normativo. Si se perdieran de vista estos rasgos exclusivamente humanos, el costo de la naturalización y de la superación de la dicotomía naturaleza/cultura sería demasiado alto. Esto significa que la naturalización de la noción de hecho técnico tiene un límite. Cualquier reconstrucción coherente del hecho técnico en cuanto tal requiere aludir, en algún pasaje, a un momento agencial que, aún cuando no implique deliberación, sí implica elección de elementos, o plasmación de intereses singulares de un grupo en particular. Una mirada coherente a la idea de creación técnica debe suponer un lugar para la agencia intencional que preserve la esfera normativa en la que se desarrolla efectivamente nuestra vida mediada por artefactos. Debería resguardarse, entonces, ese espacio de agencia intencional relevante, pero no como punto de partida para seguir defendiendo algún tipo de antropocentrismo o dualismo, sino más bien como el reconocimiento de cierto espacio de posibilidades que se abre desde la singularidad del nicho técnico humano, comprendido éste ecológicamente, ingoldianamente, como la convergencia efectiva de cuerpo-destreza-técnicas en un entorno determinado.

Referencias bibliográficas

- BAKER, Lynne Rudder (2007), *The metaphysics of everyday life. An essay in practical realism*, Nueva York: Cambridge University Press.

- DIPERT, R. (1993), *Artifacts, Art Works, and Agency*, Philadelphia: Temple University Press.
- GIBSON, J.J. (1986), *The ecological approach to visual perception*, Lawrence Elbaum Associates, New Jersey.
- HILPINEN, R. (1992), "On artifacts and works of art", *Theoria*, (58), 1, pp. 58-82.
- HILPINEN, R. (1993), "Authors and Artifacts", *Proceedings of the Aristotelian Society*, nº 93, pp. 155-178.
- INGOLD, Tim (2000), *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, New York: Routledge.
- INGOLD, Tim (2006), "Walking the plank: meditations on a process of skill", en DAKERS, John, ed. *Defining technological literacy*, New York: Palgrave Mc Millan.
- INGOLD, Tim (2007), "Materials against materiality", *Archaeological Dialogues* 14 (1) 1–16.
- THOMASSON, Amie L. (2007), "Artifacts and Human concepts", en MARGOLIS, Eric y LAURENCE, Stephen, eds. (2007), *Creations of the mind. Theories of artifacts and their representation*, New York: Oxford University Press.

Conduciendo almas; buscando caminos.

Los “nuevos” creyentes frente al poder pastoral y la biopolítica

Ezequiel Potaschner

(CONICET-UNCuyo)

En la presente ponencia, nuestros intereses pasan por comprender las lógicas que operan en la relación entre el campo político y el religioso, dado que los procesos de acercamiento-enfrentamientos entre estos ámbitos es una constante en la historia de nuestra sociedad.

La lectura de Foucault sobre la temática del poder, especialmente sobre el poder pastoral, puede brindarnos una guía fundamental para encarar esta tarea.

Para poder abordar la temática del pastorado es importante recordar que para Foucault el poder es omnipresente, multiforme, e inagotable. No considera que sea un conjunto de instituciones o que pueda “encontrarse” en algún sitio, con lo cual niega las relaciones de dominación unidireccional y absolutas de un grupo sobre otro.

El pastorado como poder de conducción

En su análisis del poder y del arte de gobernar, Foucault plantea que la cultura judeo-cristiana le aportó una forma inédita de ejercer el poder y la política a Occidente.

Se refiere a un poder que no se ejerce sobre una unidad macro, que no tiene como objetos el territorio o el Estado, como acontecía en la cultura griega. Esta nueva forma de poder se ejerce sobre la multiplicidad, sobre los sujetos, es un poder de conducción de las personas más que de administración de las cosas.

Esta nueva forma de ejercicio del poder, poder pastoral, es un poder de tipo religioso que reproduce la relación de dios con sus fieles en la relación del soberano con

los súbditos. En esta relación, el dios (lo que equivale a decir “el pastor”, “el jefe” o “el monarca”) guía a su rebaño, conduce a los hombres, dirige sus conciencia y sus almas. Estas características son propias del dios judeo-cristiano, profundizadas sobre todo a partir de la consolidación del cristianismo.

El pastorado es un arte de gobernar basado en el control integral y la dirección de los hombres, de manera colectiva e individual simultáneamente. El pastor debe cuidar al “rebaño” y al mismo tiempo a cada “cordero”. Lleva adelante las decisiones de la iglesia que afectan a todos los fieles, pero su modalidad de acción es individualizadora, evalúa y trata a cada caso en su particularidad. Es un poder que homogeniza e individualiza. Apunta a todos y a cada uno en su equivalencia.

Un mecanismo efectivo para lograr entablar esta relación de poder es la práctica de la confesión como la instauro el cristianismo. A través de ella el sujeto devela sus secretos, revela su alma al pastor para que lo “salve”, le permite conocer su conciencia para que este pueda guiarla. Este examen de conciencia no pretende ser una práctica liberadora, no busca el autoconocimiento, sino que se instauro como mecanismo de dependencia del fiel con su pastor. Al confesar los deseos, los pecados, las tentaciones, se entrega la subjetividad al otro, cimentando una relación de total dependencia. Para ser salvado, su subjetividad debe estar bajo la mirada del pastor. El cristianismo perfecciona los mecanismos del poder pastoral, profundizando su capacidad de conducción.

Este modelo de ejercicio del poder no divide entre esfera religiosa y un ámbito secular. No se restringe a conducir a los sujetos en la práctica propiamente religiosa, sino que busca la dirección de toda la vida, es decir, en todos sus ámbitos y durante toda su duración. La vida cotidiana ocupa un lugar central en los objetivos del pastorado.

Foucault apunta que *“el pastorado produce una innovación absoluta al introducir una estructura, una técnica, a la vez de poder, investigación y examen de sí y de los otros mediante la cual una verdad, verdad secreta, verdad de interioridad, verdad oculta del alma, será el elemento a través del cual se ejercerá el poder del pastor y la obediencia, se asegurará la relación de obediencia integral y pasará, justamente, la economía de los*

méritos y los desméritos. Esas nuevas relaciones de los méritos y los desméritos, de la obediencia absoluta, de la producción de verdades ocultas constituye a mi entender la esencia, la originalidad y la especificidad del cristianismo (...)” (Foucault, 2006: 218)

Estas características es lo que hace del pastorado un momento previo y necesario para la constitución de la gubernamentalidad moderna, ya que construye un sujeto “*atado a redes continuas de obediencia, un sujeto subjetivado por la extracción de verdad que se le impone*” (Foucault, 2006: 219)

Fragmentación del Estado-nación y el surgimiento de nuevas lealtades

Rita Segato (2007) al abordar el poder pastoral en la actualidad centra su interés en la multiplicidad de actores colectivos que operan dentro y sobre, el Estado-nación y las nuevas lealtades a las que responden los sujetos, las cuales trascienden los límites propios del Estado como resultado de un proceso de producción de alteridades.

Segato percibe que se está produciendo una tribalización del estado-nación, a partir de la cual el gobierno se ejerce sobre las poblaciones móviles y sus recursos. Estas poblaciones se extienden a través de un espacio que no necesariamente coincide con el del Estado. Mediante sus desplazamientos y expansión crean cotos territoriales, lo cual reduce las posibilidades del estado de lograr el monopolio del control sobre la población. Así, ONGs, partidos políticos, grupos étnicos, minorías sexuales, corporaciones delictivas, grupos religiosos, tribalizan, segmentan al Estado-nación, obligando de cierta manera al poder soberano a entablar relaciones y negociaciones con estos grupos. Por lo tanto, las jurisdicciones en la época actual consisten en estas redes o grupos, en los cuales la unión (su unidad) está disociada del espacio fijado y administrado por el estado-nación.

Teniendo en cuenta este análisis, Segato afirma que lo público, se transforma en un espacio ocupado y transitado por toda una serie de instituciones estatales y no estatales, por lo cual deja de ser monopolio de la administración y control por parte del

Estado-nación. Diferentes grupos corporativos comienzan a recortar y apropiarse de ese espacio simbólico y material.

Es a partir de este panorama, según la autora, que debe comprenderse la relación entre religión y política. Se deberían dejar de lado los cuestionamientos sobre una posible colonización e interferencia de la religión sobre la política, o sobre una politización de la religión, y abordarlo como un circuito de retroalimentación. Lo religioso y lo político no son campos totalmente separados, opuestos. Ambos están incluidos en el campo de la producción de cultura e ideología, son campos que interactúan, se superponen permanentemente, producen discursos mutuamente referidos.

En este sentido, destacamos que la neotribalización del Estado es una forma más de ejercicio del poder de gobernabilidad, ya que a partir del pastorado no es necesaria la presencia de un Estado omnipresente y homogéneo, sino que este poder de gobernabilidad se vale de distintas técnicas e instituciones para penetrar en la *vida* de las sociedades.

Por otra parte, en esta complementariedad del campo político y del religioso, y a partir de considerar que el poder pastoral está a la base de la gubernamentalidad moderna (Foucault, 2006), cabe cuestionarse hasta que punto las diferentes iglesias y OSC ligadas al poder religioso entran en competencia, o no, con la gubernamentalidad estatal respecto a determinadas problemáticas biopolíticas, especialmente las referidas a la sexualidad y a la administración de la vida y la muerte.¹

La individuación de la creencia como forma de conducta en el campo religioso-político

A partir de lo anterior, consideramos al poder pastoral como un poder, en principio religioso, que se ejerce sobre el individuo y su conciencia, que pretende conducirlo de manera permanente en todos los ámbitos de su vida. Tomándolos a cargo de manera

¹ Por falta de espacio este punto sólo queda planteada para ser retomado en la exposición.

colectiva e individual. Creando fuertes vínculos de lealtades y obediencia personal. Un poder que dirige al sujeto en el ámbito espiritual y material. Gobierna su alma y sus bienes

A pesar de esto, debemos subrayar junto a Foucault que el poder no es unidireccional, que todo poder suscita una resistencia y diferentes contraconductas. Por más internalizado que se encuentren estos mecanismos de poder, el sujeto-cordero tiene la capacidad de oponerse.

Así, consideramos que existen contraconductas individuales en los creyentes modernos que afectan tanto al ámbito de la religión como de la política, y que si bien no logran terminar con el poder pastoral, contribuyen a profundizar su crisis.

Basándonos en la obra de Hervieu-Léger, afirmamos que el creyente actual se reserva para sí la capacidad y la autoridad de re-interpretar, recortar, combinar, reelaborar los principios que construyen su identidad religiosa. Así puede hacer convivir creencias de diferentes cultos en sus prácticas cotidianas sin que esto le genere conflictos en su identidad religiosa por más que sea contrario a lo que el poder pastoral de la institución instaure como válido y correcto. El creyente moderno ha tomado distancia de la institución y no reconoce una cualidad especial en el pastor para conducir su conducta, cuestiona los caminos delineados por el pastor, la práctica de confesión no ocupa un lugar central dentro de sus prácticas religiosas². Estas contraconductas transforman al creyente moderno en un “cuentapropiista religioso” en un sujeto que “cree sin pertenecer” a una única iglesia. (Mallimaci, 2008)

El sujeto-creyente rompe el monopolio de la institución sobre la producción y legitimación de bienes simbólicos, y entra a un mercado de bienes de salvación, con fuertes demandas y ofertas de bienes espirituales, morales, emocionales, etc.

Las posiciones políticas también se enfrentan a lo estipulado por el “pastor”, así encontramos diversos sujetos y colectivos que se constituyen a partir de su identidad religiosa y se manifiestan a favor de la ampliación de derechos en temas que el poder

² Ver “*I encuesta de creencias y actitudes religiosas*” Ceil-piette, 2008. en: www.ceil-piette.gov.ar

pastoral rechaza totalmente, fracasando en la conducción de sus fieles a encolumnarse en ese sentido.

Estas características no son exclusivas del creyente religioso, sino que es una posición frente al poder pastoral y de conducción en su conjunto. El sujeto actual se reserva este derecho de articular diferentes discursos en los distintos ámbitos de acción, incluyendo el campo de la política, en lo que podría considerarse una “contraconducta” frente a un poder que pretende una conducción total sobre sí.

Así, las lealtades propias de un *estado-nación tribalizado*, podrían pensarse desde una óptica diferente ya que no sólo serían móviles las poblaciones, sino que nos encontramos con identidades móviles, identidades que se resisten al poder de conducción por medio de una estrategia de redefinición y ensamblamiento constante de discursos diferentes.

Es aquí donde el poder pastoral encuentra su resistencia. Se encuentra con sujetos que buscan la adopción de otros modelos de conducción, modelos no estáticos, de permanente redefinición y articulación. Sujetos que de cierta manera reservan parte de su subjetividad para procurar realizar una construcción propia.

A partir del recorrido realizado, consideramos que las estrategias de mutua legitimación existente entre el campo político y campo religioso adquieren una gran importancia y riqueza de estudio, ya que pareciera, ninguno de estos campos tiene un dominio lineal y absoluto sobre sus *agentes-sujetos-militantes-creyentes*.

Bibliografía

FOUCAULT, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

HERVIEU-LÉGER, Danièle (2005), *Religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder.

MALLIMACI, Fortunato (comp.) (2008). *Modernidad, Religión y memoria*. Buenos Aires. Colihue.

MALLIMACI, Fortunato y DI STEFANO, Roberto (comp.) (2001), *Religión e imaginario social*. Buenos Aires. Manatíal.

SEGATO, Rita (2007). *La nación y sus otros*. Buenos Aires, Prometeo.

Lo neutro, lo plural y lo común.

Cierta biopolítica transhumanista interrogada desde la diferencia sexual

Renata Prati

(UBA)

*“...simplemente quizá el placer de regeneración en zonas
fronterizas carismáticas menos devastadoras”
Donna Haraway, *Las promesas de los monstruos*.*

Lo neutro, la muerte del hombre, el más allá de lo humano. Estas figuras que, a pesar de su aparente negatividad, se quieren resistentes y afirmativas, son de suma importancia en el pensamiento contemporáneo y especialmente el biopolítico. A pesar, incluso, de tener fuertes implicancias en la cuestión comunitaria, pueden parecer a veces algo abstractas, lejanas de nuestras cotidianeidades. Este trabajo consistirá en el esfuerzo de interrogar estos temas desde ciertos pensamientos de la diferencia sexual, partiendo de la quizás algo ingenua creencia de que el feminismo –en su sentido más amplio posible– no pierde el anclaje, lo que le permitiría recorrer los de-lirantes senderos de imaginar otros mundos sin atropellar a los seres que aún habitamos éste. (Aunque, no estaría de más preguntar, ¿el anclaje en dónde?).

Partiremos de un diagnóstico compartido: las maneras en que los biopoderes, el heteropatriarcado, el falogocentrismo, o como se lo quiera llamar, nos han constituido como sujetos, personas o individuos es sumamente inquietante, y lo es, ante todo, por el reconocimiento de su estructura excluyente: al administrar la vida, administra la muerte. Al definir un sujeto, una vida vivible, define también las vidas y corporalidades que no cualifican, y que se convierten así en basura, o en comida, en útil capitalizable. Este diagnóstico compartido se ve acompañado también de un impulso deconstructivo común: si los binarismos, los esencialismos, las categorizaciones nos cercan, encorsetan y matan

así, lo primero es el martillo. Me interesa plantear una tensión cuando se llega al después (si es que lo hay, si es que puede pensarse en semejante burda cronología): esta resistencia, esta fuga, este abrirse paso a martillazos, *¿hacia dónde nos lleva?*

Ciertas líneas del debate biopolítico, pero también feminista y sobre todo *queer*, han planteado ricas y diversas figuras del más allá de lo humano. Se tiende a pensar estas figuras ante todo en su carácter resistente, pero me gustaría por hoy poner más énfasis en sus potencialidades como imagerías. No da lo mismo qué ficciones elegimos poner en nuestros horizontes. Con esto en mente, trataré de confrontar dos posibles tonalidades: las de lo neutro y lo plural. Ambas son formas de diseminar las marcas inscriptas por los biopoderes, sin embargo, son campos semánticos por lo menos diferentes, y cabe preguntarse si representan un movimiento similar, o, al menos, no contradictorio.

Derrida: danza y horizontes

El sentido de interrogar los textos derridianos acerca de la diferencia sexual¹ será apenas el de encontrar un hilo conductor para tematizar lo neutro y lo plural, y explotar cierta sugerencia derridiana al respecto que nos permita valorar sus sentidos. Así, luego de reponer mínimamente la argumentación derridiana en cada contexto, intentaré dar con un sentido de lo neutro y lo común, así como con una toma de posición frente a los interrogantes que Derrida se plantea.

Invirtiendo su orden de publicación, empezaré por "*Geschlecht*". Allí, Derrida se embarca en una laboriosa investigación suscitada por el supuesto silencio de Heidegger acerca de la diferencia sexual. El recorrido por *Ser y tiempo* y un curso de 1928 abre muchos interrogantes y provee ciertas cruciales respuestas. Por empezar, que el *Dasein* es neutro. ¿Qué significa esto? Sabemos qué *no* significa esta neutralidad: no es negatividad ni carencia, no es a-sexualidad (aunque casi podría haberlo sido). Derrida reconoce en la trama heideggeriana cierta apertura del pensamiento a una sexualidad originaria, positiva

¹ "Coreografías", de 1981, y "*Geschlecht: Différence sexuelle, différence ontologique*", de 1983.

y potente, que él lee en clave de un camino hacia otra diferencia sexual². Además, es posible afirmar que se trata de neutralizar la marca binaria: el *Dasein* no es ninguno de los dos sexos. Ahora bien, permanece como resto indecible a lo largo del artículo otra pregunta que no halla respuesta: esta sexualidad neutral y pre-dual, ¿es también pre-diferencial? Esta neutralización de la marca *binaria*, ¿neutraliza asimismo *toda* marca?

En “Coreografías” Derrida parece al menos tender hacia una decisión de esta pregunta, quizás en virtud de un contexto diferente. Aquí, la discusión está teñida por la crítica a Lévinas, que, al desarrollarse también en otros lugares, es más clara en sus objetivos e implicancias. La secundariedad de la mujer que Derrida le critica a Lévinas nos ayuda a pensar el problema con Heidegger en la medida en que ésta hablaría de “una humanidad en general, antes de toda marca sexual, más acá y más allá, pues, de ella”³. Lo neutro es inequívocamente definido como neutralidad de *toda* marca, de toda determinación; lo cual, por lo demás, concuerda con la interpretación de *Ser y tiempo* con que empieza “*Geschlecht*”, inclinando así nuestra anterior indecisión.

Lo neutro sería así el “ni... ni” del ni varón ni mujer, *ni* esta binariedad *ni* ninguna otra marca sexual. Sin que vaya de suyo ninguna valoración cualitativa de esta negatividad, ninguna aseveración sobre la posibilidad de una sexualidad originaria no marcada, e incluso de una diferencia sexual no marcada, creo que es posible afirmar apenas esto: lo neutro se definiría por la fuga de toda determinación, de toda marca. Por el contrario, lo plural tendría más que ver con una afirmación empecinada de “tanto esto como lo otro”. Nótese que ambos desafían la lógica binaria del tercero excluido que rige esta sexualidad, pero lo plural no se queda sin la marca, sino que la multiplica. En esa conversación habitada de danza que es “Coreografías” se produce una sugerente impregnación semántica de la negación francesa “*pas de*”. Así, si lo neutro puede ser nombrado como el “*pas de marque*”, lo plural podría ser pensado como “*pas de marques*”, en un plural indefinido. El horizonte no se borra, pero no hay ya un solo horizonte posible: éste estalla, se disemina, se multiplica.

² Cf. “*Geschlecht*”, p. 11.

³ “Coreografías”, p. 167.

Aunque no es posible cerrar los sentidos de estos dos campos semánticos, me interesaba meramente plantear la pregunta, llamarme y llamarnos a mantener la sospecha. Si bien, en cierto nivel, creo que no son a priori incompatibles (ambos señalan un resto, puntos de fuga; quizás sean simplemente diversos momentos, diversas estrategias), también creo que no hay que desdeñar los aprendizajes que nos deja el camino ya recorrido. El feminismo y lo *queer* han aprendido a desconfiar de lo neutro y, junto con Derrida, nos alertan de sus riesgos. Nos conminan aunque sea a tener cuidado: que lo neutro no derive en lo abstracto, que no nos aleje del cuerpo, que no nos pierda en lo indeterminado, lo trascendente, que no nos desconecte de nuestros aquí y ahora.

La cuestión de la marca nos permite pensar una perspectiva en la que sí difieren estos dos campos semánticos: “¿hay que evitar realmente la marca de los sexos para pensar los géneros? [...] ¿Salen ganando los entes y los cuerpos cuando se los desneutraliza o más bien habría que pensar a la inversa que una cierta desencarnación trascendental perjudica tanto a la carne como al concepto de diferencia?”⁴. Sí, necesitamos ir más allá de la sexualidad, pero quizás no más allá de las marcas sexuales. “Querría creer en la multiplicidad de voces sexualmente marcadas, en ese número indeterminable de voces entrelazadas, en ese móvil de marcas sexuales no identificadas cuya coreografía puede arrastrar el cuerpo de cada ‘individuo’, atravesarlo, dividirlo, multiplicarlo”⁵. El sueño que sueña Derrida entre cada pregunta de McDonald no es de la disolución en la neutralidad indeterminada, sino el de una explosión, una multiplicación de las marcas. Sueña con jugar con ellas, con bailarlas.

En este punto Derrida tiene los pies mucho más en la tierra de lo que se le suele reconocer: lejos de un planteo aséptico e idealista, de la justicia como lo puro y lo inalcanzable, se trata de habitar la tensión, el entre, la situación, la contaminación. Sin limitar el sueño, particularizar la ética ni condicionar la justicia⁶, *hay que y nos hace falta*

⁴ Malabou, C., “El sentido de lo femenino: sobre la admiración y la diferencia sexual”, p. 283.

⁵ “Coreografías”, p. 171.

⁶ Como recuerda Malabou –leyendo a Derrida–, “la ética no puede particularizarse [...] ‘Desneutralizar’ la diferencia equivaldría a limitar el don o la diferencia originarios, que deben permanecer abiertos, aunque

(il faut) situarnos. Reconocer y decir que “hay” diferencias sexuales, hay marcas, hay posiciones – sin dejar de desplazarlas, sin detener el movimiento. Eso es la danza. “¿Cómo respirar sin acompañar y sin esas multiplicidades de ritmos o de pasos? ¿Cómo bailar?”⁷ Me gustaría cerrar este apartado abriendo sus sentidos con dos muy sucintas referencias a dos abordajes de esta diferencia sexual plural con los que me siento deudora, simplemente para señalar su posible consonancia con este sueño derridiano, de lo que podríamos llamar un más allá de lo humano, un más allá de marcas plurales y bailadas. Por un lado, la plasticidad travesti de Malabou, como manera de pensar a la vez lo neutro y lo plural, la justicia y la situación, en las figuras del intercambio, la conversión, el pasaje, siempre *entre* lo abierto indeterminado y la pluralidad de marcas ópticas. Por otro lado, el *cyborg* de Haraway, ese “canto al *placer* en la confusión de las fronteras y a la *responsabilidad* en su construcción”⁸. El *cyborg* es asumido como mito, como forma o marca de una subjetividad del pasaje, menos violenta y más hospitalaria con lo no-humano, que nos permita desplazar, actuar, conectar.

Lo común: miedos y promesas

Aprovechando a Haraway, habría que recordar, para terminar, que los cuerpos no terminan en la piel. La defensa estratégica e inmunitaria que es la individualidad no puede reducir el hecho de nuestra exposición, nuestra porosidad, nuestro ser en el abismo del *Cum*. Si “no existe escapatoria de este campo de diferencias, repleto de promesas y de miedos”⁹, no nos queda más que reconocer que hay diferencia, hay otredad, hay contaminación. En este punto se hace evidente que la cuestión de lo común estaba incluso antes de toda pregunta por el sujeto, ya que éste se recorta sólo a partir de esa desfondante exposición en la alteridad. Así, estos esfuerzos por pensar un más allá del

esta apertura pura sea en muchos aspectos imposible, aunque tan solo sea posible a partir de su imposibilidad”, *op. cit.*, p.294.

⁷ “Coreografías”, p. 163.

⁸ Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres*, p. 254.

⁹ Haraway, D., *op. cit.*, p. 395.

sujeto estaban desde el principio movidos por un afán de justicia, un deseo de encuentro diferente, menos violento, más hospitalario. Si, como bien lo sabe el feminismo, ya no se puede confiar en la pertenencia, en lo genérico, en lo homogéneo/homogeneizante, ¿desde o hacia dónde pensar lo común?

“La vida es una ventana de vulnerabilidad, y parece un error cerrarla”¹⁰. Habrá que juntar “la fuerza de una ventana”¹¹ para saber hacer frente a esa peligrosa y promisoría alteridad, plural y contradictoria. Si los límites del sujeto se disuelven, si sus territorios se ven expropiados, necesitaremos de esa fuerza de ver en ausencia propia, de recibir sin apropiarse, de tocar, temblando, sin aferrar, esa frágil y efímera danza de diferencias encarnadas.

Bibliografía

Berger, Anne, “Sexuar las diferencias”, *Lectora*, n°14, pp. 173-187, ISSN: 1136-5781 D.L. 395-1995, 2008.

Cixous, H., “Ver a no saber”, en Lispector, C., *Un aprendizaje o el libro de los placeres*, trad. Rosario Hubert, Corregidor, Buenos Aires, 2011.

Derrida, Jacques, “Coreografías”, entrevista con McDonald, Christie, trad. Masó, Joana y Bassas Vila, Javier, en *Lectora*, n°14, pp. 157,172, ISSN: 1136-5781 D.L. 395-1995, 2008.

-----, “Geschlecht: *différence sexuelle, différence ontologique*”, en *Psyché. Invention de l'autre*, París, Galilée, 1987.

-----, *Seminario La bestia y el soberano*, Vol. I, trad. de Peretti, y Rocha, Delmiro, Buenos Aires, Manantial, 2010.

Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, trad. Talens, Manuel, Madrid, Cátedra, 1995.

¹⁰ *Íbid.*, p. 385.

¹¹ Cf. Cixous, H., “Ver a no saber”, pp. 149-150.

-----, "Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles", trad. Elena Casado, *Política y Sociedad*, nº 30, Madrid, pp. 121-163, 1999.

Ni ama ni esclava.

La crítica de la razón en la teoría moral humeana y su impronta en el tratamiento de los problemas políticos

Romina Pulley

(UNMdP/CONICET)

Probablemente, la sentencia más famosa de Hume respecto de la razón sea: *“la razón es, y debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”*¹. Esta expresión se ha convertido, en la literatura especializada, en ejemplo de un tema que aparece en numerosas ocasiones en la obra humeana, la impotencia de la razón para iniciar o evitar por sí misma, cualquier acción o volición. En ese sentido, Hume afirma que *“la razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad”*² acerca de los acuerdos y desacuerdos entre los juicios y las relaciones abstractas de ideas o la existencia de hechos reales. Lo que no es susceptible de tal acuerdo o desacuerdo (como sucede con las pasiones, voliciones y acciones)³ no puede ser verdadero o falso y, por tanto, objeto de la razón.

Sin embargo, la metáfora de la razón como esclava debe ser tomada con ciertas precauciones a fin de no adscribir a Hume un naturalismo absoluto. Mal entendida, sugiere que la razón no juega ningún papel importante en la teoría moral humeana. Y aunque no puede por sí misma inducirnos a o prohibirnos hacer cosas, puede, indirecta, oblicuamente, influir sobre las pasiones determinando cuál es la mejor manera de

¹ Hume, David: *Tratado de la Naturaleza Humana*. Ed. Félix Duque, 3 volúmenes, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984. Como se acostumbra en la bibliografía especializada, citaremos como T seguido del nº de página de la edición Selby-Bigge (con la que cuenta la edición de Félix Duque), 415.

² T, 458.

³ Hume sostiene tanto las pasiones como los deseos y las acciones, son *“hechos y realidades originales completos en sí mismos”* pues no implican ninguna referencia a otras pasiones y acciones. Cf. T, 458 y T, 415 donde explica que las pasiones (que son impresiones de la reflexión), por ejemplo, son consideradas *“existencias reales”* por analogía con las impresiones sensoriales (a las que considera *“realidades”*).

satisfacer un deseo o mostrando que ese objeto (o estado de cosas) deseado, no existe o bien es inconseguible, es decir, la razón puede “apagar” una pasión.

Además, como sostiene David F. Norton, hay que considerar que cuando Hume se refiere a la razón como “esclava” de las pasiones está pensando en un concepto de ‘esclavitud’ distinto del que estamos habituados a considerar e influenciado por las lecturas de Hume por lo que deberíamos pensar que el modelo de esclavitud que Hume tenía en mente no era el practicado, por ejemplo, en Norteamérica, sino más bien la esclavitud de la Roma clásica, por la cual *“se requería a los griegos inteligentes que educaran a los jóvenes romanos en las artes y las ciencias. Estos griegos estaban, sin duda, subordinados a sus amos romanos. Sin embargo, dado que educaban a esos mismos amos e influían [sobre sus ideas] de lo bueno y malo, parece poco creíble sostener que su subordinación era total o completa”*.⁴

Sin embargo, aun matizando esta metáfora, se mantiene la idea de una razón de tipo puramente instrumental o estratégica a la que le corresponde el papel de indicar cuáles son los medios necesarios para lograr un fin. Y, en el caso de la moral humeana, esto se asocia también a otras tesis que se adscriben a Hume: que la creencia (en tanto producto de un proceso de razonamiento), por sí sola, no mueve a la acción; que no es posible inferir válidamente proposiciones prescriptivas de otras puramente factuales (o “Ley de Hume”), y que los juicios morales carecen de valor de verdad.

En este caso, me interesa plantear la primera de estas tesis porque es la puerta de acceso a la concepción humeana de la razón como una facultad⁵ o capacidad de responder adecuada o apropiadamente a razones. Responder adecuadamente a razones para la acción sería, en este caso, responder a consideraciones que hacen deseable o

⁴ Norton, David Fate, *David Hume Common Sense Moralism, Sceptic Metaphysician*, New Jersey, Princeton University Press, 1982, p. 126

⁵ Hay que tener en mente que Hume evita referirse a ‘facultades’, término que podría sugerir un compromiso con conceptos metafísicos tales como sustancia o esencia. De ahí que lo propio sea referirse a funciones u operaciones de la mente entre las que se encuentran, además de la razón y las pasiones, la percepción, la imaginación, la memoria y el entendimiento. Sin embargo, sí acepta el término “facultad” como el poder de producir ciertos procesos mentales, pero niega que una facultad tal pueda tener un poder explicativo robusto. Por ejemplo, tenemos la facultad de producir instancias de razonamiento demostrativo y probable.

indeseable un objeto. Además, esta idea de razón muestra otro aspecto interesante que consiste en la analogía que Hume mantiene entre los procesos de inferencia probable y la asociación entre pasiones (en la disposición a asociar ciertas percepciones con otras⁶). Pero tal analogía es limitada porque una inferencia sólo puede implicar asentir a una idea mientras que en el caso de las pasiones se forma una nueva impresión (de la sensación o de la reflexión).

En relación con esto cabe preguntar si los deseos y pasiones pueden ser “razonables”, es decir, evaluadas como respuestas a razones, de manera que se extiendan más allá de las consecuencias instrumentales. Por lo general, se responde negativamente a esta pregunta y se suele considerar que ni siquiera puede decirse con sentido, para Hume, que una pasión o acción es opuesta a la razón, salvo en la medida en que se basa en una creencia falsa o en una confusa pieza de razonamiento medio-fines⁷.

Ahora bien, esto puede extenderse más allá del ámbito de la acción individual hacia la acción colectiva y teniendo en cuenta la tesis humeana de que la razón (creencia), por sí sola es incapaz de mover a la acción, me gustaría traer un ejemplo en el que Hume parece superar este escepticismo respecto de la razón práctica. Y al mismo tiempo, parece también dar otra vuelta de tuerca a la “ley de Hume”.

Se trata del caso de la obediencia al gobierno (que es una virtud artificial, al igual que la justicia o la fidelidad a las promesas)⁸ o respeto por la autoridad civil. Este tipo de virtudes (artificiales) no provienen de la propia naturaleza humana, pero no podríamos vivir en sociedad sin ellas.

Al margen de la cuestión de si es o no esperable que una buena teoría ética provea una fundamentación o sea compatible con, una teoría aceptable acerca de un gobierno

⁶ T, 289-290

⁷ Cf. T, 458

⁸ Las virtudes naturales se diferencian entre sí por la dependencia inmediata respecto o bien de la pasión natural o bien de la educación. Las virtudes naturales están enraizadas en la naturaleza humana y basadas en las inclinaciones y preferencias humanas (la benevolencia, la gratitud, el amor de los padres por los hijos, por ejemplo). La vida social, sin embargo, nos requiere inventar o adquirir otras virtudes que pueden, incluso, estar en tensión con nuestras inclinaciones naturales y que involucran imparcialidad y hacernos capaces de cooperar con otros con quienes no mantenemos lazos fuertes. Entre estas últimas se encuentran el respecto de la propiedad, el cumplimiento de las promesas y el respeto por las autoridades civiles.

justo, se podría, creo, tender un puente entre estos dos temas dentro de la filosofía de Hume a pesar del hecho de que la teoría moral humeana está basada en el sentimiento.

Pero el problema, en este contexto, es más complejo, pues se combinan varios elementos que parecen encerrar a Hume en el escepticismo respecto de la moral y una posible fundamentación de la obediencia civil. Tenemos, por un lado la cuestión de que la razón (en este caso práctica) no puede mover a la acción, la impotencia de ella frente a las pasiones o principios naturales (uno de los cuales es la preferencia por el bien a corto plazo a un bien más importante, pero a largo plazo, y esto se asocia al peso del propio interés) y la propia declaración de Hume de que no es lícito derivar un *debe* de un *es* (falacia naturalista).

¿Cómo puede, si es que puede hacerlo, la razón instrumental de Hume superar estas limitaciones y motivar a los individuos al respeto por la autoridad civil? Hume da a las virtudes artificiales una definición más amplia que las convierte en prótesis que construimos a fin de remediar ciertas incapacidades naturales. Dada la explicación causal de Hume de cómo la aprobación moral es generada, una vez que esas prótesis han sido vistas trabajando (es decir, en la experiencia), las aprobamos y se convierten en virtudes cuasi-naturales. Esto es, deben trabajar generando disposiciones hacia ciertos sentimientos y, con esto motivan pasiones y pueden llevar a actuar. Este proceso comienza con el reconocimiento de que es necesaria la autolimitación del propio interés y esto responde a razones, a un cálculo a largo plazo y al mismo tiempo, en el ensayo y error (en términos de aprendizaje) y del que surge la convención (que luego se plasmará en reglas/instituciones) se llega fácticamente a la comprensión de que es preferible ese interés a largo plazo. En este sentido, es posible derivar un “debe” de un “es” si se entiende que el hecho del que se deriva la obligación no es un “hecho en bruto”, sino un “hecho institucional” que se ha originado en las propias prácticas y reglas impuestas por el grupo social.

De modo que Hume, más allá del escepticismo respecto de los alcances de la razón, parece encontrar en el aspecto político de su filosofía la vía de escape, aunque claro, siempre en el camino de la naturalización.

Bioética y normalización: el desafío de un proyecto de ética intercultural

Silvia Rivera

(UNLa)

La bioética se presenta, en su apuesta de máxima, como teoría y práctica de la deliberación y la participación democrática a la hora de socializar las decisiones que se toman en el campo de la atención de la salud y de la investigación biomédica. Sin duda alguna, atentan contra esta apuesta de máxima algunos desvíos o vicios que suelen aquejar a la bioética ya sea en su aspecto teórico, ya en tanto se despliega como práctica en marcos institucionales específicos. Considero que tales desvíos o vicios no son ingenuos o casuales, sino constitutivos de un saber que emerge en los años setenta en Norteamérica investido de una franca voluntad normalizadora. Es decir que la bioética, en su versión estándar o hegemónica, funciona como estrategia de control biopolítico. Porque existe sin duda una “concepción heredada” en bioética, esa que de modo análogo a lo que acontece en el campo epistemológico, nos precede siempre.¹ Ya está ahí cuando decidimos iniciar la reflexión, consolidada por instituciones y referentes que la respaldan con becas, subsidios y publicaciones, al punto que toda crítica necesariamente la presupone.

La bioética presenta entonces, en su versión heredada, una vocación normalizadora de saberes, discursos y sujetos a través de la implementación de mecanismos de control biopolítico que disciplinan el cuerpo, la palabra y el pensamiento en un movimiento único pero contundente.² Movimiento que nos rodea y envuelve en la

¹ Cfr. Rivera, S. y Gutiérrez, I. “Perspectivas epistemológicas: tradiciones y proyecciones”, ficha de cátedra, 2012.

² Cfr. Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1995, Primera Conferencia.

ilusión de que algo importante acontece cuando la retórica apela de modo recurrente a frases nominales tales como “muerte digna”, “calidad de vida” o “justicia distributiva”, creando además creando la sensación de que algo solemne acontece con su enunciación, aunque nadie se haya ocupado de explicitar no sólo el significado sino muy especialmente el uso de tales conceptos. Porque además, si le creemos a Wittgenstein, ambos – significado y uso- resultan inescindibles.³ O mejor aún: es el uso social el que determina el significado para cáscaras vacías que nada dicen sin referencia a la comunidad que los inviste de sentido en el proceso de su utilización.

Retomando la cuestión de los desvíos o vicios señalo, en primer lugar y en el plano teórico, se ubica la inclusión de la bioética en el campo de la ética teórica, dejando de lado la epistemología y la política o gestión, en este caso del proceso de atención de la salud. Es decir, que se posterga -o francamente oculta- la pregunta por el *status* de los saberes a los que atribuimos carácter científico y al modo de aplicar tales saberes en las instituciones dedicadas al cuidado de la salud. En segundo lugar, la restricción de la bioética al modelo deontológico, abstracto, formal y universal, que distribuye derechos y deberes a sujetos deslocalizados, deshistorizados, meros sujetos de derechos. Derechos “humanos” ahora impulsados por organismos internacionales como la UNESCO, para que nadie se confunda acerca de quienes se adjudican el derecho de encarnar lo universal. Esa humanidad que es necesario declamar en especial cuando las prácticas cotidianas lo ponen en cuestión.

Pasando ahora a lo que podemos llamar “vicios” o “desvíos” prácticos, encontramos en primer lugar la burocratización excesiva, paralizante, perversa desvitaliza a la bioética en tanto afecta a la figura institucional que le corresponde: los Comités de Ética. Se trata de una burocratización que empobrece la comprensión y la acción, en tanto mediatiza con postergaciones infinitas la posibilidad de las personas de devenir actores, en tanto quedan aprisionados de una cadena de representaciones que los demoran y los alejan de la participación efectiva, mientras otros se autoadjudican la capacidad de hablar por ellos, de expresar sus convicciones sobre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad,

³ Cfr. Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Cátedra, 1988.

entre otras cuestiones fundamentales porque invisten de sentido la existencia. Se impone así un conocido “expertismo” que con frecuencia legitima a los máximos exponentes - académicos, políticos o ambos- de la bioética. Expertos en bioética, que para reforzar su capacidad “representacional” recurren en ocasiones a gentilicios con el objetivo de remarcar un supuesto arraigo regional o local. Por ejemplo “Bioética latinoamericana”. Pero ¿qué significa esto? Acaso que se ha incluido a representantes de otras culturas a la hora de diseñar este dominio de saber? O significa simplemente que serán invitados ocasionalmente a un espacio ajeno -espacio de hospitalario, de disciplinamiento de cuerpos y de subjetividades- cuando se trata de dirimir algún tipo de conflicto que involucra directamente a miembros de otras etnias o grupos indígenas?⁴ Bioética Latinoamericana. Esto puede significar también un esfuerzo por adaptar el discurso de la bioética heredada a las particulares circunstancias de los países periféricos, pero siempre en función de la lógica de los países centrales, es decir, legitimando todavía, y desde la diversidad, un “universal” que resulta claramente expresión de la ideología de quienes detentan el poder.⁵

A la hora de enfrentar las limitaciones señaladas, que opacan las potencialidades críticas y transformadoras de la bioética, es interesante recuperar las palabras de Michel Foucault cuando nos habla de ejercitar la “anticiencia” en su escrito titulado *Defender la sociedad*.⁶ El propio Foucault se ocupa de aclarar en sus clases que en modo alguno debe entenderse su propuesta de “anticiencia” como un modo de promover la ignorancia o de alentar un oscurantismo anacrónico de cierto tono romántico. Se trata, por el contrario, de cuestionar los supuestos de la ciencia institucionalizada, apuntando no tanto a sus conceptos, sus contenidos, sus métodos sino muy especialmente a sus efectos de poder, que quizás de modo eminente, se manifiestan en lo que se ha dado en llamar “gestión de

⁴ Recuerdo el caso de un niño guaraní internado en el Hospital Gutiérrez con patología cardíaca y negativa de sus padres a una intervención correctiva alegando para tal negativa motivo de corte religioso.

⁵ Porque aquello de lo que se diferencia la “Bioética Latinoamericana” no es en todo caso la “Bioética anglosajona” por ejemplo, o “Bioética liberal” o “Bioética liberal” sino “Bioética” a secas.

⁶ Cfr. Foucault, M. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, FCE, 1978, pp. 15 y ss.

la ciencia". Efectos de poder que están relacionados con el modo en que la ciencia interacciona con otras prácticas en sociedades como la nuestra; con el modo como las sociedades cerradas imponen su dinámica al conjunto de la trama social. Porque contra las esperanzas de Karl Popper⁷ advertimos que el despliegue desmesurado de la ciencia no ha promovido una sociedad más libre o "abierta", sino que ha generado sofisticadas formas de discriminación y exclusión.

Ejercitar la anticiencia, nos dice Foucault, implica promover tanto los "retornos del saber" como de la "insurrección de los saberes sometidos". La expresión "retornos del saber" hace referencia, en este caso, a la erudición del archivista que ilumina la memoria histórica de las luchas que sostienen la tiranía de los saberes en cada caso hegemónicos. Porque no hay verdades científicas que puedan imponerse sin contar con una trama de poder que los sostenga, ni saberes que accedan a la categoría de "ciencia" sin una comunidad fuerte que funcione como referente y garante de objetividad y verdad.⁸

A su vez, y como la otra cara de una misma moneda, la expresión "saberes sometidos" nos remite a aquellas palabras descalificadas, porque se supone no alcanzan el nivel de científicidad exigido en cada época. Palabras marginales que a veces son excluidas, en tanto otras veces resultan atrapadas por el régimen discursivo vigente, que las sepulta en sistemas de reglas, en marcos integradores y sistemáticos que les son ajenos, enmascarando de este modo su irreductibilidad que es precisamente la fuente de su potencial crítico frente a universalismos que hacen abstracción de los tiempos y los lugares de las tradiciones compartidas.⁹ El saber del enfermo, del enfermero, del delincuente, del trabajador social. El saber del curandero o curador, también el del méridco en la inmediatez de su cotidianeidad, que se contrapone en un juego de paralelismos y marginalidades al saber de del medicina institucionalizada.

Esta claro que este llamado a ejercitar la anticiencia tiene una fuerte connotación ética y también política. Porque es el llamado a convocar otras voces, pero modificando

⁷ Cfr. Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Bs. As., Paidós, 1997.

⁸ Cfr. Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1991.

⁹ Pensemos, a modo de ejemplo, en ese grupo de saberes llamados "paramédicos".

las condiciones de posibilidad de la escucha par que su irreductible singularidad no se pierda. Para lograrlo hay que modificar la violencia institucional que que ha desarrollado silenciosamente, en el interior de las instituciones que sostienen la producción y circulación del saber en el ámbito de la medicina, pero también del derecho, la pedagogía, la economía entre otras. La imposición hegemónica del saber es violenta porque enmarca sujetos, tradiciones y perspectivas en la injusticia de una homogeneidad de superficie que esconde negación y exclusión. Desactivar esta violencia, o al menos denunciar las estrategias que la sostienen en complicidad con saberes tales como la epistemología y la bioética en su concepción hegemónica, es sin duda un ejercicio de defensa de la sociedad, ejercicio que opera en la resignificación de los vínculos y en el ensanchamiento de los márgenes para la decisión y la acción.

La pregunta es ¿estamos realmente dispuestos a enfrentar este desafío? La bioética es un saber que se define por su impronta interdisciplinaria. Esto es un lugar común en los manuales, pero no es tan común en la práctica cotidiana de los Comités de Ética. A esta primera dificultad se suma ahora otra. Porque la cuestión es dar un paso más allá: no sólo hacia la interdisciplina sino hacia la interculturalidad.

Me animo a decir que la tarea será ardua porque varios obstáculos se presentan, de tono diverso pero con claro impacto en la práctica bioética. Sin pretensión de exhaustividad señalo por una parte, el rasgo eugenésico que atraviesa el pensamiento occidental desde sus comienzos griegos, tal como lo señala Antonio Negri en su artículo “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”.¹⁰ Vocación eugenésica presente en la metafísica que supone un orden jerárquico del ser, un universal que descalifica y excluye en su pretensión legitimadora. Por la otra, encontramos intentos concretos de “normatizar” y “normalizar” los Comités de Ética, tal como se lee en La Resolución Nº

¹⁰ Negri, A. “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”. En: Giorgi, G. y Rodríguez, F. (Comps.) *Ensayos sobre biopolítica*, Bs. As., Paidós, 2007, pp. 93 y ss.

0962 del Ministerio de Salud del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires del 17 de marzo de 2009.¹¹

Normalizar supone haber definido una norma, un parámetro y criterio de normalidad. Cabe preguntar entonces ¿quién o quiénes han establecido la norma? ¿En función de qué objetivos? ¿A través de qué mecanismos o procedimientos se ha definido lo normal? ¿Dónde se consignan los parámetros de normalidad para los Comités? Estas son las preguntas que todos, como ciudadanos, debemos formular. Porque una ética normalizada no es ética, en tanto pierde su potencial crítico y transformador. En todo caso se trata de una bioética injusta, violenta y sobre todo pensada a la medida del “status quo” social.

Para terminar, las palabras de Zigmunt Bauman: “Racionalidad, eficiencia y un profundo sentido de la burocracia son los pilares que necesita el genocidio moderno para poder existir”.

Bibliografía

Foucault, M. *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1982, págs. 34 y ss.

Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1995, Primera Conferencia.

Foucault, M. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, FCE, 1978.

Kuhn, Thomas *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1991.

Negri, A. “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”. En: Giorgi, G. y Rodríguez, F. (Comps.) *Ensayos sobre biopolítica*, Bs. As., Paidós, 2007, pp. 93 y ss.

Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1983.

Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Bs. As., Paidós, 1997.

¹¹ Resolución Nº 0962 del Ministerio de Salud del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires del 17 de marzo de 2009.

Rivera, S. y Gutiérrez, I. "Perspectivas epistemológicas: tradiciones y proyecciones", ficha de cátedra, 2012.

Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Cátedra, 1988.

Complicidades bioéticas: epistemología, ética y política de la investigación.

El caso de la investigación biomédica

Silvia Rivera

(UNLa)

No considero exagerado afirmar que la llamada “ética de la investigación” atraviesa unos de sus mayores desafíos. El desafío de definirse a sí misma, de recrear para un nombre que nos remite a mediados del siglo XX -1947 y la creación del Código de Nuremberg- un contenido que la ubique a la altura de los problemas que atraviesa en la actualidad el proceso de producción de conocimiento.¹ Ahora bien: ¿Qué es la ética de la investigación? Si creemos a autores que de la mano de Wittgenstein nos hablan del carácter práctico de los rótulos que a la manera de reglas nos instruyen en un determinado sistema de medición, ponderación, evaluación, resulta que no hay definición que no remita a un determinado juego de lenguaje o dispositivo de poder.² Juegos de lenguaje que junto con la puesta en marcha de una definición introducen en el mercado lingüístico una serie de categorías necesarias para pensar los problemas propios del ámbito definido, en este caso por la ética de la investigación. En este caso, me refiero al marco conceptual que introduce la ética de la investigación en su versión hegemónica. Recordemos que la ética de la investigación nace como respuesta a las atrocidades cometidas en campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial.

¹ Tal como se reconoce en el documento del Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas (CIOMS) de 1993: Surgió entonces la ética de la investigación en seres humanos, orientada a impedir toda repetición por parte de los médicos a dichos ataques a los derechos y al bienestar de las personas. El Código de Nuremberg, publicado en 1947, estableció las normas para llevar a cabo experimentos en seres humanos, dando especial énfasis al consentimiento voluntario de la personas. (Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas (CIOMS) *Pautas éticas internacionales para la investigación y experimentación en seres humanos*, Ginebra, 1993, p. 5.)

² Cfr. Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988.

Precisamente el Código de Nuremberg destaca la necesidad de contar siempre con el consentimiento libre y voluntarios de las personas a la hora de realizar investigaciones biomédicas.³ Sin duda perturban los abusos que sobre el cuerpo de los prisioneros se llevaban a cabo en nombre de la ciencia, pero es importante recordar que en la Primera Guerra Mundial se realizaron investigaciones en el campo que ahora se conoce como “etnolingüística” con prisioneros provenientes de las colonias.⁴ El gobierno alemán, en este caso, alentó el registro sonoro de la palabra de musulmanes que eran obligados a contar o cantar leyendas, versos, rimas populares. Algo menos cruento se dirá, pero que supone la invasión de la vida de otros en situación de desigualdad de poder. Invasión avalada y financiada por estados que se apropiaban de sentidos compartidos, sin el consentimiento del prisionero; tampoco de los referentes de su comunidad de referencia.

El marco categorial de la ética de la investigación se define entonces de modo riguroso recién en la década del setenta, con la irrupción en el campo profesional y académico de la llamada “bioética”. A pesar de su origen disputado entre dos sentidos y personajes –Va Rensselaer Potter y Andre Hellegers-⁵ la bioética en sus citadas dos versiones fundacionales no logra superar los límites de la forma de vida que la engendra. Un fundacionismo ingenuo y hasta optimista que marcha junto a un pragmatismo estrecho, limitado a la resolución rápida de conflictos en el campo de las prácticas profesionales. Estas tendencias, sumadas a una voluntad reglamentarista, permiten que

³ Cfr. Tribunal Internacional de Nuremberg, *Código de Nuremberg, Nuremberg, 1947*. Traducción de Mainetti, J.A. *Ética Médica*, La Plata, Quirón, 1989.

⁴ El film del alemán Philipp Scheffner retitulado de “The Halfmoon Files” da cuenta de estos experimentos. Cfr. Scheffner, P. *The Halfmoon Files*, 2006

⁵ La bioética en su momento fundacional nos remite a la necesidad de establecer un vínculo entre ciencia y valores. Ciencias de la vida, en una concepción amplia, tal como la propone Van Rensselaer Potter; o una de esas ciencias, la medicina, de acuerdo a los desarrollos de Andre Hellegers. La significación estrecha de Hellegers es la que parece haberse impuesto que limita el potencial crítico de la propuesta interdisciplinaria que domestica el saber emergente bajo el signo de la medicalización. De todos modos, la mera univocidad del sentido, tal como propone Potter no garantiza por sí sola un incremento del caudal problematizador, si bien abre a otras ciencias se corre el riesgo de exagerar el cientificismo, excluyendo otro tipo de racionalidad. Para este tema ver Estevez, A. *Bioética, de la cuestión nominal a la caracterización de su concepto*, Bahía Blanca, Ediciones de la Universidad Nacional del Sur, Ediciones de la Universidad Nacional del Sur, 2002.

tempranamente se estipulen ciertos principios para la bioética que funcionan como marco orientador a la hora de pensar cuestiones de esta disciplina o interdisciplina. Si bien son tomados de la tradición del pensamiento occidental, los conocidos principios de “maleficencia- nomaleficencia- autonomía y justicia- se deshistorizan y automatizan convirtiéndose en una suerte de verdad revelada o latiguillo fácil a la hora de regular situaciones problemáticas del proceso de atención de la salud.⁶ Pocos años más tarde, esta primera aplicación de los principios para a la regulación de conflictos vinculados con la medicina asistencial pasan de modo “natural” a regular conflictos de la ética de la investigación, en momentos en que se constatan cambios decisivos en el modo de gestionar el proceso de producción de conocimiento. Porque el apogeo del neoliberalismo privatiza la investigación postergando el rol de los Estados e introduciendo nuevos actores: los patrocinantes. Actores que se desdoblarán luego en una serie de complejos organismos, cuya multiplicación ociosa parece no tener fin, al tiempo que se multiplican irrelevantes aportes de bioeticistas dedicados a fundamentar una práctica ética acorde a una racionalidad instrumental y burocrática.⁷

Es decir que los llamados “principios de la bioética” pronto se expanden más allá del campo específico de la tarea asistencial, para avanzar sobre el proceso de investigación o producción de conocimiento. Las *Pautas Éticas Internacionales* del CIOMS de 1993, son una clara muestra de esto, en tanto afirman que:

Toda investigación o experimentación realizada en seres humanos debe hacerse de acuerdo a tres principios éticos básicos, a saber, respeto a las personas, a la búsqueda del bien y a la justicia.⁸

⁶ Beauchamp, T. y Childress, J. *Principles of Biomedical Ethics*, New York, Oxford University Press, 1994.

⁷ Me refiero por ejemplo a las “Contract Research Organizations o empresas privadas que gerencian la ejecución de ensayos clínicos con costos más bajos y plazos más cortos que los laboratorios. También a las Academic Research Organizations, con desempeño semejante a las anteriores pero afiliadas a instituciones académicas. Cfr. Vara, A. M. “Globalización e investigación biomédica”. Los ensayos clínicos en la Argentina como política científica “por default”. En: *Perspectivas Metodológicas* Nº 8, Publicación del Departamento de Humanidades y Artes de la Universidad de Lanús, Lanús, 2008.

⁸ Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas (CIOMS), *Pautas Éticas Internacionales para la Investigación y Experimentación en Seres Humanos*, Ginebra, 1993. Cabe destacar que las pautas del CIOMS enfatiza la relevancia de la reflexión ética no sólo para las ciencias médicas, sino también en el campo de las ciencias sociales.

A través de la extensión del recurso a los “principios” La bioética rápidamente subsume a la ética de la investigación como uno de sus capítulos centrales.⁹ Si remontamos la toda la cadena de inclusiones encontramos el siguiente mapa de distribución del saber: la ética teórica se presenta como el continente mayor, y desde ella “descendemos” en una suerte de bajada controlada desde el cielo de las normas puras hacia las éticas aplicadas, entre ellas la bioética y –dentro de la bioética- a la ética aplicada a la investigación como el eslabón último de la cadena deductiva que hereda la verdad de sus axiomas primeros. Pero es importante destacar que se trata de una inclusión que sesga el desarrollo de la ética de la investigación, que renuncia a revisar los supuestos epistemológicos y políticos presentes ya en la teoría y la práctica de la bioética.¹⁰

Porque la reflexión epistemológica queda fuera de juego, a partir de esta hábil operación de distribución de saberes que aleja del foco de la crítica la idea misma de ciencia que damos por supuesta y que sin duda corresponde a la llamada “concepción heredada” en filosofía de la ciencia:¹¹ la ciencia como conocimiento objetivo, con un desarrollo necesario y reductible a su lógica interna, pero sobre todo como un conocimiento experto que se concibe en términos de absoluta universalidad. Una universalidad que “deslocaliza” la investigación científica y hace posible su regulación ética a partir de declaraciones internacionales que focalizan la protección de los “sujetos” de acuerdo a la lógica del “contrato”. Porque es precisamente la moderna lógica del contrato la que sustenta una de las figuras más prestigiosas de la ética aplicada a la investigación: la del consentimiento informado de los sujetos de experimentación. El artículo 7 de Helsinki 2008 dice así:

⁹ El otro capítulo de la bioética, en su sentido estricto de ética aplicada al cuidado de la salud, es la ética asistencial. El sentido amplio de la bioética incluye a las ciencias de la vida en su conjunto y por lo tanto también a la ingeniería genética, la ecología y la biotecnología entre otras.

¹⁰ Entiendo a la política científica como capítulo posible de una epistemología ampliada, que trascienda los márgenes estrechos de la lógica y la metodología para avanzar en las condiciones de posibilidad sociales, históricas, de la producción de conocimiento.

¹¹ Cf. Putnam, Hilary “What theories are not”. En: Nagel, Suppes y Tarsky (Comp.) *Logic, Methodology and Philosophy of science*, Stanford University Press, 1962. Trad. Castellana de Olivé, L. y Pérez Ransanz (Eds.) *Filosofía de la ciencia: teoría y observación* México, Siglo XXI, 1989, pp 312-329.

El propósito principal de la investigación médica en seres humanos es comprender las causas, evolución y efectos de las enfermedades y mejorar las intervenciones preventivas, diagnósticas y terapéuticas.¹²

Por su parte, la gestión que regula los mecanismos de producción de la investigación científica que se construye sobre supuestos científicistas, se ajusta al modelo “universal” adoptando el formato denominado multicéntrico”. Dada la validez universal de la ciencia, las hipótesis y objetivos pueden generarse en un punto del planeta pero contrastarse a través de experimentos que se realizan en cualquier otro lugar, o mejor dicho en muchos otros. Esto permite que nuevas drogas generadas a partir de investigaciones realizadas en los departamentos de innovación de las empresas farmacéuticas transnacionales sean probadas en países pobres y desprevenidos. En los pobres de países pobres: esos pretendidos “sujetos de la investigación” que son denominados con curiosos eufemismos a lo largo de la Declaración de Helsinki: humanos, personas, pacientes, individuos potenciales, poblaciones vulnerables, entre otros. Pero en ningún caso estos eufemismos logran disimular que se trata de seres concebidos como “objetos”, cuyos cuerpos se utilizan para extraer un saber que se traducirá en ganancias con escasos o nulos beneficio para quienes funcionan como cobayos, ya que toda recompensa, se dice, podría manchar la nobleza que supone inmolarse por el progreso de la ciencia, al tiempo que abriría la puerta al abuso de personas “vulnerables”. Por supuesto que estos “vulnerables” son la materia de las reflexiones bioética. Las clásicas preguntas a acerca de cómo cuidar y proteger a los vulnerables, y las clásicas respuestas retóricas que nos remiten a derechos y deberes abstractos que en todo caso sostienen y aún refuerzan una marcada asimetría de poder. Pero nunca la pregunta acerca de cómo hacer para que tales “vulnerables” dejen de serlo y puedan decidir acerca de la

¹² Este artículo fue modificado en la última versión, ya que en la anterior sólo se leía que el propósito de la investigación médica en seres humanos es “mejorar los procedimientos, preventivos, diagnósticos y terapéuticos”. Cf. *Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial*, Edimburgo, 2000, art. 6.

orientación que eligen como ciudadanos para su sistema de innovación tecnocientífica. Aún más, me animo a decir que tal discurso de la bioética estándar, cómplice del cientificismo epistemológico y de la gestión multicéntrica y transnacional de la investigación tiene como uno de sus objetivos crear “vulnerables”, estereotiparlos en ese rol y reforzar su condición de “vida precaria”,¹³ imprescindible para las empresas farmacéuticas a la hora de abaratar costos en el cumplimiento de los requisitos de las agencias de registro y control de los medicamentos.

Por el contrario, la reinscripción de la ética de la investigación en el campo propio de la epistemología nos permite un abordaje diferente de los conflictos que generan precisamente esos otros intereses entrelazados en la trama institucional de la producción de conocimientos. Pero está claro que no hago referencia a una epistemología cientificista con su énfasis en los aspectos formales –lógicos y metodológicos- de la investigación, sino en una epistemología ampliada, que desplazando la atención de la ciencia concebida como conocimiento destaque las condiciones políticas de su producción.

El desafío queda planteado: la necesidad de la revisión y transformación del disciplinamiento de los dominios de saber que se aparte de reduccionismos teóricos y positivista para poder, a partir de aquí, redefinir la ética de la investigación, en directa vinculación con la filosofía de la ciencia y también con la política científica. A partir de aquí revisar tanto la concepción de ciencia como la modalidad de gestión de la investigación que elegimos, entendiendo que la ética de la investigación no se agota en una serie de declaraciones internacionales, vacías en su formalismo, sino que avanza en la definición de los valores que instalamos para orientar el proceso de innovación tecnológica. La apropiación social del conocimiento, que proclamó Varsavsky,¹⁴ nos aleja de la burocracia bioética que sólo regula lo pretendidamente inevitable para potenciar la dimensión ético-política en su sentido pleno y meramente declamado. La posibilidad de que el tipo de desarrollo tecnocientífico no se encuentre determinado por el sistema de mercado global y que pueda ser elegido con participación ciudadana, implica una

¹³ Butler, J. *Vida Precaria*, Bs. As., Paidós, 2006.

¹⁴ Cfr. Varsavsky, O. *Ciencia, política y cientificismo*, Bs. As. CEAL; 1976.

transformación sustantiva en el modo de implicarnos en la redefinir, y por lo tanto también en el ejercicio, de la ética de la investigación.

Bibliografía

- Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas (CIOMS). 1993. *Pautas éticas internacionales para la investigación y experimentación en seres humanos*. Ginebra.
- Asociación Médica Mundial. 2008. *Principios éticos para la investigación médica en seres humanos*, Helsinki.
- Beauchamp, T. y Childress, J. *Principles of Biomedical Ethics*, New York, Oxford University Press, 1994.
- Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas (CIOMS). 1993. *Pautas éticas internacionales para la investigación y experimentación en seres humanos*. Ginebra.
- Decreto 1163/09 “Requisitos y procedimientos para proyectos de investigación que se efectúen en Hospitales de la C.A.B.A.”, del 30 de diciembre de 2009 y publicada en el Boletín Oficial (C.A.B.A.).
- Estevez, A. *Bioética, de la cuestión nominal a la caracterización de su concepto*, Bahía Blanca, Ediciones de la Universidad Nacional del Sur, Ediciones de la Universidad Nacional del Sur, 2002.
- Foucault, M. 1992. *El orden del discurso*, Bs. As., Tusquets Editores.
- Maliandi, R. 1991. *Ética, Conceptos y Problemas*, Bs. As., Biblos.
- Pardo, R. 1997. “El giro hermenéutico en las ciencias sociales”. En: Díaz, E. (Comp.) *La ciencia y el imaginario social*, Bs. As. Biblos.
- Rivera, S. y Margetic, A. 2004. “Nuevas formas de explotación económica del cuerpo. El modelo hegemónico de la investigación biomédica”. En. VVAA Trabajo, Riqueza, Inclusión, Río Cuarto, Ediciones Icala.

- Vara, A. M. 2008. "Globalización e investigaciones biomédicas. Los ensayos clínicos en la Argentina como política científica "por default". En: *Perspectivas metodológicas* N° 8, publicación anual del Departamento de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Lanús.
- Varsavsky, O. 1975. *Ciencia, Política y Cientificismo*, Bs. As. Centro Editor de América Latina.

El aborto en secreto, reflexiones sobre su implicancia

Susana Robledo

(UNMdP)

El objetivo de este ensayo es poner en relieve la función del secreto en torno a las prácticas abortivas, siendo una variable a considerar en el camino hacia la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo.

Considero que la realidad social es un entramado de relaciones complejas, donde uno de los presupuestos *a priori* para su existencia es la forma, cantidad y calidad de información sobre nosotrxs mismxs y sobre otrxs que podemos conocer y comprender. Estimo válido afirmar que este conocimiento esta atravesado por normas morales que provocan una tensión del vínculo social, las cuales se materializan en acciones desde las cuales el sector dominante de la sociedad ve realizado lo que planifica como consensuado y armónico.

Las relaciones sociales se fundan en un saber mutuo que no siempre es verdadero, ya que la implicancia de verdad no es condición necesaria para los objetivos fijados por lxs agentes sociales.

El secreto, entendido como encubrimiento de determinadas acciones, cumple en primer lugar la función de enmascarar realidades, cuya frontera es el conocimiento mutuo entre agentes sociales, en el marco regulador del mandato hetero-patriarcal, donde se nos permite decir y hacer solo determinadas acciones. Se efectúan acciones que implican formas clandestinas de prácticas de lo previamente clasificado y juzgado como inmoral. A raíz de ello, lo que seleccionamos para revelar públicamente representa las expectativas construidas objetivamente por fuera de nosotrxs, hacemos públicamente con nuestro cuerpo aquello que nos indican que debemos hacer según las leyes morales y jurídicas sancionadas por el mandato heteronormativo, que en sí tienen carácter de inmóvil,

universal y de eternas representantes de la razón.

En la Modernidad lo subjetivo pasa a tener un carácter de irracionalidad, lo que implica que no se permite discutir en el espacio público los procesos subjetivos del sentir y del desear. En una crítica a la modernidad dice Simmel "...no cabe imaginar otro comercio ni otra sociedad que la que descansan sobre esta ignorancia teológica..." (Simmel, 1939, 335).

De ello deriva la segunda función del secreto: equilibrar un sistema social hipócrita, donde sus consecuencias, derivadas de la proporción necesaria entre verdades y mentiras para la vida social, subsisten de forma despareja según las formas de actuar y pensar de acuerdo a la posición social, *habitus* según Bourdieu (2007) de cada agente social. Descubrir lo que oculta el secreto puede poner en cuestión las bases de la vida en sociedad, es así que vivimos coaccionados por la estructura de la vida moderna, la cual es posible por los límites que impone, que si bien coercitivos son transgredidos por las acciones del agente. Las mujeres que abortan y sobreviven, saben que no son asesinas, han tomado una decisión sobre sus cuerpos y su maternidad, y son obligadas a vivir con la hipocresía de la negación, la culpa, la mentira y el secreto.

La doble moral aparece para mantener un orden, un *stato quo*. La tercera función del secreto es perpetuar un orden de cosas, como la desigualdad en el acceso a ciertos derechos humanos (Chiarrotti, 2010, 13) lo silenciado no tiene intromisión en el mundo de los hombres, en el mundo de las decisiones políticas, el secreto sobre el aborto es acatado como un tabú, y aunque se sepa de su existencia es ocultado, silenciado. Perpetuando la ilegalidad, y por lo tanto sus consecuencias.

En cuarto lugar y resaltando una función dual, el secreto actúa como protección por un lado, considerando los riesgos punitivos jurídicos y de sanción moral, lo que conforma una complicidad silenciosa que -si bien funciona como garantía para las mujeres- posibilita a determinados sectores sociales, hacer de un problema social, una cuestión que es incluida en cada subjetividad, con una perspectiva psicológica propia de cada mujer, lo cual invisibiliza el problema en sus marcos globales, en su configuración

como mecanismo social, cultural e histórico más amplio. Ello permite testimoniar las carencias de políticas públicas sobre, según datos del censo del año 2010, el 51,3 % de la población.

Pero además, en quinto lugar, permite la articulación de un negocio millonario ilegal entre políticos, jueces, clínicas, enfermeras, médicos. De acuerdo al segundo informe presentado ante el Comité de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (CEDAW) por Lesbianas y Feministas por la Descriminalización del Aborto, es un negocio de más de 300 millones de dólares anuales.¹

Estas reflexiones nos permiten pensar sobre las formas establecidas para reproducir el poder estatal ejercido sobre las corporalidades, y a su vez el mantenimiento del desequilibrio entre descubrir y encubrir. Pensar en un cambio de categoría del aborto de secreto y prohibido a público, implica necesariamente una exhortación a debatir, y pensarnos a partir de la certeza de este nuevo conocimiento. El secreto (como forma) modifica su función cuando su contenido (el aborto) implica una prueba del ejercicio de poder desde las instituciones. En este sentido rescato lo afirmado por Mario Pecheny "...es al Estado y sus representantes a quienes les corresponde justificar por qué una mujer que se haga o consienta un aborto debe ir presa. No a nosotros justificar lo contrario...".²

La génesis de este orden puede rastrearse en la conformación histórica de una moral sexual en relación al papel social de las mujeres. La reproducción obligatoria como designación para las mujeres entra en crisis cuando se reclama participación política, se habla abiertamente de la sexualidad de las personas y del derecho de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo. Respecto a esto dice Josefina Bronw "... Ello debido a que situar como asunto de derechos ciudadanos los derechos a decidir sobre la experiencia del propio cuerpo pone en cuestión la neutralización históricamente operada sobre el cuerpo de los ciudadanos. De allí la idea de que los derechos (no) reproductivos y sexuales

¹ Disponible online: <http://informacionaborto.blogspot.com.ar/> marzo 2012

² Disponible on ine: <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/subnotas> marzo 2012.

constituyen un nudo central que funciona como bisagra entre lo público y lo privado, entre lo universal y lo particular, entre lo político en sentido tradicional y lo subjetivo, entre política y cuerpo, entre el ciudadano abstracto y el/la ciudadano/a concreto/a...” (2008: 285).

Sumamos a esta idea, el lugar que ocupa la performatividad del lenguaje, recurrimos al poder constructor de la palabra (Perez navarro, 2008: 30) interpretando que las relaciones entre la omisión y lo dicho es la manifestación de la relación entre el secreto y la revelación: las palabras con las que transmitimos se acomodan para darle sentido de realidad pública a las relaciones sociales. En este caso es necesario que se equipare el acto lingüístico al acto material, creando las condiciones contextuales para que se produzca el acceso al derecho a decidir sobre el cuerpo. Para dar un ejemplo, rescato la forma de denominación en México como *“regularización de la menstruación”*, quitándole de esta manera la carga negativa y culposa de la palabra aborto como sinónimo de muerte (para mayores precisiones ver Fernandez, Tájer, 2006: 33, 46). Interesante es también la consigna: *yo aborto, tu abortas, todxs callamos*, que expresa de forma disruptiva el peculiar silencio sobre lo que hace a escondidas.

Sumada a la gran importancia de otras variables, considero que el carácter de secreto que gira en torno al aborto atenta directamente contra la posibilidad de su legalización. Como parte de la estrategia de trabajo a través de la cual la voz de las mujeres pueda ser oída de forma masiva y extensiva, podemos pensar:

¿Qué pasaría si de forma anónima, pero colectiva se difunden los relatos de experiencias abortivas?

Existe una dificultad para elaborar un consenso público entre los actores que deben decidir las políticas para la mejora de la sociedad, el resultado viene siendo la falta de respuesta a una problemática urgente en relación a un problema específico que involucra la salud de la población, no solo por los abortos clandestinos, también por la necesidad de la efectiva aplicación de la ley 26150 de educación sexual. Lo que implica la actual legislación respecto a los derechos reproductivos es la imposibilidad cierta de

impugnar los mandatos de las instituciones sobre el lugar asignado a las mujeres, entonces: ¿Qué posición al respecto se puede tomar?

¿Como las demandas individuales se convierten en demandas colectivas? En el camino de transformar un acto de índole privada en un reclamo universal de reconocimiento (de la capacidad de decidir) sobre los procesos del propio cuerpo, siendo que ello ya ocurre, las mujeres deciden a pesar de la ilegalidad. Sin embargo, se estimula la indeterminación en un silencio moral, con consecuencias políticas: el no lugar para discutir la emancipación del pacto social que en clave de romanticismo implicó la maternalización de la mujer (Nari, 2005:319) y de su uso como base a la explotación capitalista (Engels, 1970: 83, 92, 93) De allí la importancia de la visualización, de la organización, de la aplicación del lenguaje, de interrogarnos sobre nuestro lugar en este proceso y sobre las lógicas que oculta.

Por ello considero se hace necesario garantizar un debate público, donde la voz de las mujeres y de los hombres sea aquello que le de consistencia a los argumentos sobre la posibilidad cierta de decidir cada uno y cada una de nosotrxs en la independencia de cada conciencia. Este fin puede conseguirse por medio de la organización y la visibilización, donde las acciones vividas continuamente permiten que sea menos innecesario el secreto y la mentira que acarrea, posibilitando que germine una etapa bisagra entre el control social y la emancipación de ese control. Algunas preguntas surgen: ¿se necesita consenso del poder político para dar esta discusión? Si fuera así, ¿implica que nos “den permiso” para debatir? o acaso ya están dadas las condiciones y la creciente visibilización del reclamo organizado desde diversos sectores feministas, sumado al estado público que alcanzan los casos judicializados: ¿son indicadores del comienzo del debate?

Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre, *El sentido práctico*, Cap. 3: “Estructuras, habitus, prácticas”, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2007

- BROWN, Josefina, *Cuadernos de Pagú*, “Los derechos (no) reproductivos en Argentina: encrucijadas teóricas y políticas”, Nº 30 enero-junio 2008.
- CHIAROTTI, Susana, *Derechos Humanos de las Mujeres, Recursos y mecanismos de reclamo y monitoreo*, Santa Fe, Argentina, Instituto de género, Derecho y Desarrollo (INSGENAR), 2010.
- ENGELS, Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Ed. Fundamento, Madrid, 1970
- FERNANDEZ, Ana Maria, TÁJER, Debora, “los Abortos y sus significaciones imaginarias: dispositivos políticos sobre los cuerpos de las mujeres” en *Realidades y Coyunturas del Aborto*, Susana Checa Compiladora, Buenos Aires, Ed. Paidós: tramas sociales, 2006.
- NARI, Marcela, *Políticas de maternidad y maternalismo político; Buenos Aires (1890-1940)*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2005, página 319 [En línea]: <http://nuevomundo.revues.org/1127>., disponible 06 abril 2012.
- PÉREZ NAVARRO, Pablo, *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad*, Madrid, Ed. EGALES, 2008.
- SIMMEL, Georg, *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, capítulo 5: “El secreto y la sociedad secreta”. Buenos Aires, Ed. Espasa-Calpe Argentina, 1939.
- <http://www.indec.gov.ar/>
- <http://informacionaborto.blogspot.com.ar/>
- <http://www.pagina12.com.ar>

Vacunación obligatoria en el marco del sistema de protección de los derechos del niño

Rodríguez Cardozo, Silvia Ailec

Kitlain, María Ana

(Comité de Ética del Hospital Privado de Comunidad,
Mar del Plata)¹

En esta comunicación se presenta, a través de la resolución de un caso, el modo en el que el Comité de Ética del Hospital Privado de Comunidad –CHE–, participa en el esclarecimiento de conflictos bioéticos que debe resolver la Justicia.

El Problema

La situación que se expone forma parte de una consulta que realizó al CHE la Justicia de Menores². En la misma se solicita un dictamen bioético sobre un caso derivado por uno de los Centros de Protección de los Derechos del Niño, conjuntamente con una

¹ Integran el Comité de Ética del Hospital Privado de Comunidad de Mar del Plata: Álvarez, María C. (licenciada en servicio social, miembro suplente); Bajardi, Mirta (abogada, psicóloga); Ceschi, Rita (enfermera, profesora universitaria en teología); Flores, Marcos (médico); Gómez, Cecilia (licenciada en enfermería); Gonorazky, Sergio (médico); Gugliotta, Ana Lía (residente de psicología, miembro rotante); Iriart, Marianela (licenciada en enfermería, miembro rotante); Kitlain, Ana (licenciada en enfermería); Lanari, María E. (dra. en ciencias sociales, miembro por la comunidad); La Rocca, Susana (magister en epistemología de la ciencia, profesora en filosofía); López, Cecilia (licenciada en enfermería); Mainetti, María M. (licenciada en antropología); Manzini, Jorge L. (médico, coordinador); Marré, Graciela (licenciada en servicio social, miembro por la comunidad); Orellana, Fernanda (profesora en filosofía); Pereyra, Josefina (licenciada en servicio social, coordinadora adjunta); Rodríguez, Silvia (enfermera, coordinadora adjunta); Rodríguez Fanelli, Lucía (abogada); Roubicek, Martín (médico); Salvador, Horacio (abogado, en uso de licencia); Scarillo, Yanina (licenciada en servicio social, en uso de licencia); Speroni, Gerardo (médico). Secretaria: Laura Cuervo. E-mail: comité.etica@hpc.org.ar.

² El CHE resguarda los datos de la consulta basado en el principio de confidencialidad.

Unidad Sanitaria municipal de la ciudad. En el mismo se relataba la situación de niños residentes en la zona que no habían recibido la vacunación incluida en el Calendario Oficial de Vacunación Obligatoria debido a la negativa de sus padres, quienes se manifestaban contrarios a los postulados de la medicina tradicional y a favor de alternativas tales como la homeopatía y el ayurveda entre otros, alegando la absoluta e infalible eficacia del sistema inmunológico natural de cada persona. Se solicitó al Comité, expedirse sobre:

(1).- El posible conflicto de intereses planteado entre el ejercicio de la autodeterminación de los padres en relación a los derechos de sus hijos conforme la autoridad parental sobre estos, frente al derecho del niño a acceder al cumplimiento del Programa Nacional de Vacunación Obligatoria, de carácter legal. En su caso, qué derecho debía prevalecer en una adecuada ponderación de los derechos en juego.

(2).- Si la situación planteada podía entenderse como comprendida o asimilable a los casos fundados en una "objeción de conciencia".

(3).- Si las decisiones emanadas de estos padres resultaban comprendidas por los principios de autonomía de la voluntad de la persona.

(4).- Cuáles eran los principios bioéticos que se encontraban comprometidos en el caso.

El proceso

A efectos de responder a los requerimientos solicitados por la Justicia el CHE revisó la documentación enviada y la bibliografía que consideró pertinente, realizando luego un exhaustivo y fundamentado diálogo sobre el caso con profesionales convocados provenientes del Centro de Vacunación del Hospital Privado y del Instituto Nacional de Epidemiología Dr. Héctor Jara, como así también con una antropóloga bioeticista. Una vez cumplidos dichos pasos, y con la información aportada por los distintos actores, el CHE se abocó a la discusión final y a la elaboración del dictamen que se elevó como respuesta.

El análisis

En primer lugar se tuvo en cuenta el principio bioético de proporcionalidad, que exige que la acción justifique las cargas impuestas, por los beneficios que se esperan de ella. En ese sentido se sabe que, después de más de 200 años de vacunaciones, el cociente cargas/beneficios es altamente favorable y no puede ponerse en tela de juicio.

Seguidamente se consideró que las objeciones planteadas por supuestas condiciones patológicas inducidas por las vacunas (vg. autismo) no han sido probadas científicamente, lo cual no implica desconocer que no existen vacunas (ni medicamentos, ni acciones humanas en general) que sean 100% eficaces, ni 100% inocuas.

Se evaluó además, de acuerdo con la documentación obrante, que las objeciones que no se basaban en temores respondían a una particular cosmovisión fundada en creencias propias. Frente a esto, se planteó que vivir en sociedad implica renunciar a las preferencias particulares es pos del bien común. En este caso, la restricción a la libertad individual que implica la obligatoriedad de la vacunación podría suponerse incluida en dicha aseveración, teniendo en cuenta los beneficios individuales y sociales de realizar esta acción.

También se consideró la evolución de las ideas en salud colectiva en relación a las vacunaciones, desde la *imposición* a la *persuasión*, lo cual supone que las acciones sanitarias a efectuarse deberían ser en lo posible acordadas por consenso, en forma consecuente con el principio de respeto por la autonomía de las personas, como parte de la llamada *construcción de ciudadanía* (Cortina, A. 1997).

Asimismo, se ponderó el principio de responsabilidad (Jonas, H. 1995) y el de solidaridad como base de toda convivencia social, al momento de evaluar la implicancia de la caída en la tasa de vacunaciones como amenaza a la salud pública (situación que configura, para quienes la promuevan, un delito previsto en los arts. 200/208 del Código

Penal Argentino). Siendo que las consecuencias de la no vacunación afecta a la sociedad, ésta debe ser escuchada.

Como base para las decisiones bioéticas que debían fundamentarse se apeló a la “Teoría de los Principios”³ (Rodríguez Yunta, E. 2009; Beauchamp y Childress, 1979), basada en el concepto de deberes y obligaciones “prima facie” (Ross, D., 1930).

Fundamentos de la respuesta

1)- Con relación al “posible conflicto de intereses entre la autodeterminación de los padres y los derechos de sus hijos a acceder al Programa Nacional de Vacunación obligatoria, de carácter legal”:

Desde el marco teórico adoptado se identificó un conflicto de principios, al tiempo que se dedujo la falta o incompleta información que poseen los progenitores en relación a efectos no deseados de las vacunas.

- Sobre la autodeterminación de los niños:

Según el marco jurídico nacional e internacional, si bien son sujetos de derecho, son incapaces legalmente y están mejor protegidos desde la medicina oficial que recomienda fuertemente las vacunaciones.

2)- Ante el argumento de “objeción de conciencia”:

En línea con la definición de Blanco (2008)⁴, se entendió que el derecho a la objeción de conciencia no puede negarse en cuestiones autorreferentes (que afectan sólo al individuo)

³ Según esta perspectiva hay cuatro principios bioéticos "prima facie" que deben respetarse siempre que no entren en colisión con una obligación moral superior. Se trata de los principios de no-maleficencia (no hacer daño), beneficencia (hacer el bien), autonomía (respetar la autonomía de las personas) y justicia (justicia distributiva, entendida como el reparto equitativo de las cargas y de los beneficios entre los integrantes del colectivo implicado). No hay ninguna jerarquía entre los principios. En lo posible deben respetarse los cuatro, y cuando el examen del caso en cuestión muestra que hay colisión entre los ellos, el conflicto debe zanjarse atendiendo a las consecuencias de priorizar uno u otro. De los principios se derivan tres reglas morales de la atención sanitaria: la regla de veracidad, la de confidencialidad, y el consentimiento informado.

pero en el caso particular la negativa repercute sobre terceros, sus propios hijos, que, al no estar vacunados, pueden enfermarse o ser portadores de alguna de esas enfermedades.

3) - En relación con que las decisiones emanadas de estos padres “resulten comprendidas por los principios de ‘autonomía de la voluntad’ de la persona”:

El comité argumentó nuevamente que en este caso, este derecho está en conflicto con el derecho a la salud de los niños y de la sociedad en su conjunto.

4) - Sobre “los principios bioéticos comprometidos y la solución que su aplicación indicaría”.

La fundamentación se centró en las reflexiones de destacados referentes como Drane, (2002); Gracia Guillén (1991) ó Cortina, (1993), ente otros, quienes –desde diferentes perspectivas- coinciden en ponderar jerárquicamente primero las reglas mínimas de convivencia social, y en un segundo nivel respetar la diversidad de los proyectos de vida.

Conclusiones

En suma, por el análisis bioético del caso, se concluyó que los niños deben ser vacunados a pesar de la oposición de sus padres. Asimismo, se recomendó llevar adelante un proceso de consentimiento que les permita a los padres reafirmar sus derechos y deberes ciudadanos, entre ellos el respeto a las leyes que hacen mandatorias las vacunaciones con razones fundadas.

⁴ Se entiende como objeción de conciencia la negativa "a intervenir –ejecutar, participar, soportar (y aún presenciar)- en un hecho o acto de cualquier índole que violente la libertad de conciencia"... y en general se trata de una resistencia de un particular o un grupo humano a una ley u otro tipo de disposición coercitiva por parte del Estado, por razones de conciencia. Su base jurídica en el Derecho Internacional de los derechos Humanos se encuentra en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de 1948, Arts. 18 y 19, lo cual ha sido ratificado, clarificado y ampliado desde entonces en los sucesivos Tratados y Convenciones internacionales sobre el tema.

Al mismo tiempo se enfatizó sobre la necesidad de una mejor divulgación de las políticas de educación sanitaria, que si son rechazadas debieran ser revisadas en forma crítica.

Bibliografía

Blanco, LG. (2008) *Diccionario Latinoamericano de Bioética*. Tealdi JC (Director). UNESCO- Univ. Nacional de Colombia; Bogotá. Pp. 427-30.

Beauchamp TL, Childress JF. (1979, 1983, 1989, 1994, 2001, 2008). *The Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press.

Cortina A. (1997); *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza Editorial.

Drane J F. (2002) What is Bioethics? A history. En Lolas Stepke F, Agar C., L editors: *Interfaces between bioethics and the empirical social sciences*. Publication series, Regional Program on Bioethics. Santiago de Chile: PAHO-WHO.

Gracia Guillén D. (1991) *Procedimientos de decisión en ética clínica*. Madrid: EUDEMA. Pp. 106-110.

Jonas, H. (1995) *El Principio de Responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.

Rodríguez Yunta E. (2009) Temas para una bioética latinoamericana. *Acta Bioethica*; Pp. 87-93.

Ross D. (1930) *The Right and the Good*. Oxford: Oxford Un. Press.

¿Quiénes son esas mujeres?

Martha I. Rosenberg

(UBA - Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito –
Foro por los Derechos Reproductivos, Buenos Aires)

La ilegalidad del aborto **crea** un problema de salud pública que puede ser resuelto por su despenalización y legalización, sufrimientos, muertes, humillaciones que afectan las vidas de las mujeres a través del dominio de su fertilidad y generan responsabilidad social. Un biopoder ejercido con el objetivo de gobernar los procesos de reproducción social de los cuerpos humanos y disponer de las biografías de las mujeres naturalizando sus cuerpos.

En la pregunta de mi título afirmo¹ que antes que hacer atribuciones prefijadas, prejuiciosas y excluyentes el aborto es un acto en el que se manifiesta un sujeto por el que hay que interrogarse.

La decisión de abortar subvierte los valores dominantes, abriendo espacios de posibilidad a nuevas posiciones subjetivas. Resiste a los patrones compulsivos de identidad femenina, que instituyen la maternidad como mandato: subvierte la idea del cuerpo femenino al servicio de la reproducción biológica y la crianza pecuaria y pastoral; y se auto instituye como sujeto del derecho a la maternidad elegida libremente.

La inscripción de la subjetividad femenina en otros registros: el trabajo productivo remunerado, o la creación artística, en el que muchas pueden encontrar actualmente una vía de investimento deseante y sublimación pulsional, no reproduce los cuerpos confirmando la cultura dominante, disloca los estereotipos de género. Y esto no es gratuito a la hora de establecer relaciones heterosexuales sustentables. Las mujeres cuyos

¹ Rosenberg Martha I. “Las mujeres como sujetos de las elecciones reproductivas” en Nuestros cuerpos, nuestras vidas, Foro por los Derechos Reproductivos, Buenos Aires, 1997.

proyectos se desvían de la maternidad suelen ser sancionadas con la soledad afectiva y material, exacerbada frente a un embarazo que no desean continuar.

Antes de que el concepto foucaultiano de biopoder se difundiera en nuestros circuitos intelectuales, las feministas reivindicaban los avatares de su vida, su asignación a la reproducción biológica (y la reproducción cultural que la sumisión a esta norma implica), y al erotismo androcéntrico, como una cuestión política de primera magnitud. “Lo personal es político”² puede leerse: lo sexual es político, y también: el cuerpo es político. El pensamiento feminista –sobre este apotegma fundante no hay plural ni divisiones- lo dice en primera persona, lo enuncia como sujeto en demanda de reconocimiento. Y esta enunciación es performativa: reformula el campo de lo político para todo género de humanidad, incorporando lo bio-político, que aparece como lo impensado constitutivo de la política misma, antes de que fuera formulado como tal.³

En la historia de los derechos reproductivos, operación biopolítica compleja, confluyen diversos actores y factores heterogéneos y contradictorios que configuran campos intensamente conflictivos de hegemonías, subordinaciones, oposiciones, complementariedades.

En Argentina, la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, se ha hecho cargo de transformar la práctica ocultada y silenciada del aborto, producto de resistencia individual a imposiciones socioculturales, en soporte de un movimiento social que reivindica los derechos y la dignidad de las mujeres protagonistas. Atañe a toda la sociedad articulando las condiciones imprescindibles para la prevención del embarazo involuntario y el aborto: educación sexual para decidir, y anticonceptivos para no abortar.

Para pensar sexualidad y reproducción con perspectiva relacional, incluyendo todos los actores involucrados (incluso a los que no aparecen espontáneamente) y

² Kate Millett, “Política Sexual”, en *Para la liberación del segundo sexo*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1972.

³ Rosenberg, Martha Inés. Conferencia en el Foro Psicoanálisis y Género de Buenos Aires. 2003.

reconstituir el campo en su complejidad, es preciso considerar el género como sistema de relaciones de poder y niveles de organización históricos, y no como naturaleza abstracta - esencia- de uno de sus componentes.

Explorar la significación del aborto como síntoma social, implica no reducir a las mujeres a la condición de víctimas de sus situaciones, sino considerarlas protagonistas y agentes de cambio en las relaciones sociales de género. Desde una posición mayoritariamente heterosexual resisten el concepto de que la sexualidad potencialmente fecunda debe ser validada o pagada con la reproducción. Encuentran forma de enfrentar un embarazo involuntario tomando una decisión que les resulta preferible a una maternidad que no desean o no pueden asumir. Para ellas, la anatomía no es destino. Con certeza o ambivalencia, decidir la interrupción de un embarazo, nunca fácil en la clandestinidad y la condena social: equivale a enfrentar, real e imaginariamente, el riesgo de la propia muerte.

Aquí, la vida que está en juego, la que se apuesta, no es la del embrión, que todavía no es sujeto de su vida biológica ni de los vínculos en los que se desarrollará, sino la de la mujer: sujeto ya pensante y actuante, encarnado e histórico, con vínculos socio-sexuales y emocionales establecidos y actuales, funciones sociales, familiares, proyectos y pasado propio, que decide que no promoverá a sujeto humano al embrión que porta. Privilegio de la vida de la mujer, valor acumulado, no potencial sino históricamente realizado.

No se constituye humanidad sin esta mediación decisiva por el deseo de la madre, operador irremplazable de la humanización del embrión, vida orgánica que puede transformarse en un individuo humano si es alojado simbólicamente en el proyecto de maternidad de una mujer.

A pesar de su importancia, la privacidad de la acción de interrumpir un embarazo impide desplegar la plenitud de sus efectos políticos: acto soberano que logra la sustracción del propio cuerpo a un destino heterónimo.

Paradójicamente, interrumpir un embarazo, impedir un nacimiento, proyecta un futuro para alguien. A partir de esta decisión -siempre performativa- ella tiene la esperanza de inventar una nueva forma de habitar su cuerpo y su genealogía. Se des-sujeta de las convenciones del ideal materno patriarcal, queda disponible para crear otra significación para su vida.

Foucault llama biopoder⁴ a la toma de los cuerpos y de las poblaciones como objeto de políticas (o “policías”), diseñadas para localizar y repartir los cuerpos según funcionalidades decididas en otras instancias de soberanía. El poder y la vida se disocian. El biopoder está en otra parte. La “vida natural”, vida sin atributos (*nuda vida*, como la llama Agamben)⁵ es abstracta. La anatomía política del cuerpo humano centrada en el cuerpo como máquina, imagen circulante, cuerpo disciplinado y domesticado, antecede a la biopolítica de la población. Administración de los cuerpos, gestión de la vida para la inserción controlada de los individuos en el sistema de producción indispensable al desarrollo capitalista.

En el contexto de la problemática ética del aborto, lo sexual funciona como charnela entre dos ejes de desarrollo simultáneo de las tecnologías políticas de la vida: las disciplinas del cuerpo y la regulación de las poblaciones. Permite a la vez analizar la individualidad y domesticarla.⁶ Admite operaciones políticas, intervenciones económicas, campañas ideológicas de moralización o responsabilización.

“Hay que pensar el dispositivo de la sexualidad a partir de las técnicas de poder que le son contemporáneas.”⁷ Para nuestra época: los medios de comunicación, las estrategias de mercantilización, medicalización, la educación, las leyes, su consideración como eje identificador básico. La materialidad del dispositivo de la sexualidad, como relaciones de poder, se articula directamente sobre el cuerpo. Lo biológico y lo histórico se ligan de manera crecientemente compleja a medida que se desarrollan tecnologías de

⁴ Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber*, Siglo Veintiuno Editores, 1976.

⁵ Agamben, Giorgio. *Homo Sacer*. 1995.

⁶ Foucault, Michel. op. cit. p.192.

⁷ Foucault, Michel. *Ibidem*. p.192.

poder que toman la vida como blanco. De este modo, la práctica del aborto se presenta como una forma específica en la cual la biopolítica adquiere la dimensión de resistencia al biopoder.

Al mismo tiempo, el discurso derecho diseña sujetos: señala lo que debe o no debe hacerse (instancia del superyó). Como atributo de ciudadanía, otorga poder para legitimar los actos individuales, regula las restricciones impuestas al goce de los cuerpos: el contrato social. Son estas regulaciones las que nos enfrentamos cada vez que nuestras prácticas del cuerpo transgreden las normas establecidas y presionan sobre los límites que éstas han impuesto a nuestro goce, cuando nos “desclasificamos”.

“El fallo reciente de la Corte Suprema de Justicia de la Nación⁸ explicita el espíritu del legislador de 1921: el embarazo por violación es un daño causado por un delito grave que debe ser reparado.

Desmistifica el sentido sacralizado del embarazo, situándolo en el espacio de lo que es significado subjetivamente por la mujer o la niña que quiere "que le saquen eso", en donde "eso" no es la vida abstracta por la que se desviven los pastores (...) Cuando el embarazo es pauta del sometimiento, el Estado debe garantizar el derecho al aborto, para restituir la dignidad de la violada. El embarazo impuesto y la maternidad forzada son ataques a los derechos humanos básicos de las mujeres. Los funcionarios que niegan impunemente el derecho a poner fin a las consecuencias de la violación prolongan la violencia en esa gestación.

La vida a proteger es la de la mujer, tanto cuando decide asumir la gestación y dar calidad de hijo a un embrión, como cuando dice no a la secuela del acto criminal. Esta voluntad hace madre a una mujer e hijo a un embrión. Y no es sustituible por ninguna voluntad ajena a ella.”⁹

⁸ “F., A. L. s/ medida autosatisfactiva” del día 13 de marzo de 2012.

⁹ Rosenberg, Martha I. “Proteger la vida de la mujer”, Revista Viva, Buenos Aires, 15 de abril 2012. En la primera declaración de la Campaña Nacional por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito en el 2005 dijimos: “La clandestinidad del aborto no impide su realización, aumenta los riesgos y atenta contra la dignidad de las mujeres y de toda la sociedad. No queremos ni una sola muerte más por abortos clandestinos”. Desde

La decisión de abortar subraya -a alto costo- la dimensión del derecho al placer sexual y a un proyecto de vida en el que las decisiones sobre la fecundidad sean producto de un proceso de significación deseante y de un juicio ético conciente. La maternidad por elección implica obligatoriamente que esté habilitada la opción de no elegirla. El derecho al aborto es la contraparte lógica de una maternidad elegida y responsable.

entonces, 2.500.000 abortos clandestinos fueron vividos por mujeres enfrentando la criminalización que las amenaza. En ese período ya han muerto 500 mujeres.

Ética y memoria.

En torno a los debates sobre el pasado reciente argentino

Gustavo Salerno

(CONICET – UNMDP)

Mis propósitos en este trabajo pueden ser aclarados del siguiente modo: por una parte, pretendo mostrar que el ejercicio de la memoria comporta estructuralmente una dimensión ética, y, por otra, procuro vislumbrar en qué medida las políticas de la memoria desarrolladas en nuestro país desde el Estado en los últimos años actualizan ese campo. En mi criterio, para explicitar lo primero es necesaria lo que propongo llamar una “analítica mínima de la memoria”, y, para dar cuenta de lo segundo, es preciso construir un discurso que asuma explícitamente su carácter provisional.

I

En el horizonte de un discurso teórico, que se desarrolla desde lo concreto hacia lo abstracto y que enfrenta el esfuerzo de circunscribir las complejidades inherentes a una praxis social en la que estamos insertos, puede elaborarse una “analítica de la memoria”. Objetivando en cierta forma a ésta con la aspiración de arrojar luz sobre algunas de sus dimensiones estructurales emergen los siguientes planos o estratos. Un *nivel semántico*, en la medida en que la memoria puede entenderse como un dispositivo a través del cual se procede a otorgar sentido al pasado y con el que se distinguen y seleccionan aquellos acontecimientos e interpretaciones que se estiman significativos, cuyos alcances se extienden hasta el presente. Asociado a ello, un *nivel ántropo-político* de la memoria refiere la circunstancia de que con ella se establece una relación afectiva con el pasado que propicia –en torno a éste- la producción y circulación de relatos que muestran un

suelo común y compartido por individuos. Así, la memoria se erige en germen constituyente de la (inevitablemente inestable) identidad de grupos presentándose como memoria colectiva,¹ si bien ningún relato se posiciona en el “grado cero” de las narrativas, pues siempre preexisten otros a partir de o contra los cuales se construye. A *nivel jurídico*, la memoria acompaña y en casos llega a sostener los circuitos de procesamiento y castigo de sujetos particulares o colectivos a quienes se imputa conmovér, destruir e incluso desaparecer aquéllas identidades comunitarias (con independencia de la mayor o menor extensión de esta comunidad, que no siempre es equivalente a los límites territoriales o geográficos). Correlativa a esta última dimensión, aunque sin depender de ella, un *nivel económico* de la memoria remite a aquellas prácticas materialmente restauradoras con las que se persigue desde una reparación financiera (ámbito material-monetario) hasta la señalización de instituciones o personas como documentos o “lugares” del acontecimiento, la época o el personaje a partir de y sobre los cuales se ejerce memoria (ámbito material-simbólico).

Esta analítica no es suficiente. A ella podría agregarse otras esferas igualmente constitutivas y cooriginarias. Entre ellas, quisiera sumar aquí la correspondiente al *nivel ético* de la memoria. Con este estrato indico la circunstancia –que no es ajena a los niveles antes mencionados- de que, frente a la glorificación de los sucesos pasados a través de cierta historiografía tradicional, la memoria es “lo que sutura aquel hilo de sentido brutalmente cortado” (Terán: 2006: 184). Esta referencia resulta pertinente a los efectos de enfatizar dos cuestiones. En principio, la memoria puede entenderse como contrapeso de tiempos *inciertos*, como una praxis semántica, ántropo-política, jurídica y económica que se ejerce en el presente en base a contenidos considerados ciertos en el pasado.² Seguidamente, lo dicho sugiere que ese ejercicio aspira a cicatrizar, coser y soldar (perífrasis de la imagen de “sutura” propuesta por Terán) certidumbres, deseos y

¹ Entendiendo a ésta “en el sentido de memorias compartidas, superpuestas, producto de interacciones múltiples, encuadradas en marcos sociales y en relaciones de poder”, lo que permite pensarlas “no sólo como datos «datos», sino también centrar la atención sobre los procesos de su construcción” (Jelin 2001).

² En relación a esto: “[e]l pasado legitima. El pasado otorga un trans fondo más religioso a un presente que no tiene mucho de qué presumir” (Hobsbawn 2006: 17).

proyectos interrumpidos no casual sino cruelmente, lo que implica indagar las condiciones contextuales de emergencia de aquéllos (generalmente de índole políticas, pero también íntimas y profundas vinculadas a experiencias traumáticas de individuos y colectivos).³

De acuerdo a lo anterior, la memoria comporta integralmente una opción *ética*, a saber, una *opción por las víctimas*. Las tesis “Sobre el concepto de historia” de W. Benjamin ilustran paradigmáticamente esta opción a través de una praxis redentora. La opción que señalo puede articular y precisar –no diluir- los niveles antes expuestos. Ahora bien, en la medida en que “toda narrativa del pasado implica una selección” –es decir, que “la memoria total es imposible” y “no todo queda registrado” (Jelin 2001 y Pollak 2006: 37)-, el cumplimiento en términos absolutos de lo señalado en el nivel ético debe presentarse como *desideratum* de la memoria. Significa, *en principio*, volver crecientemente audibles y visibles demandas, discursos y proyectos de las víctimas con el propósito de interpelar nuestro presente respecto de nuestros deseos y aspiraciones futuros. Se trata, pues, de una opción que antepone el escuchar y el ver a la mera sospecha.

El trabajo éticamente orientado con el pasado no puede ser (mera) repetición, ya que así poco o nada distinguiría a la memoria de la narración objetiva (científica) de la historia o de los ritos conmemorativos. La re-actualización del pasado que persigue la memoria debe contar con que “no hay legados unívocos” (Vezzetti 2009: 34). Me parece evidente que éste no es sólo un problema del orden de las significaciones, pues indica ejemplarmente la complejidad inherente a la memoria que antes referí. Incumbe por tanto al nivel ético: nos enfrenta a lo acuciante del pasado, vehiculizado a través del *cómo*, *cuándo*, *ante-quién*, *por-quién* y *por qué* ejercer la memoria.

Muy apretadamente agrego a esta “analítica” dos consideraciones que, por así decir, la atraviesan diacrónicamente.⁴ Por una parte, hay que contar con que en cada

³ Agradezco esta observación al Dr. E. Andriotti Romanin, quien generosamente leyó y criticó el primer borrador de este escrito.

⁴ Este “atravesamiento” quiere sugerir la circunstancia de que lo sincrónico no es ausencia de tiempo, sino condensación y combate de diferentes temporalidades (cf. Grüner 2011: 18).

nivel, y entre ellos mismos, no hay unanimidad. En cada plano llega a haber diferencia, contradicción y contrariedad.⁵ Por otra parte, es preciso tener en cuenta que en cada nivel, y entre ellos mismos, no hay constancia: el pasado histórico es uno, pero el ejercicio de la memoria se transforma frecuentemente de acuerdo a las distancias temporales, las estrategias de lucha, la selección realizada y las condiciones de audibilidad y visibilidad, que siempre comportan olvidos y silencios agazapados.⁶

Insistiré: en la memoria hay inevitablemente olvidos y silencios expectantes. Estos últimos tienen motivaciones múltiples y complejas: por lo pronto, “para poder relatar sufrimientos, una persona precisa antes que nada encontrar una escucha” (Pollak 2006: 21). Pero, además, es necesario aguardar que un mínimo indispensable de la subjetividad lacerada pueda operar el pasaje a la enunciación de su experiencia traumática.⁷ En estos casos, el ejercicio de la memoria exige la consideración de las censuras y las imposibilidades en el decir. Incluso, es preciso percatarse también de que “contar la propia vida no tiene nada de natural” (*ib.*: 49).⁸ En base a esto, y en tanto que en la memoria hay incompletud e imposibilidad de cierre, el *acrecentamiento tendencial* del horizonte en el cual las víctimas del pasado puedan ser *escuchadas y visibilizadas por*

⁵ Es otro modo de decir que pueden existir, por ejemplo, memorias que presten identidad a un grupo social pero que no alcancen a restaurarlo económicamente (en los ámbitos monetario o simbólico), memorias que presenten identidades contrapuestas respecto de los mismos actores de un suceso (pasividad o agencia), memorias que jurídicamente “suturen” la relación con el pasado aunque ésta sea interrumpida nuevamente por ciertas políticas coyunturales mediatizadas jurídicamente, etcétera.

⁶ Véase el lúcido tratamiento de ello en términos del trauma, “lo reprimido” y su “retorno” planteado por Vezzetti, por ejemplo en 2009: 28-34. En sintonía con ello, los recuerdos traumáticos llegan a esperar años o décadas el momento preciso para ser expresados (véase Pollak 2006: 20, 24 y 31).

⁷ Como señala E. Grüner, “la `espera´ podría transmitir una falsa impresión de pasividad; pero es también *expectativa* y *esperanza*, cosas por las que hay que pelear, que hay que construir contra los límites de la lengua tanto como contra los del mundo” (2011: 16; subrayado en el original). Agregaría que el “contenido” de esas “cosas” por las cuales estar expectantes y esperanzados tiene su sentido en tanto que *interpelación* de nuestro presente, es decir, en la medida en que pueda ser resignificado respecto de su actualidad.

⁸ A ello habría que agregar que “en tanto que hablamos, somos los inventores de algunas de nuestras imposibilidades, entre ellas, la de una transmisión exacta. ¿Tampoco fidedigna? Depende del Otro. El interlocutor sostiene nuestra palabra; el destinatario orienta y hasta dirige nuestro discurso (...) el otro es nuestro fiador” (Jinkis 2011: 213 y 214). Esta “dependencia” junto con la “antinaturalidad” del testimonio señalada por Pollak explicitan *tanto* buena parte de la complejidad inherente a la praxis de la memoria *como* un aspecto singular del *desideratum* de la opción ética a que me vengo refiriendo.

medio de sus voces y sus silencios remite tanto a una lucha política como a una opción ética.⁹

II

¿Se inscriben las políticas de la memoria desplegadas desde el Estado en los últimos en Argentina en la opción ética antes señalada? Como he sugerido, aquí sólo puedo dar una respuesta provisional y breve a esta pregunta. Sostendré que, no sin dificultades, desde 2003 en nuestro país existe una política de Estado que comporta una orientación ética en el ejercicio de la memoria. Varias son las consideraciones que habría que desarrollar inmediatamente, algunas de las cuales sólo podré enunciar aquí.

Comparto la opinión de quienes sostienen que a partir de la presidencia de Néstor Kirchner se produjo una “conmoción en el espacio público de las memorias” (Lorenz 2012: 326; cf. en similar sentido 2004, y Lvovich-Bisquert 2008), o en el “marco interpretativo” de las mismas (Andriotti Romanin 2011). Creo que tal conmoción puede explicarse en parte por la ampliación y resignificación de la audibilidad y visibilidad brindada a las víctimas de la violencia ejercida por el terrorismo de Estado entre los años 1976 y 1983. Como política de la memoria, según he dicho, no constituye un discurso “nuevo” en la medida que se viene desplegando *a partir de* y *contra* otros relatos: entre los primeros, muy resumidamente, cabe mencionar la semántica, la ántropo-política, la economía y la jurisprudencia conformada tanto desde el “Juicio a las Juntas” como desde las

⁹ Esta opción ética está presente también en las pretensiones de alcanzar una *justicia histórica*: “al reanimar, mediante la historia, las promesas incumplidas, e incluso, impedidas y reprimidas por el curso posterior de los acontecimientos, un pueblo, una nación o una entidad cultural pueden acceder a una concepción abierta y viva de sus tradiciones” (Ricoeur 1999: 51). Ahora bien, aquí el “pasaje” a la enunciación está considerado bien como externo (por ejemplo, por las generaciones inmediata o mediatamente siguientes), bien como posible de suyo. Pero la experiencia de lo traumático nos impide contar *a priori* con esto último. Por ello he enfatizado la necesidad de la consideración (escucha) de las imposibilidades en el decir. En relación a esto: “estoy tan convencido de que es propicio hablar, contar, decir, como de respetar el derecho al silencio que guardaron tantos de los que huyeron de las catástrofes europeas... Hoy, en Argentina, hay abuelos que no pueden contar y hay hijos que quieren saber; también hay quienes no quieren escuchar y quienes no paran de hablar. Estos contratiempos de la memoria hacen más profundo su cauce y acrecientan su caudal” (Jinkis 2011: 244)

reivindicaciones de no pocos organismos de derechos humanos; entre los segundos, puede señalarse la sanción de las leyes de “obediencia debida” y “punto final”, los indultos y las narraciones corporativas de ciertos medios de comunicación.

Que la orientación ética –en el sentido que antes le otorgué- de las políticas de la memoria alentadas por el Estado no está exenta de complejidades, es decir, que estas mismas se orientan por un *desideratum* ético que no consume ni puede consumir una memoria sin olvidos, todo ello lo indican fechas, acontecimientos y personajes presentes en la memoria sobre los cuales se sigue debatiendo con intensidad. A manera de ejemplo: *cómo, cuándo, ante-quién, por-quién y por qué* la memoria del 24 de marzo (Lorenz 2002); de *Malvinas* (Lorenz 2012; Lvovich-Bisquert 2008: 40-42); y de la *violencia revolucionaria* (Vezzetti 2009).

En cada uno de los órdenes consignados, la actual política de la memoria encuentra víctimas. Optar por la memoria de ellas –en un proceso que se halla en curso- implica el desafío semántico, ántropo-político, económico, jurídico, pero sobre todo ético de incorporarlas a lo que desde el Estado *se ve, se escucha y se espera* de *nuestro* pasado en *nuestro* presente y, por medio de éste, hacia *nuestro* futuro.

Bibliografía

ANDRIOTTI ROMANIN, Enrique (2011), “¿Qué ves cuando me ves? Breves apuntes acerca de los cambios en el marco interpretativo del Movimiento de DDHH en la era Kirchner”, en: PÉREZ, G., AELO, O. y SALERNO, G., *Todo aquel fulgor. La política argentina después del neoliberalismo*, Buenos Aires, Nueva Trilce, pp. 173-182.

GRÜNER, Eduardo (2011), “Entre nosotros...”, Prólogo a JINKIS, Jorge (2011).

HOBBSAWN, Eric (2006), “¿Historia o mito?”, en *Relaciones* 269, Montevideo, octubre, pp. 16-18.

JELIN, Elizabeth (2001), “¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias?”, en: Id., *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, cap. I.

JINKIS, Jorge (2011), *Violencias de la memoria*, Buenos Aires, Edhasa.

LORENZ, Federico (2002), “¿De quién es el 24 de marzo? Las luchas por la memoria del golpe de 1976”, en: JELIN, E. (comp.), *Las conmemoraciones de las fechas in-felices*, Buenos Aires, Siglo XXI.

LORENZ, Federico (2004), “La memoria de los historiadores”, en *Lucha armada en la Argentina*, Año 1, Nº 1.

LORENZ, Federico (2012), *Las guerras por Malvinas (1982-2012)*, Buenos Aires, Edhasa, 2da. Ed.

LVOVICH Daniel y BISQUERT Jaquelina (2008), *La cambiante memoria de la dictadura. Discursos públicos, movimientos sociales y legitimidad democrática*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional – UNGS.

POLLAK Michael (2006), *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*, Buenos Aires, Ediciones Al Margen.

RICOEUR, Paul (1999), *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

TERÁN, Oscar (2006), *De utopías, catástrofes y esperanzas*, Buenos Aires, Siglo XXI.

VEZZETTI, Hugo (2009), *Sobre la violencia revolucionaria*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Legal, Seguro y Gratuito.

Una deuda de la democracia

Silvia C. Scheider

(USal, Sede Bahía Blanca – Campaña Nacional por el
Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito)

*“... no hay nada que ataque más al patriarcado que la pelea
por el aborto legal, porque en este reclamos se juega la
libertad de las mujeres de decidir sobre nuestros cuerpos”.¹*

Hablar de aborto inducido, o de interrupción voluntaria del embarazo, en público, aún produce escozores. Pareciera que sólo el ámbito de lo privado, lo oculto, lo silenciado es el espacio propicio para la enunciación de aquello que contraviene el mito fundante de nuestra cultura: “Mujer = Madre”.

Hablar de aborto voluntario, pues, nos introduce en la dimensión de aquello que desobedece el “orden natural”, impuesto sobre nuestros cuerpos y deseos, desde los tiempos bíblicos; supuesto orden natural que atraviesa Occidente desde Grecia (cuanto menos) hasta la actualidad y que obviamente, deja a las mujeres del lado de lo “natural” (lo biológico/animal) y en el mismo movimiento coloca a los hombres del lado de la Cultura.

Nadie osaría imaginar que “Hombre=Padre”, dado que el significante “Hombre” remite a creador de la Cultura, a dueño de la Racionalidad, a protagonista de la Historia. Estos pares dicotómicos, que jerarquizan nuestra experiencia social, constituyen la diferenciación por géneros, quedando el género “femenino” del lado de la pura

¹ Claudia Anzorena, Estela Díaz, Florencia Lopez, Ruth Zurbriggen: Campaña Nacional por el derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito: Una estrategia federal en busca de la despenalización/legalización del aborto en Argentina (2005-2011). Seminario de Acceso a la Justicia Reproductiva. Insgenar-Católicas por el derecho a Decidir, Argentina. Rosario 2011

emocionalidad, lo vinculado al “hogar y a los hijos”, lo que piensa poco y mal, lo necesitado de una ética y una moral ajenas, masculinas, que “guíen rectamente” nuestro accionar en el mundo. Hay una negación a la capacidad ética de las mujeres a decidir, no solo en materia reproductiva, como veremos, sino a tomar sus propias decisiones en casi todos los aspectos de su vida.

“Mujer=Madre”, pues, con el deslizamiento de sentido en torno a algo así como un “destino” condicionado supuestamente por la posesión de gónadas y útero. Difícil imaginar otro dispositivo de disciplinamiento social de mayor contundencia. Pensemos solamente que atraviesa a nada menos que la mitad de la humanidad. Quien no obedece a este formidable “aparato domesticador del deseo”, quien desoye el dispositivo de la maternidad obligatoria, cae irremediabilmente fuera del orden social y se introduce, por oposición, en un “orden natural” devaluado. Es una “desnaturalizada”, increíble expresión aún hoy escuchada.

El aborto inducido, elegido, voluntario, entonces abre un interrogante acerca de la supuesta naturalidad gestante. Elegir, desear un aborto ¿qué es? Y reclamar que además sea “legal, seguro y gratuito”, ¿en qué lugar nos inscribe? Qué clase de mujeres “no naturales” seríamos quienes dejamos vacía la silla de la maternidad cuando ésta nos es ajena (¿“nos en-ajena”?) ¿Cómo romper con un dispositivo que nos nombra antes de tener nombre, y que además nos animaliza al punto de dotarnos de un supuesto “instinto” materno? ¿Cómo ser humanas las humanas sin ser madres?

Es en este punto en el cual la dimensión del aborto elegido, voluntario, nos coloca en la dimensión más humana posible. La posibilidad de abortar nos sitúa precisamente en la dimensión del deseo. Nada menos. Nos quita del lugar de la animalidad. Nos otorga estatus de humanas, de sujetos femeninas (aún me incomoda referirme a nosotras en tanto colectivo social como “sujetas”), hacedoras de nuestra propia historia. El aborto voluntario y su deseo es una de las fuerzas disruptivas más potentes que circulan, silenciadas, en nuestra sociedad. De eso no se habla porque hablar de eso contraviene 5000 años de cultura patriarcal. Del deseo de abortar no se habla porque hablar de ello

nos convierte en seres parlantes... o sea, en seres sociales, y ya sabemos, a las mujeres nos corresponde el espacio de la animalidad, no el de la cultura.

En este breve trabajo hablaré por lo tanto de aquello que nos enseñaron a callar. De aquello que mediante la creación, del invento social de la "culpa" nos coloca en el lugar de la denigración y la vergüenza. Últimamente este invento se corporiza en un inexistente "síndrome post aborto", creado y reconocido solo por instituciones católicas, donde el acento se pone en el "sufrimiento" y las supuestas "secuelas" psicológicas subsecuentes a la práctica abortiva. Es preciso decirlo una vez más: el "sufrimiento" es consecuencia de la culpa impuesta, de la clandestinidad y del miedo que nos imponen. No es connatural a la práctica en sí misma.

De igual manera, enunciar la práctica del aborto con el "asesinato de un niño", representa una práctica discursiva sostenida por quienes buscan sólo sembrar la culpa en las mujeres. Sobre éste punto, sólo dos reflexiones: si el embrión / feto fuera un "niño", ¿por qué las religiones que más fuertemente obstaculizan la practica abortiva (la religión católica en especial y las evangélicas pentecostales) no practican bautismos intra útero? Si es lo mismo nacido, viable, capaz de vivir fuera del cuerpo femenino, que embrionario / fetal, ¿cómo es que si ocurre un aborto espontaneo, ni siquiera se bautiza "posst mortem" o se le rinden exequias al embrión? ¿Por qué no se le brinda la Extremaunción? ¿Cómo es que no se produce una anotación en el Registro Civil? Es obvio que suena disparatado pensar en bautizar a un embrión o en registrarlo con nombre y apellido, y más aún pensar en un funeral; sin embargo parece que no sonara disparatado sostener el "asesinatos de niños inocentes", tal como gustan declamar los representantes religiosos. Digamos que si es espontaneo, no es la muerte de un niño, y en cambio si es voluntario, sí lo es. Caramba, que incongruencia lógica!

Para la medicina, se habla de aborto hasta las semanas 20/22 de gestación, ya que en esos casos, los embriones / fetos no pueden sobrevivir fuera del cuerpo de la mujer gestante. No pueden respirar. Este es un punto central para la medicina y para la ley: determinar si hubo un nacimiento de un feto vivo, y si respiró por sus propios medios.

Esto no puede ocurrir biológicamente, antes de las semana 20/22, como ya se dijo. Inclusive en nuestro Código Civil, sólo tiene derechos hereditarios quien nació vivo (respiró) y luego falleció.

Vamos a enfrentarnos ahora al deseo de abortar.

La frase hecha, el sentido común que nos animaliza, repite incansablemente “ninguna mujer desea abortar”. ¿Ninguna mujer desea abortar? ¿Eso dicen los 500.000 abortos que se producen por año en nuestro país?

Va siendo hora de reivindicar la palabra y la experiencia de las mujeres: NADA SE DESEA TANTO COMO ABORTAR. El deseo de practicarse un aborto es uno de los más vigorosos en la experiencia de las mujeres. Miles recurren a métodos inseguros, ponen en riesgo su salud, mueren, por el deseo innegable, de oponerse a continuar una gestación contra su propio deseo. Corporizan su humanidad, negándose a que *cualquier gestación sea una maternidad*. Reiterémoslo: una gestación en modo alguno constituye una maternidad. Si la gestación no se alinea con el propio deseo, aparece el deseo de terminar con ella. Deseo de desanimalizarnos.

Por si aún hiciera falta, repitamos una vez más: un embrión no es un hijo. Un hijo emerge cuando el deseo de una mujer, su madre, lo corporiza y lo simboliza como tal. Es casi patético tener que seguir reiterando esta cuestión, que sin embargo se hace más que evidente en los casos de adopción: allí no hace falta ningún embrión implantado en el propio útero para que un hijo tome su lugar en el deseo y en la vida de la mujer que adopta. Claramente, un hijo es un ser simbolizado, ajeno a la biología. Ni qué hablar sobre los avances de la fertilización asistida y los casos de ovodonación, donde un hijo se gesta en el cuerpo femenino, aún sin sus gametos.

Sin embargo, miles de años de patriarcado, al menos en los países donde la influencia en las decisiones políticas de la iglesia católica todavía está vigente, cuestiona nuestra capacidad moral y ética de seguir nuestro propio deseo. La inoculación de culpa,

de miedo, la deliberada inclusión de riesgos para nuestra salud y nuestra vida que implica la ilegalidad se emplean como “armas” domesticadoras de nuestro deseo. Si el aborto es clandestino, las mujeres podemos, al fin, encontrar nuestro castigo por rebelarnos: podemos enfermar y morir, y si no lo hacemos, es porque pertenecemos a las clases más favorecidas.

“Ninguna mujer desea abortar” repiten los cultores de la moralina canónica. ¿Es que nos quieren hasta negar la evidencia de lo que se corporiza en nuestro decir “NO”? La acción de la negación, la potencia del NO propio, es constitutiva de nuestra subjetividad. Soy YO porque sé que no soy no yo. Soy YO porque me puedo diferenciar de un deseo otro, de un deseo ajeno. Soy la sujeto que encarna mi propio deseo, mi propio proyecto vital, mi propio nombre.

Pero esto de gestar el propio nombre, y convertirnos en sujetos femeninas capaces de diferenciar el propio deseo del deseo de los otros (otros patriarcales) subvierte el orden, desordena lo privado y lo convierte en político, histórico, social. El aborto deja la esfera privada a fuerza de un movimiento dialéctico que conjuga prohibición, rebeldía y praxis. Pero a la esfera privada le corresponde la supuesta e impuesta culpa, la vergüenza, el miedo. Las palabras susurradas, los sobreentendidos, las palabras alusivas/elusivas: “me lo quiero sacar”, “fui de una señora”, “¿cómo es lo de las pastillas?”. Códigos de mujeres que nombran lo innombrable. La palabra aborto es tan fuerte, tiene tanta pregnancia, que hasta resulta mas “potable” hablar de “interrupción voluntaria del embarazo”. Sin embargo, cuando tomamos la palabra, las mujeres decimos “me hice un aborto” “me quiero hacer un aborto”

Decir “Yo aborté” supone una libertad sin límites. Una osadía intolerable. Yo aborté se convierte en palabra plena de significados que semantizan la experiencia de lo privado. Yo aborté y tuve mi tiempo de libertad, de decisión, de elección. Si viviera en el hemisferio norte, decir yo aborté no supondría nada demasiado especial. Cosas de la geopolítica de los cuerpos. Decirlo en el hemisferio sur, convierte lo privado en político, enuncia continentes plagados de desigualdades, de oscurantismos medievales, donde los procesos

de colonización siguen vigentes, donde las mujeres somos el botín de guerra de las iglesias, donde, como decía Josep Vincent Marques, “el fetismo no es un humanismo”²

Sin embargo, ese Yo Aborté es solo para algunas. En el mapa del aborto se intersectan todas las desigualdades que las mujeres sufrimos por ser mujeres, por pobres, por indias, por negras, por jóvenes, por carentes de educación, por ser sujetas de todas las violencias. El mapa del aborto legal, por añadidura, añade escándalo a la injusticia. Los países del norte, opulentos, además legalizaron el aborto hace más de 40 años. Los países del sur, míseros, también en su miseria, matan por la clandestinidad. Cada muerta, niña, joven o adulta, es una bofetada que el capitalismo tardío le pega a sus ex colonias. Primero nos sojuzgaron, nos robaron, nos secuestraron, luego nos dejaron “libres” para ser libres de morirnos de hambre, y por último, nos niegan la autonomía del ejercicio de nuestro deseo. No pudieron impedir el aborto en sus mujeres, blancas, occidentales, cristianas... pero lo hacen con negras, indias, sudacas.

Sin embargo, la potencia del deseo de no continuar con una gestación, insiste, persiste y se corporiza en nosotras.

Una deuda de la democracia

Desde la reinstauración de la democracia en nuestro país, en 1983, se presentaron 50 proyectos para legalizar la práctica del aborto. El 1° corresponde a Florentina Gomez Miranda, durante el gobierno del Dr. Raúl Alfonsín. El último proyecto presentado, y que tuvo tratamiento en la Comisión de Derecho Penal de la Cámara de Diputados del Congreso de la Nación, fue el de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, en noviembre de 2011.

² Marques, Josep: “El fetismo no es un humanismo”. Revista El Viejo Topo, num. 40, pags. 28-30, Barcelona, 1980

En este año (2012), como Campaña Nacional volvimos a presentar nuestro proyecto de ley. Es remarcable lo siguiente: cuando se presentó por primera vez en 2005, se lo hizo como iniciativa de la sociedad civil. Cuando se lo hizo por segunda vez, en 2007, ya contaba con la firma de 22 diputados/as. En la tercera presentación, se llegó a las 51 firmas, y ahora, hace 2 meses, fue presentado por cuarta vez, y ya con la firma de 57 diputadxs. Esto indica que en estos años, el crecimiento del consenso a nivel parlamentario es enorme. Ni qué hablar del consenso social.

Entre medio, mas de 3000 mujeres murieron por tener que someterse a una práctica clandestina. Esas mismas mujeres gozan de buena salud en el hemisferio norte, donde no se registran prácticamente muertes a causa de la interrupción voluntaria del embarazo. La practica realizada en condiciones seguras, es menos peligrosa que una inyección de penicilina.

Sostenemos que su ilegalidad es aún una deuda de la democracia, dado que inclusive en estos años, el acceso al Aborto No Punible, contemplado por el Código Penal en su art. 86, es muchas veces impedido por la corporación medica/judicial, que desconociendo el derecho que nos asiste en los casos de violación y abuso sexual infantil, nos niega la práctica. En el mes de enero de 2012, en la prov. de Entre Ríos, el juez Tomaselli negó la práctica a una niña abusada, de 11 años de edad. Este ejemplo muestra claramente la perversidad de un sistema que niega nuestra voz y nuestra palabra (vehículo de nuestro deseo). La niña, según sus propias palabras sólo quería “que todo vuelva a ser como antes”, como antes de que la sociedad encarnada en jueces y médicos, la considerara una mera incubadora viviente, destinada a la reproducción. Se impone así una doble perversión: la del adulto que la violó, y la del sistema medico / judicial que la vuelve a violar al arrojarla a un deseo ajeno, que la enajena.

Si bien el fallo de la Corte Suprema de Justicia de la Nación acerca de los alcances del artículo 86 del Código Penal, despeja todas las dudas y deja establecido que en atención a los derechos humanos de las mujeres se debe garantizar el acceso al aborto en los casos de violación, abuso sexual infantil, malformaciones fetales y riesgo para la salud

de la mujer; cada día seguimos viendo cómo los detractores de los derechos de las mujeres, tratan de obstaculizar nuestro acceso a la práctica.

La única forma de que estos casos atroces, dejen de serlo, es contando con una ley que garantice la práctica a todas, ampliamente.

Es además una deuda de la democracia por ser una cuestión básicamente de salud pública y de justicia social. De salud pública por ser la muerte por complicaciones post aborto inseguro, la principal causa de muerte por gestación. Y de justicia social por la obvia razón de que sólo las mujeres pobres enferman y mueren por abortar, ya que las de las clases más favorecidas, lo suelen hacer de forma segura.

La pregunta que inevitablemente nos surge es: ¿hasta cuándo? Con casi 30 años de democracia, ¿hasta cuándo tendremos que esperar para que esta deuda se salde?

Bibliografía

Aborto Sin Riesgos. Guía Técnica y de Políticas para Sistemas de Salud.OMS. Ginebra 2003.

Carbajal, Mariana: "El Aborto en Debate. Aportes para una discusión pendiente" Buenos Aires, Paidós, 2006.

Chaneton, J y Vacarezza, N: "La Intemperie y lo Intempestivo. Experiencias del aborto voluntario en el relato de mujeres y varones". Buenos Aires, Marea Editorial, 2011.

Checa, Susana (comp.): "Realidades y Coyunturas del Aborto. Entre el derecho y la necesidad", Buenos Aires, Paidós, 2006.

Código Penal Argentino. Libro Segundo. De los delitos. Título I - Delitos contra las personas. Cap. I - Delitos contra la vida.

Contra las dicotomías. Feminismo y Epistemología Crítica. Diana Maffia. Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género. Universidad de Buenos Aires.

Crítica a la tesis de prohibición absoluta del aborto en tanto igualdad entre vida del nacido y del no nacido. <http://www.pensamientopenal.com.ar/42aborto.pdf>.

Galeotti, Giulia: Historia del Aborto. 1ª ed. Nueva Visión (Claves) Bs. As 2004.

LEY 26.485 de Protección Integral para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en los que desarrollen sus relaciones interpersonales. Reglam. 20/07/2010.

LEY 26061 Ley de Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes. Sanc. 28/09/2005; promul. 21/10/2005; publ. 26/10/2005.

Maffia, Diana: "Contra las dicotomías. Feminismo y Epistemología Crítica". Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género. Universidad de Buenos Aires.

Protocolo de Aborto No Punible de la Provincia de Buenos Aires. Ministerio de Salud de la Provincia de Buenos Aires, Resolución Nº 304/07.

Inmunidad y Biopolítica en Roberto Esposito

Constanza Serratore

(UBA-UNSAM-CONICET)

1.

Inmunidad y biopolítica son dos términos que en el léxico de Roberto Esposito aparecen relacionados. Como sabemos, el autor italiano considera que el paradigma inmunitario es una clave hermenéutica más abarcativa para la comprensión de la modernidad y, muy probablemente no esté equivocado. Lo cierto es que el término biopolítica que, como bien sabemos es anterior a la formulación foucaultiana¹, aparece en el ámbito de la discusión filosófica y de las ciencias humanas a partir de los años '70 no tenía la intención de ofrecer ninguna teoría o noción general de la biopolítica. De este modo, creemos que si bien muchos de los señalamientos de Esposito a Foucault son válidos, también es cierto que no era la intención del francés construir un paradigma de comprensión de nuestra contemporaneidad. En capítulo IV de *Immunitas*, leemos:

“Fue justamente Foucault el que relacionó en un mismo pasaje de época la crisis de la soberanía con el nacimiento de la biopolítica: mientras la primera se ejerce a través del derecho de dar muerte, la segunda asume en el centro de la propia perspectiva en cuidado de la vida”².

Asimismo, en el primer capítulo de *Bíos* nuestro autor sostiene:

¹ Véase: Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica e filosofia*, Cap. I, pp. 3-16, Einaudi. Torino, 2004.

² R. Esposito, *Immunitas*, pp. 161-162: “È stato appunto Foucault a collegare in uno stesso passaggio di epoca la crisi della sovranità alla nascita della biopolítica: mentre la prima si esercita ancora attraverso il diritto di dare morte, la seconda assume al centro della propria prospettiva la cura della vita”.

“En el momento en el que, por un lado, colapsan las distinciones modernas entre público y privado, Estado y sociedad, local y global, por el otro, se marchitan todas las formas de legitimación, la vida misma se establece en el centro de todo procedimiento político: ya no es concebible otra política que una política de la vida, en el sentido subjetivo y objetivo del término”³.

Es decir, Esposito sitúa en un lugar de importancia dentro del paradigma de la inmunidad a la cuestión de la biopolítica. Como se dijo, las primeras modalidades inmunitarias tuvieron las formas de relación indirecta con la vida, pero a partir de las reflexiones de Foucault de mediados de los años '70⁴ parece imposible sustraerse a una nueva forma de pensar la relación entre vida y política.

Lo que aquí nos atañe, entonces, es qué significa en el pensamiento de Esposito el *gobierno político de la vida* ¿Se trata de la vida gobernada por la política o de la vida como forma de gobierno? Como hemos dicho oportunamente, la oscilación entre *gobierno de la vida* y *gobierno sobre la vida* está presente tanto en el término *biopolítica* como en las diversas y poco unívocas formulaciones de Foucault.

En la discusión acerca de qué vida (*bíos* o *zoé*) está en cuestión cuando se dice *biopolítica*, la posición de Esposito es absolutamente clara: “¿es concebible una vida absolutamente natural –es decir, despojada de toda connotación formal?”⁵. La respuesta de nuestro autor es contundentemente negativa. Para Esposito no es posible pensar una vida que no sea al mismo tiempo forma de vida o vida calificada.

³ R. Esposito, *Bíos*, p. 5: “Nel momento in cui da un lato crollano le distinzioni moderne tra pubblico e privato, Stato e società, locale e globale, e dall'altro si inaridiscono tutte le altre forme di legittimazione, la vita stessa si accampa al centro di ogni procedura politica: non è ormai concepibile altra politica che una politica della vita, nel senso soggettivo e oggettivo del termine”.

⁴ En el primer capítulo de *Bíos*, Esposito sostiene que en realidad no fue Foucault el primero en utilizar el término *biopolítica*, sino que fue el primero en ponerlo en el plano de discusión filosófica. Previa a Foucault, Esposito repasa tres elaboraciones: 1) la elaboración de la corriente organicista alemana de los años 1920 y 1930. Entre estas formulaciones, la más relevante es la del sueco Rudolph Kjellen; 2) la elaboración de la corriente antropológica francesa de los años 1960, entre cuyos representantes se subrayan los nombres de Aroon Starobinski y Edgard Morin; 3) la elaboración anglosajona de 1973 alrededor de la International Political Science Association.

Véase E. Castro, *Lecturas foucaulteanas*, para el surgimiento y desarrollo de la categoría de biopolítica en relación con Kjellen.

⁵ R. Esposito, *Bíos*, p. 4: “è pure concepibile una vita assolutamente naturale –cioè spogliata di ogni connotato formale?”

Sin embargo, Esposito reconoce en Foucault la ambivalencia de sus formulaciones y de allí la otra gran dificultad de la cuestión. Por otro lado, insistimos explícitamente en el uso del término *formulaciones*⁶ y evitamos los términos *definición* o *teoría* ya que creemos que es exactamente ese el proceder de Foucault visto que no tiene como objetivo establecer una teoría general respecto de esta noción.

Por lo tanto, habría que subrayar que son cuatro las formulaciones de Foucault sobre la biopolítica. Siguiendo las indicaciones de Castro, en la entrada al término *Biopolítica* del *Diccionario Foucault*⁷, sabemos que el francés aborda el tema en diversas oportunidades entre los años 1974 y 1979.

En relación con la amplitud interpretativa del concepto de biopolítica, Esposito sostiene que en mismo Foucault queda abierto el enigma. Según nuestro autor, el francés pone de una manera poco clara la relación de los conceptos *política* y *vida*. Por lo tanto, la cuestión que se abre a partir de esta relación no es menor en la discusión contemporánea sobre la cuestión biopolítica y mucho menos en el pensamiento de Esposito. Se trata de saber si la política es presa de la vida o si es la vida aprisionada por la política. Es decir, en términos del italiano: “La biopolítica produce subjetividad o produce muerte. O pone como sujeto a su objeto o lo objetiviza definitivamente. O es política de la vida o sobre la vida.”⁸

⁶ La primera formulación tiene lugar en la segunda conferencia dictada por Foucault en octubre de 1974 en el Instituto de Medicina Social de la Universidad Estatal de Río de Janeiro, que se publicó posteriormente con el título “Historia de la medicalización”. En esta primera formulación, el cuerpo de los hombres es presentado como una realidad biopolítica y la medicina como una estrategia. En segundo lugar, la formulación en *La volonté de savoir* de 1976. En este texto, único texto escrito para ser publicado posteriormente en el que aparece el término en cuestión, la cuestión de la biopolítica y el biopoder aparecen en relación con la cuestión de la soberanía. Sin excluirse mutuamente, son dos formas de poder sobre la vida y la muerte que coinciden en el horizonte epocal. Si el poder del soberano reside en dar muerte a sus súbditos, el de la biopolítica reside en “hacer vivir o desplazar hacia la muerte”. En tercer lugar, la formulación en la última clase del 17 de marzo de 1976 que posteriormente se publicó con el título *Il faut défendre la société*. Desde esta perspectiva, la biopolítica está puesta en relación con la soberanía y con la guerra de razas. Por último, en *Sécurité, territoire et population*, publicación del curso de 1977-1978, y en *Naissance de la biopolitique*, correspondiente al curso de 1978-1979, la biopolítica es entendida como la gestión de la vida biológica en el contexto de la economía política y del liberalismo.

⁷ Edgardo Castro, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011.

⁸ R. Esposito, *Bíos*, p. 25: “O la biopolítica produce soggettività o produce morte. O rende soggetto il proprio oggetto o lo oggettiva definitivamente. O é la politica della vita o sulla vita”.

Para ello, Esposito recupera la frase de *La volonté de savoir* en la que Foucault sostiene “Podría decirse que el viejo derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir fue reemplazado por el poder de hacer *vivir* o rechazar hacia la muerte”. En este pasaje, es evidente la oposición entre ambos. Se trata de que en el régimen soberano la vida es entendida como un residuo al que el derecho puede ahorrarle la muerte, mientras que la biopolítica es un escenario en el que la muerte constituye solamente el límite hacia el cual puede ser empujada la vida. *Hacer* vivir, por lo tanto, puede leerse como una afirmación de la biopolítica en tanto poder opuesto a la actitud de imposición del régimen soberano. Parte de las interpretaciones contemporáneas sostienen que, contrariamente al poder, la biopolítica no es violenta con la vida sino expande las posibilidades para su desarrollo⁹. Sin embargo, la pregunta que se plantea Esposito a continuación es: ya que se es libre gracias al poder biopolítico, ¿se puede ser también libre contra este poder? Y una vez más responde en *La volonté de savoir* que “allí donde hay poder hay resistencia”. Esto no significa que la resistencia esté siempre subyugada al poder al que parece contraponerse sino que el poder necesita un punto de contraste en el que medirse y nunca alcanza un éxito definitivo. Pareciera que el poder necesita dividirse constantemente y luchar contra sí mismo. En este sentido, Esposito sostiene que “esta línea de fractura es la vida misma. Es esta el lugar –al mismo tiempo sujeto y objeto- de la resistencia¹⁰”.

Hasta aquí, para nuestro autor, la vida es lo que parece llenar la totalidad del escenario de la existencia porque aún estando sujeta a la presión del poder, la vida parece recuperar fuerzas de sus pliegues infinitos.

⁹ Véase Antonio Negri y Michael Hardt, *Multitudes*, Nro.1, Francia, 2000. Los autores sostienen en relación con la naturaleza biopolítica formulada por Foucault: “El biopoder es una forma de poder que rige y reglamenta la vida social por dentro, persiguiéndola, interpretándola, asimilándola y reformulándola. El poder no puede obtener un dominio efectivo sobre la vida entera de la población más que convirtiéndose en una función integrante y vital que todo individuo adopta y aviva de manera totalmente voluntaria (...) La más alta función de este poder es la de investir la vida de parte a parte, y su primera tarea la de administrarla. El biopoder se refiere así a una situación en la cual lo que está directamente en juego en el poder es la producción y la reproducción de la vida”.

¹⁰ R. Esposito, *Bíos*, p. 32: “Questa linea di frattura é la vita stessa. È essa il luogo –insieme l’oggetto e il soggetto- della resistenza”.

Sabemos, sin embargo, que esta no es la única posición de Foucault y tampoco la de Esposito. La pregunta de Esposito en este punto es “si la vida es más fuerte que el poder que la asedia, si su resistencia no se deja doblar por la presión de aquel, ¿a qué se debe que el punto al que llega la modernidad es la producción en masa de muerte?”¹¹ La pregunta de Esposito está en línea con las páginas finales de *Il faut défendre la société*. Como sabemos, en la clase del 17 de marzo de 1976, Foucault desarrolla un análisis acerca de la guerra de razas y expone las consecuencias. El riesgo del racismo es la destrucción en masa, por ello sostiene que “sólo esta exposición universal de toda la población a la muerte podrá constituir de manera efectiva como raza superior y regenerarla definitivamente frente a las razas que hayan sido exterminadas por completo o que queden decididamente sometidas” y agrega unas líneas más adelante que en el estado nazi se ha dado la coincidencia de un poder generalizado con una dictadura que es al mismo tiempo absoluta, por lo tanto, “estamos frente a un Estado absolutamente racista, un Estado absolutamente asesino y un Estado absolutamente suicida”.¹² Esta misma posición la encontramos en la primera conferencia que dictó en octubre de 1974 en el Instituto de Medicina Social de la Universidad Estatal de Río de Janeiro, “La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina”. La conferencia toma como punto de partida el Plan Beveridge que llevó adelante Inglaterra en 1942, y su valor es simbólico porque “en 1942 –en plena guerra mundial en la que perdieron la vida 40 millones de personas- se consolida no el derecho a la vida sino un derecho diferente, más cuantioso y complejo: el derecho a la salud”.¹³ Es decir, Foucault llama la atención sobre el esfuerzo de las organizaciones de la salud al elaborar un plan que asegure la salud mientras la vida estaba puesta en tela de juicio por la II Guerra Mundial.

¹¹ Ibid, p. 33: “se la vita é piú forte del potere che pure l’assedia, se la sua resistenza non si lascia piegare dalle pressioni di quello, come mai l’esito cui la modernità perviene é la produzione di massa della morte?”

¹² M. Foucault, *Defender la sociedad*, pp. 232-233, Fondo de cultura económica de Argentina, Buenos Aires, 2000.

¹³ M. Foucault, *Medicina e historia*, “La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina”, p. 17, Organización panamericana de la salud, 1978.

Estas afirmaciones del francés le permiten a Esposito a reforzar la teoría de que la muerte es necesaria para conservar la vida. Es decir, reconducir el discurso a la lógica inmunitaria de la inoculación de la enfermedad para la conservación de la vida, tal como lo había anticipado el modelo médico de Paracelso:

“Foucault busca la caja negra de la biopolítica: en el espacio liminar en el que la muerte no es solamente la figura arcaica respecto a la cual la vida se determina y tampoco el precio trágico que esta debe pagar por su propia expansión, sino más bien un pliegue interno, una modalidad –o una tonalidad- de su conservación misma”.¹⁴

Si bien Esposito en *Bíos* ofrece un recorrido por las diversas acepciones del concepto de biopolítica, creemos que sigue más de cerca la formulación de biopolítica que Foucault desarrolló en las conferencias de Río de Janeiro en 1974 en relación con la medicina. Como se sabe, las prácticas biopolíticas se sitúan en el punto de conjunción entre la esfera del individuo y la de la especie, es decir, en la población entendida como el ser viviente en su constitución específica –ni sujetos de derecho ni el pueblo entendido como el sujeto colectivo de una nación.

Por lo tanto, el concepto de población le permite a Esposito remitir el discurso de la biopolítica al de la inmunidad en el que el cuerpo ocupará un lugar central visto que es el único elemento que comparten todos los individuos de la misma especie. En ese sentido, Esposito se apoya en la definición de *biohistoria* de Foucault, para quien se trata del “efecto, a nivel biológico, de la intervención médica; la huella que puede dejar en la historia de la especie humana la fuerte intervención médica que comenzó en el siglo XVIII”.¹⁵ Ejemplo de dicha intervención es el descubrimiento del bacilo de Koch como uno de los casos célebres en los que la medicina pudo reducir el gran número de muertes

¹⁴ R. Esposito, *Immunitas*, p. 162: “Foucault cerca la scatola nera della biopolítica: nello spazio liminare in cui la morte non è soltanto una figura arcaica rispetto alla quale la vita si determina e neanche il prezzo tragico che questa deve pagare alla propria espansione, quanto piuttosto una sua piega interna, una modalità –o una tonalità- della stessa conservazione”.

¹⁵ M. Foucault, *Medicina e historia*, “Historia de la medicalización”, p. 36, Organización panamericana de la salud, 1978.

causadas por la tuberculosis. Es en este mismo sentido que Foucault sostiene la siguiente hipótesis:

“El control de la sociedad sobre los individuos no se opera simplemente por la conciencia o la ideología sino que se ejerce en el cuerpo, con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo importante era lo biológico, lo somático, lo corporal antes que nada. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica”.¹⁶

Desde esta perspectiva, lo que caracteriza al horizonte de la biopolítica es que la política, la economía y el derecho dependen del bienestar cualitativo y cuantitativo de la población considerada en su aspecto puramente biológico. En esta nueva dimensión médica, a la que denomina biohistoria, el médico y el biólogo trabajan al nivel de la vida misma porque la salud de la población ha ocupado el lugar central en el campo de la medicalización. No se trata solamente de la salud del individuo o de su descendencia, sino de la intervención en todo lo que garantiza la salud de la especie (saneamiento del agua, régimen de urbanización, etc.). De este modo, podría decirse que “la medicina está dotada de un poder autoritario con funciones normalizadoras que van más allá de la existencia de las enfermedades y la demanda del enfermo”, y agrega unas líneas más abajo: “en el siglo XX los médicos están inventando una sociedad, ya no de la ley, sino de la norma. Lo que rige a la sociedad no son los códigos sino la perpetua distinción entre lo normal y lo anormal, la perpetua empresa de restituir el sistema de normalidad”.¹⁷

La salud parece conectar todos los sectores de la escena pública ya que la medicalización está más allá del ámbito meramente sanitario sino que se mezcla con lo biológico, lo jurídico o lo político. Desde esta perspectiva, se ve con claridad el pasaje del ámbito soberano al de la biopolítica, y por lo tanto del de la ley al la norma.

Teniendo como piedra firme esta formulación, pareciera a primera vista que la biopolítica tiene como objetivo final la protección y conservación de la vida en su

¹⁶ Ibid p. 38.

¹⁷ M. Foucault, *Medicina e historia*, “Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina”, p. 26.

conjunto. Sin embargo, y aquí reside el punto de viraje del pensamiento de nuestro autor en relación con el de Foucault, la conservación de la vida se realiza por una vía negativa. Sostiene Esposito que en la descripción del proceso de medicalización que desarrolla el francés en las dos primeras conferencias que hemos mencionado, el imperativo de *hacer vivir* ha internalizado algo que lo contradice. Es decir, tanto en la descripción de la medicina alemana como en la medicina urbana francesa o en la medicina del trabajo en Inglaterra, lo que está en juego es la lucha contra el riesgo de *contagio*. La higiene pública, por ejemplo, es una respuesta a una exigencia profiláctica que tiene como finalidad el control social.

Como se ve, es posible leer esta formulación desde una perspectiva inmunitaria, recuperando especialmente la ambivalencia semántica del término *phármakon* que hemos elegido como figura para mostrar esta segunda parte del paradigma. En palabras de Foucault:

“No hubo que esperar a Illich ni a los antimédicos para saber que una de las propiedades y una de las capacidades de la medicina es la de matar. La medicina mata, siempre mató, y de ello siempre se ha tenido conciencia”.¹⁸

Es decir, se trata de dos cuestiones. Por un lado, la conciencia de que el *phármakon* con el que sana el cuerpo es también lo que lo mata; por el otro, la superposición entre la práctica terapéutica y el ordenamiento político.

Por lo tanto, esta práctica de la medicalización o inmunización lleva a los cuerpos a su máximo debilitamiento. En los términos del cuerpo político, es claro que la *cura* política depende de la separación y reclusión de la vida en ámbitos de progresiva resocialización que la llevan a una inmunización que pone en riesgo los lazos comunitarios. Lo mismo ocurre con los cuerpos individuales, el tratamiento inmunitario termina por debilitar al organismo que debe proteger visto que baja las defensas al punto de que está completamente expuesto a los agentes agresores.

¹⁸ Ibid. p. 21

Lo que queda en evidencia de la lectura que Esposito realiza de la formulación foucaultiana es que el riesgo de muerte está generado por el mismo dispositivo inmunitario. Como lo demuestra la historia del siglo XX a través de todos los ejemplos de totalitarismos y políticas del racismo –biopolítica devenida en thanatopolítica-, el proceso de recíproca potenciación que se establece entre la protección y negación de la vida puede tener derivas insospechadamente homicidas y suicidas.

Sostiene Esposito:

“hoy no es imaginable una política que no se refiera a la vida en cuanto tal –que no mire al ciudadano desde el lado del cuerpo viviente. Pero esto puede suceder en formas recíprocamente opuestas que ponen en juego el sentido mismo de la biopolítica: o el pliegue autodestructivo de la inmunidad contra sí mismo o la apertura en su revés común”.¹⁹

Es decir, la inmunidad tanto en la figura del *katekhón* como en la del *phármakon* puede tener una deriva autodestructiva que se refleja tanto en términos conceptuales como también en términos históricos en lo que se llamó el revés *thanatopolítico*, es decir, en lo que señalamos anteriormente como las políticas de muerte. Pero la ambivalencia del *phármakon* también puede marcar la apertura hacia una política de lo común.

2.

Queremos mostrar un paso más en el pensamiento de Roberto Esposito que echa luz al pasaje de una concepción biopolítica negativa a una biopolítica afirmativa no ya desde la perspectiva conceptual ofrecida por algún autor, sino desde la perspectiva que ofrece la historia misma. Sólo una aclaración antes de adentrarnos en la cuestión. No se trata de que Esposito quiera eliminar la idea de *thanatopolítica*, sino de la posibilidad de

¹⁹ R. Esposito, *Immunitas*, p. 170: “Oggi non è immaginabile una politica che non si rivolga alla vita in quanto tale –che non guardi al cittadino dal lato del suo corpo vivente. Ma ciò può avvenire in forme reciprocamente opposte che mettono in gioco il senso stesso della biopolítica: o la rivolta autodistruttiva dell’immunità contro se stessa o l’apertura al suo rovescio comune”.

hurgar algunas figuras relacionadas con la *vida* y el *cuerpo* que podrían servir de llaves para la apertura de la biopolítica hacia un discurso afirmativo y, por lo tanto, de nuevas formas de vida política.

En relación con las políticas de muerte, el nazismo ha sido el punto más alto del siglo XX. Sabemos que Foucault en *Il faut défendre la société* ofreció una interpretación biopolítica de la guerra de razas. Esposito lee atentamente las indicaciones del francés y sostiene que la fuerza de la interpretación de la lección del 17 de marzo ya varias veces citada reside en la distancia categorial en relación con la filosofía moderna. Recordemos que en esa lección, Foucault marca una total discontinuidad del nazismo con cualquier otra forma política que se haya dado el hombre moderno de Occidente. Su originalidad reside en haber concebido una antinomia que hasta entonces era impensable y que Esposito resume del siguiente modo: “la vida se defiende y se desarrolla solamente a través de un aumento progresivo del círculo de la muerte”²⁰. Es decir, los paradigmas de soberanía y biopolítica que hasta entonces parecían divergir, en el nazismo se complementan al punto de volverse indiscernibles. La categoría de *racismo* es la que le permite a Foucault mostrar la superposición de los dos paradigmas a través de tres puntos centrales. En primer lugar, el nazismo produce una separación en el interior del *continuum* biológico entre los que deben vivir y los que deben morir; en segundo lugar, la idea de que la muerte de algunos es la posibilidad de supervivencia de otros; en tercer lugar, la distribución del poder de matar a lo largo de todo el cuerpo social que complejiza la conservación del poder de muerte en las manos de un único soberano.

No es este el lugar donde se reconstruirán los argumentos ni de Foucault ni de Esposito en relación con el nazismo o cualquier otra forma de totalitarismo del siglo XX. Sin embargo, debemos señalar que la lógica mortífera del nazismo puede ser sometida a tres diversos análisis relacionados con el paradigma inmunitario.

En primer lugar, Esposito señala que en el nazismo se ha constituido una *normativización absoluta de la vida* en la que confluyen los vectores jurídico y médico.

²⁰ R. Esposito, *Bíos*, p. 115: “la vita si difende e si sviluppa soltanto attraverso un allargamento progressivo del cerchio della morte”.

Sabemos de la importancia de lo biológico en el régimen nazi, especialmente en relación con los programas de eutanasia que funcionaban en los campos de concentración. En los campos los médicos se convertían en los decisores de la vida y de la muerte de los prisioneros; por lo tanto, la medicina ejercía un control jurídico y político. Esto es evidente si se considera que los médicos eran funcionarios públicos visto que dependían de la administración estatal. Esta influencia dispone la relación entre los ámbitos biomédico y jurídico de un modo especial visto que el campo de concentración no es -como resulta evidente- el lugar de la ley, pero tampoco es el del simple arbitrio. La relación entre la ausencia de ley y normativización extrema es manifiesta en el elemento, por tanto, de máxima negación inmunitaria que reside en la cuestión de la detención preventiva de la vida. Es decir, la vida venía detenida preventivamente en los campos y sometida a una normativización de la que no había vía de salida.

En segundo lugar, Esposito sostiene que el dispositivo inmunitario del nazismo es la *doble clausura del cuerpo*. En este caso, se trata de la denuncia de la identidad entre el nuestro cuerpo y nosotros mismos; es decir, el cuerpo no es solamente el lugar sino la esencia del yo. Como se ve, el riesgo que constituye esta posición es hacer del dato biológico la verdad última –o primera- en base a la que la vida de cada uno está expuesta a la alternativa final entre persecución e interrupción. Sin embargo, no se trata de un materialismo absoluto. Esposito sostiene que ninguno de los teóricos del nazismo ha negado lo que comúnmente se entiende por *alma o espíritu*. Al contrario, a partir de este concepto han logrado la segunda de las clausuras. El alma resulta ser el cuerpo del cuerpo, el punto de coincidencia del cuerpo consigo mismo y, por lo tanto, la consumación de cualquier diferencia interna o posibilidad de trascenderlo. En este sentido, el nazismo efectuó una espiritualización de la *zoé* y de biologización del espíritu. A propósito de este doble movimiento, sostiene Esposito:

“(la raza) constituye al mismo tiempo el carácter espiritual del cuerpo y el carácter biológico del alma –aquello que confiere a la identidad del cuerpo consigo mismo un significado que atraviesa los confines individuales de la vida y de la muerte”.²¹

Por lo tanto, la primera operación de clausura consiste en incorporar el sí mismo en el cuerpo y la segunda operación es la incorporación de cada uno de los cuerpos individuales a una totalidad orgánica más grande constituida por el pueblo alemán. Así, el cuerpo de cada alemán adhiere completamente a sí mismo en el sentido de la encarnación de la sustancia racial de la que la vida recibe su carácter esencial con la condición de que esa vida rechace todo aquello que bloquee su potencial expansivo. Como se ve, la capacidad mortífera de esta posición es altísima y responde al lema que estaba escrito en cada uno de los manifiesto de Berlín: “*Dein Körper gehört dem Führer*” (tu cuerpo pertenece al *Führer*).

Por último, el tercer dispositivo inmunitario del nazismo coincide con la supresión anticipada del nacimiento. Esposito resalta particularmente que lo que los nazistas buscaban eliminar no era la vida de cada persona sino su génesis²². En relación con esto, basta pensar que el embarazo en los campos de concentración estaba penado con la muerte inmediata de la mujer y que los niños eran las primeras víctimas de eutanasia. Es decir, el nacimiento era para el nazismo lo que determinaba el nivel de ciudadanía de cada individuo en el Reich vista la herencia racial que significaba y la relación que establecía con la nación. Por lo tanto, y en esto consiste el dispositivo inmunitario, no era el nacimiento el que marcaba el rol político de los vivientes, sino que su posición en el diagrama político racial predeterminaba el valor de su nacimiento.

²¹ R. Esposito, *Bíos*, p. 153: “Essa (la razza) costituisce insieme il carattere spirituale del corpo e il carattere biologico dell’anima –ciò conferisce all’identità del corpo con se stesso un significato che travalica i confini individuali della nascita e della morte”.

²² En este sentido, basta recordar las políticas de esterilización que se llevaron a cabo en la población masculina y, sobre todo, en las mujeres. Muchas de ellas fallecieron y otras fueron mutiladas También hay que recordar los decretos que se firmaron entre 1934 y 1936 en los que se establecía el aborto obligatorio en caso de padres degenerados, la castración de los homosexuales y la esterilización de las mujeres mayores a los 36 años. Estos son solamente algunos de los ejemplos de las políticas de muerte del nazismo.

El quinto capítulo de *Bíos* comienza con la siguiente afirmación:

“Que en el nazismo la biopolítica haya experimentado la más terrorífica forma de realización histórica no quiere decir que haya compartido el destino de autodestrucción: a diferencia de lo que podría pensarse, el fin del nazismo no significa de ninguna manera el fin de la biopolítica (...) No fue la biopolítica un producto del nazismo, sino el nazismo un el éxito extremo y perverso de *una* particular versión de biopolítica”.²³

Como se sostiene a lo largo del capítulo, lo que está en juego en Esposito son dos versiones diversas de la modernidad. Por un lado, el paradigma inmunitario e identitario expresado por Hobbes y la filosofía política de la modernidad que piensa en los términos de representación e instituciones que separan a la vida de sí misma y que luego se extiende a la segunda modernidad en la caracterización que se ha realizado de la biopolítica negativa (entendida como la política ejercida sobre la vida). Sin embargo, creemos que el pensamiento de Roberto Esposito ofrece constantemente la posibilidad de pensar otro tipo de modernidad que, por supuesto, no ha sido la predominante ni en términos conceptuales ni en términos históricos. Esta modernidad *alternativa* tiene sus raíces en el pensamiento de Niccolò Machiavelli. Desde esta perspectiva, el cuerpo no es comprendido simplemente como *res extensa*, ya sea sustancial o material, sino como el producto de determinadas fuerzas que se encuentran siempre presentes y en potencial conflicto. En este sentido, el conflicto es la forma misma de la vida y la política –en tanto forma de vida conflictual- es la potencia constitutiva de la vida. En este sentido, creemos que el diagnóstico de Esposito en relación con la modernidad predominante de matriz hobbesiana es que la política moderna está condenada indefectiblemente a su fracaso porque en el afán de ordenar o representar escinde la vida del conflicto que la constituye. De este modo, solo puede pensarse una *vida muerta*.

²³ R. Esposito, *Bíos*, p. 159: “Che nel nazismo la biopolitica abbia sperimentato la più terrificante forma di realizzazione storica, non vuol dire che ne abbia condiviso il destino di autodistruzione: a differenza di quanto si potrebbe pensare, la fine del nazismo non ha significato in nessun modo la fine della biopolitica (...) Non è stata la biopolitica un prodotto del nazismo, ma semmai il nazismo l’esito estremo e perverso di *una* particolare versione di biopolitica” (la cursiva es nuestra).

Tal es así que nuestro autor encuentra en los elementos del dispositivo inmunitario nazista señalados en el apartado anterior las claves mismas de apertura de la biopolítica negativa. El giro hacia una biopolítica afirmativa está directamente en relación con la conceptualización de la política moderna machiavelliana que en clave biomédica también puede reconducirse a la posición de Paracelso en oposición a la medicina de Galeno.

Lo cierto es que en la modernidad ninguna cuestión política escapa a la relación con el *bíos*. Si, por un lado, lo que ha predominado y llegado a su máximo punto en el nazismo –pero no ha desaparecido en absoluto– es el aplastamiento que ejerce la política sobre el dato biológico, por otro lado, existe la disposición a pensar la apertura de dicha política *thanática*.

Lo que está en juego en el primer modelo es la tendencia de la modernidad tardía a tener como único objetivo la conservación de la vida. Esto conduce nuevamente a la idea de que la biopolítica negativa es una de las partes del paradigma inmunitario. Es decir, Esposito sostiene que en los últimos años se ha visto con mayor claridad el desplazamiento de la biopolítica hacia el paradigma de la inmunidad en todas las llamadas *guerras preventivas*. En esta nueva modalidad bélica se pone de manifiesto la incorporación de lo negativo en el cuerpo con el fin de preservarlo. Se trata de la doble negatividad que supone que la guerra no es solo lo opuesto a paz, sino que es la guerra para evitar la guerra; es decir, la guerra como única posibilidad efectiva. En términos biomédicos, Esposito señala que estamos en presencia de una enfermedad autoinmune en la que los polos –enfermedad y salud, guerra y paz, vida y muerte, ataque y defensa– coinciden.

En el segundo modelo, en lo que creemos que es la propuesta filosófico política de Esposito, se trata de abrir la caja negra de la biopolítica convirtiendo la declinación inmunitaria de las categorías de *vida, cuerpo y nacimiento* hacia la dimensión más originaria de la *communitas*.

Así, para tratar de trazar los primeros lineamientos de una biopolítica afirmativa, habrá que sostener que nos trata de una política ejercida sobre la vida sino de la vida misma. Esto implica reconsiderar la vida en toda su complejidad y articulación. Se trata de la forma-de-vida en la que debe inscribirse la potencia productiva de la política. Es decir, debe pensarse al mismo tiempo en una vitalización de la política y una politización de la vida ya que estos dos movimientos terminarán superponiéndose en un mismo plexo semántico.

En este sentido, Esposito da algunas indicaciones de apertura a partir de los tres elementos inmunitarios del dispositivo nazista. Por un lado, sostiene que toda vez que la filosofía ha tendido a pensar el cuerpo en términos políticos se ha producido un cortocircuito inmunitario en el que el cuerpo político se cierra sobre sí mismo y se protege de cualquier elemento externo. Esta visión es el resultado de la consideración del modelo organicístico que eleva el cuerpo a la unidad compuesta por la multiplicidad de las partes con el fin de autoconservarse. La figura que puede romper la clausura del cuerpo, es decir, la existencia sin vida de aquellos que no tienen cuerpos individuales aptos para conformar el cuerpo colectivo, es la de la *carne*. La carne excede los límites del cuerpo y se sustrae a la clausura. Por supuesto, Esposito está pensando en la noción de *carne* de Merleau-Ponty en *Le visible et l'invisible*. En esta obra, Merleau-Ponty asume el cuerpo conformado por la misma *carne* del mundo, es decir, participando del mundo. Le sirve a Esposito pensar en la clave de Merleau-Ponty por varios motivos, entre ellos porque le parece que supera el trascendentalismo husserliano y la dicotomía heideggeriana entre existencia y vida (recordemos que si para Heidegger el *bíos* no encuentra ninguno de los modos del ser propios de la ontología fundamental, para Merleau-Ponty es la carne misma de los vivientes la que constituye el tejido de relaciones entre la existencia y el mundo). Pero principalmente, la *carne del mundo* permite pensar en el desdoblamiento del cuerpo de cada uno de nosotros al punto de ser irreductibles a una figura unitaria de cuerpo. Aún más, la idea de carne permite pensar en aquello del mundo que pone en relación a la especie humana con la animal, al viviente con lo no

viviente, y, por lo tanto, la posibilidad de abrir el discurso biopolítico inmunitario en el que la vida del hombre era reducida pura y exclusivamente a la *zoé* y empujada hacia el fondo de la no-vida.

Otra de las figuras de inmunidad común que expone Esposito tanto en *Immunitas* como en *Bíos* es la de la prótesis, implante o trasplante (utiliza los tres términos indistintamente). En cualquiera de estos casos, lo que se ve es la sustitución de algún organismo del cuerpo por aquello que no es cuerpo propio. Se trate tanto de otro cuerpo (un trasplante de un órgano) o de lo otro del cuerpo (una prótesis artificial), lo importante es que la exterioridad es incorporada y que esto abre el discurso del sistema inmunitario a una nueva dimensión. Como se dijo, la biopolítica está configurada por el discurso médico de la autoprotección y su desplazamiento al lenguaje inmunitario resulta evidente. Sin embargo, cuando se trata de la incorporación de un cuerpo extraño para seguir preservando la vida, no siempre los resultados son políticas de muerte. Por ejemplo, en el caso de un trasplante ocurren dos desafíos a tener en cuenta. En primer lugar, el órgano transplantado debe ser aceptado por el cuerpo que lo recibe; en segundo lugar, es esperable que el aparato inmunitario del órgano en cuestión luche contra el dispositivo del cuerpo que lo recibe. Por lo tanto, se trata de un doble movimiento en el que, si el trasplante es exitoso, queda evidenciada la idea de que la alteridad que es capaz de mantener la vida. En este caso, se ve que se es al mismo tiempo la enfermedad y la medicina. El *phármakon* en su revés afirmativo.

La última figura que permite pensar una inmunidad común es la del nacimiento. Contrariamente a la idea de *supresión anticipada de la vida* planteada por el nazismo, para Esposito el nacimiento es lo que pone en evidencia el vacío o la fractura de la que surge la identidad de cada sujeto. Es el *munus* al que, como se dijo, refiere la inmunidad para tomar su significado más profundo y originario ya que el nacimiento es el acontecimiento que pone en evidencia la potencia innovadora de la vida y también la posibilidad de dar vida a un mundo común.

Recordemos cómo se produce el embarazo o, mejor, cómo es posible que un feto –que es lo otro de la madre- sea tolerado por los anticuerpos maternos. En este caso, los mecanismos de inmunidad de la madre trabajan en un doble frente porque tienen que controlar el feto y también a sí misma. De este modo, se inmuniza de la inmunización. Esposito sostiene que hay una especie de *engaño* de los anticuerpos maternos que en lugar de tender a eliminar la otra vida que llevan en su cuerpo, la conservan y defienden. Por lo tanto, para evitar consecuencias abortivas producidas por el sistema inmunitario de la madre es muy importante la intervención de los anticuerpos paternos. Es decir, la carga hereditaria que el padre transmite al hijo es la diferencia en relación con la madre que lo mantendrá con vida. En este caso, no es la semejanza sino la diferencia en el mismo cuerpo, no de un equilibrio inmunitario producido por la sustracción de excedente, sino por la suma de las fuerzas que se oponen.

3.

Como se ha querido mostrar a lo largo de este capítulo, a diferencia de otras perspectivas, en la filosofía de Esposito no hay dos vidas –*bíos* y *zoé*- o dos dispositivos. La vida capaz de subjetivarse como la que está sujeta, ambas son el revés de la otra y no se disponen en sentido bipolar sino que se constituyen mutuamente en tanto diferencia interna; del mismo modo que *communitas-immunitas* son un único dispositivo.

De este modo, la vida no puede ser considerada en su materialidad biológica y, por lo tanto, objeto de la política sino como el co-origen de toda política:

“la vida es desde siempre política, si por ‘política’ no se entiende aquello que quiere la modernidad –es decir, una mediación neutralizante de carácter inmunitario- sino la modalidad originaria en la que el viviente *es* o en la que el ser *vive*”.²⁴

²⁴ R. Esposito, *Bíos*, p. 82: “la vita è già da sempre politica, se per ‘politica’ s’intende non ciò che vuole la modernità –vale a dire una mediazione neutralizzante di carattere immunitario- bensì la modalità originaria in cui il vivente *é* o *l’essere vive*”.

Es decir, la vida es constitutivamente política. Pero Esposito aclara que no lo es en el sentido en el que la modernidad entiende la política –sentido que con Gentili hemos denominado en alguna oportunidad como lo Político, subrayando la diferencia entre el matiz conflictivo de la política y el neutralizante de lo Político.

La vida política, la biopolítica afirmativa, la carne, el nacimiento, la norma de vida, son todas las formas en las que Esposito enuncia la desactivación de la política entendida como inmunización negadora de vida. Todas estas enunciaciones tienen en común, por lo tanto, la desactivación de este dispositivo inmunitario en la medida en que restituyen a la vida y a la política a su dimensión originariamente común y conflictiva.

Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino. Einaudi: 1995.

BAZZICALUPO, Laura (comp.), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Mimesi, Milano-Udine 2008.

CALABRO, Daniela, *Le svolte di un pensiero vivente, Passaggi e mutamenti di paradigma nella riflessione di Roberto Esposito*, Mimesi, Milano-Udine, 2011.

CASTRO, Edgardo, "Biopolítica: de la soberanía al gobierno" en *Revista latinoamericana de filosofía*. Vol. XXXIV Nº2, Primavera 2008.

CASTRO, Edgardo, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011.

CASTRO, Edgardo, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Unipe: Editorial Universitaria, Buenos Aires, 2011.

D'ALESSANDRO, Davide, *L'impolitico e l'impersonale. Lettura di Roberto Esposito*, Morlacchi, Perugia, 2010.

ESPOSITO, Roberto, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna, 1988 (Nueva edición: 1999).

ESPOSITO, Roberto, *Dieci pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna, 1993 (Nueva edición: 2011).

ESPOSITO, Roberto, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998 (Nueva edición: 2006)

ESPOSITO, Roberto, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002.

ESPOSITO, Roberto, *Bíos. Biopolítica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004.

ESPOSITO, Roberto, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, 2007.

ESPOSITO, Roberto, *Comunidad, Inmunidad y biopolítica*, Herder, España, 2009.

ESPOSITO, Roberto, GALLI, Carlo, VITIELLO, Vincenzo, *Nihilismo y política*, Manantial, Buenos Aires, 2008.

FOUCAULT, Michel, "Medicina e historia. El pensamiento de Michel Foucault", Organización Panamericana de la Salud, 1978.

FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1990.

FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, "Nietzsche, la genealogía y la historia", Madrid. La Piqueta: 1992.

FOUCAULT, Michel, *¿Qué es la ilustración?*, "¿Qué es la ilustración? (1984)", Madrid. La Piqueta: 1996.

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Sglo XXI, Buenos Aires, 2002.

FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France 1975-1976*, Buenos Aires. Fondo de Cultura Económico: 2000.

FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France 1977-1978*, Buenos Aires. Fondo de Cultura Económico: 2006.

FOUCAULT, Michel, *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France 1978-1979*, Buenos Aires. Fondo de Cultura Económico: 2007.

GROS, Frédéric, *Michel Foucault*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.

MACHEREY, Pierre, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011.

NEGRI, Antonio, Michael HARDT, *Imperio*, Massachussets. Harvard University Press, Cambridge: 2000.

Prohibición, destrucción y orden del mundo: el *herem* bíblico como dispositivo biopolítico

Emmanuel Taub

(UNTREF - CONICET)

En 1933 el teólogo cristiano Erik Peterson escribe un comentario a la *Epístola de los Romanos* de Pablo de Tarso: *La Iglesia para judíos y gentiles (Die Kirche aus Juden und Heiden)*. En esta exégesis de los capítulos IX, X y XI de la *Epístola* centra su análisis en la relación entre el pueblo de Israel y los gentiles, haciendo hincapié en el vínculo entre la sinagoga y la iglesia. Justamente hace llamar la atención de las palabras de Pablo cuando proclama a sí mismo como anatema (*herem*):

Porque deseara yo mismo ser *anatema*, separado de Cristo, por mis hermanos, los que son mis parientes según la carne, que son israelitas, de los cuales es la adopción, y la gloria, y el pacto, y el dar de la ley, y el servicio a Dios y las promesas; de quienes *son* los padres, y de los cuales *vino* Cristo según la carne, el cual es Dios sobre todas las cosas, bendito por siempre. Amén. (Romanos 9:2-5).

Pablo siente dolor y esa, según Peterson, es la “suprema expresión” de su deseo, hacerse anatema por amor: a sus hermanos a los que son la misma carne y quienes son aquellos a los que les ha sido dada la gloria, el pacto y la ley. Ese es su pueblo y a él “está ligado en toda su existencia moral, física y religiosa.”¹ Por ello, es necesario acabar con aquella relación para reconocerse completamente en la nueva, en la relación de Jesús-mesías: y por ello pide, exclama en el dolor, un anatema de sí mismo.

¹ PETERSON, Erik. *Il Misterio degli Ebrei e dei Gentili nella Chiesa*, trad. Agostino Miggianno, Milano: Edizioni di Comunità, 1946, p. 15.

Peterson explica que para Pablo la relación entre la sinagoga y la iglesia es un problema de existencia y como estaba atrapado en este dilema solamente a través del anatema podría salirse y así, por ello, su anatema está dirigido, primero, hacia sus hermanos: “Si está preparado para ese sacrificio, esto explica su razón de ser y la profundidad y totalidad de su pertenencia al pueblo hebreo, al Israel de Dios.”² Pero la lectura es aún más compleja ya que no es solamente arrancarse del pueblo de Israel lo que quiere hacer Pablo sino que en el mismo movimiento busca la consagración a Jesús-mesías. Por ello mismo no es una casualidad el uso del *herem* con el que elige realizar este movimiento. Pablo reúne en sí mismo el tipo de *herem*-de-guerra y de *herem*-sacerdotal en un movimiento que afirma su sentido bíblico pero al mismo tiempo lo confronta, o lo destituye y profana, ya que no sólo se “separa” del pueblo de la carne sino que se “consagra” al mesías que ha llegado, y no a Dios (o por lo menos no directamente) sino a su hijo. Ahora invoca una mediación en un uso que no lo tenía; el *herem* bíblico es dado por Dios o autorizado por Él; el *herem* paulino es auto-invocado por el hombre y autorizado espiritualmente en su consagración a la figura de Jesús. Ya que, además, si Pablo es anatema no sólo se expulsa del mundo de su coetáneos –del mundo de la carne– sino que al mismo tiempo se indispone a éste y se ubica también en el mundo de lo sagrado, en el ámbito de lo divino, en el reino de los cielos, en la figura de Jesús. Esto mismo ocurre, como quiere mostrar Peterson, con la Iglesia, ya que al salirse del pueblo hace suyo el mundo de los gentiles a los que incorpora en el ámbito del mesías: “En frente del Israel carnal se eleva ahora el Israel sobrenatural que está en la Iglesia. El Israel carnal se encerró en su carne, no pudo comprender ni explicar nada, excepto en una manera carnal (...). La Iglesia, al contrario, verá todo desde el punto de vista de su ser sobrenatural; lo comprenderá y lo explicará de manera sobrenatural.”³

Lo que hace la figura de Pablo anatemizado es constituir un puente entre los dos reinos, el de la Tierra y el de los Cielos, allí por donde rompe con la alianza de Dios Padre para consagrarse en el Hijo, de la misma manera que rompe con el pueblo de Israel

² *Ibidem*, pp. 15-16.

³ *Ibidem*, pp. 27-28.

(pueblo de Dios) para consagrarse al resto de los pueblos (gentiles). Pero Peterson al analizar este fenómeno lo circunscribe solamente al ámbito de aquel puente, o sea, a la Iglesia.

Jacob Taubes –una de las voces más brillantes del pensamiento judío de la segunda posguerra–, no es ajeno a esta problemática paulina ni tampoco a la lectura de Peterson. Justamente se referirá a ella en el último curso que daría hacia principios de 1987, en su lectura sobre la *Epístola a los Romanos* de Pablo, que luego fuera publicado como *La teología política de Pablo (Die politische Theologie des Paulus)*.

Según Taubes, lo que está en juego en el pasaje paulino en el que reclama el propio anatema tiene que ver con la comunidad solidaria de Israel y la promesa: “la filiación, las promesas, la gloria, la ley, el templo, la *haggadá*, las promesas y el mesías, que se ha mostrado en Jesucristo. ¿Qué está en juego? Para Pablo, están en juego *el fundamento y la legitimación de un nuevo pueblo de Dios.*”⁴ El cristianismo había puesto en conflicto al “alma judía” y allí se jugaba la ira misma de Dios, nuevamente, contra su pueblo.

El centro de la cuestión sin embargo, y a diferencia del planteo de Peterson, se encuentra en lo que Pablo invoca sobre Moisés y el lugar que él mismo se plantea frente a éste. Como señala Taubes, Pablo asemeja su situación a la de Moisés frente al pueblo que ha cometido faltas ante el pacto con Dios. Pablo tiene una misión, y esta “no es la de un apóstol enviado a los paganos, sino la de un apóstol que se dirige de los judíos a los paganos” y por ello quiere “ganar a los paganos para que Israel se llene de celos.”⁵ De esta forma introduce la palabra del propio Isaías y relee el concepto de “resto” como también el de la “totalidad de Israel”: “También Isaías clama tocante a Israel: Aunque el número de los hijos de Israel sea como la arena del mar, un *resto* será salvado. Porque Él consumará la obra, y la acortará en justicia, porque obra abreviada hará el Señor sobre la tierra.” (Romanos 9:27-28).

⁴ TAUBES, Jacob. *La teología política de Pablo*, trad. Miguel García-Baró, Madrid: Editorial Trotta, 2007, p. 42.

⁵ *Ibidem*, p. 52.

De esta forma puede, según Taubes, entenderse mejor el deseo que desde el dolor pedía Pablo sobre su anatema, porque éste es auto-invocado pero su consagración se debe a que es Jesús-mesías quien lo anatemiza, quien en la auto-consagración a él lo arranca del pueblo, al que transforma, para espiritualizarlo y devolverlo al pueblo de los gentiles en donde se encuentra la verdadera totalidad. Y es por todo esto que para Taubes la súplica de Pablo por el anatema “no son adornos retóricos, sino la conmoción de que el pueblo de Dios ya no es el pueblo de Dios.”⁶ Así se expresa Taubes diciendo que su tesis justamente retoma esta supuesta reposición de Pablo frente al judaísmo como nexo con el mundo no judío como superación por lo que se entiende a sí mismo como superador de Moisés: es Pablo quien fuerza la comparación entre sí mismo y Moisés. Por lo que según Taubes “el cristianismo no se origina de veras en Jesús sino en Pablo. Tal es el problema. El fundamento de esta tesis está en el paralelo entre Moisés y Pablo”⁷ y solamente allí es posible darle significado al anatema paulino.

Pablo opta por algo diferente de lo que había sido la elección de Moisés y el anatema le permite hacer este pasaje, enfrentarse a su pasado y torcer los caminos de la historia hacia su propio devenir: él va a refundar un pueblo como Moisés fundó el suyo alguna vez, y para legitimarlo deja al pueblo de Israel con sus faltas para darle la posta al resto de los pueblos, a los gentiles, a quienes a través de Jesús, en su bautismo que es una anatemización, se salen del cuerpo del pasado –que es todo judío– y se consagran al tiempo futuro en la tierra, que es el de Jesús-mesías. Es la reinención del propio sentido del anatema o *herem* que Pablo realiza, el sentido propio del bautismo –del suyo–, y de la distinción paulina entre el judaísmo y de los gentiles, del lado de los gentiles: el bautismo será entonces para Pablo una forma totalmente novedosa de *herem*.

Retomando las lecturas de Peterson y de Taubes, el giro sobre la interpretación cristiana del *herem* bíblico ha dado un vuelco en las últimas investigaciones de Fabián Ludueña Romandini. En *La comunidad de los espectros* el autor señala que es en la pasión de Jesús-mesías –antes bien que en la súplica de Pablo– en donde se produce una

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 54.

reactualización del *herem* bíblico. Retomando específicamente el *herem*-sacerdotal del capítulo 27 del Levítico que hemos analizado, explica que en su traducción griega como “anatema” lo que se proclama es “un verdadero acto jurídico de exclusión de la comunidad decretado por las autoridades públicas.”⁸ Es por ello que comprendiendo la venida de Jesús-mesías, la comunidad primitiva transforma su advenimiento en un problema completamente jurídico ya que se produce en esta llegada la realización de la ley que ahora coincide con la vida: vida y ley coinciden en el cuerpo del mesías. De esa forma, escribe Ludueña Romandini, “si en el mundo antiguo aún era posible establecer una diferencia entre la ley y la vida, ahora ambas dimensiones entran en una fusión inédita que lleva a borrar la distinción misma entre una y otra.”⁹

Jesús-mesías por lo tanto encarna la ley y de ahora en adelante ella se debe desplegar en la vida biológica de los hombres. La proclamación del *herem* –algo sin embargo inaudito para cualquier judío desde la perspectiva bíblica que hemos analizado– le permite completar el movimiento en el que el cristianismo instaura la *espectropolítica* que caracterizará la historia del cristianismo: en la conjunción, como señala el autor, del hijo de un espectro divino, de su muerte y su propio espectro que al *heremizarse* se convierte en el centro jurídico-político de la historia. De esa manera es posible comprender “que la muerte de Cristo reactualice, tipológicamente, la forma jurídica del *herem* y que Jesús, en tanto que crucificado, sea el primer y auténtico *Homo sacer* mesiánico de la historia.”¹⁰ Con su muerte y en su ascenso *post-mortem* consigue “una definitiva *separación* de la comunidad” inaugurando al mismo tiempo –y allí otra vez la función bíblica del *herem* que no sólo separa sino que consagra– la comunidad mesiánica que “sólo es posible cuando el fundador se sacrifica a sí mismo para sacralizar el mundo humano.”¹¹

⁸ LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2010, p. 107.

⁹ *Ibidem*, p. 108.

¹⁰ *Ibidem*, p. 109.

¹¹ *Ibidem*.

Es por ello que la lectura de Ludueña Romandini debe ser leída posteriormente a la que Peterson y Taubes construyen –uno desde la teología cristiana, el otro desde el judaísmo– sobre Pablo: porque lo que Pablo consigue con su *herem* es liberarse de su propio vínculo carnal y afirmar la verdad mesiánica de Jesús y la separación jurídica e histórica del cristianismo frente al pueblo de Israel. Ello instala así una grieta que ya no podrá conciliar nunca más la historia de los pueblos haciendo del judaísmo la antigüedad que debe ser separada de la historia del mundo. Pero el *herem* de Jesús, por su lado, no sólo separa la comunidad sino que a través de su muerte, en la realización material del anatema, consagra el mundo humano espiritualizando el poder e instalando la salvación como la transformación de la historia humana en “historia sacra y que toda la comunidad tenga en la *ecclesia* su nuevo modelo político en reemplazo de la antigua *polis*.”¹² Y en esta espiritualización del poder produce un hecho *pneumático* inédito que trastoca toda la naturaleza del poder político: “El cristianismo tiene como mitologema fundacional a un Rey muerto cuyo espectro esencial, retornado de la muerte a la que él mismo contribuye asintiendo la voluntad de su Padre a través de una *sacratio* jurídica”.¹³

Desde esta perspectiva, en un primer momento y retomando el *herem* bíblico, podríamos decir que Jesús hace la unión entre el *herem*-de-guerra y el *herem*-sacerdotal. Pero en la auto-proclamación del *herem* no viola ninguna de las indisposiciones consagradas por mandato divino, sino que se separa del resto y en su muerte consagra a la totalidad. Es así que para pensar en un mesías judío que no sea Jesús, realmente, no podría hacérselo desde la perspectiva de la *heremización*, ya que nunca podría haberse impuesto un *herem* y, menos aún, aceptado su muerte como medio de consagración de la vida del todo. En primer lugar, porque esa elección está prohibida dentro del judaísmo ya que como dice Moisés, “convoco hoy como testigos al cielo y a la tierra de que pongo ante ustedes la vida y la muerte, la bendición y la maldición, y elige la vida, para que vivas tú y tu descendencia.” (Deuteronomio 30:19).

¹² *Ibidem*, p. 110.

¹³ *Ibidem*.

Y en segundo lugar, porque el *herem* se vincula directamente con la santidad de la figura divina que fluye de su naturaleza y en la que los hombres no forman parte de Él; por ello, sólo pueden morir cuando un *herem* recae en ellos, a menos que Dios perdone sus faltas. Pero además, el *herem*-de-guerra adquiere una especie de “positividad” en la consagración de Dios y en la adquisición de un territorio donde se garantiza la vida del pueblo que es consagrado, y es el dispositivo que nos permite unir la figura divina con el pueblo y el territorio. Mientras que la figura mesiánica dentro del judaísmo ya no devuelve entidad al *herem* como mero presente sino que, por el contrario, vincula el futuro de la esperanza con el presente de la redención política del pueblo constituyendo un nuevo sentido de tiempo y de espacio.

La biopolítica como administración de la vida:

Algunas implicancias éticas en la educación

Daniel Gihovani Toscano López

(CONICYT-PUC, Chile)

En esta reflexión sostengo que la biopolítica afecta la esfera de la ética, por cuanto la subjetividad de los actores de la comunidad educativa es moldeada y fabricada por la lógica del modelo empresarial, la cual se convierte en el nuevo “*ethos*”¹ artificial o la atmósfera que respiran.

1. Vida y cálculo político

Arendt y Foucault se cuentan entre los primeros pensadores contemporáneos en entender los cambios radicales que sufrió la política en tiempos modernos. La investigación que los dos acometen por vías paralelas y originales nos lleva a señalar que la “biopolítica” hunde sus raíces en la Edad Moderna (segunda mitad del siglo XVIII), y que se trata del problema de la entrada de la vida² en los cálculos políticos. Así, la vida es inventada, fabricada, producida, administrada.

Algunos argumentos extraídos de Arendt y Foucault, en relación con las implicaciones éticas de la entrada de la vida en la política durante la Modernidad, son:

En Arendt, la vida biológica (*zoé*) domina la política convirtiéndola en un fenómeno de violencia, pues la expansión de la sociedad hace que las actividades domésticas y las necesidades vitales se eleven a lo público, de tal manera que la vida humana, la acción y el discurso quedan ligadas al proceso biológico vital. La política

¹ *Ethos* se entiende como costumbre, es decir regla de conducta.

² Entendida en su más puro sentido biológico.

deviene en formas de vida degradadas (pluralidad) y es sustituida por la administración. En suma, el hombre “como un todo se pretende reducir, en todas sus actividades, al nivel de un animal condicionado que se comporta”³. El comportamiento del hombre adquiere la regularidad y uniformidad, como el resultado de reproducir un proceso natural, necesario, automático, que, al no depender de iniciativas individuales, se traspone a las diversas esferas de la existencia humana⁴. Por lo tanto, se disuelve la singularidad de cada individuo, el comportamiento predecible sustituye la espontaneidad de la acción, la libertad es reemplazada por la necesidad del proceso productivo, las decisiones administrativas ocupan el lugar del discurso y la acción, y los mecanismos de control sustituyen la deliberación pública.

En Foucault, la vida bajo el dominio político se evidencia cuando subraya en *Nacimiento de la biopolítica*, la intensificación del programa de racionalización de la sociedad o del ejercicio de poder sobre la vida por parte del neoliberalismo (*Vitalpolitik*). Allí advierte en un contexto postmoderno acerca de la multiplicación o generalización del modelo empresarial al individuo, su propiedad y la familia. Para él la población como conjunto de procesos que deben ser regulados, aparece asociada al dispositivo *gubernamental*, es decir a un “cálculo planetario”, lo cual se ve en el curso *Seguridad, territorio, población*, cuando afirma: “se perfila una técnica muy distinta: no obtener la obediencia de los súbditos a la voluntad del soberano, sino influir sobre cosas aparentemente alejadas de la población, pero que, según hacen saber el cálculo, el análisis y la reflexión, pueden actuar en concreto sobre ella”⁵. Peter Miller y Nicolás Rose, en su ensayo *Governing Economic Life*, hablan de “acción a la distancia”, y en virtud de esto señalan: “un análisis del “gobierno” moderno necesita prestar atención al papel otorgado a los mecanismos “indirectos” para alinear la conducta personal, social y

³ Arendt, Hannah, (2009). *La Condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Buenos Aires: Paidós, p. 45.

⁴ Cfr. *ibid*: p. 105s.

⁵ Cfr. Foucault, Michel. (2006) *Seguridad, territorio, población*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 95.

económica con objetivos socio-políticos”⁶. Finalmente, la administración de la vida se relaciona con distintos mecanismos para sujetar o des-sujetar la conducta y con tecnologías de gobierno, la “anatomopolítica” y la “biopolítica”, que crean la conducta de los sujetos (sujeción) y hacen posible que estos dirijan autónomamente su propia conducta (sujetivación).

2. Administración de la vida en lo educativo

La irrupción de la lógica mercantil sobre la lógica educativa se erige en uno de los muchos modos de administración de la vida, en la cual se tiende a privilegiar de manera absoluta un solo aspecto de la realidad, haciendo de él la verdad sin más, de manera que la primacía de lo que denomino “dispositivo burocrático-administrativo de la calidad” sobre la esfera educativa se erige en la medida y motor de toda relación, actividad y comportamiento. El *modus operandi* del nuevo “ethos” que adopta la educación al estar colonizada por la lógica de lo mercantil opera tres estrategias:

1. La “acción a la distancia” de la lógica empresarial que se concreta en unos “mecanismos administrativos y burocráticos” de gestión de la calidad educativa. Dicha acción es desplegada a tenor de lo que Laval describe en los siguientes términos: “el objetivo político consiste, en efecto, en convertir la escuela en una máquina eficaz al servicio de la competitividad económica”⁷. La educación es presa de la estrategia política global de las empresas y, por tanto, debe marchar al compás de intereses transnacionales y del mercado. Consecuencia de ello es la erosión de los fundamentos y la posibilidad de la pérdida del norte de las instituciones escolares y universitarias.

2. La mutación en las referencias internas de las instituciones educativas. Quien está a la cabeza no sólo experimenta un cambio nominal de rector a gerente o administrador

⁶ Miller, Peter & Rose, Nikolas, (1998). *Governing Economic Life*, en Barry Smart. *Michel Foucault, Critical Assessments*, Volume seven, p. 134.

⁷ Laval, Christian. (2004). *La escuela no es una empresa. El ataque Neoliberal a la enseñanza pública*. Barcelona: Paidós, p. 329.

educativo, sino que, dicho lugar, viene a ocuparlo bien un pedagogo o maestro que se posesiona como experto técnico o cuasi administrador, bien un administrador o ingeniero social que a veces desconoce la investigación, lo académico y pedagógico. El maestro, por su parte, se experimenta como un ser ambiguo con delantal blanco que no se sabe reconocer si como funcionario, técnico, experto o maestro. Encadenados al aparato burocrático-administrativo, las antiguas figuras de rector y de maestro se convierten en la triste figura del burócrata. En palabras de Max Weber: “el burócrata individual no puede zafarse del aparato al que está unido (...) el burócrata profesional está encadenado a su actividad a través de toda su existencia material y espiritual. Por lo general, es un simple engranaje de un mecanismo siempre en marcha que le ordena ir en un sentido esencialmente fijo”⁸. Lo que quiero subrayar es que con esta fijación, no queda más que, por una parte, el desplazamiento-ocultamiento de lo académico, investigativo y pedagógico y, por otra, la normalización del comportamiento ya no de actores de una comunidad educativa, sino de sujetos que parafraseando a Bataille toman su función por su existencia, pues están ligados a un movimiento funcional, simple, vacío y automático⁹.

3. El estudiante y padre de familia adquieren la etiqueta de clientes, cuando las instituciones educativas se proyectan a sí mismas como empresas. Se pasa de un lugar consagrado a la formación del ciudadano a la satisfacción del usuario. La administración de la vida transmuta los valores emancipatorios del saber y los conocimientos que deben llevar al estudiante a la exploración responsable y autónoma de una vida buena, reduciéndolos a uno solo, económico. El afán de encontrar resultados respaldados en estadísticas y datos formales que cuantifican lo imposible de medir, es decir, la interpretación, argumentación, el análisis, etc., refuerzan el “*ethos*” o la atmósfera no cuestionado, basado en la sensación de control sobre los procesos educativos.

⁸ Weber, Max, (1977). *¿Qué es la burocracia?* Buenos Aires: La pléyade, p.p. 79 y 80.

⁹ Cfr. Bataille, Georges. (2006). *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*. Buenos Aires, Libros del Zorzal, p. 48.

Tal “*ethos*” o lógica mercantil que osa administrar la vida de las comunidades educativas, se naturaliza, es decir termina por parecerse a la magia homeopática o imitativa de grupos humanos primitivos en la que “lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan sus causas”¹⁰. Se cree ingenuamente que por el hecho de reducir los procesos educativos a estadísticas, gráficas y registros, entonces, por efectuar el ritual burocrático de llenar formatos, la realidad educativa está bien intervenida.

Frente a este desafío, es menester pensar tanto la escuela como la universidad desde un “*ethos*” de investigación, constituido por prácticas pedagógicas, académicas y didácticas en que el cultivo de un pensamiento crítico, dialógico, deliberativo sea promovido desde comunidades de indagación. Un escenario así que busca la autodeterminación de los individuos y de su participación en la construcción propositiva de una comunidad puede paliar e incluso revertir la tendencia a naturalizar lo mercantil en lo educativo. Se trata de un “dejar hacer” responsable, reflexivo, vigilante y permanente que piense las categorías, prácticas pedagógicas y didácticas, textos escolares, funciones desempeñadas por el maestro, roles asumidos por los estudiantes, planes y políticas educativas con el fin de desnudar todos estos aspectos de su aura de auto-evidencia para que sean problematizados.

¹⁰ Frazer, J. (1980). *La rama dorada. Magia y religión*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, p.34.

Rol de Enfermería en el acompañamiento del sujeto/participante durante la investigación biomédica.

La construcción de un rol activo, la defensa de los valores y el empoderamiento social del conocimiento científico

Patricia Varela

(UNLa)

El cumplimiento de normas, revisión de protocolos y análisis de los principios éticos en juego durante la investigación biomédica no garantiza la validez ética de la producción de los conocimientos científicos.

Uno de los dispositivos a tener en cuenta es la organización y distribución social del conocimiento como factor de cambio mediante el diseño de la información y de los contenidos, es decir, aquella preselección en la cual se discrimina aquello que se considera relevante, o que se quiere mostrar y cómo, en oposición al resto del cuerpo del conocimiento como resultado del posicionamiento político y económico de la ciencia.

Enfermería realiza un significativo aporte a la distribución social del conocimiento científico dentro del sistema de salud y de la comunidad, recordemos que permanece junto a los individuos y comunidades, las 24 horas del día, los 365 días del año, desarrollando un ambiente propicio para el diálogo. Este espacio de reflexión, ganado paulatinamente a partir de los nuevos paradigmas antropológicos y transculturales de Enfermería (Leininger, 1970), busca conseguir a partir de la universalidad de los conocimientos que la ciencia actual nos ofrece, la especificidad necesaria para el cuidado holístico mediante el acercamiento cualitativo hacia la comunidad, de la que emergen necesidades inherentes a los fenómenos culturales, logrando así cuidados congruentes, determinados no solo por las actividades asistenciales y de apoyo a las personas o grupos,

también incorporando capacitación en salud, pero sin unificar los cuidados, pues los válidos para una cultura no lo serán para otras.

En este punto es necesario analizar cómo las leyes, normas y principios vigentes acompañan a las enfermeras/os en esta tarea. En primer lugar, el marco legal regulatorio de la profesión está determinado por la Ley Nacional Nº 24.004, y la Resolución Ministerial Nº 194/95, que en su norma Nº 67 da cuerpo legal a la organización y funcionamiento de los servicios de Enfermería. Ambas contemplan, la promoción del auto-cuidado a nivel individual y colectivo, y la orientación de los individuos y grupos en la identificación de sus propias necesidades en salud y las formas de satisfacerlas, el uso de los recursos disponibles, y el trabajo coordinado con líderes naturales de la comunidad con el objetivo de movilizar sus recursos para el logro de metas comunitarias. También se incluye la participación en educación y/o e investigación sobre las necesidades y problemáticas de salud de la comunidad.

Los Códigos de Ética del CIE¹ y el FEPPEN² conforman el marco deontológico de la profesión, destacando el derecho a que las personas y sus familias reciban la información necesaria respecto a los tratamientos y/o necesidades expresadas al personal de enfermería.

Asimismo, la ANMAT, se apoya en códigos y normas internacionales, como las Pautas CIOMS-OMS, el Código de Núremberg y la Declaración de Helsinki para reglamentar el vínculo existente entre las guías y normas que conducen la investigación biomédica y los actores que participan en ella.

Estas normas defienden los derechos de los sujetos/participantes, y reflejan los conflictos presentes históricamente durante la evaluación del beneficio y los riesgos que derivan de la participación, pero una de las críticas más recurrentes desde los sectores menos cercanos al ambiente científico radica en la ambigua interpretación que se realiza de las mismas.

¹ International Council of Nurses.

² Pan American Federation of Nursing Professionals.

En principio la dificultad aparece desde el momento en que un sujeto decide participar en una investigación biomédica. Sin dudas buscará aportar una cuota de beneficio a su bienestar (cuando no una retribución económica); mientras que los investigadores, si bien asienten a esta demanda, no pueden asegurar la satisfacción de la misma, especialmente en las investigaciones randomizadas, que implican estudios del tipo doble o triple ciego, conociendo parcialmente la realidad epistémica última, o si habrá un beneficio cierto, pero conscientes de los riesgos. Tal es la condición de existencia de los mismos que determina la vulnerabilidad, abrevando además en otra vertiente: cuando se relaciona con las consecuencias de una lesión, una enfermedad o la posibilidad de muerte, impulsa a las/os sujetos a convertirse en “pacientes”, los condiciona a asumir ese rol y someterse a exámenes, procedimientos y prácticas invasivas, aceptando el poder del otro para dañarnos. En segundo término, y probablemente debido a la disparidad entre los discursos de los diferentes actores involucrados, se refleja una inadecuada interpretación del consentimiento informado, hecho identificado por las enfermeras/os durante las entrevistas.

Asimismo, es cada vez más denunciada, especialmente en los países emergentes, la gran disparidad existente entre la dirección de los esfuerzos en la investigación biomédica, y los problemas de salud más significativos para la comunidad que aporta su población y recursos locales en salud, produciendo resultados científicos socialmente irrelevantes e injusticia social, que se incrementa en poblaciones vulnerables. En este sentido, la CIOMS-OMS define como vulnerables a las “...personas que reciben beneficios sociales o asistencia social [...] miembros no familiarizados con los conceptos de la medicina moderna.”

Desde esta mirada, el diálogo entre investigadores que conocen las reglas del juego y participantes que no terminan de identificar los “intereses científicos”, se instala una construcción simbólica desigual, marcada por la hegemonía de la medicalización de las conductas y deseos, apoyándose en la suposición de la neutralidad de la ciencia, quitándole a las/os sujetos la posibilidad de autocontrol sobre su salud, en el marco de

una constante lucha por la apropiación, renovación y transformación del capital cultural, especialmente en aquellos lugares donde la desigualdad se incrementa con las distancias y las ausencias. Aceptando esta doble vulnerabilidad, al daño físico y personal (Salles y Luna, 2008), poco más da saber y el consentimiento informado se diluye, y con él la validez ética del conocimiento científico.

Una segunda visión, está dirigida hacia el impacto social que tiene la investigación biomédica en la comunidad; áreas de interés, alcances y beneficios, consecuencias socio ambientales, relación entre los costos y beneficios a corto y largo plazo, relevancia y pertinencia social, así como los intereses que nuclean a los agentes patrocinantes y a los destinatarios.

Todos estos aspectos influyen en la distribución del conocimiento. Asimismo, los soportes informatizados de la comunicación renuevan el paradigma de la distribución de la información pero no los del conocimiento científico cargado de historicidad, revelándolo parcialmente en la medida en que se ajusta al modelo biopolítico hegemónico, procurando inmunizarnos ante el riesgo de la muerte, desarrollando una ética vinculada con la regulación de la propia vida, activando la difusión de medidas “saludables” que en las actividades cotidianas adquieren peso moral a expensa de valores jurídicos positivos, cargando a estas disposiciones de peso moral y convirtiéndolas en categorías éticas (Díaz E.,2012)³. En la medida en que se “medicaliza” la vida, tomando forma en la circulación de los conocimientos biomédicos, se produce la paradójica fusión de los saberes populares y la medicina, resultando un saber significativamente distinto a ambos, planteando un dilema ético en la distribución del conocimiento científico, no solo en relación a lo que se informa, también respecto al empoderamiento de los contenidos por parte del colectivo social, que vive fantasías de salud en la medida en que se apropia del mensaje epistémico, ignorando el sesgo que imprime el biopoder globalizado.

³ Cf. en Díaz E., Biopolítica y Ética. 20-04-2012. Disponible en línea: <http://www.estherdiaz.com.ar/textos/biopolitica.htm>

Este sendero nos conduce irremediabilmente hacia la aceptación dogmática de los conocimientos científicos difundidos o hacia el empoderamiento crítico del mismo en la medida que logramos leer entre líneas los “silencios” de la ciencia, sus intenciones, propósitos y fundamentalmente, sus fracasos. En este sentido, Enfermería puede fortalecer el derecho de las personas y comunidades a ser informadas con un lenguaje inequívoco, respetando así su autonomía, y sus principios y valores personales y sociales. En este punto Enfermería pasa a tener relevancia en la protección de la salud del sujeto participante, pues una de las funciones prioritarias de las enfermeras/os es promover el bienestar de las personas, posibilitando que individuos y comunidades adquieran conocimientos y habilidades que fomenten el autocuidado mediante la educación para la salud.

Paradójicamente, seguimos observando en innumerables ocasiones como la participación en protocolos de investigación va reñida de los valores intrínsecos a los cuidados populares, transformando la intervención tecnológica en un signo de conflicto intercultural y despersonalización en la atención de los sujetos/participantes.

Bibliografía

Leininger M., Nursing and anthropology: two worlds to blend, New York, ed. John Wiley & Son, 1.970.

Salles A. L. F. y Luna F., Bioética: Nuevas Reflexiones Sobre Debates Clásicos, ed. Fondo de la cultura económica, Argentina, 2008.

A emergência, no pós 1930, de mecanismos de regulação biopolíticos da população operária no Brasil

Ana Lúcia Vieira

(UERJ/RJ, Brasil)

O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política. [...] o corpo foi investido política e socialmente como força de trabalho.¹

O pós 1930, no Brasil, é identificado por vasta historiografia como um período de ruptura na política de Estado de uma forma de governo liberal e oligárquico (baseado na economia de exportação), para a *emergência* de um Estado autoritário, centralizador e voltado para o mercado interno, principalmente no período do Estado Novo.² De modo crescente, o Estado assume, com o respaldo de diferentes instâncias da sociedade, a função de zelar pelo disciplinamento e reprodução da força de trabalho, e pelo processo de inserção/socialização dos trabalhadores. Almejava-se, assim, converter os mecanismos de disciplina e regulação da mão de obra operária em interiorização de um modo de vida proposto pelo sistema de produção industrial, buscando introduzir no cotidiano dos trabalhadores novas práticas e concepções de cuidado para com o corpo e a mente.

¹FOUCAULT, Michel. O Nascimento da Medicina Social. In: _____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 80.

² FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Org.) O tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo. 2.ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2007. (O Brasil Republicano, v. 2); PANDOLFI, Dulce (Org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

Uma disciplinarização/normalização do operariado pelas inúmeras determinações sobre todas as áreas da vida e de relacionamentos dos trabalhadores: saúde, alimentação, habitação, lazer, vida familiar e profissional.³

Uma diversidade de documentos, legislação trabalhista e social, ofícios estatais, vão compondo o arquivo-discurso concernente à preocupação fundante: a análise da constituição e funcionamento de um conjunto disciplinar e regulamentatório sobre uma parcela significativa da sociedade - o operariado. Investimentos na regulamentação das relações de trabalho e na criação de ministérios e órgãos estatais concentrando-se em torno da educação da população, em particular, do operário e sua família, em relação à saúde no seu sentido mais amplo: regras salutaras de higiene, alimentação adequada, descanso e revigoramento do corpo e da mente, pelo repouso adequado e prática de esportes; “civilização” moral dos hábitos de lazer, dos costumes, da conduta em geral. O modo de vida dos trabalhadores tornou-se objeto privilegiado das ações de saneamento, e as orientações técnicas e de conduta se fundem e se confirmam mutuamente, sob a égide da saúde e da “verdade” científica.

Nesse sentido, operacionalizo na análise histórica as reflexões do pensador francês Michel Foucault sobre a *biopolítica*, ou a *estatização* da vida nos liames do *biopoder*, como uma tecnologia política multiforme que age de forma concreta, materializada nas práticas discursivas e nas não discursivas, articulando-se a saberes sobre corpos individuais e coletivos. É o *biopoder* na gestão da vida em sua plenitude, ocupando-se não apenas de assegurar o corpo dócil e útil pelas técnicas disciplinares, mas, principalmente, aperfeiçoar esse corpo e produzir saber *normalizador*. O sentido da *normalização*⁴ estende-se para

³ GOMES, Angela de Castro. *A Invenção do Trabalhismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, p. 221.

⁴ Na discussão da forma de operar o biopoder no governo dos homens (biopolítica) Foucault estabelece a distinção entre *normação* e *normalização*. A *normação* é instituída no, e a partir do próprio grupo ao qual se refere, é primária e fundamentalmente prescritiva ocorrendo no âmbito das técnicas quando se tenta conformar as pessoas – em termos de seus gestos e ações – a um modelo geral previamente tido como a *norma*. Neste caso é dito *normal* àquele que é capaz de amoldar-se ao modelo. A *normalização* acontece na inversão na medida em que primeiro se estabelece, ainda que de forma arbitrária, o que é *normal*. É a partir deste referencial de normalidade que se estabelecem as normas e modos de adequação dos diferentes graus de normalidade ou de anormalidade ao padrão previamente estabelecido. Um aspecto importante a considerar é que a noção de “normalidade” imposta remete a “naturalização” deste modelo e

além da prática de normatização em sua forma jurídica, constituindo-se num conjunto de saberes e práticas que atestam, a partir de um tipo de racionalidade, a irrefutabilidade desses mecanismos de poder garantidores da vida plena e produtiva. Um tipo de exercício de poder constituído de regulamentações minuciosas sobre a preservação e a majoração da vida operando através dos mecanismos reguladores que se estende tanto sobre o corpo que se quer disciplinar quanto sobre população, naquilo que nela se pretende preservar e garantir, enquanto vida produtiva.⁵ Mais importante que uma obediência ritualizada é a interiorização do governo como condição da existência em todas as áreas da vida. Não mais o governo *sobre* a sociedade, mas *na* sociedade, distribuído em práticas discursivas de diferentes alcances e modos de atuação.

No âmbito das publicações nesse período, é importante destacar a *Revista Cultura Política* (março de 1941 a outubro de 1945), diretamente vinculada ao Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), pela “grandiosidade” da proposta formulada em seus editoriais: “espelhar tudo o que é genuinamente brasileiro”.⁶ Desta maneira, o Estado se colocava não apenas como o reflexo de uma brasilidade idealizada, mas também como a esfera sobre a qual pairava a missão de condução da população: “educação sexual, eugenia, alcoolismo, lazer e higiene passam a constituir área de interesse do Estado, que se coloca como a instância mais competente para educar o conjunto da sociedade”⁷.

Os informes, normas e orientações, em geral, provenientes dos órgãos estatais eram também exaustivamente divulgados em boletins operários produzidos no interior das fábricas. Por exemplo, um desses informa o recebimento de um ofício do Serviço Nacional de Educação Sanitária, assinado pelo então diretor Dr. Saviano Gasparini.

das normas decorrentes dificultando assim as resistências aos dispositivos. Cf.: FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, pp. 75-83. Trad. Eduardo Brandão.

⁵ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 302. Curso no Collège de France, 1975-1976. Trad. Maria Ermantina Galvão.

⁶ VELLOSO, Monica Pimenta. Os Intelectuais e a Política Cultural do Estado Novo. In: *O Brasil Republicano. O Tempo do Nacional Estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado novo*. FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília A. N. (orgs.). 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 170.

⁷ Idem. *Cultura e Poder Político*. In: OLIVEIRA, L.L.; VELLOSO, M.P. e GOMES, A.M.C. *Estado Novo: Ideologia e Poder*. Rio de Janeiro: Zahar Editores S.A, 1982, p. 90.

Endereçado aos doutores Ruy Vaccani e Arthur Souza Filho, diretores do departamento médico da Companhia (têxtil) Nova América, entre outras coisas, dizia o seguinte: “É por meio do Ministério de Educação e Saúde que se forma na coletividade brasileira uma consciência familiarizada com os problemas de saúde...”; e acrescenta:

é ele (M.E.S.) que desbrava o caminho por todos os meios: palavra falada, folheto, cartaz, jornal, revista, cinema, rádio. Desperta a atenção. Aponta o rumo. Abre os olhos da massa popular. Sugestiona, ensina, educa, doutrina, prega, aconselha, divulga, estimula, convence, facilitando, assim, a concretização de várias medidas sanitárias.⁸

Essa prática de divulgação em periódicos operários informa sobre o modo como essas questões eram abordadas pelas instituições estatais, e também a maneira como esses discursos estavam sendo apropriados pelas empresas e repassados aos seus funcionários.

No bojo dessas questões, no campo da saúde pública na área urbana, o trabalhador assalariado passa de coadjuvante à protagonista de um projeto de desenvolvimento nacional/nacionalista ancorado na industrialização. As necessidades humanas não são mais concebidas como um fim, em si mesmos, mas *meios* de fortalecimento do Estado na medida em que o gerenciamento dessas demandas aprofunda o exercício do poder sobre indivíduos e grupos sociais. A problematização da vida, em seu nível biológico, pelo saber de ordem médica e higienista; as práticas de cuidados de si, maximizadas pelos programas de bem-estar social, agora profissionalizada, resultam numa expansão das tecnologias do *biopoder*, ou seja, na constituição de uma rede de regulamentações e práticas disciplinares na efetivação da *biopolítica*.

⁸ BOLETIM NOVA AMÉRICA. Jul./1945. Ano 2, n. 9, p. 4.

Institución, cuerpo y transgresión

Daiana Estefanía Yovan

(UBA)

En esta tríada de categorías que le dan título al presente, su ordenamiento no es casual. Que se ubique en primer lugar el concepto de institución posee una particular importancia, expresa una solidaridad con los siguientes dos términos -el cuerpo y la transgresión- como doble cara de sí mismo. Presentamos a las instituciones como mecanismos que inscriben sobre el cuerpo, por medio de tecnologías de normalización, un orden que conlleva al disciplinamiento y a la transgresión. Las instituciones, como la forma racional de la modernidad, aglutinan los cuerpos en un juego perverso en el que se tapian las salidas placenteras para estos cuerpos, creando rincones incógnitos para acceder a cualquier tipo de satisfacción corporal que no esté dado en el ordenamiento presente. La transgresión es una creación de la norma que al prohibir constituye el objeto de lo prohibido. Sin norma es imposible la transgresión, ya que esta depende de la primera y le debe su estatuto e incluso su código sus atributos y la amenaza perversa, no de quedar afuera, sino quedar adentro sometido de una forma particular al orden disciplinario de la institución.

Partimos de una materia pasmosa: el cuerpo como zona, territorio, sobre el cual se pueden trazar mapas, fijar límites y ejercer las más feroces prácticas de biopoder. El cuerpo se encuentra supeditado a las políticas de control policial, social, administrativo, sanitario, económico, en otras palabras, a las instituciones. Pero ahora ¿Cómo se puede inscribir ese cuerpo, sus fuerzas y deseos, en un esquema que escape, a lo sumo, evada o neutralice, aunque sea en parte, el poder disciplinario de las instituciones? ¿Cómo se puede pensar este cuerpo como campo disputado por una pluralidad de relaciones de fuerzas sedimentadas, que también podríamos nominar discursos o fuerzas discursivas?

En efecto los discursos (en tensión y disputa) imponen relaciones entre cuerpos vivientes constituyendo prácticas que conforman subjetividades que permiten un proceso de naturalización de lo establecido. En el orden biopolítico, el cuerpo se ha vuelto objeto y fundamento del individuo disciplinado, las tecnologías de la normalización e individuación reflejan los mecanismos de control de la vida moderna dominada por las instituciones.

Por sobre esto se encuentran los usos disciplinarios y normalizadores de las instituciones modernas: prisiones, escuelas, hospitales, psiquiátricos, correccionales. Instituciones modernas que practican políticas de encierro y clausura frente a la espontaneidad de la vida, y del cuerpo. Hay una maniobra de conformación y adaptabilidad del cuerpo que tiene como objetivo producir una inmanencia en el sujeto, para producir profundamente efectos de poder que sean perdurables en las dimensiones de espacio y tiempo. Cada institución disciplinaria por tanto tiene como función inscribir en el, las aptitudes, rutinas y habilidades necesarias.

A partir de esto podemos afirmar que la modernidad se caracteriza no por el surgimiento de estas técnicas y modos disciplinares sino por la articulación de la sociedad alrededor de las dichas anteriormente, que el empleo particular de la disciplina en cada institución se haya generalizado hasta el punto de alcanzar las dimensiones estatales y de constituir lo que llamamos sociedad disciplinar. Las condiciones de posibilidad se dan a partir de la normalización de la disciplina, es decir, de un discurso analógico que permite establecer un estándar común a través del cual las diferentes instituciones se pueden comunicar, se apela a que todos a moldear la subjetividad de modo tal que sea propicio para el dispositivo discursivo entramado por las distintas instituciones. Si bien en cada institución producen subjetividades totalmente diferentes en todas ellas la norma organiza. A partir de un mismo patrón, la institución compara y ordena a sus miembros produciendo un individuo con características particulares y componiendo una masa organizada. En un mismo movimiento, la institución masifica e individualiza, la norma y su la transgresión son categorías fundamentales para esta clasificación.

En la sexualidad, puntualmente, campo donde se ponen en contraposición la economía general o la economía restringida del destino de las energías anatómicas. Se alude en y por medio este complejo institucional a la posibilidad de la sexualidad a partir de una lógica carcelaria: el goce sacudido desde cuerpo anatómico y de sus partes operatorias, del cuerpo despedazado, extirpado, mugiente. El deseo va a ser acomodado en divisiones temporales, fragmentadas agudamente y puesta en práctica de manera burocrática y eficiente. Un planeamiento económico y excesivo de las acciones sexuales, una estrecha vinculación alegórica entre el goce sexual y la muerte, una partitura del tiempo y un mapeo corporal. Un erotismo disciplinario. Lo sexual se reduce a diversos ejercicios genitales ordenados teatralmente y asociados a la dominación, dolor y placer.

Las instituciones llegan a la perversión de tipificar formas de satisfacción encarnadas en sexualidades moldeadas, para demostrar ese potencial de goce que requiere el sujeto erótico para poder ser-normal, parece necesario empujar los imaginarios sociales hasta su extremo, des-escenificarlos justo allí donde se imponen las convenciones más intransigentes y, por lo tanto transgredirlas del modo más violento. Pero se trata de transgresiones que resultan de las mismas prácticas discursivas de las instituciones, de la normalización. Desde la configuración de escenarios prolijos, sucede una escritura árida que, en medio de un exceso de sexualidad, el rector normativo se pervierte en sí mismo; sin el no hay desvío. La transgresión tiene un circuito específico, no consiste en oponerse al límite o en negarlo, sino, más bien, en lo contrario no opone nada a nada, no es del orden de lo escandaloso o de lo subversivo, específicamente, no es dialéctica. Ella afirma el límite como ilimitado, lo lleva al límite de su inmanencia. El sujeto en el acto de transgredir afirma los límites, reconoce las fronteras para vislumbrar el contenido.

¿Quiénes son los responsables del exceso que lleva a la destrucción transgresiva de cada una de las normativas? Pues las normativas mismas: la familia, la política, la iglesia, la ley, el dinero son los agentes del dolor, los profanadores. La radicalidad y capacidad del goce improductivo permite transponerse a aquello que las instituciones

deploran y combaten y que, no obstante, practican y dejan practicar de una manera incesante para confirmarse como instituciones de bien, dicho sea de poder. Una relación que invita, precisamente, a jugar con los límites de poder que el poder representa, y así poner a prueba el grado de poder del poder.

La transgresión refiere a una forma singular de encarnar y encarar el disciplinamiento, una posición singular ante la norma, la institución, que toma de su lenguaje para negarlo, siendo esta una negación-afirmación. En este sentido, esta noción de transgresión no posee connotación negativa desde la esfera ética (en relación a los imperativos morales de la racionalidad moderna), no es escandalosa ni subversiva.

Vemos como 3 ejes que se articulan en la noción de poder, el cual moldea estos tres elementos, a saber: normalidad (de sus procesos de regulación por medio de las instituciones), el límite (ese delgado espacio que es a la vez umbral, clausura y posibilidad) y la transgresión (con sus representaciones anormales o monstruosas, con sus registros de exclusión): la normalidad, el límite, la transgresión: entran en juego en el cuerpo institucionalizado.

La propuesta que aquí presentamos busca encontrar en el cuerpo un territorio para la divergencia que posibilite puntos de fuga, desterritorialización y abandono de una serie de tecnologías disciplinarias que generan todo tipo de agenciamientos -de género, de clase, de raza- que configuran prácticas y discursos que afectan de forma material al mismo. A partir de esta perspectiva buscamos pensar este territorio del cuerpo como espacio para la producción deseante por fuera de las posibilidades que brindan las instituciones. Proponemos la fuga no como lugar específico, una estrategia posible, sino como posibilidad de pensar otros ordenes, otras prácticas, otros cuerpos.

Bibliografía

- Castro, Edgardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Prometeo.

- AAVV (2006). *La máquina Deleuze* . Buenos Aires: Sudamericana.
- BATAILLE, Georges (2000). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets Editores.
- DELEUZE, Gilles (2010). *Derrames, entre capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Catus.
- _____ (1987). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2009). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires : Siglo XXI.
- _____ (2009). *Historia de la sexualidad, Tomo I: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (1984). *La verdad y las formas jurídicas*. México: Gedisa.
- _____ (1993). *Prefacio a la transgresión*. Buenos Aires: Ediciones Trivial.

Dispositivo disciplinar y dispositivo biopolítico: transformaciones históricas de la relación capital-trabajo

Marcela Zangaro

(UNQ)

Podemos decir que los conceptos de dispositivo, disciplina y biopolítica entran de manera generalizada en el ámbito de la filosofía y de las ciencias sociales a partir de diversos trabajos de Foucault. Con el primero de ellos, este autor da cuenta, en general, de los elementos discursivos y no discursivos que en toda época permiten el establecimiento y circulación de relaciones de saber y de poder. Con el segundo, hace referencia particular a aquellas relaciones que permiten el control minucioso del cuerpo individual, imponiendo una relación de docilidad – utilidad. Con el último remite a las relaciones que permiten la gestión de la vida biológica de la población por parte del estado.

En Foucault, estos conceptos son fundamentales para el trazado de una grilla de inteligibilidad de la modernidad, entendida ésta como el período histórico en el que se generaliza el capitalismo. De manera esquemática podemos decir que en este modo de producción la sociedad articula sus relaciones en torno al antagonismo entre capital y trabajo y se establece una relación de separación entre lo político y lo económico: una escisión entre las relaciones de dominación (las que se dan entre el estado y los ciudadanos) y las de explotación (las dadas entre los capitalistas y los trabajadores). En este contexto, los dispositivos disciplinarios y los biopolíticos serán las dos formas de un biopoder que afectará al conjunto de la sociedad.

Ahora bien, la relación capital-trabajo registra variaciones históricas. Por ello, aunque algunos de sus componentes se mantienen a lo largo del tiempo -como, por ejemplo, el trabajo como fuente de valor y la necesidad de los capitalistas de que exista

generación de plusvalor para su apropiación- es posible identificar otros que cambian - como los contenidos valorados de la fuerza de trabajo o los mecanismos de control-.

Nuestra idea es que los conceptos de dispositivo disciplinario y biopolítico son operadores conceptuales que permiten dar cuenta de transformaciones históricas de la relación capital-trabajo. Por ello, los utilizaremos para relevar discontinuidades que se ponen de manifiesto en dos fases del desarrollo del capitalismo. Una que abarca desde los orígenes y la consolidación de la industrialización hasta aproximadamente la década de los '70 del siglo pasado; otra, aún en formación y de carácter no generalizado, que se desarrolla desde aquella década hasta el presente. Siguiendo distintos enfoques, la bibliografía especializada denomina a la primera como la etapa del capitalismo industrial, fordista, o de la sociedad disciplinaria; a la segunda, como la del capitalismo posfordista, cognitivo, o de la sociedad de control. Nuestro propósito final es sostener que mientras en la etapa del capitalismo fordista el sujeto individual está bajo el influjo de la disciplina y el sujeto colectivo, social, bajo el dominio de la biopolítica, en la etapa del capitalismo posfordista los dominios de la biopolítica se extienden también sobre lo individual, es un poder sobre la vida individual. Por ello, consideramos necesario pensar con y más allá de Foucault para comprender las condiciones en las que, en la actualidad, se da la relación ente lo económico y lo político.

Comencemos entonces sosteniendo que en la etapa del capitalismo industrial el dispositivo disciplinario tiene una importancia fundamental: sus técnicas permiten la subordinación real del trabajo al capital; la imposición del dominio del trabajo muerto sobre el trabajo vivo a partir de la organización de los individuos en torno a una lógica de puestos de trabajo, y la separación entre concepción y ejecución. Esto implicó el predominio del trabajo físico como el principal generador de plusvalor. La disciplina permite también la regulación de la temporalidad del acto y el control sobre el desarrollo de la acción (no sobre su resultado). Impone, así, un saber-hacer el trabajo. Se despliega en torno de espacios de clausura que establecen las coordenadas para que las prácticas sociales se experimenten en varios niveles de escisión y polarización: tiempo de

trabajo/tiempo libre; trabajo asalariado/no asalariado; esfera de producción/de consumo. A pesar de estas escisiones, el sistema de control disciplinar opera de manera generalizada extendiendo su dominio a otros espacios (como el de la escuela y el del sistema de salud) y también hacía el ámbito más general de la sociedad, englobada bajo la lógica de la industria cultural. Pero siempre teniendo al individuo como su objeto privilegiado.

En esta fase del capitalismo industrial, el dispositivo biopolítico, en tanto regulador de los ciclos vitales, en tanto poder en el que se pone directamente en juego la producción y la reproducción de la vida misma, permite establecer las condiciones sociales generales para el afianzamiento del capitalismo, que demanda la constitución social de la fuerza de trabajo. Pero este dispositivo no incide en el ejercicio del trabajo mismo sino que sientan las bases para la generalización de la relación salarial.

En definitiva, en esta etapa el dispositivo disciplinario permitió asegurar de manera directa la producción de plusvalor, mientras que el dispositivo biopolítico permitió generar una fuerza de trabajo global para el capital y mantener las condiciones de su constitución. Estas funciones diferenciadas parecen corresponder de manera bastante ajustada a la escisión entre lo económico y lo político, entre las relaciones de explotación o comando (a cargo de los capitalistas) y las de dominación (a cargo del estado) que mencionamos al comienzo.

En la fase del capitalismo posindustrial, la segunda a la que queremos hacer referencia, se produce un cambio fundamental en el trabajo, dado que adquiere un carácter cada vez más inmaterial: en buena parte de los procesos productivos predomina sobre el trabajo muerto un trabajo vivo centrado en la gestión útil del saber y el conocimiento, como capacidad cognitiva de interpretar y movilizar información. Estos saberes se convierten en la principal fuente de valor, por lo que se invierte la relación de dominio del trabajo muerto sobre el vivo. La relevancia que asume el trabajo vivo da lugar a un reemplazo de la lógica de puestos y calificaciones por una lógica de competencias.

La noción de competencia se refiere a los aspectos del acervo de conocimientos y capacidades de los sujetos, necesarios para llegar a ciertos resultados exigidos por una situación determinada. Implican la evaluación del individuo según su capacidad de movilizar y desarrollar sus posibilidades en situaciones de trabajo concretas y evolutivas. La identificación de las competencias parte de los resultados y objetivos propuestos, que derivan en tareas y éstas, en conocimientos, habilidades y destrezas requeridas.

Esta lógica desestructura la división entre trabajo de concepción y trabajo de ejecución y desarticula los puestos estancos. Los trabajadores son evaluados en función de la posesión actual y potencial de capacidades intelectuales y afectivas como la iniciativa personal, la capacidad de coordinación de saberes y el desarrollo eficiente de la comunicación y de los afectos que aseguren el ejercicio conjunto del trabajo. El énfasis en la comunicación junto con la gestión del saber y el saber relacionarse se vinculan entonces con el desarrollo ya no de un saber-hacer sino de un saber-ser que excede el marco de la educación formal o el de la formación en la empresa, dado que buena parte de él se adquiere en el proceso más general de socialización.

Así, la fuente de plusvalor se ubica cada vez más atrás respecto de la esfera del trabajo asalariado: las fronteras entre el trabajo y el tiempo libre se derrumban y la sociedad entera se vuelve fuente de saber y de progreso técnico exógeno a las empresas. El tiempo productivo se equipara con el conjunto de los tiempos sociales que contribuyen a la producción y reproducción de la economía.

En este escenario, las capacidades de la disciplina para controlar el trabajo se debilitan en tanto el éste no se materializa en un hacer corporal, directamente observable y potencialmente sistematizable, sino que se produce al interior de una experiencia cognitiva - afectiva subjetiva. En tanto la intelectualización de la producción implica, en muchos grados, que el producto del trabajo es indisociable de la persona y, consecuentemente, la apropiación del valor escapa del control del capital, las empresas buscan implementar mecanismos que impidan esta fuga como, por ejemplo, una redefinición de los derechos de propiedad. Implementan también estrategias vinculadas

con el desarrollo de una implicación personal que permita que los trabajadores asuman como propios los objetivos del trabajo y, por lo tanto, desarrollen estrategias de autocontrol para garantizar que el trabajo se realice en pos de los objetivos del capital. El control directamente ejercido por el capital mismo se desplaza, así, del proceso al resultado. El control disciplinario desplegado al interior de las instituciones de secuestro cede lugar a un control biopolítico que tiene como objeto el conjunto de los tiempos sociales que coadyuvan, definitivamente, a la producción del valor.

En esta etapa del capitalismo, se vuelve cada vez más difícil establecer una distinción entre los fenómenos económicos y no económicos. Por esto, nos sentimos tentados a considerar que se produce una redistribución de los dispositivos disciplinarios y biopolíticos en relación con la etapa anterior.

Desde nuestro punto de vista, la diferencia fundamental está en que en esta etapa signada por la implicación personal del trabajador, el poder biopolítico se vincula de manera directa con el ejercicio de trabajo a nivel del trabajador individual, trabajo cuya eficacia ya no depende exclusivamente del poder disciplinario. Si bien ambos siguen siendo expresiones de un mismo biopoder, se opera un desplazamiento y una nueva definición de sus lógicas. Esto implicaría que es necesario volver a evaluar la escisión entre lo político y lo económico que planteábamos al comienzo, para detectar en esta etapa los aspectos particulares que hacen a las relaciones de comando y las de dominio.

Bios y Sociedad
I Jornadas Interdisciplinarias de
Ética y Biopolítica

Bios
sociedad



Bios y Sociedad

I Jornadas Interdisciplinarias de Ética y Biopolítica

Mar del Plata, 1 y 2 de Junio de 2012

PROGRAMA GENERAL

VIERNES 1° DE JUNIO

AULA 2 (ADUM)

Comisión 1: BIOPOLÍTICA I

9 a 10:30 hs.

1. **Lic. Noelia Billi** (CONICET-Filosofía, UBA): “Lo impersonal. Variaciones sobre la vida y la muerte en Blanchot”.
2. **Lic. María Eugenia Hermida** (CONICET-Cs. de la Salud, UNMDP): “*Inmunidad, comunidad* y Trabajo Social: tensiones de la intervención desde la biopolítica de Esposito”.
3. **Constanza Serratore** (UBA-UNSAM-CONICET): “Inmunidad y Biopolítica en Roberto Esposito”.
4. **Prof. Leticia Basso** (CONICET-AAIE): “La noción de comunidad en Heidegger y su recepción en la filosofía francesa”.
5. **María Florencia Botta** (UBA, UBACyT, CONICET): “Hacia una biopolítica afirmativa: la perspectiva de Antonio Negri”.

Comisión 2: BIOÉTICA

10:30 a 12:30 hs.

1. **Prof. Silvia Rivera** (UBA-UNLa): “Bioética y normalización: el desafío de un proyecto de ética intercultural”.

2. **Lucía Grisel Handl** (Cs. Antropológicas, UBA): “Bioética e Interculturalidad: Comité de ética intercultural”.
3. **Lic. María Marta Mainetti** (Cs. de la Salud, UNMDP) y **Mg. Susana La Rocca** (Cs. de la Salud, UNMDP): “La ética ¿Una ciencia melancólica?”.
4. **Dra. Leticia Mendoza** (Universidad Autónoma Metropolitana, México): “Bioética para una biopolítica sobre genómica humana. Las premisas de responsabilidad social y de justicia distributiva en el proceso de toma de decisiones en México”.
5. **Lic. Lucas Misseri** (CONICET-AAIE-Filosofía, UNMDP): “Morir en Utopía: Tomás Moro y la eutanasia”.

AULA 3 (ADUM)

Comisión 3: LA CUESTIÓN DEL ABORTO

9 a 10 hs.

1. **Ricardo Javier Lemmo** (Filosofía, UNMDP): “De la legalidad del aborto en la República Argentina”.
2. **Susana Robledo** (Sociología, UNMDP): “El aborto en secreto, reflexiones sobre su implicancia”.
3. **Milagros Dolabani y Sebastián Emanuel Failla** (Sociología, UNMDP): “Algunas cuestiones en torno a la despenalización del aborto. Cuerpos, dominación y biopolítica”.

Comisión 4: ÉTICA Y POLÍTICA

10 a 11 hs.

1. **Martín Orensanz** (Filosofía, UNMDP), “Alejandro Korn y la libertad creadora”.
2. **Prof. Maximiliano Loria** (Filosofía, UNMDP): “Relaciones de poder vs. vínculos de reciprocidad en la obra *Animales Racionales y Dependientes* de Alasdair MacIntyre”.
3. **Lic. Romina Pulley** (CONICET-Filosofía, UNMDP): “Ni ama ni esclava. La crítica de la razón en la teoría moral humeana y su impronta en el tratamiento de los problemas políticos”.

Comisión 5: BIOPOLÍTICA II

11 a 12:30 hs.

1. **Dra. Paula Fleisner** (Filosofía, UBA): “La vida inasignable. Apuntes para una definición agambeniana de la vida más allá de la "vida desnuda"”.
2. **Prof. Diego G. Baccarelli Bures** (UNLaM-UBA): “Políticas sociales, nuda vida y gobierno de la población.”
3. **Dr. Leandro Catoggio** (CONICET-AAIE-Filosofía, UNMDP): “Hermenéutica del estado de excepción”.
4. **Prof. Catalina Barrio** (CONICET-AAIE), “Del estado de excepción a la condición humana”.

AULA 4 (ADUM)

Comisión 6: MEDIOAMBIENTE

9 a 11 hs.

1. **Prof. Silvia Maeso** (UM) y **Mg. Gabriela Purita** (UM), “Una propuesta creativa, crítica y cuidante para la ética ambiental”.

2. **Federico Oriolani** (Sociología, UNMDP): “Aproximaciones a las implicancias del modelo biotecnológico en el agro argentino, durante la década de los ‘70”.
3. **Prof. María Florencia Mujica** (UM): “**Responsabilidad y libertad de ser. Un camino posible en el cuidado del medioambiente**”.
4. **Christian David Arias Barona** (Ciencia Política, UBA): “Revolución ecológica vs crisis capitalista. Pensar qué y cómo producimos en nuestros territorios”.
5. **Victoria Cabral** (Sociología, UNMDP): “Calidad de Vida en barrios de Mar del Plata fumigados con agroquímicos. Notas de un estudio de caso”.
6. **Lic. Ayelén Cavalli** (Relaciones Internacionales, UNICEN - Cs. de la Salud, UNMDP): “Ética y naturaleza en la ecosofía de Félix Guattari”.

Panel 1: Biopoder

(Integrantes de *Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea*)

11 a 12:30 hs.

1. **Lic. Rubens Mendez** (Cs. de la Salud, UNMDP) “La reglamentación de la Biopolítica”.
2. **Lic. Ricardo Esteves** (Ciencia Política, UBA): “Biopolítica, Género y Discurso”.
3. **Lic. Pablo Lesser** (Sociología, UBA): “Resistencia y exceso de la vida”.
4. **Daiana Yovan** (Ciencia Política, UBA): “Institución, Cuerpo y Transgresión”.

CORTE ALMUERZO

12:30 a 14 hs.

AULA 60 (Humanidades)

Palabras de Apertura:

14 a 14:30 hs.

Dr. Ricardo Maliandi, Prof. Catalina Barrio y Lic. Eduardo Assalone (integrantes de la **Cátedra de Ética**, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, UNMDP, y de la **Asociación Argentina de Investigaciones Éticas**, AAdIE, Consejo Regional Buenos Aires).

Conferencia de Apertura:

14:30-15:30 hs.

Dra. Mónica Cragolini (Filosofía, UBA): “El animal como ‘capital’ en la biopolítica: ambiente y biodiversidad”.

AULA 2 (ADUM)

Mesa 1: BIOPOLÍTICA Y BIOPODER: PERSPECTIVAS INTERDISCIPLINARIAS

15:30 a 17:30 hs.

1. **Prof. Cecilia Colombani** (Filosofía, UNMDP): “Anátomo-política, biopolítica y *epimeleia heautou*. Los atajos de la resistencia en el *topos* de una estética de la existencia”.

2. **Dra. Marcela Zangaro** (Cs. Sociales, UNQui): “Dispositivo disciplinario y dispositivo biopolítico: transformaciones históricas de la relación capital-trabajo”.

3. **Dr. João Roberto Barros II** (Unisinos, Brasil): “O pastorado cristão como matriz da biopolítica em Michel Foucault”.

4. **Prof. Juan Lamarche** (Psicología, UNMdP): “Inversión de la biopolítica: la parresia y lo impersonal”.

AULA 4 (ADUM)

Taller 1: “DISPUTANDO TERRITORIOS. La experiencia de lucha de ‘Mar del Plata Contra el Saqueo’ y ‘Paren de Fumigarnos’ en la periferia de Mar del Plata”.

Coordina: Geogrupo (Asamblea de Estudiantes de Geografía)

15:30 a 16:30 hs.

Participan:

1. **Paren de Fumigarnos**
2. **Mar del Plata Contra el Saqueo**

CORTE

17:30 a 18 hs.

AULA 2 (ADUM)

Mesa 2: DERECHOS HUMANOS: LEGISLACIÓN ACTUAL E IMPLICANCIAS ÉTICAS

18 a 20 hs.

1. **Abg. María del Carmen Verdú** (Coordinadora contra la Represión Policial e Institucional, CORREPI): “*Derechos humanos en Argentina*”

2003/2012: toda la represión necesaria, con todo el consenso posible".

Informe de situación: represión preventiva y represión selectiva, cooptación y fabricación de consenso, presos políticos, rol del poder legislativo y el judicial, el mito del "autogobierno" policial.

2. **Abg. Juan Carlos Wlasic** (Derecho, UNMdP-Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, APDH): "Los Derechos Humanos y la lucha por Memoria, verdad y justicia".
3. **Dra. Graciela Fernández** (Filosofía, UNMdP): "Ética, derechos humanos y paz mundial".
4. **Mg. Alfonsina Guardia** (Filosofía-Derecho, UNMdP): "La construcción democrática Latinoamericana: de la democracia de ciudadanía a la democracia de bienestar".
5. **Dr. Gustavo Salerno** (CONICET-AAIE-Sociología, UNMdP): "Ética y memoria. En torno a los debates sobre el pasado reciente argentino".

Conferencia:

20 a 21 hs.

Dr. José Alberto Mainetti (CONICET): "El complejo bioético: Pigmalion, Narciso y Knock".

SABADO 2 DE JUNIO

AULA 1 (ADUM)

Comisión 7: BIOPOLÍTICA III

9 a 10:30 hs.

1. **Lic. Ezequiel Potaschner** (CONICET-Sociología, UNCuyo): “Conduciendo almas; buscando caminos. Los ‘nuevos’ creyentes frente al poder pastoral y la biopolítica”.
2. **Lic. Facundo E. Casullo** (CONICET-Ciencia Política, UBA): “Notas sobre la relación entre filosofía, ética, lenguaje y pensamiento económico en los trabajos de Michel Foucault”.
3. **Lic. Pablo Martín Méndez** (CIC-Ciencia Política, UBA): “Gabriel Tarde y Michel Foucault: pensar entre las multitudes, las poblaciones y los públicos”.
4. **Marcelo Antonelli** (CONICET-UBA-Paris 8): “Vida y poder en *La volonté de savoir* de Foucault”.
5. **Prof. Luis Blengino** (UNLaM, UBA): “Peligros y amenazas de la eugenesia neoliberal desde las perspectivas de Habermas y Foucault”.

Comisión 8: SEXUALIDAD Y PODER

10:30 a 12 hs.

1. **Renata Prati** (Filosofía, UBA): “Lo neutro, lo plural y lo común. Cierta biopolítica transhumanista interrogada desde la diferencia sexual”.
2. **Prof. Emilio Archimio** (Historia, UNMdP): “Violencia sexual, dispositivos penales e identidades sexuales y de género en Argentina entre 1880 y 1940. Discursos médicos, psiquiátricos y jurídicos en la construcción del delincuente violador”.

3. **Prof. Romina Conti** (CONICET-AAIE - Filosofía, UNMDP): “Razón, política y sexualidad. Otra lectura de Marcuse frente a la crítica de Foucault”.
4. **Prof. Paula Bedin** (CONICET-Historia, UNMDP): “Biopolítica y heteronormatividad: una lectura de las exclusiones de personas travestis de la universalidad de la ciudadanía”.

Presentación del libro:

Experimentadores: Michel Foucault e Prácticas Historiográficas, Rio de Janeiro: Pajú Editores, 2011.

Autora: **Dra. Marilene Rosa Nogueira da Silva** (Historia, Universidad de Sao Paulo, Brasil).

12 a 12:30 hs.

AULA 2 (ADUM)

Comisión 9: CIENCIA, EDUCACIÓN Y TECNOLOGÍA

9 a 10:15 hs.

1. **Gabriel Hernández** (Cs. Antropológicas, UBA): “Del ‘mercado científico’ al ‘ajedrez académico’: Representaciones sobre el CONICET y estrategias de becarios de Ciencias Antropológicas”.
2. **Prof. Martín Chadad** (Cs. Sociales, UBA) “Aceleración tecnológica en la Sociedad del Conocimiento”.
3. **Daniel Gihovani Toscano López** (CONICYT-PUC, Chile): “La biopolítica como administración de la vida: algunas implicancias éticas en la educación”.

4. **Mg. Ana Kerlly Souza da Costa** (UERJ-UNIRIO, Brasil), **Dr. Luiz Eduardo Marques da Silva** (UNICAMP-UERJ-UNIRIO, Brasil) y **Lic. Pérola Gabriela de Barros F. Domingues** (UNIRIO-NUPEC, Brasil): “Infância e Biopolítica nos Espaços de Desenvolvimento Infantil no Rio de Janeiro (BRASIL): Tecnologias de biopoder no governo das crianças”.

Comisión 10: BIOPOLÍTICA DE LA SALUD

10:15 a 11:30 hs.

1. **Lic. José Eduardo Pallares Campos** (Psicología, UNAM-Filosofía de la Cultura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, México): “La infancia medicalizada en la trama biopolítica. Análisis del TDAH en México”.
2. **Celeste Bogetti** (Psicología, UNMdP) y **Rocío Cataldo** (Psicología, UNMdP): “Los discursos de saber y poder en relación a los psicofármacos en psicología”.
3. **Prof. Patricia S. Varela** (Enfermería, UNLa): “Colaboración de Enfermería en el acompañamiento del sujeto/participante durante la investigación biomédica, su participación en la construcción de un rol activo, la defensa de los valores y el empoderamiento social del conocimiento científico”.
4. **Dra. Marilene Rosa Nogueira da Silva** (Historia, Universidade de São Paulo-Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil): “Um caso de biopolítica: Saber médico e poder disciplina na cidade do Rio de Janeiro”.
5. **Lucía Manasliski** (Filosofía, UCES): “Una alternativa: posibilidad y actualidad”.

Comisión 11: BIOPOLÍTICA IV

11:30 a 12:30 hs.

1. **Prof. Sebastián Botticelli** (Cs. Sociales, UBA): “¿Dónde está lo político de la biopolítica?”.
2. **Lic. Eduardo Assalone** (CONICET-Filosofía, UNMdP): “Ética y biopolítica. Lineamientos para su articulación”.
3. **Francisco Casadei** (Filosofía, UNMdP): "La ética de Alain Badiou como suplemento de la relación entre vida y política".

AULA 3 (ADUM)

Comisión 12: BIOPOLÍTICA V

9 a 10:45 hs.

1. **Dra. Ana Lúcia Vieira** (Historia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro-UFRJ, Brasil): “*A emergência*, no pós 1930, de mecanismos de regulação biopolíticos da população operária no Brasil”.
2. **Prof. Santiago Díaz** (Filosofía, UNMdP): “Heterogénesis Autopoiética. Cuerpo y Subjetividad en Félix Guattari”.
3. **Lic. Gustavo Adolfo Domínguez** (Filosofía, UCES): “*Homo domesticus*. Reflexiones en torno a la zoopolítica en Sloterdijk”.
4. **Lic. Nancy Falcón** (Ciencia Política, UBA-Centro de Diálogo Intercultural, Fundación de la Amistad Argentino-Turca): “Islam, discurso y biopoder”.

Panel 2: Biopolítica, técnica y subjetividad: en torno a las problemáticas biopolíticas de la Modernidad

10:45 a 12:30 hs.

(Integrantes del **Instituto Gino Germani**, UBA, y el **Centro de Estudios sobre Genocidio**, UNTREF):

1. **Dr. Hernán Borisonik** (UBA-CONICET): “Vida y política en la temprana modernidad: el caso de la reforma protestante”.
2. **Dr. Pedro Cerruti** (UBA-CONICET): “Biopolítica y subjetividad en la sociedad del (post)espectáculo: derivas conceptuales y formas de problematización”.
3. **Mg. Fernando Beresñak** (UBA-UBACyT): “Formalización del espacio, técnica y subjetividad”.
4. **Mg. Tomas Borovinsky** (UBA-CONICET): “Las afinidades electivas de Giorgio Agamben: la sombra de Alexandre Kojève”.
5. **Dr. Emmanuel Taub** (UNTREF-CONICET): “Prohibición, destrucción y orden del mundo: el *herem* bíblico como dispositivo biopolítico”.

CORTE ALMUERZO

12:30 a 14 hs.

AULA 60 (Humanidades)

Mesa 3: EL PRINCIPIO DE JUSTICIA EN LAS DECISIONES BIOÉTICAS EN LATINOAMÉRICA

14 a 16 hs.

1. **Mg. Susana La Rocca** (Cs. de la Salud, UNMdP) y **Lic. María Marta Mainetti** (Cs. de la Salud, UNMdP): “Presentación del PTIB (Programa Temático Interdisciplinario de Bioética de la Universidad Nacional de Mar del Plata)”.
2. **Silvia Ailec Rodriguez Cardozo** y **María Ana Kitlain** (Integrantes del **Comité de Ética del Hospital Privado de Comunidad**, HPC, Mar del Plata): “Vacunación obligatoria en el marco del sistema de protección de los derechos del niño”.
3. **Dr. Guillermo Lariguet** (CONICET-Derecho, UNC): “Modelos de aplicación en bioética”.
4. **Dr. Osvaldo Elías**, **Prof. Margarita Guerrero** y **Nutricionista Liliana Costa** (**Comité de Bioética del Hospital Gilhac, Mendoza**): “Bioética de intervención para la protección de grupos en riesgo. Actividad física: como medio de prevención y promoción de la salud para pacientes ambulatorios del Hospital H. Gailhac”.
5. **Dr. Francisco Javier León Correa** (Centro de Bioética, Facultad de Medicina, PUC, Chile - Sociedad Chilena de Bioética - Federación Latinoamericana de Instituciones de Bioética, FELAIBE): “Desigualdades en salud, justicia y bioética en Latinoamérica”.

AULA 61 (Humanidades)

Taller 2: LA “LEY ANTITERRORISTA”, SU APLICACIÓN Y LOS DERECHOS HUMANOS

Coordina: Espacio de Construcción Asamblearia (Humanidades, UNMdP).

14 a 15 hs.

Participan:

1. **Lic. Ana Berardi** (Geografía, UNMDP - Amaranto).
2. **Abg. Guadalupe Amenta** (Geografía, UNMDP - Espacio de Construcción Asamblearia).
2. **Frente Antirrepresivo** (Mar del Plata)
3. **Comisión de Base Autogestionada de Derechos Humanos** (Centro de Estudiantes de Humanidades, UNMDP).

Estudiantes de Humanidades, UNMDP).

Conferencia:

15 a 16 hs.

Dra. Alcira Bonilla (CONICET - Centro de Estudios Filosóficos “Dr. Eugenio Pucciarelli”, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Filosofía, UBA): “Migraciones: el fenómeno biopolítico de nuestro tiempo. Reflexiones desde el derecho humano a Migrar”.

AULA 60 (Humanidades)

Conferencia:

16 a 17 hs.

Dra. Patricia Digilio (Cs. Sociales, UBA): “Ciencia y tecnología del biotecnocapitalismo”.

AULA 61 (Humanidades)

Presentación del libro:

Subjetividad y Trabajo. Una lectura foucaultiana del Management, Buenos Aires: Herramienta, 2011.

Autora: **Dra. Marcela Zangaro** (Cs. Sociales, UNQui).

Presentan el libro: 1. Prof. Santiago Díaz (Filosofía, UNMdP)

2. Pablo Míguez (Economía y Ciencia Política, UBA).

17 a 17:30 hs.

C O R T E

17:30 a 18 hs.

AULA 60 (Humanidades)

Mesa 4: Ética, Ciencia y Técnica

18 a 20 hs.

1. **Prof. Silvia Rivera** (UBA-UNLa): “Complicidades bioéticas: epistemología, ética y política de la investigación. El caso de la investigación biomédica”.
2. **Verónica Bernava, Ana Cristina Díaz, Marcela Dopchiz, Gabriela Gonorazky y Marcela Tonello (Comisión de Reflexión Ético Científica, Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, UNMdP):** “Implementación de franjas de restricción de uso de agroquímicos: participación de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales (UNMdP) en la aplicación de normas legislativas en el ámbito de la Municipalidad de Gral. Pueyrredón, Buenos Aires”.
3. **Dr. Diego Lawler** (CONICET-SADAF, UBA).
4. **Dr. Diego Parente** (CONICET-AAIE - Sociología, UNMdP): “Artefactos, organismos e intenciones”.

5. **Dr. Andrés Crelier** (CONICET-AAIE - Filosofía, UNMdP): “Intencionalidad y artefactos en animales no humanos”.

AULA 61 (Humanidades)

Mesa 5: LA DEMANDA SOCIAL DE LEGALIZACIÓN DEL ABORTO

18 a 20 hs.

1. **Lic. Agustina Cepeda** (CONICET-CEHIS, Historia, UNMdP): “Los abortos no punibles y la Doctrina del Doble Efecto. ¿La "Bioética Católica" en acción?”.
2. **Lic. Lilia Vázquez Lorda** (CEHIS, Historia, UNMdP): “El discurso católico en el debate por la despenalización del aborto: pecado, doctrina, dogma”.
3. **Lic. Silvia Scheider** (Psicología, USal-Sede Bahía Blanca - Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito): “Legal, Seguro y Gratuito – Una deuda de la democracia”.
4. **Dra. Fabiola Coutiño Osorio** (BUAP, México): “La demanda social de legalización del aborto en México: entre la ética, la religión y los derechos humanos”.
5. **Martha Rosenberg** (Psicoanalista, UBA - Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito - Foro por los Derechos Reproductivos, Buenos Aires): “Quiénes son esas mujeres”.
6. **Abg. Carla Bostiancic** (Derecho, UNMdP): “Situación legal y jurisprudencial del aborto en Argentina”.

AULA 60 (Humanidades)

Conferencia de cierre:

20 a 21 hs.

Dr. Ricardo Maliandi (Filosofía, UNMDP - AAdIE): “La parte B de la ética del discurso y el *dativus ethicus* del principio de individualización”.

CENA DE CAMARADERÍA (22 hs.)

Sedes de las Jornadas:

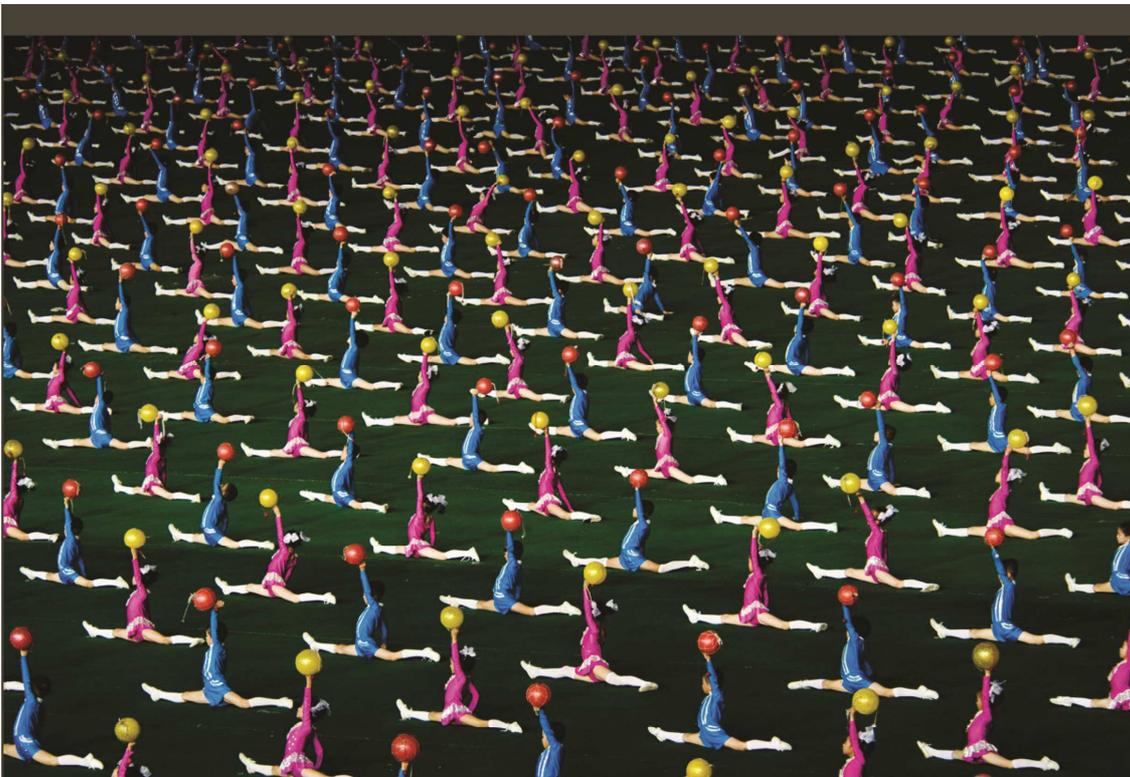
- **A.D.U.M.** (Agremiación Docente Universitaria de Mar del Plata): Guido 3248.
- **Facultad de Humanidades**, Universidad Nacional de Mar del Plata: Funes 3350.

Más Información en:

- Mail: jornadasbiosysociedad@gmail.com
- Blog: <http://jornadasbiosysociedad.blogspot.com.ar/>

**Programa General
(CUADRO)**

	VIERNES 01/06			SÁBADO 02/06			
9	Comisiones 1: Biopolítica I	3: La cuestión del Aborto	6: Medioambiente	7: Biopolítica III	9: Ciencia, Educación y Tecnología	Comisiones 12: Biopolítica V	9
10		4: Ética y Política		8: Sexualidad y Poder	10: Biopolítica de la Salud		Panel 2: Biopolítica, técnica y subjetividad
11	2: Bioética	5: Biopolítica II	Panel 1: Biopoder (Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea)		11: Biopolítica IV	11	
12				Presentación de libro: Experimentadores			12
13	CORTE ALMUERZO			CORTE ALMUERZO			13
14	Palabras de apertura (Cátedra de Ética y AAdIE)			Mesa 3: Principio de Justicia - Bioética	Taller 2: Ley Antiterrorista (Espacio de Construcción Asamblearia)		14
15	Conferencia de apertura: Dra. Mónica Cragolini				Conferencia: Dra. Alcira Bonilla		15
16	Mesa 1: Biopolítica y Biopoder	Taller 1: Medioambiente (Geogrupo)		Conferencia: Dra. Patricia Digilio			16
17		CORTE			Presentación de libro: <i>Subjetividad y trabajo</i>		
18	Mesa 2: Derechos Humanos			Mesa 4: Ética, ciencia y técnica	Mesa 5: Demanda de Aborto		18
19							19
20	Conferencia: Dr. José Alberto Mainetti			Conferencia de cierre: Dr. Ricardo Maliandi			20



Bios
sociedad

I Jornadas Interdisciplinarias de Ética y Biopolítica

organiza:

**Cátedra de
ÉTICA**
Humanidades,
Universidad Nacional
de Mar del Plata

auspicia:

AAdIE
Asociación Argentina
de Investigaciones Éticas,
Consejo Regional Buenos Aires

Actividad declarada de
interés académico por:

**Departamento de
Filosofía**
Humanidades,
Universidad Nacional
de Mar del Plata

El presente volumen fue publicado
en el mes de Septiembre de 2012, y se
encuentra disponible en el blog de
Bios y Sociedad:
<http://jornadasbiosysociedad.blogspot.com.ar/>.