

Nuda vida y biopolítica en la sociedad neoliberal



CRISTIAN PALMA*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Nuda vida y biopolítica en la sociedad neoliberal

Bare Life and Biopolitics in the Neoliberal Society

Vie nue et biopolitique dans la société néolibérale



CÓMO CITAR: Palma, Cristian. “Nuda vida y biopolítica en la sociedad neoliberal”. *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 67-88, doi: 10.15446/djf.n22.112837.

* e-mail: altazor3@gmail.com

© Obra plástica: Beatriz González

Preguntarse por el valor de la vida en la sociedad de libre mercado implica situarla dentro de las redes biopolíticas de coordinación, producción y regulación de los procesos de la especie, en el triángulo de gobernabilidad en el cual interactúan la soberanía, las redes de expertos y el capital. Es necesario situar el desarrollo histórico de estos elementos en la configuración de formas de gobierno a través de la biopolítica, sin olvidar el lugar de la *nuda vida* como efecto y resistencia a esos sistemas de poder. El presente artículo se propone analizar, con un enfoque biopolítico y con conceptos también psicoanalíticos, ese desarrollo histórico de las relaciones entre soberanía y vida para vislumbrar posibilidades alternativas de afirmación de la vida ante la crisis del régimen actual de gobernabilidad.

Palabras clave: soberanía, biopolítica, estado de excepción, *nuda vida*, gobernabilidad.

Asking about the value of life in the free-market society implies placing it within the biopolitical networks of coordination, production, and regulation of the processes of the species in the triangle of governance in which sovereignty, networks of experts, and capital interact. It is necessary to place the historical development of these elements in the configuration of forms of government through biopolitics without forgetting the place of *bare life* as an effect and a resistance to those systems of power. This article aims to analyze, from a biopolitical approach and with psychoanalytic concepts, the historical development of the relations between sovereignty and life to glimpse alternative possibilities of affirmation of life in the face of the current regime crisis of governance.

Keywords: sovereignty, biopolitics, state of emergency, *bare life*, governance.

S’interroger sur la valeur de la vie dans la société du libre marché ne va pas sans l’insérer dans les réseaux biopolitiques de coordination, de production et de régulation des processus de l’espèce, dans le triangle de gouvernabilité où s’articulent souveraineté, réseaux d’experts et capital. Il faut situer le développement historique de ces éléments dans la configuration des formes de gouvernement via la biopolitique, et sans parler de la place de la *vie nue* comme effet et résistance à ces systèmes de pouvoir. Cet article se propose d’analyser, d’un point de vue biopolitique mais aussi avec des concepts psychanalytiques, ce développement historique des relations entre souveraineté et vie, afin d’entrevoir des possibilités alternatives d’affirmation de la vie face à la crise du régime de gouvernabilité actuel.

Mots-clés : souveraineté, biopolitique, état d’exception, *vie nue*, gouvernabilité.



1. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida* (España: Pre-textos, 2006).
2. Giorgio Agamben, "La invención de una epidemia", en *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias* (Buenos Aires: Editorial ASPO, 2020).
3. El informe de Amnistía Internacional analiza cómo las respuestas de los gobiernos a la pandemia mediante medidas de cuarentena se concentraron en el autoritarismo y el abuso de poder en el cual se elevaron los casos de abuso y tortura contra la población civil por parte de las fuerzas policiales en todo el mundo. *Represión y COVID-19 durante la pandemia*, Amnistía Internacional, 2020. Disponible en <https://www.amnesty.org/download/Documents/ACT3034432020SPANISH.pdf>.

El contexto actual en el que se sitúa la pregunta por el riesgo de lo humano, a la cual convoca la revista *Desde el Jardín de Freud* en esta ocasión, es un contexto muy particular a nivel mundial y nacional. Por una parte, estamos instalados en un periodo de pandemia cuyo cierre aún permanece indefinido y que ha confrontado a la humanidad entera a la pregunta por su supervivencia y a las dimensiones de lo humano que se están transformando, lo cual nos aboca a un tiempo de incertidumbre que nos recuerda nuestra fragilidad. Por otra parte, en el contexto nacional asistimos al desarrollo de un estallido social que se viene radicalizando y amenaza con desbordar el marco institucional que delimita la vida política y social en el país, lo que genera la posibilidad de una nueva redefinición del sujeto constituyente en la democracia colombiana; efervescencia social frente a la cual el Estado viene desplegando toda su violencia para controlarla. Ambos contextos, el nacional y el global, tienen algo en común y es su carácter de excepcionalidad en la vida política y social; excepcionalidad que ha puesto en el centro la cuestión de la soberanía del Estado como agente de una violencia inédita en sociedades democráticas y que lo acerca más a las formas de sociedades totalitarias que hemos conocido. Es pertinente en este contexto recordar el concepto de *estado de excepción* de Giorgio Agamben¹, quien además lo ha retomado para explicar las prácticas de gobierno estatales durante el periodo de pandemia que estamos viviendo², identificando múltiples mecanismos de control y represión a los que han recurrido los Estados para controlar el contagio en la población y que se ubican en la frontera de la violación de los derechos humanos³.

Preguntarnos entonces por el riesgo de lo humano en estos contextos es también ubicar el lugar de la vida en las sociedades contemporáneas de libre mercado, una vida que es producida por el poder dentro de las relaciones y dinámicas de expansión ilimitada del capital, dinámicas que a su vez son de destrucción, y es en ese marco en el cual es urgente situar la posibilidad de otras formas de afirmación de la vida en las que la humanidad misma no esté amenazada.

Ingresaremos a esta discusión a través de la noción de *biopolítica*, entendida como la forma de poder propia de las sociedades modernas que hace de la vida el objeto mismo de su gobierno. Este concepto requiere definir cuál es la forma de vida

que es objeto de la biopolítica, la cual será entendida en relación con la noción de *nuda vida* de Walter Benjamin cuyo análisis también es profundizado por Agamben. A partir del concepto de *inmunidad* de Roberto Esposito, se comprende cómo la vida biopolítica es producida en el ejercicio mismo del poder soberano, un ejercicio del poder desde el estado de excepción, que produce un espacio vacío en el que la vida está directamente expuesta a la violencia del Estado. En este ejercicio del poder de la soberanía desde el Estado se producen zonas de inclusión, en las cuales se acogen y regulan las vidas de quienes son reconocidos como ciudadanía, protegidos por el orden jurídico, y zonas de exclusión en las cuales no se reconocen ciudadanos con derechos sino *nuda vida*, vida desnuda que no existe para el Estado más que como residuos de su política, vida susceptible de ser eliminada.

Para continuar con este análisis, es necesario comprender a partir de Benjamin la constitución del Estado desde el ejercicio de la violencia y los efectos que esta violencia genera en la subjetividad. Esto último ya lo advertía Freud en “El malestar en la cultura”, al analizar las relaciones de subjetivación de los individuos en las sociedades modernas a través de la introyección de la violencia del orden social en forma de culpa y angustia, lo cual es también garantía para la supervivencia de la cultura; así la sociedad moderna responde al exceso de violencia, que es constitutiva de la cultura, para cohesionar el cuerpo social y evitar la propagación de otras violencias que lo amenacen. En otras palabras, Esposito analiza esta misma operación de introyección de la violencia del Estado en el cuerpo social para evitar el desborde de otras violencias que amenacen la cohesión de la comunidad. Tal es, entonces, la premisa ideológica asociada a la constitución del Estado moderno y que se hace más evidente cuando este se identifica con el estado de excepción: hay una violencia representada en el Estado y operada por este, que sería necesaria para proteger la vida de la comunidad y la ciudadanía. Esta violencia inicialmente está legitimada en el ejercicio del Derecho aunque también puede ser una violencia ilegal, la cual está destinada contra esa franja de la población que desde su lugar de exclusión pueda introducir una amenaza al orden social constituido. Es decir, hay una premisa implícita según la cual el Estado está autorizado para matar las formas de vida que por su condición de exclusión no hacen parte de la condición de ciudadanía reconocida y amenacen con alterar el orden social vigente.

Si ese es el valor de la vida para el Estado moderno, ¿cómo entender la vida en el contexto de la sociedad de libre mercado? Esa es la pregunta que dirige este artículo, comprendiendo que la expansión ilimitada del capitalismo multiplica las zonas de exclusión y genera una economía de la violencia globalizada⁴ que masifica la vulnerabilidad del ser humano. En un contexto, además, en que las sociedades y

4. Etienne Balibar, “Violencia, política, civilidad”, en *Ciencia Política* vol. 10, n.º. 19 (2015): 45-67.

los Estados adoptan cada vez más una identificación con formas totalitarias y fascistas de relación es necesario preguntarse sobre los efectos que esas relaciones tienen en la subjetividad, e igualmente urgente es preguntarse por las posibilidades de afirmación de la vida en un orden global en el que se afianza cada vez más la política de la muerte.

EL FUNDAMENTO DE LA SOBERANÍA: *HOMO SACER* Y ESTADO DE EXCEPCIÓN

En la sociedad contemporánea es un presupuesto común el de la sacralidad de la vida, “la vida es sagrada”, una premisa que acompaña toda intención ética de delimitar la frontera entre la política y la violencia, tomando como referencia el carácter irreductible de la vida del individuo ante las operaciones del poder dentro de la soberanía. Más allá del sentido moral que pueda estar en la base de esta premisa del sentido común, es preciso preguntarse ¿por qué?, ¿qué la hace sagrada?, ¿son realmente todas las vidas igual de sagradas frente al poder del soberano o hay unas vidas que valen más que otras? Son precisamente este tipo de preguntas las que orientan la reflexión que Agamben hace acerca de las transformaciones de la soberanía en la modernidad.

Ya Michel Foucault⁵ había desarrollado una genealogía del Estado, identificando las formas de superposición entre la soberanía, las prácticas de disciplinamiento y la biopolítica, en la constitución del Estado moderno. De acuerdo con Foucault, la teoría clásica de la soberanía otorga al Estado un derecho sobre la vida y la muerte de los individuos en un territorio; esto se traduce en el poder de “hacer morir y dejar vivir”. En esta forma de poder, la vida y la muerte no son derechos inherentes al individuo, es el soberano quien decide quiénes viven y quiénes mueren. Esta facultad del soberano para decidir sobre la vida y la muerte de sus súbditos subyace esencialmente en su poder de matar, “un derecho de la espada”⁶ que hace del soberano el único que por reconocimiento de sus súbditos tiene el poder de hacer morir y dejar vivir.

Este privilegio del soberano lo es en la medida en que hay otra vida que se le opone y que no tiene derecho sobre sí misma. En este punto es preciso articular la distinción que introduce Agamben, siguiendo a Aristóteles, entre *bios* y *zoe*:

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zoè*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses), y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir de un individuo o un grupo. Cuando Platón, en el *Filebo*, menciona tres géneros de vida, y Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea*, distingue la vida contemplativa del filósofo (*bios theoretikos*) de la vida de placer (*bíos apoláustikós*) y

5. Michel Foucault, *Defender la Sociedad: Curso en el College de France (1975-1976)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001).

6. *Ibíd.*, 218.

de la vida política (*bíos politikós*), ninguno de los dos habría podido utilizar nunca el término *zoè* (que significativamente carece de plural en griego) por el simple hecho de que para ellos no se trataba en modo alguno de la simple vida natural.⁷

Se entiende, así, a partir de Aristóteles, a la vida humana como *politikon zoon* (animal político) y no solo como *zoe*, pues, para su cultura oficial, la existencia humana es tal solamente en relación con la *polis*. Es decir, el animal humano pasa a ser considerado como ser humano a partir de su relación con el *logos*, el orden social que lo instituye en su condición de ciudadanía. La política define al ser humano como *bíos* y es desde esa condición que le es reconocida su existencia por su comunidad o sociedad.

Es importante recordar también que en la sociedad griega es una minoría el grupo que ostenta la condición de ciudadanía, la cual está restringida por unos atributos específicos: ser hombre, propietario o artesano, de mediana edad o edad madura; es decir, que solo esta minoría es reconocida como una vida valiosa para la *polis*, la vida de los otros no tiene importancia. Es así como la *zoe* persiste ligada a la *bios* como pura reproducción de la vida, algo que no interesa al poder del soberano por cuanto no tiene incidencia en la *polis*; por lo tanto, simplemente se la deja ser. Sin embargo, el soberano fundamenta su poder igualmente sobre la posibilidad de reservarse la facultad de disponer de esa vida en cualquier momento, es decir, sobre su derecho de matar.

De acuerdo con Foucault, en los albores de la modernidad esa distinción entre una vida política y una vida ordinaria se va confundiendo hasta llegar a identificarse entre sí, y es a través de este proceso que se configura la biopolítica como forma emergente de poder determinante en los últimos tres siglos: “Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política esta puesta en entredicho su vida de ser viviente”⁸.

Es decir que el ser humano a partir de ese momento es importante para el Estado no solamente por su lugar reconocido en la sociedad, sino, además, por su identidad como ser viviente; es entonces cuando la vida misma se hace objeto del poder del Estado. El Estado territorial se transforma en el “Estado de la población” y del “gobierno de los hombres” a través de la intervención sobre los procesos relacionados con la salud y la enfermedad, los cuales se vuelven un problema central de gobierno, así como también el crecimiento demográfico y las condiciones de vida de la población. El poder de “hacer morir y dejar vivir” se transforma, pues, en el poder de “hacer vivir y dejar morir”⁹.

El resultado de ello es una suerte de animalización del hombre llevada a cabo por medio de las más refinadas técnicas políticas. Aparece entonces en la historia tanto la

7. Agamben, *Homo Sacer*, 9.

8. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* (Madrid: Siglo XXI, 1978), 173.

9. Foucault, *Defender la Sociedad*, 218.

multiplicación de las posibilidades de las ciencias humanas y sociales, como la simultánea posibilidad de proteger la vida y de autorizar su holocausto.¹⁰

A partir de lo anterior, se entiende que la vida en la modernidad es articulada dentro de una red de discursos y prácticas de gobierno que se orientan a su conservación y reproducción; pero, al mismo tiempo, en su proceso expansivo por dominar la vida, la humanidad la ha puesto bajo amenaza de muerte; es decir, la biopolítica ha devenido también en tanatopolítica. En este sentido, Agamben advierte, como ya lo había hecho Foucault, que la biopolítica no sustituye a la soberanía como forma de relación entre el Estado y el individuo; más bien, se superpone con ella y la complementa, y en esa articulación, por lo tanto, se sigue planteando el problema de cómo reproducir la vida en relación con el derecho que tiene el Estado de matar. Para comprender cómo se juega eso en el Estado moderno es preciso volver hacia el objeto de poder dentro de la soberanía y la biopolítica: la vida desnuda.

A partir de Benjamin¹¹ se comprende que el principio fundante de la relación entre Estado e individuo es la violencia a partir de la cual se instituye la ley y se la conserva. Esta violencia somete a la vida en una relación con el orden jurídico, es decir, funda la ley y al sujeto de la ley. Es reconocida por Benjamin como “violencia mítica” por su carácter fundante, se opone a la *nuda vida* (vida desnuda) en la medida en que esta última no está atravesada por el orden jurídico, luego solo a través de su sometimiento se puede dar vida a este orden:

Porque la sangre es el símbolo de la vida desnuda. La disolución de la violencia jurídica se remonta por lo tanto a la culpabilidad de la desnuda vida natural, que confía al viviente, inocente e infeliz al castigo que “expía” su culpa, y expurga también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia; la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta.¹²

Es así como desde Benjamin se esboza también en el poder de la soberanía una oposición entre *zoe* y *bios*: una vida fundada en la violencia jurídica frente a una vida desnuda, cuyo destino es someterse a la primera, aunque al afirmarse como *nuda vida* la niega. Esta vida en principio no es sagrada, pues el carácter sacro de la vida no se lo confiere la existencia *per se*, sino su relación con la ley, una inscripción que no descansa en el derecho natural, sino en la violencia que lo funda. Es en relación con esa violencia que debe afirmarse la vida, no existe fuera de ella, aunque para afirmarse tenga que negarla; entonces, desde este punto de vista no toda vida es sagrada, solo

10. Michel Foucault citado en Agamben, *Homo Sacer*, 12.

11. Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, en *Ensayos escogidos* (Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2010).

12. Agamben, *Homo Sacer*, 176.

la vida que toma conciencia de sí misma en su relación de contradicción con la ley, en la violencia que la funda y en el ejercicio de afirmación frente a esta.

Continuando la pregunta por el fundamento que hace sagrada a la vida, habiendo quedado claro que no es por su esencia, el siguiente paso es analizar más detalladamente el acto que produce esa sacralidad: la autoproducción de soberanía. Agamben¹³ analiza este acto a partir del concepto de *estado de excepción* de Karl Schmitt, según el cual la soberanía no se funda en el orden jurídico ni en el contrato social, como lo argumentan las teorías liberales clásicas, sino en el acto en el cual el Estado se pone por encima del Derecho, inscribiendo en el cuerpo social una ley que subordina a su poder todo el orden jurídico, lo consolida y al mismo tiempo lo transgrede para hacerlo cumplir. Schmitt argumenta:

El derecho es siempre “derecho de una situación determinada”... El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad. Él asume el monopolio de la última decisión. En lo cual estriba precisamente la esencia de la soberanía del Estado, que más que monopolio de la coacción o del mando es monopolio de la decisión, dando al vocablo el sentido general que luego tendremos ocasión de precisar. El caso excepcional transparenta de la manera más luminosa la esencia de la autoridad del Estado. Vemos que en tal caso la decisión se separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho.¹⁴

De lo anterior, Schmitt concluye que es en la situación de estado de excepción y no en la normalidad, sino en la decisión que toma el soberano de decretar un estado de excepción al identificar una situación de anormalidad o caos, que radica la esencia de la soberanía. Esa situación de anormalidad en la cual se suspende el orden jurídico que queda subordinado al decreto de Estado es la inscripción de un nuevo momento en el orden social, una situación en la que el orden jurídico normal es insuficiente e ineficiente; por lo tanto, es el Estado, encarnado en el soberano legítimo y su gobierno, el que asume el riesgo de las consecuencias de esa nueva situación de anormalidad jurídica, rompiendo así con el orden democrático mismo. El soberano interrumpe, así, el orden jurídico para inscribir en el cuerpo social el *Nomos*, es decir, la ley que moviliza todas las fuerzas represivas con que cuenta el Estado para inscribir una nueva situación social en la cual el caos sea ordenable; esa nueva situación es un espacio vacío en lo social, un lugar en el cual no opera el derecho sino simplemente la ley del soberano¹⁵.

¿Cuál es el lugar de la nuda vida en ese proceso? Como ya se ha analizado desde Benjamin, la nuda vida se funda en la oposición a la violencia jurídica, tensiona y violenta al orden jurídico desde afuera y al afirmarse lo niega. A partir de Foucault, se ha analizado cómo a través de la genealogía del Estado el poder ha tenido que

13. *Ibíd.*

14. Carl Schmitt, citado por Agamben. *Ibíd.*, 28.

15. El ejercicio de la soberanía desde el estado de excepción sale a la luz precisamente cuando el orden político establecido peligra en su legitimidad. Podemos entender, por ejemplo, la realidad política de la historia colombiana en la cual, siguiendo la hipótesis de Estanislao Zuleta sobre “la debilidad endémica del Estado”, el ejercicio de la soberanía del Estado no descansa en su legitimidad para el conjunto de la población; por lo tanto, hay un ejercicio permanente del poder soberano a través de la violencia desde el estado de excepción (por ejemplo, a través del paramilitarismo). Estanislao Zuleta, “Derechos humanos, violencia y narcotráfico”, en *Colombia: Violencia, democracia y derechos humanos* (Bogotá: Editorial Planeta Colombiana, 2015). Esto sale a la luz nuevamente con toda nitidez en este momento que estamos viviendo en el cual, ante la evidente pérdida de legitimidad de un gobierno que no puede tramitar las demandas históricas del movimiento social, asume el ejercicio de la soberanía desde el decreto de “conmoción interior”, combinando en esa situación de estado de excepción el despliegue de la violencia y el terrorismo de Estado, a través de la policía, el ejército y con el apoyo del paramilitarismo.

transformarse y complejizarse para garantizar la gobernabilidad del soberano en relación con esa vida desnuda (*zoe*) hasta lograr la coincidencia entre vida y política. En ese proceso se han aplicado múltiples operaciones de inclusión y exclusión, ordenamiento del territorio y de la población en relación con el Estado, generación de las fronteras permeables entre el afuera y el adentro del cuerpo social, delimitación entre los espacios de la ciudadanía y los espacios de los excluidos. Sin embargo, Agamben complejiza más esta genealogía:

La tesis foucaultiana debe, pues, ser corregida o, cuando menos, completada, en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zoe* en la *polis*, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoe*, derecho y hecho entran en una zona de irreductible indiferenciación. El estado de excepción, en el que la nuda vida era, a la vez, excluida del orden jurídico y apresada en él, constituía en verdad, en su separación misma, el fundamento oculto sobre el que reposaba todo el sistema político.¹⁶

De acuerdo con Agamben, en la modernidad, el estado de excepción tal como lo describe Schmitt no es propiamente una excepción, más bien es un paradigma del funcionamiento real del Estado. En el estado de excepción, la nuda vida que es producida desde la periferia del cuerpo social, por la operación de la violencia jurídica, es situada en el centro mismo de la acción política, precisamente en el espacio vacío que produce el acto de la soberanía, un espacio que estando dentro del cuerpo social no está regulado por el Derecho, por lo tanto, no existen allí sujetos de derechos, únicamente cuerpos expuestos directamente a la violencia de Estado.

La pareja del estado de excepción es el *Homo Sacer*. Este término del latín, enunciado originalmente por el historiador romano Festo, hace referencia a una figura jurídica del Derecho romano que portan aquellos individuos que han sido juzgados por el soberano como culpables de un crimen pero a quienes no se puede dar muerte por la vía del sacrificio a los dioses, ni se aplica en ellos las penas del derecho ordinario; sin embargo, en su condición pueden ser asesinados por cualquier persona sin que a esta se le asigne ninguna responsabilidad por homicidio y en consecuencia su muerte está destinada a la impunidad. Esta es la condición del hombre sagrado para el derecho romano: es el criminal que por su condición de impureza no es sacrificable y está

16. Agamben, *Homo Sacer*, 18-19.

excluido del ordenamiento jurídico; sin embargo, por decreto del soberano cualquier otro hombre puede darle muerte.

En esta condición de excepción aplicada al individuo identifica Agamben la relación original entre el Estado y los gobernados: “soberano es aquel con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *hominis sacri*, y *homo sacer* es aquel con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos”¹⁷. Ahora bien, para que exista el *Homo Sacer* es necesario que previamente haya un acto de soberanía al inscribir en el cuerpo social la excepción por la cual se nombra al *Homo Sacer* y se le marca con ese destino.

Es decir que en la institución de la soberanía hay una doble violencia: una violencia fundante en la cual el soberano rompe con el orden jurídico para inscribir el *Nomos* como espacio vacío en el que no opera la ley y en el cual todos los habitantes de ese espacio devienen como potenciales *hominis sacri*, y una violencia complementaria en la cual el soberano marca al *Homo Sacer* como sujeto fuera del derecho y, por lo tanto, objeto de una violencia impune.

En esa doble relación de soberanía observa Esposito¹⁸ el fundamento de la *inmunización* como paradigma del gobierno sobre la vida en el Estado moderno. En el momento en el que la vida se ubica en el centro de la biopolítica es deber del Estado garantizarla, conservarla, garantizar su reproducción. Sin embargo, esta se inscribe en la paradoja del ejercicio de la soberanía según la cual el Estado puede garantizar la vida a costa de ejercer su derecho de dar muerte. Desde la teoría clásica de soberanía de Hobbes, la función del Estado es preservar la vida de la comunidad y esto se logra controlando y suprimiendo toda violencia inmanente a la vida social. Es así como, desde la perspectiva del soberano, la comunidad está amenazada desde su constitución por la violencia que es inherente al lazo social: “el hombre es un lobo para el hombre”. Ya Freud¹⁹ lo había advertido también al señalar en la constitución de la sociedad la amenaza latente de la pulsión de muerte en el lazo social y la función del Superyó como instancia de introyección de la violencia del orden simbólico, que reorienta y reprime esa violencia para la preservación y reproducción de la cultura.

Con el fin de que la amenaza latente de la violencia no destruya a la comunidad, desde la teoría de soberanía de Hobbes, el Estado impone a través de la violencia el orden social legítimo. Esposito introduce en este punto el concepto de inmunización para referenciar la introyección de una violencia exterior al cuerpo social (la violencia estatal), cuyo fin es intervenir la violencia inmanente a la vida de la comunidad y por esta vía preservar la vida de la comunidad misma. Es en ese sentido que el soberano puede ejercer su derecho de hacer morir como premisa del dejar vivir. En la inmunización, el soberano y la comunidad se identifican en las dos caras de la biopolítica: la reproducción

17. *Ibíd.*, 110.

18. Roberto Esposito, *Bios: Biopolítica y filosofía* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006).

19. Sigmund Freud, “El Malestar en la Cultura” (1930), en *Obras completas*, vol. xxi (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

de la vida y la introyección de la muerte. En ese acuerdo implícito entre soberano y comunidad se plantea el riesgo latente de la violencia del poder soberano contra la comunidad como forma paradójica de protegerla; conservación y sacrificabilidad de la vida coinciden en un mismo nexo a través del cual la violencia del soberano siempre está presente como virtualidad o realidad, exponiendo la vida desnuda a un lazo con la muerte que se renueva en cada acto de soberanía.

De esta manera, la inmunidad se constituye en el marco de la soberanía como el reverso de la comunidad, la cara interior que la funda, su núcleo. Volviendo a Benjamin, Esposito afirma que ese núcleo mítico de la inmunidad no es otra cosa que el Derecho:

Dicho núcleo consiste en la reconducción violenta de cualquier momento del desarrollo histórico a su estadio inicial. En el aplastamiento de toda la historia sobre el calco de su propio origen no histórico. Solo el constante retomo del pasado puede asegurar al presente contra la incertidumbre que el futuro hace pesar sobre él. Esta figura tranquilizadora es la expresión más pregnante de la inmunización jurídica: ¿qué otra cosa implica, la inmunidad, más que el aseguramiento contra un riesgo futuro, pagado con su asunción preventiva en dosis soportables? Pero también remite a la semántica inmunitaria el objeto específico sobre el que el derecho ejerce su control coactivo: se trata de la vida.²⁰

Así es como el derecho conduce, más allá de la preservación del orden social frente a la violencia, a la violencia misma que lo constituye en su origen: la violencia mítica. Una violencia que está adentro y no afuera del cuerpo social y que se ejerce contra la vida misma, contra el riesgo de la *nuda vida*:

Ella es el suceso, la situación, que por definición tiende a rehuir su propio sitio, romper sus propios límites y volcarse fuera de sí. Contra esta turbulencia debe el derecho inmunizar a la vida: contra su irresistible impulso a superarse, a hacerse más que simple vida. A ir más allá de su horizonte natural de vida biológica —o, como lo formula Benjamin, de “vida desnuda” (*das blosse Leben*)— en una “forma de vida” como podría ser una “vida justa” o una “vida común”.²¹

En el centro de todo está de nuevo la *nuda vida*, el peligro de la vida que puede poner en cuestión al poder mismo al tratar de afirmarse como vida justa y digna. El nexo mortífero que une al poder con la vida, que hace de la biopolítica una tanatopolítica, es el mismo nexo que une al soberano con la comunidad y cuyo paradigma es el estado de excepción. No obstante, en la sociedad de mercado contemporánea pareciera que se hubiera difuminado ese lazo que hace visible en su inmediatez ese nexo; sin embargo, como veremos a continuación, la ilusión de libertad que instaura

20. Roberto Esposito, *Inmunitas: Protección y negación de la vida* (Buenos Aires: Amorrortu, 2005), 49.

21. *Ibíd.*, 49.

el libre mercado no debilita esa relación, más bien la oculta y la expande mucho más terminando de colonizar todos los espacios de la vida.

NEOLIBERALISMO Y SUBJETIVIDAD: AUSCHWITZ HOY

A partir de la Segunda Guerra Mundial, la identificación entre *bios* y política es cada vez más evidente e inmediata; la política, que en el régimen clásico de soberanía organizaba el territorio a partir de la producción de ciudadanía, ha hecho del cuerpo humano, en calidad de organismo biológico, su objeto inmediato de intervención. Es así como hemos asistido a la transición desde una politización de la vida a una biologización de la política:

Desde la creciente relevancia del elemento étnico en las relaciones entre pueblos y Estados, hasta la centralidad de la cuestión sanitaria como principal índice de funcionamiento del sistema económico-productivo, y la prioridad del orden público en los programas de todos los partidos, lo que se comprueba por doquier es una tendencia al aplastamiento de la política sobre el hecho puramente biológico, cuando no sobre el cuerpo mismo de quienes son, a un tiempo, sujetos y objetos de ella. Introducción del trabajo en la esfera somática, cognitiva y afectiva de los individuos; incipiente traslado de la acción política a operaciones de policía interior e internacional; aumento desmedido de los flujos migratorios de hombres y mujeres privados de toda identidad jurídica y reducidos a condiciones de mera subsistencia, son los rasgos más evidentes del nuevo escenario.²²

La inmunización, como operación de la soberanía para proteger el cuerpo social, no se despliega dentro de un territorio y una comunidad con fronteras relativamente establecidas, sino que es en los flujos de las poblaciones, en la dinámica biológica de la especie, que las nuevas formas de biopolítica encuentran el medio para su despliegue. En ese contexto ya no interesa tanto fijar la *nuda vida* dentro del orden jurídico como controlar sus movimientos y sus interacciones, calcular y orientar los riesgos de su reproducción en función de la reproducción ilimitada del capital. El sistema ya no requiere fronteras estables y permanentes, sino una movilidad constante del poder y de la vida, una ocupación continua de todos los espacios e interacciones posibles.

¿Cuál es, entonces, la relación entre *nuda vida* y soberanía en la biopolítica actual? Si en la modernidad la soberanía determinaba claramente la frontera que separa la vida de la muerte, en la actualidad se configuran líneas movedizas entre el soberano y la comunidad, detrás de las cuales se segregan amplias poblaciones que oscilan entre la biopolítica y la tanatopolítica, o mejor, territorios con fronteras fluctuantes en los



22. Esposito, *Bios: política y filosofía*, 236.

que las políticas de la vida y de la muerte se confunden entre sí continuamente²³. La soberanía, un acto fundamentalmente político, se difumina en la actualidad en redes biopolíticas que modulan la vida en la coordinación de actores políticos, económicos, científicos, religiosos, que toman decisiones sobre la regulación de la vida y la muerte. La sociedad de la soberanía es desplazada por la sociedad de los expertos que despolitizan la nuda vida y la dominan manipulándola en su dimensión biológica. Es esta sociedad de expertos la que en adelante tiene a su cargo redefinir las fronteras entre incluidos y excluidos, normalidad y anormalidad, ciudadanía y nuda vida, *bios* y *zoe*.

De acuerdo con Agamben, la despolitización de la nuda vida comienza paradójicamente con la promulgación del Derecho Internacional Humanitario que desliga la naturaleza de la ciudadanía de la pertenencia a un orden jurídico anclado en la relación con el Estado nación y el territorio²⁴ para introducir la noción de una ciudadanía universal, suprajurídica, reconocida, ya no en la relación con la *polis*, sino derivada de la cualidad pura de ser viviente. Es así como la nueva biopolítica divorcia la política de la vida, reduciendo la primera a la segunda y expulsándola del campo emergente de gobernabilidad. La vida despolitizada no es tomada a cargo por la ciudadanía sino por las élites de expertos, administradores y funcionarios, quienes median en el ejercicio de la soberanía. En ese sentido, Judith Butler²⁵, siguiendo a Foucault, analiza la *governabilidad* como nueva biopolítica en la cual la soberanía es rearticulada como un conjunto de tácticas y estrategias cuya consecuencia es el gobierno de la vida en función del ocultamiento de su fuente:

Caracterizada por un conjunto difuso de tácticas y estrategias, la gobernabilidad no obtiene su sentido y su finalidad de una única fuente, de un único sujeto soberano. Más bien, las tácticas características de la gobernabilidad funcionan difusamente para disponer y ordenar poblaciones, para producir y reproducir sujetos, sus prácticas y sus creencias, en relación con fines políticos específicos.²⁶

Si no es la soberanía el orden jurídico en que se sustenta la protección de la ciudadanía, sino que esta es modelada en un ámbito suprajurídico en que no es representada como sujeto político sino como simple vida humana, en su carácter abstracto, entonces la vida misma queda expuesta a las operaciones de las nuevas formas emergentes de soberanía expresadas en las decisiones de funcionarios, expertos y administradores. En una civilización en la cual la vida no está determinada por la política, sino que depende del carácter impersonal de la burocracia y la administración de expertos, esta se convierte en objeto de cálculos y regulaciones que producen nuevos estados de excepción.

23. Agamben, *Homo Sacer*.

24. *Ibíd.*

25. Judith Butler, *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* (Buenos Aires: Paidós, 2006).

26. *Ibíd.*, 81.

Los antecedentes de esa civilización están precisamente en el paradigma moderno del estado de excepción: los campos nazis de concentración. En esta tecnología de gobierno sitúa Foucault la máxima realización de la biopolítica, en la cual la soberanía y el biopoder coinciden exactamente con el despliegue de toda su violencia; por su parte, Agamben coincide con Foucault en esa apreciación y añade que el campo de concentración es el *Nomos* que funda una nueva forma de gobernabilidad que se ha propagado globalmente en la contemporaneidad. Igualmente, filósofos y filósofas contemporáneos de la Segunda Guerra Mundial y el periodo posguerra, tales como Adorno, Benjamin y Arendt, coinciden en situar en el campo de concentración el punto máximo de desarrollo de la civilización moderna, en el cual coincide en una sola tecnología la máxima capacidad humana de gobierno sobre la vida junto con su potencialidad genocida.

Se pueden situar algunos antecedentes de los campos de concentración en las colonias penitenciarias españolas en la Cuba del siglo XIX construidas para reprimir las insurrecciones populares, en los *concentration camps* que usaron los ingleses para someter a los *Boers* en las campañas coloniales; también se pueden identificar experiencias contemporáneas al tercer Reich como los *gulag* soviéticos o algunas colonias fundadas en países latinoamericanos para el tratamiento de población migrante, y experiencias más contemporáneas como las cárceles estadounidenses en Guantánamo e Irak, así como en los campos de refugiados establecidos en la guerra de los Balcanes, la guerra de Siria y la guerra del Sahara, entre muchas otras experiencias²⁷. Todas estas tienen en común que la población que ingresa allí no es reconocida como ciudadana con derechos y filiaciones jurídicas, sino como una existencia biológica pura, estigmatizada por la condición de criminalidad o vulnerabilidad que le es atribuida, no reconocida por el orden jurídico y por la tanto potencialmente eliminable bajo garantía de impunidad.

Sin embargo, más allá de la efectividad que representa la infraestructura y organización de los campos de concentración como máquinas de represión y genocidio, importa más su fundamento político como origen de la excepcionalidad; esto ayuda a entender cómo el campo de concentración no es una excepción en la modernidad sino más bien una regla y cómo no necesariamente se requiere del espacio y la tecnología del campo de concentración para que su lógica de organización del poder opere en la vida contemporánea. La lógica del estado de excepción, como ya hemos argumentado, es que hay un poder más allá del orden jurídico que, aunque su fuente es externa a este, funda adentro del orden social una relación particular de soberanía que violenta el orden jurídico y establece una relación de dominación sobre cada sujeto, en el que este deja de ser representado como tal y se convierte en nuda vida. Butler, al igual que Agamben, advierte que en la contemporaneidad estos estados de excepción se

27. Agamben, *Homo Sacer*.

producen cada vez que un poder extrajurídico ejerce una función de regulación por fuera de la política; en tiempos en que la vida está separada de su dimensión política y esta última es interpretada como función de administradores, funcionarios y expertos, es sobre estas burocracias que recae la responsabilidad por el gobierno de la vida.

A partir de la premisa anterior, se desplaza en nuestro imaginario la imagen lúgubre de un terreno extenso con cientos de militares custodiando filas de reos con uniformes de rayas, marcados y con grilletes, para dar paso a una imagen más moderna, igualmente lúgubre, de edificios con cientos de oficinas, cámaras de vigilancia, cientos de funcionarios amarrados a sus puestos de trabajo en rígidas jerarquías y sometidos a regímenes estrictos de disciplina y especialización de funciones. Esta imagen recuerda la premonición kafkiana de la burocracia como ese gran monstruo que terminaría de aniquilar la individualidad del sujeto moderno y cuya máxima realización son precisamente los campos de concentración con sus rígidas jerarquías y regímenes disciplinarios y sus cientos de funcionarios especializados que día a día tomaban decisiones sobre la vida y la muerte de los internos, apegados al más estricto código y moralidad.

A partir del desarrollo conceptual anterior, podríamos avanzar planteando un esquema de la nueva gobernabilidad, como un triángulo en el cual se articulan tres elementos: el estado de excepción, el régimen de funcionarios y expertos y el capital. Este último, en sus múltiples desdoblamientos y transformaciones históricas, hace posible la estructuración y el desarrollo de una economía política globalizada que determina no solamente las formas de circulación de la mercancía y el dinero, sino sobre todo las formas de apropiación, circulación y explotación de la vida humana como mercancía²⁸. Las relaciones estrechas del capital con la acumulación originaria producen una *economía de violencia generalizada*²⁹, en la cual la nuda vida queda expuesta a los avatares del capital; en este nuevo régimen, ya no es el soberano quien dispone de la vida y la muerte de sus gobernados, sino que más bien vida y muerte son accidentes funcionales a las nuevas dinámicas de acumulación capitalista. Es preciso, entonces, comprender mejor en qué consiste esa acumulación del capital y cómo se sitúan la vida y la subjetividad dentro de esas dinámicas, para tratar de situar salidas que hagan posible la reafirmación de la vida.

NUDA VIDA COMO OBJETO *a*: EL EXCESO DEL CAPITAL

La *acumulación originaria* es un concepto desarrollado por Marx³⁰ para describir las múltiples formas de violencia que han antecedido y condicionado la transición desde los modos feudales de producción económica hacia el capitalismo moderno. Marx parte de la premisa histórica según la cual el capitalismo no es una transformación

28. Al respecto se puede consultar la definición de Aníbal Quijano del capitalismo como patrón global de poder que articula las múltiples formas históricas de explotación del trabajo en función del racismo como criterio de división social y geopolítico. En Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (Buenos Aires: CLACSO, 2014), 201-246. Disponible en: <https://www.decolonialtranslation.com/espanol/quijano-colonialidad-del-poder.pdf>.

29. Balibar, *Violencia, política, civilidad*.

30. Karl Marx, *La llamada acumulación originaria* (Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana, 2018).

natural o espontánea de la economía, como lo sostiene la economía política liberal, sino que se impuso a través de múltiples violencias (despojo de tierras, esclavización, destrucción de propiedades, expropiación, robo, paramilitarismo, explotación de la clase trabajadora, entre otros) que desarrollaron la burguesía y la aristocracia contra las comunidades feudales con el fin de generar las condiciones sociales necesarias para el desarrollo del modo de producción capitalista³¹. Estos procesos de acumulación originaria fueron fundamentales para generar concentración de capital dentro de la burguesía y producir al proletariado como clase social desposeída de sus medios de producción, obligado a vender su fuerza de trabajo en el mercado emergente; igualmente, al desarrollarse en la relación entre el continente europeo y las colonias en América y África, impulsaron los procesos de colonización que hicieron de los países europeos las potencias mundiales que han determinado el desarrollo de la economía mundial durante los últimos siglos.

Es así como el capitalismo a través de su historia se ha servido de los instrumentos de la violencia en la acumulación originaria para surgir y desarrollarse como sistema económico, “y la historia de esta expropiación está inscrita en los anales de la humanidad con trazos indelebles de sangre y fuego”³². Algunas de estas formas de violencia evolucionaron como instrumentos jurídicos para la expropiación de las mayorías en beneficio de las clases dominantes articulándose dentro del derecho privado. En la actualidad, estas prácticas de acumulación originaria perviven a través de la “acumulación por desposesión” como un rasgo del capitalismo:

Una mirada más atenta de la descripción que hace Marx de la acumulación originaria revela un rango amplio de procesos. Estos incluyen la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad —común, colectiva, estatal, etc.— en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes; la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales; la monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos, particularmente de la tierra; el tráfico de esclavos; y la usura, la deuda pública y, finalmente, el sistema de crédito.³³

De acuerdo con Balibar³⁴, en la actualidad la mundialización del capitalismo trae consigo una extrema violencia objetiva a través de la acumulación originaria permanente, que no solo impacta en la destrucción del trabajo humano como condición de inclusión social, a través de las múltiples formas de sobreexplotación laboral y la mercantilización de todos los bienes públicos, sino que además esta violencia destruye

31. En el mismo sentido, Silvia Federicci hace énfasis en las múltiples violencias que acompañaron la transición de la Edad Media a la modernidad, las cuales fueron dirigidas principalmente contra las mujeres como sostén de las organizaciones comunitarias feudales, en *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación primitiva* (Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2015).

32. Marx, *La llamada acumulación originaria*, 16.

33. David Harvey, *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión* (Buenos Aires: CLACSO, 2005).

34. Balibar, *Violencia, política, civilidad*.

el sistema planetario poniendo en riesgo la vida. En esa globalización de la violencia extrema del capital, Balibar identifica no solamente la acumulación permanente del capital, sino también una mutación de sus fuentes de acumulación y de los modos de sujeción del ser humano en el mundo contemporáneo. En esas nuevas formas de relación y de sujeción, el capital financiero ha desarrollado como nunca antes su capacidad para la mercantilización y explotación de la vida dentro de los circuitos de producción y de consumo, “como fuerza de trabajo y como fuerza de dolor y disfrute, en su capacidad de producción y en sus deseos o sus necesidades”³⁵

La siguiente pregunta sería por cómo dentro del neoliberalismo se establecen estas nuevas formas de sujeción en las cuales el sujeto queda enganchado en su deseo y en su goce al movimiento mismo del capital. Al respecto, Jorge Alemán identifica un circuito en la constitución subjetiva que anuda el sujeto a la ley y al goce a través del Superyó³⁶. El descubrimiento de este circuito lo elaboró Freud³⁷ al dilucidar la génesis del Ideal del Yo y el Superyó en la constitución subjetiva: el Ideal del Yo es heredero del complejo de Edipo en la medida en que recibe las inscripciones de la cultura (valores, normas, leyes, códigos, ideales) en el sujeto, pero también las investiduras pulsionales que se han establecido en la relación entre el sujeto y el otro en los primeros vínculos eróticos. Es decir que la salida del complejo de Edipo implica una inscripción dentro de la cultura y una organización erógena de las pulsiones en el cuerpo del sujeto. La instancia que media esa inscripción del sujeto dentro de la cultura y como cuerpo sexuado es el Ideal de Yo, el cual está relacionado tanto con la ley externamente como con el Ello internamente; o sea que el Yo está doblemente sometido al Ideal del Yo y al Ello. Es esa doble sujeción la que hace que toda relación con la ley sea al tiempo una prohibición y una demanda hacia el goce; de ahí que todo imperativo categórico moral tenga la fuerza de un mandato para el sujeto: el Superyó. La particularidad de un mandato es su fuerza de imposición; en otras palabras, no hay forma de decirle “no” y, aun cuando se lo cumple, nunca se satisface completamente, siempre se queda en deuda con este por la ambivalencia constitutiva del Ideal del Yo.

Por consiguiente, el circuito de la angustia dentro de la cultura es aquel en el cual entre más busca acercarse un sujeto al Ideal del Yo mediante la obediencia al imperativo categórico moral, más fuerte es el mandato del Superyó que lo empuja a la transgresión y más violento es el vasallaje del sujeto en relación con la pulsión. Entre más fuerte sea la identificación con el Ideal del Yo, mayor es la violencia del Superyó y, por lo tanto, mayor es la angustia y la deuda, relanzándolo una y otra vez al origen de la culpa; la moral revela así su dimensión obscena como vehículo para la satisfacción de la pulsión.

35. *Ibíd.*, 54.

36. Jorge Alemán, “Sujeto y neoliberalismo”, en *Pasajes* 49 (2015): 104-120.

37. Sigmund Freud, “El Yo y el Ello” (1923), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

Esa relación del sujeto con la ley, cuyo precio es la angustia, en la sociedad neoliberal es capitalizada introduciéndola dentro del circuito de producción y consumo:

[...] el capitalismo, en su forma neoliberal, ha colonizado a través de sus procedimientos precisamente el movimiento circular que había descrito Freud entre la ley obscena, la deuda, la culpabilidad y un sujeto que está todo el tiempo a merced de una ley con respecto a la cual él no es más que —para usar una expresión de Agamben— nuda vida. Es decir, alguien al servicio de un sacrificio que no logra cancelar deuda alguna.³⁸

Habría que comprender los efectos que el nuevo imperativo categórico del mercado genera en la articulación de nuevas subjetividades dentro de la sociedad de mercado. Este imperativo categórico, “¡produce!, ¡compra!, ¡consume!”, es el nuevo mandato para el sujeto del neoliberalismo que se somete dentro del circuito del mercado y paga con la angustia el precio de pertenecer a esta sociedad.

De acuerdo con Alemán, la primera figura de la subjetividad en el neoliberalismo es “el emprendedor de sí mismo”³⁹, aquel sujeto que no solo hace empresa, sino que gerencia su propia vida como si fuera una empresa. Es decir que dentro del circuito del libre mercado no hay distinción entre el Yo como sujeto y como producto, el mandato de la época es hacerse mercancía y generar ganancias de la exhibición y comercialización de la vida propia y del Yo como producto. En la época actual hay todo un mercado del *emprededurismo* de sí mismo, como, por ejemplo, el *automarketing*, los *reality show* y más recientemente el mercado de *influencers* en las redes sociales (Facebook, YouTube, Instagram, Tik Tok, OnlyFans). Esto se relaciona con el concepto con el que Byung Chul-Han analiza la dinámica de la sociedad neoliberal, “la sociedad del rendimiento”⁴⁰. Esta forma de sociedad, sucesora de la sociedad disciplinaria, es aquella en la cual impera un mandato de positividad y autoexplotación. La positividad está ligada a un ejercicio de la obediencia que no requiere de coacciones externas como en la sociedad disciplinaria, sino que más bien es el propio sujeto quien ha interiorizado el mandato de la época de producir y consumir y, así mismo, se convierte en su propio amo.

De acuerdo con Han, aunque hay todo un discurso y un mercado que asimila esta condición a la libertad, el bienestar y la felicidad (el mercado de los productos de autoayuda y del *coaching*), no hay libertad en esta condición sino una nueva forma de alienación y explotación en la cual coacción y libertad coinciden en un mismo mandato: “Así, el sujeto de rendimiento se abandona a la libertad obligada o a la libre obligación de maximizar el rendimiento. El exceso de trabajo y rendimiento se agudiza y se convierte en autoexplotación”⁴¹. Al igual que el sujeto freudiano de la neurosis de angustia que enferma por no estar a la altura de responder a un mandato superyoico



38. Alemán, “Sujeto y neoliberalismo”, 110.

39. *Ibíd.*

40. Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2012).

41. *Ibíd.*, 31-32.

de la modernidad que se expresa como prohibición, el sujeto del neoliberalismo adolece porque, a pesar de consagrarse a la producción y autoexplotación, no está a la altura del discurso de positividad de la época y no puede ir a la misma velocidad que el capital. De ahí que la angustia y depresión sean condiciones recurrentes en el sujeto del neoliberalismo, quien siempre está sobrepasado por el discurso de la época y la dinámica del mercado que lo empuja más allá de sus posibilidades y lo captura en una espiral de rendimiento ilimitado y de culpa por no poder alcanzarlo.

La segunda figura de la subjetividad en el neoliberalismo, la pareja del emprendedor, es el deudor como correlato de la imposibilidad del sujeto en la sociedad de mercado⁴². La deuda es la forma por excelencia de sujeción al circuito de producción de *plus de goce* dentro del mercado, lo cual va estrechamente anudado a la culpa como deuda subjetiva por sus implicaciones. El sujeto de la deuda, al igual que el emprendedor, está capturado dentro del circuito de mercado, tiene restringidas sus opciones de libertad, pues vive para poder pagar, y la misma dinámica financiera en la que está hace que esa deuda se extienda indefinidamente:

Todo el mundo ha gastado más de lo que tenía que gastar, las naciones han dilapidado un dinero que no tenían, todos han participado de una fiesta que no les correspondía, y ahora deben pagar, y cuando van a pagar no es suficiente. La voz del superyó, es decir, el Fondo Monetario Internacional, la Troika, Merkel, el Banco Central Europeo, dice: “más, más”, como dice siempre el Superyó: “un poco más no es suficiente. Más, más y más”. La idea de que va a haber un límite a eso verdaderamente es uno de los grandes mitos actuales.⁴³

El neoliberalismo establece, entonces, un circuito entre el disfrute por gastar y consumir y una subjetivación desde la deuda y la culpa, produciendo un goce masoquista al que queda enganchado el sujeto en su deseo y a través del cual circula la pulsión. Habría que preguntarse ahora si el sujeto que goza en ese circuito es el sujeto del neoliberalismo o si, más bien, es el sistema mismo el que goza: el capital.

En el circuito de producción y consumo ilimitado que establece el neoliberalismo, es la pulsión de muerte la que somete a la humanidad más allá de sus límites, es el exceso, el plus de goce que renueva cada vez la voracidad del sistema y pone en riesgo de destrucción a la vida misma. La exclusión social y la pobreza no son consecuencia de las fallas en la distribución del capital, sino son efectos de los excesos del capital contra la vida social:

Ahora, ¿qué es la pobreza? Puro plus-de-gozar: marcas falsas, armas, plasmas, drogas de distinto diseño, en un régimen de circulación donde la pulsión de muerte hace de las suyas. No es la nuda vida sacrificable solo de Agamben sino una nuda vida expuesta

42. Alemán, “Sujeto y neoliberalismo”.

43. *Ibíd.*, 112.

a solas. En realidad, la definición de la miseria actual es estar a solas, con la pulsión de muerte, sin tener ningún recurso simbólico que te proteja. Es decir, ya no es un “menos”: la pobreza es un exceso, y ese lugar es donde el exceso trabaja. Ese exceso es el plus-de-gozar.⁴⁴

Es ese régimen de circulación de la pulsión de muerte el que cada vez requiere más para su supervivencia: más drogas, más armas, más guerra, más dinero, más consumo, más destrucción, generando ciclos de expansión y concentración del capital cada vez más violentos, cuyo único límite pareciera ser la extinción de la humanidad. De acuerdo con David Pavón, el capital en su empuje a la universalización implica a la vez un movimiento de exclusión y segregación que arroja ciertos grupos humanos a la condición de puros residuos del capitalismo:

Es lo que fueron los judíos en Alemania y lo que ahora son los palestinos en Israel, unos y otros condenados a la inexistencia, pero empeñados en existir, en subsistir por sí mismos, resistiéndose a su disolución en el universo, negándose a “pagar el precio de entrada en la zona de lo universal”, pero también, por eso mismo, “pagando el precio de no entrar”.⁴⁵

Día a día vemos cómo se suman a estos grupos más comunidades en toda la extensión del globo que son vulneradas y desarraigadas en su condición de vida, pagando el precio de vivir en un sistema que los ha expulsado a una condición de residuos del capital, un sistema que no discrimina entre geografías ni entre ideologías políticas o religiosas al momento de expandir los efectos violentos de la concentración y desconcentración del capital: la exclusión, el despojo, la segregación, el genocidio y el ecocidio. Ese lugar corresponde al lugar de objeto *a* por cuanto es el resto que queda de la depuración del sistema en su esfuerzo por universalizarse y homogeneizarse, el lugar de lo excluido, lo no asimilable al sistema⁴⁶.

Sin embargo, esa misma posición en la que queda la nuda vida dentro del nuevo régimen de acumulación capitalista no es solamente un lugar de desecho; también puede ser un lugar de resignificación y trabajo que permita al sujeto situarse de forma diferente en relación con el Otro. Al respecto, es pertinente el desarrollo que hace François Regnault⁴⁷ sobre el objeto *a* en los desarrollos de Lacan. Este analista recuerda la inscripción del objeto *a* en la fórmula $\$ \backslash a$, en la cual entre $\$$ y *a* hay relaciones posibles de identificación, inclusión y exclusión. Es decir que el sujeto puede situarse de distintas formas no excluyentes frente al objeto *a*: este puede ser causa y objeto de su deseo, se puede identificar a sí mismo como objeto *a* del Otro, puede establecer una relación de inclusión o puede rechazarlo. En la historia de Occidente la figura del

44. *Ibíd.*, 111.

45. David Pavón-Cuellar, “El giro del neoliberalismo al neofascismo: universalización y segregación en el sistema capitalista”, *Desde el Jardín de Freud*, vol. 20 (2020): 19-38, doi: 10.15446/djf.n20.90161.

46. *Ibíd.*

47. François Regnault, “Nuestro Objeto *a*”, *Virtualia: Revista digital de la escuela de orientación lacaniana*, n.º. 17 (2008): 2-8. Disponible en: <https://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/qmzyHK9jAoyyb5IYgS5tWw0mh2N1WhQhJbJmBV6.pdf>.

judío ha sido inscrita como objeto *a* y ha circulado dentro de cada una de las anteriores relaciones dentro del fantasma construido desde el pensamiento occidental: ha sido constitutiva de la identidad de Occidente, ha sido ubicada como causa del deseo y también ha sido expulsada al lugar de la alteridad y objeto de violencia. Sin embargo, de acuerdo con Regnault, ninguna de las definiciones y atribuciones con las que se ha identificado a las comunidades judías en el pensamiento occidental corresponde a las que se enfrenta un judío al momento de establecer un análisis sobre la verdad de su judeidad, que está más del lado de la relación con lo Real.

Esta relación particular con la verdad que se juega para cada sujeto es posible articularla aún desde el lugar de objeto *a* y este trabajo permitiría una salida hacia el sujeto. En psicoanálisis se privilegia la salida de la clínica, el trabajo desde la subjetividad se plantea distinto para cada caso. Sin embargo, también es pertinente preguntarse cómo se podrían plantear opciones a nivel colectivo que emancipen y reafirmen la vida frente al desborde de la pulsión de muerte en el régimen neoliberal.

Al respecto, la propuesta de Alemán⁴⁸ es valiosa en la medida en que hace énfasis en las posibilidades de constitución de sujeto y en las subjetividades en el trabajo de politización de la vida en las rupturas de la biopolítica y las crisis del capitalismo. Esto ocurre, tal como lo afirma Rancière, en las posibilidades de irrupción del principio igualitario como principio de la democracia que se da cuando ocasionalmente los pueblos y las comunidades interrumpen el orden social y político vigente para articular una nueva voluntad colectiva⁴⁹. En un sentido complementario es valioso también recordar el trabajo de Boaventura de Sousa Santos, quien advierte dentro de la crisis del capitalismo la posibilidad que tienen los pueblos de desarrollar nuevas articulaciones entre los procesos civilizatorios y los procesos políticos, para explorar nuevas formas de vida en común a partir de una ética que reconozca el valor de toda vida como principio fundante y los valores de la solidaridad y la participación⁵⁰.

Lo anterior son solo dos introducciones a propuestas que reivindiquen el valor de la vida, no como principio abstracto sino como realidad actuante y generadora de posibilidades, frente a la certeza de la política de la muerte que impone el régimen neoliberal. Tienen en común el lugar central de los pueblos y las comunidades como agentes de procesos alternativos que vayan más allá de las crisis; por lo tanto, tienen en común la esperanza. Son momentos políticos cruciales para el trabajo colectivo alrededor de la ética, la verdad y el goce, entendiendo las posibilidades y limitaciones de cada proceso social emergente y el riesgo siempre latente del totalitarismo en la vida social. Sin embargo, “cada experiencia histórica tiene algo que descifrar, son esos momentos de disrupción en la voluntad popular colectiva, son los momentos

48. Jorge Alemán, “Subjetividades, política y procesos emancipatorios en Latinoamérica”, *Oficios Terrestres* 34 (2016): 65-73.

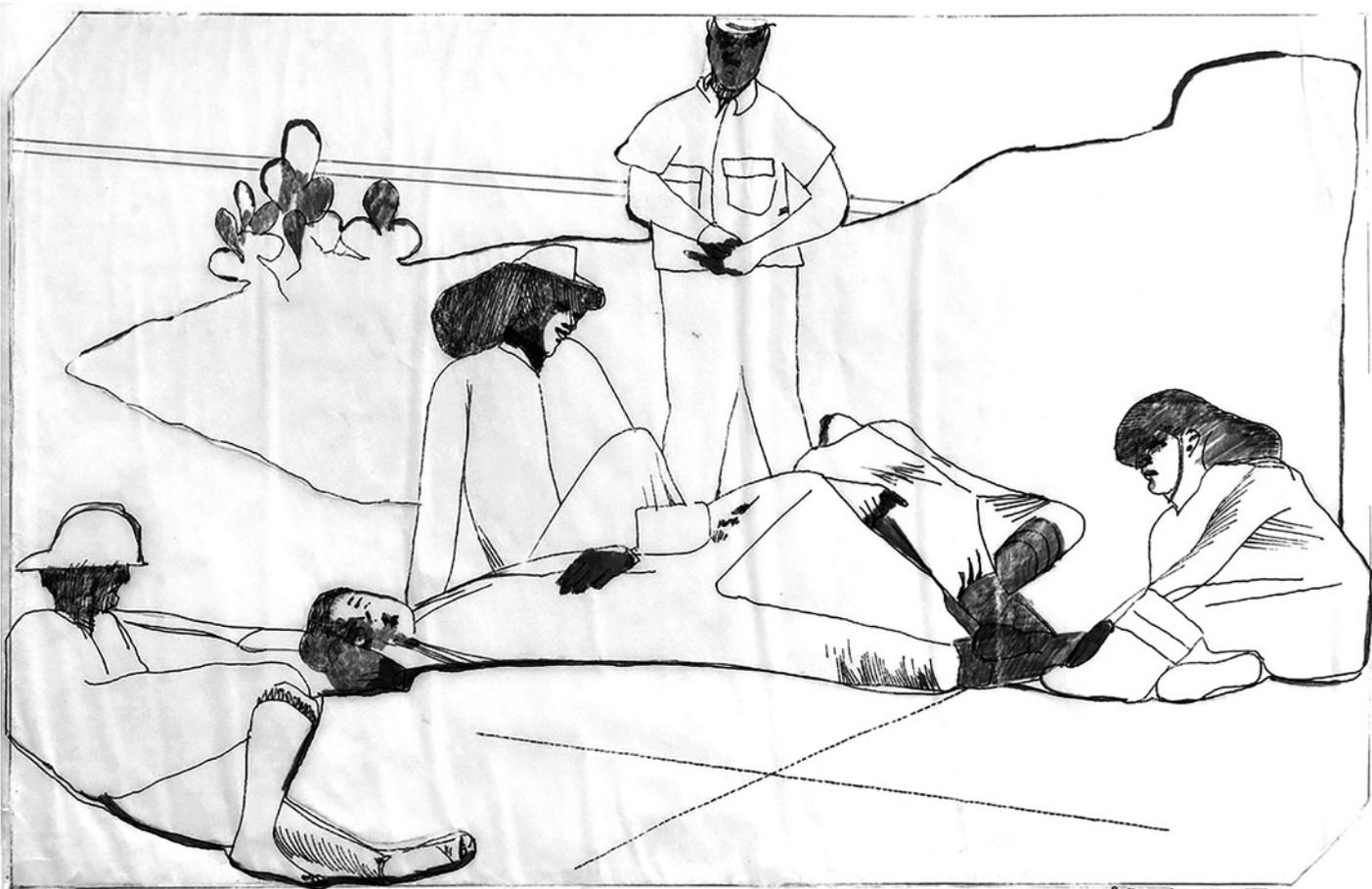
49. Jacques Rancière, *El desacuerdo: política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1996).

50. Boaventura de Sousa Santos, *La cruel pedagogía del virus* (Buenos Aires: Clacso, 2020).

igualitarios. Gracias a esos momentos la historia no es la pesadilla de los campos de concentración; la historia no sería otra cosa que un suceder de atrocidades”⁵¹
¿O podría serlo?

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. España: Pre-textos, 2006.
- AGAMBEN, GIORGIO. “La invención de una epidemia”. En *Sopa de Wuhan: Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia*. Buenos Aires, Editorial ASPO, 2020.
- ALEMÁN, JORGE. “Sujeto y neoliberalismo”. *Pasajes* 49 (2015): 104-120.
- ALEMÁN, JORGE. “Subjetividades, política y procesos emancipatorios en Latinoamérica”. *Oficios Terrestres* 34 (2016): 65-73.
- BALIBAR, ETTIENE. “Violencia, política, civilidad”. *Ciencia Política* vol. 10, nº. 19 (2015): 45-67.
- BENJAMIN, WALTER. “Para una crítica de la violencia”. En *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2010.
- BUTLER, JUDITH. *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- DE SOUSA SANTOS, BOAVENTURA. *La cruel pedagogía del virus*. Buenos Aires: CLACSO, 2020.
- ESPOSITO, ROBERTO. *Inmunitas: Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- ESPOSITO, ROBERTO. *Bios: Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006.
- FEDERICCI, SILVIA. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2015.
- FOUCAULT, MICHEL. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1978.
- FOUCAULT, MICHEL. *Defender la Sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- FREUD, SIGMUND. “El yo y el ello” (1923). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. “El malestar en la cultura” (1930). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- HAN, BYUNG-CHUL. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012.
- HARVEY, DAVID. *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- MARX, KARL. *La llamada acumulación originaria*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana, 2018.
- PAVÓN-CUELLAR, DAVID. “El giro del neoliberalismo al neofascismo: universalización y segregación en el sistema capitalista”. *Desde el Jardín de Freud*, vol. 20 (2020): 19-38. DOI: 10.15446/djf.n20.90161.
- QUIJANO, ANIBAL. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- RANCIÈRE, JACQUES. *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- REGNAULT, FRANÇOIS. “Nuestro Objeto a”. *Virtuallia: Revista digital de la escuela de orientación lacaniana* nº. 17 (2008): 2-8.
- ZULETA, ESTANISLAO. “Derechos humanos, violencia y narcotráfico”. En *Colombia: Violencia, democracia y derechos humanos*. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana, 2015.
51. Alemán, “Subjetividades, política y procesos emancipatorios en Latinoamérica”, 73.



Bombas rotas después de intenso incendio.
También rotas, seis bombas de SANTA ANITA dominicana, luego de ser usada para extinguir
un incendio. El trabajo manual, debido a numerosas dificultades de transporte por espacio de varias horas.