

DOSSIER
“LA IMPRONTA NIETZSCHEANA
EN EL DEBATE FILOSÓFICO
CONTEMPORÁNEO EN TORNO A LA
BIOPOLÍTICA”
PARTE III

1. Soberanía y biopolítica

LA SOBERANÍA REPRESENTADA.
UNA LECTURA IMPOLÍTICA A PROPÓSITO DE
TERCERA PERSONA DE ROBERTO ESPOSITO.

Guillermo Bialakowsky
Universidad de Buenos Aires
guillebiala@gmail.com

En *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*¹, Roberto Esposito recupera las preguntas que han sido caracterizadas por el debate contemporáneo como interrogantes *biopolíticos*. En este sentido, uno de los hilos conductores que recorre el texto constituye la posibilidad de postular una biopolítica afirmativa a través de diversas figuras de lo impersonal. Éstas se constituyen como modos de resistencia al interior de las líneas de tensión articuladas por aquellos dispositivos que deciden entre lo que debe vivir y lo que puede ser legítimamente dirigido hacia la muerte. No obstante, ya desde una primera aproximación, el pensador italiano toma un itinerario de aparente tangencialidad frente a la temática al centrarse en la elaboración de una genealogía del dispositivo de la persona y su vínculo con la vida². Esposito mismo ha planteado esta cuestión en el “Prefacio” escrito para la nueva edición de *Nueve pensamientos acerca de la política*, renombrada como *Diez pensamientos acerca de la política*³. Este texto puede ser considerado como un punto de quiebre para el modo en el que Esposito ha pensado el vínculo entre la política y *lo común*, pues, según el propio autor, fue el acercamiento a la categoría de comunidad

1. R. Esposito, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, trad. C. Molinari Marotto, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 2009.

2. Con respecto a esta relación al interior de la propuesta del autor y su apropiación problemática de M. Blanchot, cfr. N. Billi, “El don de lo extremo. Acerca de la posibilidad de un campo de subjetividad impersonal”, *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, a. 11, n° 9, primavera de 2011, pp. 167-178.

3. R. Esposito, *Diez pensamientos acerca de la política*, trad. L. Padilla López, Buenos Aires, FCE, 2012.

lo que condujo su desplazamiento teórico desde el enfoque impolítico hacia un paradigma biopolítico.

El presente trabajo se propone delinear una relectura de los desarrollos impolíticos de Esposito, confluyentes en *Categorías de lo impolítico*⁴, a propósito de su reciente investigación en torno a la noción de persona. Ahora bien, para una comprensión de la reapropiación italiana del uso del término *impolítico* nos detendremos en la discusión llevada a cabo, durante los años 80, acerca de la crisis de los conceptos políticos y, más específicamente, sobre la posición tomada frente a la obra de Carl Schmitt acerca de esta cuestión. Con ese fin, comenzaremos analizando la noción misma de lo impolítico para preguntarnos luego por el abordaje del problema de la representación desde los textos schmittianos publicados durante la época de Weimar.

Lo impolítico

En la *Enciclopedia del pensiero politico*, dirigida junto a Carlo Galli, Esposito se ocupa de escribir una breve pero sugerente entrada para el término “Impolítico”⁵. Allí se subraya que, a finales del siglo XX, varios autores han pretendido resignificar esta noción al despejarla de los sentidos más tradicionales de la apolítica y la antipolítica. Según la interpretación de Esposito, incluso la obra de Thomas Mann *Consideraciones de un impolítico*⁶, se encuentra atrapada en una oposición de carácter axiológico *frente a* lo político. La búsqueda de valores provenientes de esferas exteriores a la política reintroduce aquello que se buscaba evitar: una reinscripción en la semántica oposicional que constituye el léxico político moderno. En este sentido, la propuesta impolítica contemporánea atraviesa el campo categorial de la política para someterlo a una deconstrucción de sí mismo que exponga su vacío originario y su límite. En esta historización, la lectura de Nietzsche desarrollada por Massimo Cacciari en su artículo “Lo impolítico nietzscheano”, posee una importancia crucial. En un pasaje que opera de síntesis de aquello que se viene exponiendo, Cacciari afirma: “Lo «impolítico» reenvía lo «político» al reconocimiento de su intrínseco nihilismo. Esta dirección-clave se abre ante todo atacando

4. R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, trad. R. Raschella, Buenos Aires, Katz, 2006.

5. R. Esposito, “Impolitico” en: R. Esposito, C. Galli (dir.), *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2005, pp. 409-410.

6. T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt am Main, Fischer-Taschenbuch-Verlag, 1991.

los conceptos, las formas, los comportamientos que están en la sustancia de lo «político» como Valor⁷.

Tomando en cuenta lo escrito anteriormente, debemos precisar el modo en que lo impolítico interpreta esta forma del nihilismo como crisis o *décadence* de los conceptos políticos modernos. Si bien esta preocupación recorre la bibliografía de la filosofía política del siglo XX, el contexto filosófico en el cual discuten Cacciari y Esposito asume la relevancia del diagnóstico elaborado por Carl Schmitt⁸. Su análisis de una progresiva despolitización moderna en un proceso de inmanentiación y autonomización de la economía es radicalizado en sus presupuestos. En principio, ambos puntos de vista parten de la concepción de un vacío originario como conflicto constituyente de las categorías políticas tradicionales tales como soberanía, persona o Estado. Sin embargo, encontramos en Schmitt la reintroducción de un dispositivo fundamental para la formulación de una *reductio ad unum* que permita la conformación de un orden concreto, de una conciliación que suture o niegue el conflicto. Si este dispositivo no es otro que el de la representación, la noción capaz de llevarla adelante será, efectivamente, la persona.

La soberanía representada

Durante la época de Weimar, Schmitt analiza el progresivo avance de la perspectiva individualista y economicista en la comprensión de la categoría de representación. Tanto en *Catolicismo romano y forma política*⁹, publicado en 1923, como en *Teoría de la constitución*¹⁰, de 1928, el autor utiliza el término *Vertretung* para referirse a este modo privado (no-público) y civil (no-político) de la representación. La interpretación como fenómeno técnico-normativo es, para este pensador, completamente insuficiente para sostener un orden político y lo lleva indefectiblemente a su disolución. Frente a esto, la noción de *Repräsentation* surge de la verdadera capacidad de un *representante*

7. M. Cacciari, “Lo impolítico nietzscheano” en: *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, trad. M. B. Cragolini, A. Paternostro, Buenos Aires, Biblos, 1994, p. 69.

8. Para una aproximación general a estos debates, remito a los números de la revista dirigida por Biagio de Giovanni *Il Centauro*. En 2007 se editó una compilación de algunos de sus artículos: D. Gentili, *La crisi del politico. Antologia de “il Centauro”*, Napoli, Guida, 2007.

9. C. Schmitt, *Catolicismo y forma política*, trad. C. Ruiz Miguel, Madrid, Tecnos, 2000.

10. C. Schmitt, *Teoría de la Constitución*, trad. F. Ayala, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

para concretar la identidad de un pueblo. La identidad horizontal como principio político-formal es incapaz de constituir la forma política sin una representación de carácter vertical que se articule con la trascendencia. De allí su analogía estructural con la *complexio oppositorum* de la Iglesia católica¹¹.

Schmitt busca responder a la crisis de la representación liberal a través de una representación de carácter *eminente* capaz de una reontologización e intensificación del dispositivo de la persona que Hobbes había inaugurado para la filosofía moderna. En *Catolicismo y forma política*, el jurista de Plettenberg argumenta:

[L]a idea de representación (*Repräsentation*) se halla tan dominada por el pensamiento de una autoridad personal que tanto el representante como el representado deben afirmar una dignidad personal: no se trata, por tanto, de un concepto cosificado. En un sentido eminente, sólo una persona puede representar, y ciertamente (a diferencia de lo que ocurre con la simple representación privada –*Stellvertretung*–) sólo pueden hacerlo una persona que goce de autoridad o una idea que, en la medida en que sea representada, quede personificada.¹²

En un apartado de *Tercera persona*, Esposito se detiene en las implicancias de la separación establecida por el filósofo inglés entre persona natural y artificial. En el mismo momento de su institución como persona en el ingreso al orden civil, ésta ya no puede representar a otro o siquiera a sí misma. El soberano, finalmente, resulta agente de personalización y despersonalización estableciendo una escisión irreconciliable entre el cuerpo y la persona. Esposito sostiene:

[L]a categoría jurídica de persona tiene más de un punto de tangencia con la categoría política de soberanía. Es Hobbes, sin duda, el autor en el que ambos términos se entrelazan en un nudo conceptual tan fuerte que uno se constituye en efecto del otro. La noción de persona introduce y define a la de Estado soberano: “Este es más que el consenso o la concordia; es una unidad real de todos ellos en una única persona”.¹³

11. Para un mayor desarrollo de esta conceptualización y su recepción italiana, cfr. G. Bialakowsky, “Tiempo y representación. La crítica impolítica italiana al pensamiento de Carl Schmitt”, *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, n° 9, primavera de 2011, pp. 289-300.

12. C. Schmitt, *Catolicismo...*, trad. cit., p. 26.

13. R. Esposito, *Tercera...*, trad. cit., p. 123.

El autor italiano recupera y resignifica en este contexto la crítica de Simone Weil al vínculo entre nazismo y derecho romano. En su artículo “La persona y lo sagrado”¹⁴, Weil propone la noción de impersonal como aquello que, si bien habita la persona, escapa a su normalización jurídica y su estrecha ligazón con la propiedad. Atender a lo impersonal supone concebir la interrupción del devenir idolatría hacia un derecho soberano. Unas páginas más adelante, Esposito destaca:

Lo que Weil capta, vinculando su raíz con el dispositivo excluyente de la persona, es el carácter de por sí particularista, al mismo tiempo privado y privativo, del derecho. Este, para tener sentido, para distinguirse del mero hecho, no puede sino proteger a determinada categoría de personas respecto de todos aquellos que no forman parte de ella.¹⁵

Algunos indicios finales

Retomando el vínculo que habíamos planteado anteriormente entre persona y representación, Esposito considera que este movimiento de inmanentización que asedia la modernidad conserva, en su seno, la línea vertical que no sólo lo liga con la soberanía, sino también le otorga su sentido. Donde Schmitt ha entendido una oposición binaria entre neutralización liberal y *Repräsentation*, la deconstrucción impolítica reconoce una conjunción y una mutua implicación. En los términos de Esposito, lo impolítico debe reconstruir y exponer la siguiente paradoja: “la despolitización es la forma política dentro de la cual se determina la autonomía de lo económico. Y ésta no se desarrolla naturalmente, sino que requiere una fuerza (política) capaz de instituir y conservar las condiciones generales dentro de las cuales puede funcionar”¹⁶. El diagnóstico biopolítico nos muestra que decisión teológico-política y tecnificación económica no son fenómenos necesariamente contradictorios sino más bien complementarios. Es por ello que las derivas y experiencias *tanatopolíticas* son consideradas por estos pensadores como fenómenos paradigmáticos de un proceso contemporáneo, político y neutralizador a la vez. Para estos autores, resultará crucial dar

14. S. Weil, “La persona y lo sagrado” en: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, pp. 17-40.

15. R. Esposito, *Tercera...*, trad. cit., p. 146.

16. R. Esposito, *Categorías...*, trad. cit., p. 34.

cuenta de la modulación biopolítica en la que, parafraseando a Walter Benjamin, la experiencia histórica de la excepción ha devenido regla.

Para terminar, quisiera subrayar que los indicios apuntados por esta relectura impolítica, a propósito de la noción de persona y en el contexto del debate sobre la *soberanía representada*, deberían conducirnos ahora hacia un estudio de la teleología histórica como modo de interpretación trascendente de la contingencia. Sin embargo, se desprende de su complejidad la necesidad de abordarlo como una tarea que se continúa más allá del presente trabajo.

VIDA Y LEY EN LA APARICIÓN DEL TERCER CUERPO: EL ARRIBANTE ENTRE LOS CUERPOS DEL REY

Gabriela Balcarce
Universidad de Buenos Aires
gbalcarce@yahoo.com.ar

I. Umbral

¿Qué es un umbral?

El umbral es una unidad que permite el afuera y el adentro en la delimitación de una lógica de la clausura y el encierro¹. El umbral es siempre un comienzo entre un adentro y un afuera², un adentro que se construye territorialmente, nómicamente.

Derrida nos recuerda que la etimología latina de la palabra misma nos conduce a la “solidez del suelo”, *solum*, “el fundamento donde se apoya el dintel de una arquitectura”³.

La solidez del territorio, allí donde se configura el *Nomos* schmittiano, es la que permite la constitución de la comunidad política. El soberano es el arconte, aquél que cuida los bordes, que puede ir y venir cruzando las fronteras para que éstas no sean franqueadas, aquél que posee la llave del umbral.

¿Pero cómo cuidar los límites del umbral? ¿Qué sucede cuando el monarca muere? Mediante la famosa distinción de los dos cuerpos del rey, Kantorowicz permite pensar la continuidad del poder político y jurídico a través de la sucesión de vidas finitas. El rey posee dos cuerpos, dos personas, *persona personalis* (mortal), *persona idealis* (el rey inmortal). Es gracias a la existencia de esta segunda persona que la soberanía podría encontrar un camino de continuidad sin el obstáculo

1. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, vol. I, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 360.

2. *Ibid.*, p. 365.

3. *Ibid.*, p. 362.

de la finitud de la vida. Esta distinción es trazada en el texto a la luz de una analogía con el *Corpus Christi*. El *Corpus Christi mysticum* como concepto, señala el autor, alcanza en el curso del siglo XIII connotaciones de tipo legales⁴, esto es, la secularización de ese cuerpo místico delimita la forma de la legalidad profana, el modo en que la ley organiza una comunidad, es decir, la unifica, la determina.

En el traspaso secular de la soberanía encontramos una arquitectura que ha servido de escenario para una continuidad histórica doble. Por un lado, la articulación de las ideas de Progreso y teleología histórica estructuralmente continuas con la idea de una historia salvífica. Secularización de la historia salvífica.

Por otro lado, el tiempo deviene infinito y, por ello mismo es abandonado del esquema teórico. Eternidad y tiempo no pueden fusionarse sin que el tiempo pierda su condición, constituyéndose entonces en un mero instrumento de despliegue de una identidad. Porque tiempo es finitud y sólo en la finitud hay devenir, venir del otro.

II. Política y tiempo. El tercero es espectro

El drama de un robo escandaloso, aquel que pone en jaque la lógica identitaria de la arquitectónica soberana en el reclamo de una hospitalidad, desestabilizando las locaciones de lo que se autoposiciona como presente a sí. Un tercer cuerpo, como ese tercero al que Nietzsche evoca para que *el encuentro entre el yo y el tú no se hundan en la profundidad*.

Los arribantes, los espectros, son la posibilidad de apertura de las totalidades, del sujeto, de la comunidad política. Ellos marcan la fase mesiánica de todo proceso histórico-político, rompiendo el paradigma epistemológico moderno de la constatación subjetiva, para consignarnos a la espera de la interpelación. Los espectros franquean los umbrales, llegan de noche, como ese ladrón inadvertido.

Comenzar por la finitud, por la grieta. *Necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperarlo todo, depender del otro para lo más propio*⁵. Una negatividad trunca que horada los caminos afianzados del inmanentismo secular. Las “miles de nada” de la totalidad quebrada que impiden el despliegue teleológico-idealista y nos

4. E. Kantorowicz, *The Kings two Bodies*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 268.

5. F. Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, trad. Á. García-Maturano, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, p. 34.

enfrentan con el desarraigo de una espera sin horizonte, como responsabilidad infinita ante el otro.

Desgarro del tiempo, puesta en abismo de la historia, inscripción de finitud que impide la apropiación *monótono-teísta* de lo político. Espectros que desbaratan *el tiempo del Rey*, porque *out of joint* es otro nombre de la desproporción del tiempo.

Así, *en nombre del tiempo, y con ello, del otro, del otro espectral que es cuerpo, se nos impone la tarea de cuestionar la soberanía en nombre de la incondicionalidad*, cuestionar su idealidad horizontal, que de antemano ha neutralizado el acontecimiento⁶ y que, en tanto onto-teleológica, determina la omnipotencia soberana indivisible⁷ y homogénea.

El extremo, el margen, parecen cobrar, en primera instancia, una función de corte del círculo de la ipseidad. De la ipseidad que toda soberanía restituye en el movimiento de la decisión. Pero allí mismo, en el mayor intento de apropiación, el principio de ruina de una tercera corporalidad parecería alentar a nuestras narices a percibir el aroma del muerto. El rey muere, pero también mueren nuestros conceptos, nuestros anclajes. También la soberanía muere o, más que morir podríamos aquí decir es “puesta en abismo” en una exigencia de incondicionalidad como apertura a lo otro.

III. Los últimos y los primeros

En el camino de la configuración del umbral de la soberanía, existe un mero ejercicio de traspaso en la arquitectura política de la revolución francesa. Así como la dinastía no se interrumpe con la muerte del rey (de su cuerpo físico), la historia de la soberanía ha sido, incluso hasta la revolución francesa, un camino de continuidad. “Simplemente, se ha cambiado el soberano”⁸.

6. J. Derrida, *Canallas*, trad. de C. Peretti, Madrid, Trotta, 2005, p. 170.

7. *Ibid.*, p. 187. Como sabemos, se trata de una nota central en la caracterización schmittiana de la soberanía.

8. J. Derrida, *Seminario...*, trad. cit., p. 333. El modelo arquitectónico persiste en la idea de “soberanía del pueblo” y “soberanía de la nación”. La continuidad es establecida por el autor en términos de la constitución de un dispositivo de saber-poder y poder-saber: “El saber es soberano, pertenece a la esencia querer ser libre y todopoderoso, asegurarse el poder y tenerlo, tener la posesión y el dominio de su objeto”. Siguiendo un texto de Marin, *Portrait du roi*, Derrida ensaya la analogía entre la soberanía del rey fundada en lo divino y la articulación y reformulación de la soberanía en la revolución francesa. Es en esta analogía que el autor se basa para poder advertir una continuidad de tipo estructural.

Si la muerte del rey constituye un traspaso de la soberanía —en la medida en que ésta permanece indivisible e inalterable gracias a su *corpus mysticum*, “la decapitación del rey sería uno de esos traspasos de la soberanía, un traspaso a la vez ficcional, narrativo, teatral, representacional, performativo [...]”⁹.

La dualidad de los dos cuerpos arroja como corolario la importancia del concepto de representación política. El *corpus mysticum* permite ese simulacro, gracias al cual podemos hablar de un ordenamiento jurídico. Como señala Schmitt:

Ningún sistema político puede perdurar una sola generación valiéndose simplemente de la técnica del mantenimiento del poder. La Idea es parte de lo Político, porque no hay política sin autoridad y no hay autoridad sin un *Ethos* de la convicción.¹⁰

Sin un *solum* que encarne un *ethos*, una forma de vida, *sin la representación no hay constitución de comunidad política*. La Iglesia es, a juicio del jurista, el modelo de la representación política, de manera que nos brinda “su forma jurídica”. Frente a la forma economicista-liberal que sólo conoce la precisión técnica, esta “forma jurídica” nos da un pensamiento de la *Representation*: “Dios, o en la ideología democrática el Pueblo o ideas abstractas como la Libertad y la Igualdad, son contenidos susceptibles de representación, pero no la Producción o el Consumo”¹¹.

La representación en tanto repetición como evocación de un *ethos*, una forma de vida, el mito nacional, etc., es el lugar efectivo de la constitución de una unidad política. En el fondo, la misma idea de la reunión, de la *Sammlung* que Derrida caracteriza a propósito de Heidegger:

De lo que se trata es de un conflicto entre más de una fuerza. Porque el *legein* o el *lógos* como reunión, como *Sammlung* o *Versammlung*, que Heidegger considera más originario que el *lógos* como razón o lógica, ya es un despliegue de fuerza y de violencia. La recopilación nunca es —dice Heidegger— una simple puesta en conjunto, una simple acumulación, sino que es lo que retiene una pertenencia mutua (*Zusammengehörigkeit*)

9. *Ibid.*, p. 341.

10. C. Schmitt, *Catolicismo y forma política*, trad. C. R. Miguel, Madrid, Tecnos, 2000, p. 21.

11. *Ibid.*, p. 26.

sin dejar que nada se disperse. Y, en esta retención, el *lógos* ya tiene el carácter violento de un predominio, *Durchwalten*, de la *physis*. La *physis* es esa *Gewalt*, ese despliegue de fuerza que no disuelve en el vacío una ausencia de contrastes o de contrarios, sino que mantiene lo que así está ‘*durchwaltete*’, atravesado, transido por el despliegue de la soberanía, o de las fuerzas, en la más alta tensión.¹²

Walten, dice Derrida, es reinar, dominar, ordenar y ejercer soberanía. En el origen metafísico de la soberanía se encuentran estas notas originarias, anteriores al *lógos* como discurso. El movimiento metafísico de donación de sentido epocal parece delimitar el movimiento no solo de la reunión, sino de la reunión como apropiación. La reunión responde a lo común, a una pertenencia común. Y esa misma violencia del *lógos* sería heredada en la transformación discursiva: la interpretación logocéntrica como reunión soberana del dogma. El *walten* atraviesa así la historia metafísica y política de Occidente.

El *lógos* como arcano se traduce en el soberano logocéntrico, el dueño de la interpretación, de aquellas que son verdaderas y de aquellas que son falsas, afirmaba Hobbes encontrando la fidelidad (obediencia) y la sedición como sus reversos políticos. En la misma operación se encuentran verdad y obediencia, por un lado, y falsedad y sedición, por otro. Porque sin reunión no hay unidad de la soberanía. No hay unidad política, dirá Schmitt posteriormente. En las primeras páginas del Seminario *La bestia y el Soberano I*, Derrida señala, a propósito de la figura hobbesiana del Leviatán que ésta “es el Estado y el hombre político mismo, el hombre artificial, el hombre del arte y de la institución, el hombre productor y producto de su propia arte que imita al arte de Dios”¹³.

Soberanía e incondicionalidad. “Dios ha muerto” significa la ruptura no solamente de la omnipotencia divina, sino también de la pertenencia de su analogía con el sujeto soberano. Con la muerte de Dios se cierra un gran sueño de occidente, un sueño devenido pesadilla, a juicio de los autores que aquí evocamos junto con Derrida. Y esa cesura del modelo de la Totalidad, de la Reunión como *Sammlung*, de la pertenencia a una *physis*, de la unicidad soberana como *principium*, que sólo se ha visto “trasvestido” —utilizo la caracterización derrideana aquí pero que, lo que hace a su articulación onto-teológica ha mantenido el funcionamiento de un dispositivo, se quiebra, se pone en abismo.

12. J. Derrida, *Seminario...*, trad. cit., p. 373.

13. *Ibid.*, p. 48.

Pero el análisis de este inicio evangélico no termina en esta breve lectura. El texto de Juan ilumina otro corolario de ese encuentro tan decisivo para la historia de Occidente. La filiación entre el origen como principio, como fundamento. La ambigüedad del comienzo y el principio trazan una alianza en su equívoco. No podemos dejar de evocar la figura del último, presente en las primeras páginas de la Introducción. En “Abraham, el otro” Derrida relea la fábula de Kafka que lleva el mismo nombre: el último alumno, que es llamado, sin saber, no obstante, si realmente ha sido llamado... quizás se equivocó, quizás él no fue convocado sino el primero de la clase, para ser premiado por sus buenas labores. La aporía es sumamente interesante: la duda del último alumno de ser elegido ¿Acaso el último puede ocupar el lugar del primero?

No un último que será luego primero (“los últimos serán los primeros”), sino un último sin primero o, al menos, sin la seguridad de un primero, la seguridad onto-teológica de los primeros, aquellos “que llegan primero”, como los que llegan primero a un gran comensal para poder asegurar sus puestos:

Si hay “primeros”, yo estaría tentado de pensar por el contrario que ellos no son nunca presentados como tales. Ante esta distribución de primeros premios de la clase, los premios de excelencia, [...] o el sacerdote comienza y termina siempre, principescamente o soberanamente, por inscribirse en la cabeza, es decir, por ocupar el lugar del sacerdote o del amo o señor [*maître*] que no desatiende jamás el placer dudoso que hay en sermonear o dar lecciones, habría incluso ganas [o envidia: ambigüedad de *envie*] de recordar, haciendo de Lévinas, eso que, primero o no en hacerlo, él ha dicho y pensado sobre la *an-archie*, precisamente, de la protesta ética, sin hablar del gusto, de la *politesse*, incluso de la política, de la protesta contra el gesto que consiste en venir primero, en ocupar el primer puesto entre los primeros, en *archê*, en preferir el primer puesto o no decir “después de usted”. “Después de usted”, dice Lévinas es el comienzo de la ética. No servirse primero, lo sabemos todos, es al menos el abc de las buenas maneras en la sociedad, en los salones e incluso a la mesa de una posada.¹⁴

La lógica de los primeros parece corresponder con aquello que hemos intentado aquí delimitar como un pensamiento del *autos* y de la soberanía. Una lógica dominante, incluso devoradora. Una lógica del

14. J. Derrida, *Seminario...*, trad. cit., p. 125.

comenzar y del privilegio de los primeros. La apropiación del gesto inicial es caracterizada por Derrida en las construcciones modernas en torno a la soberanía a la luz de la analogía con la bestia. La bestia es “una animalidad que ya está destinada, en su reproducción organizada por el hombre, a convertirse o bien en instrumento de trabajo sojuzgado o bien en comida animal”¹⁵. Una lógica de la cacería, del devorar al otro. En el exceso de la analogía, nuestro autor encuentra la posibilidad de consignar aquellas notas de lo político que, de una manera u otra, han estado a la base del destino histórico de Occidente. Apropiación del *ven*, del carácter acontecimental del advenir mesiánico y frente a ello, el reclamo de una incondicionalidad, “incluso por cierta *politesse*”, que nos exige advertir el cimienta diferencial, singular, de toda comunidad política.

Soberanía y *politesse*, una pareja difícil de conciliar, probablemente irreconciliables, y quizás por ello, la posibilidad de pensar la apertura a una política finita.

15. *Ibid.*, p. 31: “La bestia y el soberano como una pareja, una alianza política inquebrantable; p. 26: “El lobo es el señor de la guerra” y p. 23: “Por debajo de los rasgos del soberano, el rostro de la bestia”.

EL MONSTRUO BIOPOLÍTICO.
ESTADO, RACIONALIZACIÓN Y RECONSTITUCIÓN
DE LA CLASE TRABAJADORA ARGENTINA

Javier De Angelis
Universidad de Buenos Aires
javier.deangelis@gmail.com

El lobo

En *¿Quién mató a Rosendo?*¹, Rodolfo Walsh construye una oposición que pivotea sobre el eje del movimiento obrero argentino. La lucha de la auténtica clase trabajadora argentina, necesariamente ligada a la militancia de base, se encuentra obturada por los elementos reaccionarios erigidos en la cúpula sindical vandorista. Vandor traiciona. La burocracia sindical es *siempre y en última instancia* corrupta y traidora. Walsh, quien comienza por el reconocimiento histórico que marcó a su generación, es decir, señalando que la gran masa de trabajadores es peronista y que su subjetivación política está íntimamente ligada a la emergencia de este movimiento, llama a la radicalización de la tendencia revolucionaria ínsita en el peronismo de base. De lo contrario, advierte, éste deberá abandonar el tránsito hacia la verdadera emancipación popular, su transfiguración en un auténtico movimiento revolucionario. Ahora bien, la oposición tambalea, se reorganiza y vuelve a configurar el problema. Como se deja ver entonces, ya no es Perón en el exilio y su vuelta el foco del conflicto sino la capacidad del movimiento obrero organizado para configurar clase: *“luche y vuelve”*. Perón no vuelve, y si vuelve, que lo haga transfigurado en la unidad de una clase. Augusto Timoteo Vandor, *el lobo*, es entonces una figura clave en la construcción de ese contraste. Él es la encarnación misma del poder sindical burocratizado. Su tejido recurre a todas las estratagemas posibles únicamente para disputar

1. R. Walsh, *¿Quién mató a Rosendo?*, Buenos Aires, De la flor, 2010.

poder en beneficio propio, trazando y trabando el pasaje entre lo gremial y lo político. Vandor traba y ejecuta las operaciones que desmontan esa organización autónoma de la clase obrera, la organización del movimiento peronista en un orden de clase. Vandor sabe, con el saber del pícaro, que el retorno de Perón es la única afrenta decisiva para el avance de su armado político. Reconoce en Perón un poder ilocutorio, un elemento maldito, sin el cual todo el engranaje deja de reconfigurarse en su unidad pero que, al mismo tiempo, en la lucha por el poder político no puede sino desafiar. Lo utiliza, se sujeta, se somete a su conducción primera, y lo desafía. La traición es su forma política, su papel es liminar. Es el segundo.

La traición

Si tal como indica Toni Negri la salida de la crisis del 29, encarnada en las respuestas de intervencionismo estatal y racionalización de la producción, implicó la “recomposición política de la clase trabajadora a un más alto nivel”², tenemos que leer la emergencia del vandorismo y la corriente integracionista del sindicalismo peronista tal como lo hace Daniel James, a la luz de las políticas desarrollistas de finales de la década del 50: Vandor y el vandorismo son la respuesta al fracaso de las luchas obreras del 59 –la desmoralización y desmovilización de los trabajadores se suma a la sanción de la Ley de Asociaciones Profesionales³. Pero, ¿qué implica esta “recomposición a un más alto nivel”? En Argentina implica para el Estado ligado a la producción capitalista el reconocimiento de que no existe institucionalización pacífica posible que excluya al movimiento peronista, el Estado argentino debe intervenir reconociendo las fuerzas dominantes en la producción y su organización, arbitrar y posibilitar una mediación político-institucional en la economía. De forma concomitante, para el movimiento obrero organizado implica (por lo menos hasta 1969 de un modo palmario) el pasaje de la *resistencia* al “pragmatismo institucional” del integracionismo vandorista⁴.

2. “John M. Keynes y la teoría capitalista del Estado en el 29” en: T. Negri, *Crisis de la política. Escritos sobre Marx, Keynes, las crisis capitalistas y las nuevas subjetividades*, trad. G. Catanzaro, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2002, pp. 11-36.

3. D. James, *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*, trad. L. Justo, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, pp. 147-216.

4. *Ibid.* p. 248. Beatriz Sarlo también reconstruye la vida política de la Argentina de la segunda mitad del siglo XX en esta clave –i.e. que no existe ninguna institucionalización pacífica viable sin la participación del peronismo en el cuadro de poder. Sin embargo, el punto de partida de Sarlo es el asesinato de Aramburu por parte de Montoneros,

El movimiento

“El peronismo nunca planteó la lucha de clases”. Cristina Fernández de Kirchner, en pleno conflicto por la 125, lanza esa sentencia en Plaza de Mayo y consigna. Es que la historia de este movimiento se expresa en la tensión entre un clasismo que tarda en aparecer en su plenitud –habrá que esperar hasta la militancia revolucionaria que anuda marxismo y nacionalismo-católico– y la armonía de clases, entre la justicia social y un capital humanizado se juega la *paz social*. La llamada “tercera posición” sanciona los límites de un discurso duro de base clasista al tiempo que, como advierte James, cierra la vía a la institucionalización desde un partido gremial que confronte directamente con los intereses del capital. Como señala Silvia Schwarzböck, dirigiendo la mirada hacia el joven Lukács, en su artículo “Volvieron las clases”, se trata de “esa grandiosa ausencia de sujeto”⁵: existe un desplazamiento decisivo desde la *trascendencia* revolucionaria exigida al sujeto *clase* obrera argentina hacia la vía de una *intrascendencia* del movimiento de trabajadores peronistas. El trabajador *goza*, gozar es la posibilidad que nace con la política peronista. El movimiento obrero se recompone, se reorganiza –sobrevive sus muertes pero no se reconstituye en sujeto-clase. Walsh sabe leer eso también. Dice Schwarzböck: “Esos libros –interpreta Walsh [se refiere ahora a los libros norteamericanos para “triunfar en la vida” que Mario Brion tenía en su biblioteca, libros que hoy llamaríamos de “autoayuda”]– son los que indican cuáles son las aspiraciones de Mario: trabajar, progresar, proteger a su familia, tener amigos, ser estimado”⁶. El trabajador peronista goza con el sabor de la intrascendencia. Por eso, Walsh y Puig son quienes mejor supieron expresar la fibra de la cotidianeidad de aquel tiempo que se abre hacia mediados de los 40, época en que el goce y sus aspiraciones se vuelven cotidianos, se democratizan, se vuelven plebeyos⁷.

la venganza, la afrenta y la ¿incapacidad? del peronismo, desde ese instante, para articularse bajo la forma clásica que establece una lógica republicana de partidos políticos. En este mismo sentido lee Sarlo la imbricación esencial del peronismo con elementos de un orden “pre-político”, pre-republicano: el espectáculo, la pasión, la venganza. Ahí se muestra la clave sarmientina de Sarlo para leer la historia nacional. Cfr. B. Sarlo, *La pasión y la excepción. Eva, Borges y el asesinato de Aramburu*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pp. 154-155.

5. S. Schwarzböck, “Volvieron las clases”, *El río sin orillas. Revista de filosofía, cultura y política*, a. 3, octubre 2009, Buenos Aires, p. 58.

6. *Ibid.*, p. 60.

7. N. Perlongher, “Bretes para Puig” (1988) en: *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*, sel. y pról. C. Ferrer y O. Baigorria, Buenos Aires, Colihue, 2008, pp. 127-129.

El operador

En una lectura de la película de Santiago Mitre, *El estudiante* (2011), Silvia Schwarzböck señala que lo que tiene de interesante esta película en su relato clásico es ese factor de “intensidad juvenil y contemporánea” que inscribe al momento de retratar la política universitaria. Esa peculiar autonomía de la UBA, tan ligada por otra parte al proceso que a partir de los 90 privatiza lo público (aún lo público que no fue privatizado); esa condición tan singular transforma de modo decisivo la política que ahí se hace. *El estudiante* habla desde el punto de vista del segundo, línea de minoría que se enfrenta al sentido del *axioma político* (pragmático-socialdemócrata o principista-trosko) y habla desde este saber del segundo, el lugar del *operador político*, del que hace política sin garantía ontológica –aunque no desprovisto de un criterio práctico de qué es lo justo y lo injusto. Los que “saben” de política, victoriosos, doctos, hablan con axiomas y al final repiten siempre un latiguillo: “esto es política”. En ese punto, la política adquiere una lógica propia de la imagen fetichizada de sí misma y, con ello, en última instancia la dinámica del marketing, la retórica publicitaria. Ante las inminentes elecciones del claustro estudiantil, y en una reunión de la mesa chica de esta agrupación de la Facultad de Ciencias Sociales, uno de los participantes señala como estrategia política una máxima que guía la práctica de los grupos universitarios: “Propongo que profundicemos el tema de los carteles”. Mientras tanto Roque, un segundo, escucha y observa. Dice Schwarzböck:

Roque observa que *militar* significa entrar en una estructura jerarquizada (como el ejército o la policía) en la que todos empiezan como soldados. Lo que encuentra de común entre los militantes de Brecha (por pragmáticos) y los militantes de izquierda (por principistas) es el modo de hablar. Todo lo que dicen lo presentan como un axioma. Un enunciado que no necesita demostración, y que le enrostran a él seguido de un latiguillo: “esto es política”. Roque constata, en contra de lo que escucha, que la política es por excelencia el terreno de la no-verdad, del perspectivismo, de la espacialización, de la construcción y la división del espacio, de la competencia interior, de la necesidad de aumentar el propio poder por medio de alianzas con otros espacios. Y que a cualquier militante, por pragmático que sea, esa no-verdad le resulta insoportable. La no-verdad de la política, por insoportable, se compensa con su contrario: axiomas. Salvo para Acevedo

que nunca habla axiomáticamente y siempre escucha más de lo que habla.⁸

El breve recorrido hasta aquí trazado nos permite señalar que los bordes de la representación, lugar híbrido y monstruoso del pasaje hacia lo político-institucional, tienen un lugar decisivo en la historia y la realidad política argentina. Ya en el siglo XIX enseñaba Sarmiento en su *Facundo*, y no hace mucho nos recordaba Oscar Terán, que lo fundamental de la vida política argentina se decide en esa “y” de *civilización y barbarie*. Este sitio del pasaje, el umbral de la representación, está habitado por y habita lo político. Sin embargo, como Jacques Derrida advirtió en su lectura de la biopolítica agambeniana, sería desafortunado descubrir ahí el brillo de lo novedoso. Este umbral y la concreción histórica que gana el espacio del pasaje es el problema fundamental del pensamiento político⁹: Carl Schmitt apunta en esta misma dirección cuando, recordando en su *Teología política* el *Contrato social* de Rousseau, afirma que “la relación entre el poder supremo en sentido fáctico y jurídico representa el problema fundamental del concepto de soberanía”¹⁰.

8. S. Schwarzböck, “La política según el segundo”, *Otra parte. Revista de letras y artes*, verano 2011-2012, n° 25, Buenos Aires, p. 48.

9. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano I (2001-2002)*, trad. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010, pp. 89-126.

10. C. Schmitt, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, pról. y sel. H. O. Aguilar, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 31.