

Radicalidad del Mal Banal y Mesianismo en las Políticas Públicas

Daniel Frankel

Sociólogo (UBA)

Mag. en Administración y Políticas Públicas (Univ. San Andrés)

Dr. en Ciencias Sociales (UBA)

E-mail: dfrankel200@yahoo.com.ar

Resumen

La Eugenesia Social se instala como categoría biopolítica hegemónica de estos tiempos. Abreva en la utopía de libertad e igualdad pero está asociada al proyecto contemporáneo de sometimiento colectivo. La vida –su conservación, prolongación, estiramiento– se constituye en uno de los objetivos del poder y de las políticas públicas. Pero también lo es el sometimiento a la vida espectral, a la desigualdad, a la pobreza o al encierro. En otras palabras, es la muerte en vida. En este contexto lo político está fundado en la “naturaleza mesiánica” y en el mal radical banal. Lo político busca la felicidad de los vivos; pero al tiempo que diseña y ejecuta el proyecto de dominio total, anuncia el necesario sacrificio colectivo, promete una esperanza masiva al reconocer que todos tienen derecho a la felicidad y a la salvación. Esta paradoja interpela la falacia de estos tiempos sobre los Derechos Humanos. La cuestión sobre los Derechos configura otra de las astucias del poder para consolidar la dominación. El poder define quién cuenta y quién no cuenta como humano, legitima la producción de lo humano, al tiempo que produce el campo de lo espectralmente humano.

Palabras claves

Homo Sacer - Nuda Vida
- Derechos Humanos

Abstract

Social Eugenics has become a current hegemonic biopolitical category. It emanates from the utopia of freedom and equality but it is associated with the contemporary project of collective submission. Life – its preservation, extension and stretching – constitutes one of the targets of the power and the public policies. But another goal is the subjection to spectral life, to inequality, poverty or confinement. In other words, it is life in death. It is in this context that politics is founded on the “messianic nature” and in the banal radical evil. Politics seeks the happiness of the living; but while it designs and executes the project of total dominance, it announces the required collective sacrifice; it promises a massive hope by recognizing that everyone has a right to happiness and salvation. This paradox addresses the current fallacy on Human Rights. The question on Rights is another ruse used by the power in order to consolidate subjugation. The power defines who can be accounted as human and who cannot; it legitimates the production of everything human while creating the field of the spectrally human.

Key words

Homo Sacer - Bare Life
- Human Rights

Introducción

El artículo explica alguna de las dimensiones de una investigación genealógica sobre la Eugenesia Social: “Configuraciones del Poder en Tiempos de Muerte en Vida”. Los resultados permiten afirmar que el discurso de la Eugenesia Social se fue constituyendo históricamente como organizador del poder gubernamental, desde la modernidad hasta nuestros días. Es más, se instala desde un punto de vista teológico secularizado, como una nueva Teodicea que abreva en el mesianismo y el mal considerados como condiciones de posibilidad del poder¹.

El análisis destaca que no sólo pertenece a estos tiempos la cuestión sobre la salvación ni tampoco la implicancia del Mal como principio de creación del poder. Más aún, la Modernidad, y en forma más extrema el capitalismo, ha universalizado la servidumbre como un modo de vida. De este modo exacerba los presupuestos teológicos originales al tiempo que transforma categorías polares en una misma

.....

1 Consideramos como antecedente la Teodicea de Leibniz quien planteaba que el origen del mal está en Dios, el que, junto a la monstruosidad y las aberraciones, son parte del proyecto del Orden. Como respaldo a estas afirmaciones, tomamos en cuenta que la concepción cristiana de la política, mantiene un dualismo constitutivo entre un bien, que supuestamente todo lo gobierna, y un mal que es necesario para que el bien pueda ejercerse. En otras palabras, sin mal, no habría posibilidad de un ejercicio político del bien; por lo tanto, el mal se transforma en necesario para cierto tipo de racionalidad gubernamental. Tanto Malebranche como Leibniz, explican esta relación de dominancia del mal que constituye, de acuerdo con nuestra interpretación, en un presupuesto repetido en la modernidad; hay una continuidad que mantiene los mismos rasgos esenciales a través de los tiempos (Véase Leibniz, quien publica en 1710 *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Se trata de una investigación destinada a explicar la existencia del mal y a justificar la bondad de Dios. Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Essais des théodicées*, Paris, Aubier, 1962; Leibniz, Gottfried Wilhelm: Teodicea. *Ensayo sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Buenos Aires, Claridad, 1946; Malebranche, Nicolas: “Recherche de la verité”, Paris, Chez Michel David, Quäy des Augustins, à la providence, 1712. Consultar también Carta de Leibniz a Arnaud, 30 de abril de 1687” en Robinet, André: *Malebranche et Leibniz Relations Personnels*, Paris, Librairie Philosophique J Vrin, 1955). Del mismo modo, la cuestión sobre la bondad y la maldad forman parte del plan total de salvación. Es un punto de vista crucial por cuanto algunos hombres son salvables y otros no. ¿Por qué Dios ilumina sólo a algunos? Si Dios quiere verdaderamente salvar a todos los hombres, ¿por qué entonces no los salva? (Véase al respecto también Agamben, Giorgio: *Tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid: Trotta, 2006; Badiou, A: San Pablo. *La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999; Galindo, A: *Política y Mesianismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005; Ludueña Romadini, F: *La Historia como Escatología: Una arqueología del Anticristo y del Katechon desde Pablo de Tarso hasta Carl Schmitt*, Buenos Aires, Confines, Junio 2010; Pablo Primera Epístola a Timoteo. Capítulo 2, 4-5; Reyes Mate, Manuel, Zamora, J. (eds): *Nuevas Teologías Políticas: Pablo de Tarso en la Construcción de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 2006; Weber, M: *Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

unidad indiferenciando la exclusión de la inclusión, la hospitalidad del encierro, la soberanía del gobierno; en definitiva entre *bios* y *zoe*.

Tras las huellas de Michel Foucault y de Giorgio Agamben, el artículo recupera algunas de sus líneas de investigación; caracteriza ciertas estrategias autoritarias que aun en democracia, contribuyen a sostener y reproducir la vida espectral. La metáfora del encierro manicomial denota el masivo sometimiento y la deshumanización de estos tiempos.

El manicomio, como *lager biopolítico*, constituye el laboratorio de prueba material y simbólica de la muerte en vida. Es metáfora de las políticas públicas por cuanto abona al discurso y práctica sobre la muerte en vida. El aparato conceptual manicomial es considerado como el paradigma de estos tiempos, que hunde sus raíces en la razón gubernamental que rige a las sociedades contemporáneas.

No obstante, la lógica del encierro es más amplia y profunda; es parte de la estrategia de la actual guerra de razas pero sin razas: produce y reproduce desigualdad, realimenta la sobrevivencia, genera condiciones de inseguridad, inunda de pobres las ciudades, cárceles, hospitales, escuelas, juzgados, provoca el exilio y el repliegue subjetivo; en fin, conduce a la trama de violencia y de abandono del poder.

Finalmente, la discusión incluye la cuestión sobre los Derechos Humanos. Resulta una falacia hablar de Derechos Humanos cuando la vida está hegemonizada por la devastación de lo humano, por la deshumanización como proyecto político, por la vida insalvable. Ya Agamben al referirse al paradigma de sacralidad de la vida desnuda sostiene que la cultura de estos tiempos refleja su condición hipócrita al chocar con las vacuas declaraciones sobre el derecho del hombre (Agamben, 2006 b: 70).

Aunque la vida está vinculada con el estiramiento y expansión de la existencia, también lo está con el estado de servidumbre al cual están sometidas las mayorías indeseables. Paradójicamente, ellas se sacrifican por el poder pues esperan, replegadas en su exilio interior, la salvación, el tan esperado derrame.

En este contexto, bien vale reformular la pregunta ¿quién es humano y quién no lo es? Si el poder define quien tiene y quien no tiene acceso a la vida digna ¿de qué derechos estamos hablando?.

Homo Sacer: la servidumbre de estos tiempos

De acuerdo con Agamben, pensar en la sacralidad del *Homo Sacer* es lo que funda la lógica del poder de estos tiempos.. Para mostrarlo recurre al antiguo derecho sacral romano, del cual quedan huellas textuales, fragmentadas aunque de dudoso valor historiográfico. Subraya que de dicha figura jurídica sobrevive la violencia e impunidad del poder: alguien juzgado culpable es declarado *homo sacer*, hombre sagrado; lo que significaba que cualquiera podía matarlo sin cometer homicidio y al mismo tiempo que su vida no podía ser ofrecida en sacrificio a los dioses: “Como, en efecto, en la excepción soberana, la ley se aplica al caso excepcional desaplicándose, retirándose de él, así el *homo sacer* pertenece a Dios en la forma de la insacriabilidad y está incluido en la comunidad en la forma de la asesinabilidad. La vida insacriable, pero asesinable es la vida sagrada” (Agamben, 2006a:91).

Sagrado es el suelo, pero también lo “es el hombre que ha sido juzgado por un delito: no se lo puede sacrificar pero sí matar y el que lo mata no es considerado homicida (...) puesto que si alguien mata a aquel que es sagrado por plebiscito, no será considerado homicida” (Ludueña Romandini, 2012:257).

La historicidad agambeniana del *homo sacer* apoyada por el texto de Festo y en el trabajo de Rudolf von Jherin, *Geist des Römischen Rechts*, de 1852, lleva a comprender la extensión que se atribuye a este concepto por cuanto la vida suspendida implica tanto al Musulmán de Auschwitz, a los refugiados o a los ciudadanos de las democracias: “...matable se ha hecho relativamente frecuente (...) en una utilización claramente biopolítica para referirse a los marginados extremos, los llamados desechables cuya muerte no entraña en la práctica consecuencia jurídica alguna” (Agamben, 2006a:244).

Pero es Benjamin quien bosqueja la categoría *nuda vida* en el ensayo “Para una crítica de la violencia” (Zur Kritik der Gewalt, 1921) como *bloS Leben*, recurso que utiliza Agamben como elemento central del “Homo Sacer”².

De este modo, Agamben formaliza su propio programa de investigación sobre el origen sagrado de la vida; interpreta que si bien Benjamin tenía por objeto distinguir entre la violencia mítica de la divina, analiza la vida desnuda en su relación con la sacralidad y el estado de excepción.

Según el filósofo italiano la novedad de la Modernidad es la constitución de una relación de indistinción entre bios y zoe; en tanto que el espacio de la nuda vida que estaba originalmente al margen del orden jurídico “va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, bios y zoe, derecho y hecho, entran en una zona de irreducible indiferenciación” (Agamben, 2006a:19).³

Es la vida en el umbral de indiferenciación que caracteriza a la violencia del poder donde dentro y fuera no se excluyen sino que se indeterminan. Se trata, por lo tanto, de una estructura de *excepción*, una *exclusión inclusiva*: indistinción entre el adentro y el afuera, entre el exterior y el interior, entre prohibir y permitir, entre inclusión y exclusión donde se transforma el *bios* en *zoe*.

Las sutilezas del poder revelan la paradójica condición de excepcionalidad: sólo el soberano está al mismo tiempo fuera y dentro del

.....
 2 El término alemán “bloß” admite bien esta opción de traducir el mismo adjetivo “nuda”, tal como ha sido traída al castellano en las traducciones de los volúmenes de “Homo sacer” (Véase Benjamin, 2007a y Benjamin, 1967). Benjamin plantea que el hombre no coincide de ningún modo con la vida desnuda del hombre; ni con la desnuda vida en él ni con ninguno de sus restantes estados o propiedades, ni tampoco con la unicidad de su persona física. Sin embargo, se pregunta sobre qué distingue entre el hombre y los animales y plantas por cuanto si éstos fueran sagrados no podrían serlo por su vida desnuda. No podrían serlo en ella. Por ello, valdría la pena investigar “el origen del dogma de la sacralidad de la vida (...) Lo que aquí es declarado sacro sea, según el antiguo pensamiento mítico, el portador destinado de la culpa: la vida desnuda” (Benjamin, 1967:127-128).

3 Los indicios de estos presupuestos se encuentran en Arendt, quien anticipa que los griegos tenían dos palabras para vida: hablaban de zoe, de donde viene “zoología” que es vida desnuda, vida como supervivencia, vida pura. Es el hecho de vivir común a todos los vivientes (hombres, animales y dioses) y al cual nosotros, confundiendo los términos griegos, llamaríamos “la vida biológica”. Pero hablaban también de bios, y bios siempre es la vida de alguien, solamente el bios puede ser objeto de una biografía, solamente el bios es singular y se refiere a la manera de vivir propia de un individuo o de un grupo, al estilo de vida que les es propio (Arendt, 2008:38-48 y 71).

ordenamiento jurídico. Puede proclamar el estado de excepción y suspender de este modo la validez del orden jurídico mismo, al cual protege; entonces cae fuera del orden jurídico, pero sin dejar por ello de pertenecer a él: “Yo, el soberano que estoy fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley” (Agamben, 2006a: 27). El estado de excepción legitima la trasgresión del soberano. Lo excluido no queda privado de conexión con la norma; por el contrario, se mantiene en relación con ella pero en estado de suspenso: “la norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella” (Agamben, 2006a:30). La norma es soberana y define lo normal. La necesidad queda sometida a la discrecionalidad del poder, queda relegada sólo a sus caprichosas decisiones⁴ por cuanto es el mismo soberano quien desde afuera emite la norma desde de la cual queda incluido.

La cultura de estos tiempos modernos prolonga la historia semántica del homo sacer pero descarta la idea del sacrificio. De todos modos, el Proyecto Homo Sacer no sólo permanece a través de sus principales categorías –poder soberano, nuda vida y campo de concentración como nomos de lo moderno– sino que incide y expande con el Estado de Excepción, la Teología Económica y la Política (Sacco, 2004)

Soberanía y Gubernamentalidad

¿Es acaso la biopolítica agambeniana una reformulación de la biopolítica foucaultiana?

La biopolítica agambeniana al reducir a una tanatopolítica plantea el abandono a un poder de muerte. Transporta así el viejo concepto punitivo de soberanía desligando la función positiva sobre la vida. Tal como plantea Ludueña Romandini, Agamben ha tenido un gesto decisivo al reconducir la matriz biopolítica hacia la esfera de lo jurídico que Foucault había dejado de lado.

.....
4 Por eso el de necesidad es un concepto discrecional “totalmente subjetivo, relativo al objetivo que se quiere alcanzar” (Agamben, 2004:68). La eficacia del poder es destituir al sujeto y confinarlo de por vida.

Para Foucault, el nacimiento de la biopolítica en la Modernidad sucede cuando la vida natural comienza a incluir el cálculo en el enfoque de seguridad estatal, asociado al cambio de paradigma de la soberanía territorial al de población⁵.

Por lo tanto, ¿se debe abandonar o se puede incluir la figura del *homo sacer* como paradigma de la biopolítica occidental? ¿Acaso aferrarse a ella no conduciría a un reduccionismo tanatopolítico?

Pese a estas consideraciones y más allá de los problemas sobre la pertinencia histórica y del dudoso antecedente expuesto en el derecho arcaico romano, destacamos que el término *Homo Sacer* resulta apropiado para comprender el aforismo de “muerte en vida” en la Eugenesia Social. Concilia el punto de vista biopolítico foucaultiano –sobre la supresión y expansión de la vida expresada en el *ius exponendi*– con el de pena jurídica agambeniano; caracteriza la extrema violencia al que están sometidas las poblaciones mediante la muerte indirecta, la multiplicación del riesgo de morir, la expulsión y el sacrificio de las poblaciones.

Estas consideraciones justifican la pertinencia del término por cuanto explica tanto el sostenimiento de la desigualdad, la pobreza o el encierro; todas medidas excepcionalmente permanentes, al igual que la ex-culpación al poder por los mismos crímenes que el mismo produce.

De este modo, el *Homo Sacer* es la representación de la vida desarrollada y expuesta, la vida suspendida, sólo pensada y ejecutada en “estado de excepción permanente” devenido en regla: “El estado de excepción... ha devenido la regla”⁶. El *Homo Sacer* resulta ser el

.....

5 Véase en Foucault, 2006. Clase del 11 de enero de 1978:42; Clase del 18 enero de 1978:62; Clase del 25 de enero de 1978:73-108. En cuanto a la *zoe* Derrida critica la distinción estricta entre *zoe* y *bios*. Dice que es inconsistente esta división, e incluso, que no existe más que como una estrategia retórica de Agamben por cuanto se trata de una esfera apolítica de la *zoe*, contra la vida calificada del *bios* de la política (Véase Ludueña Romandini, 2010:30). No obstante, Ludueña Romandini entiende a la *nuda vida* como *zoe* por cuanto “tiene el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres” (2010:29). También véase el proceso que conduce al *homo laborans* y, con él, a la vida biológica en Arendt (2008:109-112).

6 “La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el «estado de excepción» en el que vivimos. Debemos llegar a un concepto de la historia que sea coherente con ello” (Véase Benjamin, 2007b:69 y Löwy, 2002:96).

protagonista de la *nuda vida* sobre la cual recae el argumento de la permanente excepcionalidad.

La anulación de la vida digna implica comprender que la cesura entre la vida digna e indigna, como acto de excepción permanente, no proviene, “tal como plantea Agamben, ni de una inversión en el Estado de derecho ni de que el poder soberano surja solamente en relación inversa a la suspensión de la ley” (Butler, 2009:90). Aunque la soberanía exista en la medida en que se establece el campo de excepción, tampoco hay una única explicación biopolítica como plantea Butler. De este modo, soberanía también se refiere a campos jurídicos y extrajurídicos.

Por ello gobierno y soberanía son diferentes estrategias disciplina-rias y políticas de poder que definen la legalidad, la norma instituida, la producción de la vida pero también el abandono, la exposición y la servidumbre de estos tiempos. Esta confluencia deviene en que el Estado de derecho no es más que un cascarón abstracto, vacío para las mayorías.

En cuanto a los antecedentes, mando y administración son términos inconfundibles y reflejan su origen teológico. Ya Malebranche afirmaba que Dios actúa siempre a través de leyes y voluntades generales. La ley general para el gobierno providencial no era la voluntad particular, porque es Dios quien elige las causas ocasionales y establece leyes generales. Jesucristo es constituido por el Padre como causa ocasional de la gracia; ejecuta y hace eficaz en los particulares, la gracia que Dios establece a través de leyes generales⁷. Dispone de todo en la casa de Dios, como un hijo predilecto en la casa del padre. Es el nudo central de la máquina gubernamental de la Providencia: Cristo es el jefe, su poder ha sido delegado por Dios como consecuencia de la ley general establecida por Dios⁸.

.....
7 Cabe destacar que desde la teología cristiana resultaría inadmisibles ocuparse de los mínimos detalles del mundo, por cuanto a diferencia del Islam y del judaísmo, el gobierno de Dios en el mundo no es ni voluntarioso, ni azaroso, ni omnipresente. Dios se ocupa de los principios generales y de las causas primeras. Por consiguiente, en el plano de lo particular, no siempre todo sale bien. Como resultado algunos se perjudican, otros no.

8 La interpretación de Malebranche se inspira en que Dios no puede ocuparse de los mínimos detalles del mundo. A diferencia del Islam y del judaísmo, el gobierno de Dios en el mundo no es ni voluntarioso, ni azaroso, ni omnipresente. Dios se ocupa de los principios generales y de las causas

Al reproducir el enigma sobre el misterio cristiano de Dios, es el misterio de la economía quien se encarga del gobierno de la vida. Se repite el mismo hiato teológico original respecto a que Dios no está en condiciones de ejecutar sus propias órdenes, ya que si bien reina, no gobierna.

Más adelante Foucault destaca en *Seguridad, Territorio, Población*, que la economía política se asienta después del siglo XVIII en un nuevo paradigma de soberanía poblacional que reemplaza al de territorialidad. Sin embargo, aun cuando explique que la gobernabilidad puede ser considerada como una forma de poder tardía, deja traslucir la posibilidad de coexistencia entre ambos⁹.

Entonces, la biopolítica de estos tiempos contemporáneos, lleva el sello de las relaciones de confluencia e indiferenciación antedichas. Desde la mirada de la Eugenesia Social, poder y gobernabilidad no pueden ser pensados por separado. Existe, entre ellos, una relación confluyente e indistinta por cuanto el concepto de muerte en vida, está implicando el enlace entre ambos conceptos. La soberanía define la capacidad del poder de mantener la vida en los espectros, o convertir la ley en una cuestión abstracta cuando se pone en debate el problema sobre la dignidad e indignidad de la vida; por su parte, la gobernabilidad incluye al conjunto de “operaciones y lógicas jurídicas, políticas, económicas y militares del poder estatal” (Morales, 2011:257), para cumplir con los fines políticos de producción, gestión y limitación de la vida.

En otras palabras, la gobernabilidad está en la soberanía y ella define el poder de someterse o suspender la ley, no como una cuestión coyuntural sino porque siempre ha sido así. Afirmamos entonces que el soberano, cualquiera sea su formato, en su manifestación trascen-

primeras. Por consiguiente, en el plano de lo particular, no siempre todo sale bien. Como resultado algunos se perjudican, otros no.

9 De este modo se diluye la discusión respecto al orden de prelación entre soberanía y gobernabilidad, tal como surge del planteo de Foucault. Es más, Butler considera que la distinción que formula Foucault entre gobernabilidad y soberanía es exagerada. El acto de gobernar incluye al derecho y legitimidad de instituciones estatales que además confinan, ordenan, orientan, supervisan, aprovechan energías, necesidades y capacidades del hombre “por medio de una serie de registros institucionales y discursivos” (con referencia a Wendy Brown, “The Governmentality of Tolerante in Regulating Aversión: A Critique of Tolerante in the Age of Identity”, Princeton, University Press, 2006, *apud* Butler, *ibid*: 89).

dente, siempre ha ejercido el poder discrecional respecto a la ley y la vida. No es cualquier vida a la que el poder da muerte. Convierte en sagrada la vida de los indignos, de los *homines sacri*, de las mayorías; sujetos a la vida en suspensión, siempre en los límites de la subsistencia¹⁰.

Los holocaustos poblacionales que comienzan en los siglos XVII y que encuentran su punto culminante en el nazismo y los campos de exterminio masivos, conviven con lógicas renovadas en el formato de las políticas públicas que destacan la crueldad del poder por actuar en cotidianas masacres poblacionales que conceptualizamos como de Eugenesia Social.

Al estar contextualizada la estatización de la vida, reafirmamos que el poder dispone entre la vida digna y la *nuda vida*. En el sentido que nosotros le atribuimos, la Eugenesia Social, la muerte en vida, es inexorable para las mayorías y, por eso, ellas son consideradas vidas residuales. La contribución que hacen las políticas públicas a la gobernabilidad es mucho más que la vida saturada de poder, o más aún, del despojo: ellas suprimen la vida digna en sí.

No obstante, las estrategias de sometimiento no logran suprimir las resistencias colectivas al poder; su permanencia, incidencia, profundidad y desarrollo, dependen de los contextos históricos y sociales particulares de ejecución.

Biopolítica mesiánica

Lo político está fundado en la “naturaleza mesiánica”. La vida es conflicto; en ella se refleja el embate del padecimiento, de la melancolía, de la injusticia. Sin embargo, la aflicción clama por encontrar

.....
10 Son quienes constituyen el ejército de indignos –migrantes, pobres, desamparados, marginales, locos, desplazados, superfluos, excluidos, sobrantes, insignificantes, etc.– que, bajo el bando soberano, quedan sometidos a la excepción permanente. Binder, en un texto del año 1991, plantea que el poder se instituye en función de la fragmentación, de la cultura del naufragio, del desencuentro. La estrategia es la construcción de minorías; designa a los sin techo, desocupados, desposeídos, los jóvenes fuera del mercado laboral, drogadictos, intelectuales, bandas juveniles, homosexuales, rockeros, ancianos sin familia, niños de la calle, los solitarios, prostitutas, ropavejeros, guerrilleros, y todos aquellos que sufren la marginación (Binder, 2000:158-159).

justicia porque lo político dirige su mirada al derecho, a la felicidad y la salvación.

En tanto lo político busca la felicidad de los vivos, lo mesiánico incluye a los muertos, a las víctimas de la historia, a los muertos en vida¹¹. Ante un presente enajenado, la solución mesiánica resulta ser la forma más sencilla de resolver el padecimiento. Lo mesiánico revela que no existe forma de evitar la sumisión. El mesianismo como herramienta política de gobierno colectivo, subraya la ilimitada promesa de salvación para éste el mejor de los mundos posibles.

Es más, la lectura mesiánica funda la lógica política. Ambas –lo mesiánico y lo político– terminan formando parte de una misma entidad: al tiempo que el poder anuncia el necesario destino de sacrificio colectivo, promete la esperanza masiva al reconocer que todos tienen derecho a la felicidad y a la salvación.

En la medida en que el poder proclama la salvación colectiva, el soberano queda absuelto de la injusticia de sus actos, de los cuales es responsable al someter a la nuda vida. Dicha injusticia nunca conforma un problema explícito en la agenda política por cuanto el soberano ordena satisfacer la voluntad general y cumplir con el mandato de hacer el bien común. Nuevamente la combinación entre soberanía y gobernabilidad, signa la marca por la que la *nuda vida* no es no punible para el poder en tanto promueve el bien común, la felicidad colectiva y la esperanza de la redención.

El soberano cumple con sus obligaciones porque es lo que debe hacer. Contribuye a gestionar la vida, promover la felicidad colectiva, evitar el caos, garantizar la seguridad, impedir la disolución social. Como problema político no hay nada por reclamar: ¿a quién? ¿por qué habría que hacerlo? No hay inculpación. No hay más que absolución.

.....

11 “El orden de lo profano tiene que enderezarse por su parte hacia la idea de la felicidad y su relación de este orden para con lo mesiánico es una de las enseñanzas esenciales de la filosofía de la historia (...) también el orden profano de lo profano puede favorecer la llegada del mesiánico Reino. Así pues, lo profano no es desde luego una categoría del Reino, sino una categoría (y de las más certeras) de su aproximación silenciosa. Pues en la felicidad todo lo terreno se dirige a su propio ocaso, que sólo en la felicidad puede encontrar (...) la naturaleza es sin duda mesiánica desde su condición efímera y total (...) Perseguir esta condición efímera (...) es tarea de esa política mundial cuyo método ha de recibir el nombre de nihilismo” (Benjamin, 2007c:206-207).

Nunca el derecho de vida y de muerte dejó de ser prerrogativa del poder. Esta es su manifestación ontológica. Aun cuando cambiaron las formas de administración de la vida, en la esencia del poder está asegurar la conservación de la vida pero también la potencia de quitarla.

Por ello, lo político no funciona si no media una promesa, una esperanza, una vida ilusionada dirigida a los dignos y a los indignos, los muertos en vida. Lo político perdura por la promesa, por el incumplimiento de derechos, por la ausencia de exigencia que obligue a cumplirlos. En el núcleo de todo poder sobre la vida “hay un poder soberano que decide sobre la legitimidad o ilegitimidad de sus actos sin ningún otro fundamento que la fuerza o la violencia” (Arribas, 2006:76).

El gobierno de la vida demuestra que la vida siempre permanece en los umbrales. Las políticas públicas prometen hacia delante, dilatan los tiempos de salvación, demoran el tiempo del final y replantean a quienes se debe salvar. Representan renovadas fuerzas, irrumpen siempre, con bienes banales; frenan el final del mundo, prometen la vida suspendida de estos tiempos. La ficción, el maquillaje mesiánico, es perfecto. El mensaje tranquilizador asegura un tiempo infinito de transición, que siempre opera como salvación del poder: “La lucha contra la pobreza requiere de promover el uso del mayor bien que poseen los pobres –su trabajo– y acrecentar su capital humano a través del acceso a la atención primaria de la salud, la educación y nutrición” (Banco Mundial, 1993:56)¹².

Quienes fracasan en el mercado deben ser asistidos invocando el derecho de los ciudadanos a ser protegidos para resolver sus necesidades primarias de subsistencia: “Vivir sin tener que arrastrarte delante de nadie mendigando un trabajo, ni tener que ir siempre con el agua al cuello para pagar una hipoteca que dicho sea de paso tiene unos intereses exagerados... ni estar trabajando 12 horas diarias durante 362 de los 365 días del año, como yo estoy haciendo” (Frankel, 2004:19);

.....
12 Véase Spinelli, 2004 y Stahl, 1994.

o para contribuir a la búsqueda de igualdad de oportunidades¹³. Los llamados “protegidos”, los indignos, pueden incluir a los más pobres y desfavorables de la sociedad y no es un gran consuelo que se diga que es posible compensarlos, pero (Dios mío), que no haya ningún plan para llevar a cabo la compensación. Pero si por otra parte se compensa realmente a los perdedores, entonces el resultado global tras la compensación, es una mejora de los criterios de compensación que son o bien poco convincentes o bien superfluos (Sen, 2001:51).

Juan y Carla son dos personas jóvenes... hombre y mujer... hay algo que los hace niños y junto a la hija de Carla parecen tres niños... Hay algo que los pone en igualdad de condiciones... son tres personas con padecimiento psíquico... eso sería lo de menos cuando hoy todos hablamos de la integración y la inclusión, sin embargo son sus necesidades insatisfechas las que los vuelven niños como también la marcada falta de afecto. Juan tiene su madre y hermano lejos, se encuentra desvinculado de esos únicos familiares... está solo... tiene su casa, sin luz, sin agua, sin gas, sin nada... sólo tiene la fantasía de progresar, el sueño de que dedicándose a los negocios inmobiliarios va a estar mejor... la esperanza de poder conseguir un buen trabajo y dice que se cultiva presenciando clases en la Facultad de Derecho... Carla no tiene nada material, vive con Juan, pero tiene una hija, la cual siendo menor fue admitida en una institución porque su madre no podía hacerse cargo. Al cumplir la mayoría de edad regresó con su madre. Tres niños viviendo juntos... tres personas con discapacidad mental sin recursos, nada de nada... Carla dice: “Estoy cansada de mendigar...quiero un desodorante no puedo estar sin bañarme...Juan tiene derecho a pegarme porque yo esté en su casa?...Está nervioso porque no tenemos para comer...a él no le gusta pedir...tiene mucho orgullo y él dice que con sus proyectos va a salir adelante...a mi hija la internaron en el hospital... estamos solos, mi mamá se murió y él la tiene pero es como si no la tuviera... yo no quiero que lo internen...no quiero ver dos personas encerradas... ya tengo encerrada a mi hija... habíamos empezado la escuela las dos juntas”.

.....
 13 Al respecto véase Fleury, 1998 y 1997.

Ambos se protegen, ambos se cuidan, ambos se ayudan, ambos se pelean, ambos se buscan, ambos hace un tiempo se reían, ambos compartían con la más chica, la hija de Carla y festejaban que ella ya no estuviera más en una institución y el poder estar los tres juntos, ambos hoy se angustian... ¿y quién no en esa situación?

Ambos son ciudadanos con derechos a punto de perderlos, ¿o ya los han perdido? Les prometieron sus derechos, ahora los defienden aun cuando tienen que mendigar o resignarse o seguir soñando con un mañana mejor y el día de mañana los vuelve a la realidad sin nada. ¿Es ésa la desinstitucionalización de la que todos hablamos? ¿La desintitucionalización es ese mañana, esa realidad sin nada?¹⁴

Mal banal radical

Desde el punto de vista del poder, el mal es mucho más que la consecuencia inevitable de hacer el bien por cuanto el mal, en sí mismo, es necesario como acto de gobierno.

Según Reyes Mate, la solución agustiniana implica preparar el terreno para banalizar el mal desmaterializándolo, al enunciar que el mal es de los hombres. Adelanta que el *Homo Sacer* es la figura que impide a Dios redimir males materiales sino morales. La pobreza, la desigualdad, el sometimiento, no son para resolver en este mundo. Por eso es innecesario suprimirlos porque se juzga el pecado mas no la injusticia. Ya anticipamos que no se juzga como injusticia matar al *homo sacer*, como tampoco se juzga a quien incumple de cometer el homicidio¹⁵.

La miseria moral es el núcleo de todo poder estatal establecido por un poder soberano último que decide sobre la legitimidad o ilegitimidad de sus actos, apoyado en los fundamentos que otorga la fuerza o la violencia.



14 Relatos sobre el encierro manicomial y la vida indigna de ser vivida. Hospital Domingo Cabred.

15 Al respecto, véase también Reyes Mate, 2006.

Al respecto, Thomas Müntzer apunta directamente a la radicalidad del mal, cuando denuncia en el Manifiesto de Praga las desigualdades a las que están sometidos quienes están sometidos por el poder. Aunque la fe en Cristo esté presente en todos los eruditos de la Escritura, “los pobres son engañados, los necesitados son desvalidos. Y predicán desvergonzadamente que el hombre pobre debe dejarse ultrajar y maltratar por los tiranos” (Taubes, 2010:146). La mayor crueldad sobre la tierra consiste en que “nadie quiere hacerse responsable de la miseria de los necesitados; los poderosos hacen lo que quieren; nuestros señores y príncipes son el caldo de cultivo de la usura, la ratería y el bandidaje, se apropian de todas las criaturas” (Taubes, 2010:147)¹⁶.

En su artículo “La radicalidad del mal banal”, Julián Marrades remite a la expresión kantiana del mal radical. Kant acuñó el término racionalizándolo: sólo puede ser comprendido cuando responde a motivos comprensibles. En este sentido, la radicalidad del mal sitúa su especificidad en que se trata de un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ni ser comprendido ni ser explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía.

Es Hannah Arendt quien insinúa una discrepancia importante: mientras que el mal radical designa en Kant una perversión que podemos entender por referencia a motivos, el mal radical al que esta autora se refiere no es racionalizable. El mal sólo puede ser radical si se basa en un modo de pensar imparcial e independiente, que no puede refugiarse en instancias objetivamente dadas (normas sociales, costumbres, etc). Es radical dada su profundidad.

Pero Arendt cambia de opinión al desvincular el mal como radical porque lo reemplaza cuando sólo puede ser comprendido como banal. La expresión “banalidad del mal” caracteriza una forma de perversidad para representar la maldad humana. La radicalidad se define por su profundidad y, es por ello, que sólo el bien cumple con

16 En la teología de Müntzer el alma se libera y arrolla los poderes terrenales; la gracia es el punto de llegada de la fe.

esta condición. Polemizando con Gersholm Scholem, quien le reprochó haber defendido aquí una tesis contradictoria con el análisis desarrollado en su obra anterior *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt le reconoció haber rectificado su opinión: el mal no puede ser nunca radical, sino únicamente extremo, no puede poseer profundidad, ni tampoco una dimensión demoníaca. El mal invade y contagia. Tiene la capacidad de contaminar las conductas individuales y sociales aun cuando no existan motivaciones malignas: “Puede extenderse sobre el mundo entero y echarlo a perder precisamente porque es como un hongo que invade las superficies” (Bernstein, 2000:237)¹⁷. La falta de correlación entre el daño causado y los motivos subjetivos está en la base del desplazamiento conceptual de Arendt desde el mal radical al mal banal: los peores crímenes no requieren un fundamento positivo. El término de “mal banal” en Arendt, se vincula con una forma de perversidad, y el daño con la renuncia a la capacidad de juzgar.

En su libro *Eichmann en Jerusalén* acuñó el concepto de banalidad del mal para caracterizar una forma de perversidad que no se ajustaba a los patrones con que nuestra tradición cultural ha tratado de representarse la maldad humana.. Lo que tiene de banal el mal cometido por Eichmann no está en lo que hizo, sino en por qué lo hizo. El daño que causó, y del cual Arendt le considera responsable, fue monstruoso. Pero todavía resulta más aterrador cuando se advierte que la raíz subjetiva de sus crímenes no estaba en firmes convicciones ideológicas ni en motivaciones especialmente malignas. La banalidad del mal apunta precisamente a esta ausencia en el agente de un fundamento positivo del daño que inflige. En este punto, Eichmann se asemejaba inquietantemente al hombre del montón¹⁸.

.....

17 El texto, al cual me remito de Richard J. Bernstein, pertenece a una carta de Arendt a Gersholm Scholem. Todas las cartas entre ambos fueron reimpresas (Véase Arendt; Feldman, 1978:251).

18 En *Eichmann* descubrió Arendt un agente del mal capaz de cometer actos objetivamente monstruosos sin motivaciones malignas específicas. La falta de correlación entre el daño causado y los motivos subjetivos, está en la base del desplazamiento conceptual de Arendt desde el mal radical al mal banal: los peores crímenes no requieren un fundamento positivo en el agente, sino que pueden surgir de un déficit de pensamiento. Eichmann es caracterizado por su incapacidad de pensar y juzgar por sí mismo, inepto para distinguir el bien del mal en un sistema donde la ley es el mal. Por el contrario Eichmann impresiona por su terrorífica normalidad; es la trivialidad de un simple burócrata, sin odios personales o ni ideológicos hacia sus víctimas, sin más motivación que el cumplimiento de su deber. Eichmann, que durante el proceso sólo se reconoció culpable de ayudar y tolerar la comisión de los

Su noción de la banalidad del mal debe entenderse, más que como una pieza de una teoría general del mal, como un instrumento conceptual para dar cuenta del daño que puede seguirse de la abdicación de la facultad de juzgar. El sujeto del mal banal mantiene una imagen respetable de sí mismo, aun cuando enmascara la perversidad de sus actos; el sistema de normas y valores le proporciona una cobertura de normalidad. Es así que de modo evidente, se comprende que cuando se accede a la tentación de renunciar a la propia reflexión, se queda expuesto a caer en el mal banal, sobre todo en situaciones que cosifican al hombre y a las relaciones humanas; un ejemplo de esto es el principio que rige el totalitarismo. En este sentido al desafiar toda racionalización el mal se manifiesta como lo más peligroso.

Si en Arendt la lógica de la sociedad totalitaria busca el dominio total del hombre, al punto que el campo de concentración emerge como laboratorio de experimentación, (Arendt, 2007: 615), es Agamben quien define que la transformación política en *nuda vida* legitima la dominación totalitaria; de este modo, la *nuda vida* conduce al totalitarismo, al campo como nomos biopolítico de estos tiempos. (Agamben, 2006 a: 222-223-224)

El *Lager* es el laboratorio donde se experimenta el dominio total (Arendt, 2007:616), posible de ser llevado a cabo en el totalitarismo que busca ese dominio total a través de un sistema en que los hombres sean superfluos y en donde se anulen los más sutiles rasgos de espontaneidad. El campo era un terreno de entrenamiento donde élites adoctrinadas podían aplicar, en condiciones de laboratorio, un proyecto de radicalización extrema. Aunque en pequeña escala, el

delitos de los que se le acusaba, pero que alegó no haber realizado nunca ni un solo acto directamente encaminado a su consumación. Jamás odió a los judíos, y nunca deseó la muerte de un ser humano. Su culpa provenía de la obediencia, y la obediencia es una virtud hartamente alabada. Tras los informes periciales de seis psiquiatras que habían certificado que Eichmann era un hombre normal, el tribunal consideró “un hecho indiscutible que Eichmann no constituía un caso de enajenación en el sentido jurídico, ni tampoco de insania moral”. Es la vigencia de la máquina del terror, desapasionada, impersonal: “Eichmann no era estúpido... Únicamente la pura y simple irreflexión (...) El hecho es que ese alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes quizás a la naturaleza humana” (Arendt, 2001:434-435). Es más Eichmann, no es un personaje heroico, ni una figura trágica –ni Yago, ni Macbeth– sólo se caracteriza por ausencia de pensamiento, sin conciencia del mal que imposibilitaba vincular la maldad de sus actos en el nivel del pensamiento o de la motivación: “Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad (...) no presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos (...) no era estupidez, sino incapacidad para pensar (Arendt, 2002:30).

programa demostraría la potencia para destruir la personalidad jurídica, la conciencia moral y la individualidad personal de todos aquellos que viven en una sociedad totalitaria. Se trata de un experimento capaz de ser generalizable, un ensayo de imposición de la dominación total: anular las diferencias individuales, dañar la integridad física y mental, minar la autoestima y la conciencia de vivir en dignidad; hasta finalmente anular todo rastro de humanidad.

En la mirada agambeniana, el “campo” es el nomos de lo moderno, es puro, absoluto e insuperado espacio biopolítico, pues en todo estado moderno hay una decisión sobre la *nuda vida* (Agamben, 2006 a: 211). El nacimiento del campo es la marca política de nuestro tiempo. Tal como analiza Cunha Ribeiro, la referencia al “campo” es la permanente crisis del sistema político del Estado Nación que lleva a asumir como tarea propia la administración directa de la vida biológica de la nación. Por eso el “campo”¹⁹ se va instalando sólidamente como nomos del planeta (Cunha Riberiro, 2011:70). En todo Estado moderno hay una decisión sobre la vida y sobre la muerte; esta línea ya no se presenta como una frontera fija que divide claramente dos zonas separadas: “es más bien una línea movediza en las que el soberano entra en simbiosis cada vez más íntima no sólo con el jurista sino también con el médico, científico, experto o sacerdote”. (Agamben, 2006 a: 155-156).

Consideramos que la institución concentracionaria, como concepto, no constituye un fenómeno aislado, excepcional o único del sistema totalitario, pues existen rasgos que persisten en democracia y se reproducen en la institucionalidad política y en las organizaciones. Se trata de puro espacio biopolítico que aparece “como el paradigma oculto del espacio político de la modernidad, del que tendremos que aprender las metamorfosis y los disfraces”. (Agamben, 2006 a: 156)

Tal como sugiere Agamben, la transformación política en *nuda vida* legitima el campo, el dominio total: “precisamente la transformación de la política en espacio de la *nuda vida* (es decir en un campo de concentración) ha legitimado y hecho necesario el dominio to-

.....
19 *Dis locazione* en el original agambeniano.

tal. (Agamben, 2006 a: 152). Más aún: hoy el proyecto democrático capitalista de poner fin, por medio del desarrollo, a la existencia de las clases pobres, no sólo reproduce en su propio seno el pueblo de los excluidos, sino que transforma en nuda vida a todas las poblaciones del Tercer Mundo”. (Agamben, 2006 a: 228-229).

Por este motivo, consideramos a la Eugenesia Social como el proyecto político institucional de dominio total. El mal convive con el bien superfluo, transitorio, cambiante. Ambas composiciones forman parte de la nueva Teodicea. El humanismo no ha sido más que una forma de alegar la legitimidad del ejercicio de la violencia. La violencia forma parte del marco de gestión de la vida; como tal, demuestra que el mal es profundo, extensivo pero al mismo tiempo necesario para gobernar. El mal se transforma en necesario para gobernar la vida.

De allí que reafirmamos nuestra versión sobre la radicalidad del mal banal por cuanto el gobierno de la vida está apoyado en la lógica del mal como instancia soberana. No hay gobierno de la vida posible sin la presencia del mal banal radical; esta combinación se caracteriza por su profundidad porque constituye una herramienta indispensable para asegurar soberanía, única y trascendental y también gobernabilidad, en su aspecto inmanente de la vida. A la intencionalidad de provocar el mal se acompaña la falta de correlación entre el daño que se causa y la incapacidad de juzgar al poder por los crímenes que cotidianamente produce.

Ampliando el desarrollo, para la Eugenesia Social la monstruosidad y espectralidad son partes insolubles en el control de la vida y el progreso; forman parte del proyecto biopolítico que interpretamos como mal radical banal. El mal radical se banaliza al reproducir disposiciones totalitarias y espectaculares en el manejo del gobierno de las poblaciones que no sólo trivializan la dominación, sino que, al mismo tiempo, hacen imposible su castigo o juzgamiento.

En cambio, el bien es banal; encarna la sociedad del espectáculo, de la aclamación, la forma moderna de encarar la política. De este modo el mal permanece como esencial atribución soberana, que expone y oculta sus actos malignos a la población. Tras el velo de

legitimidad que le proporciona la ley y el sistema de normas y valores sancionados, el poder enmascara la perversidad de sus actos. Tal como planteamos anteriormente, es posible merced a la incapacidad general para juzgar las violaciones que se cometen diariamente.

“Cuando un Estado delinque y sobre todo cuando lo hace masivamente y en contra de la mayor parte de la población, encontrará después infinidad de dificultades para establecer un sistema de justicia, aún si un gobierno, con todo el peso de la legalidad institucional y con la legitimidad conseguida en las urnas se propone ese objetivo como uno de sus privilegios. (Muleiro, 2012)

“Soy una usuaria más del tren Sarmiento (...) TBA, quien tiene la concesión del Sarmiento, es una empresa diabólica (...) afecta la personalidad de la gente, causando estragos (...) transforma a la gente. Los vuelve sicóticos. Aquella señora que está comprando pan, en el Sarmiento golpea niños para poder sentarse. Aquel muchacho que toca la guitarra en la esquina, se transforma en un torpedo ingresando en el tren, atropellando a quien sea que esté a su alrededor. ¿Y qué es lo que pasa? Le quita el alma a la gente (...) El tren es una sociedad en la que cada ser es perfectamente egoísta y agresivo (...) Nos enseñó que es una guerra y que tenés que matar o morir. Llegué al punto de llorar todos los días en el andén. ¿Saben por qué? Porque TBA es una máquina succionadora de almas (...) Y hoy lloro porque TBA nos quitó los cuerpos de 51 personas que viajaban conmigo. Sus últimos momentos de vida lo pasaron despojados de su dignidad y personalidad. Murieron siendo un número más de animales sin importancia, como somos todos cuando viajamos. TBA nos está matando, y ustedes no hacen nada para evitarlo” (Rodríguez, Diario *Clarín*, 2012)²⁰.

“Imagínese ahora a un hombre al que, junto con las personas que ama, se le quita su casa, sus costumbres, su ropa, finalmente todo cuanto posee: será un hombre vacío, reducido al sufrimiento y la necesidad, olvidado de la dignidad y del discernimiento, puesto que a

.....
20 Rodríguez, M., Carta abierta al Secretario de Transporte, Leída en Radio Mitre el 29/02/12. Discurso que contrasta con la del Ministro de Planificación que dice que “Nunca se contabilizan las muertes que no se producen” (Ministro de Planificación, Buenos Aires, *Diario Clarín*, 9.03.2012). Por extensión, los “*homines sacri*” no se producen, no forman parte ni de las estadísticas ni de la administración.

quien lo ha perdido todo le sucede fácilmente, ¡que también se pierde a sí mismo” (Colucci; Pierangelo, 2006:142).

“Nos parece inadmisibile que aún se siga discutiendo, si las personas con crisis y trastornos mentales tienen que ser internadas en lugares ‘especiales’ como los hospitales psiquiátricos llamados vulgarmente manicomios”; “nadie habla del abandono y desamparo en que se sumerge una familia cuando uno de sus miembros tiene una afectación mental y además del dolor que esto produce, no tiene los suficientes recursos emocionales ni económicos, para enfrentar ese quiebre”²¹.

El poder necesita justificar su potencia y oculta su despotismo y violencia, generando crímenes y criminales que se inmunizan y protegen mutuamente. La justificación de la dominación es entonces la combinación entre radicalidad y banalidad²².

La perspectiva dual del poder consiste en que el bien es una ficción banal, coyuntural; actúa como respuesta ante el mal. La atribución discrecional del poder es gobernar proponiendo el bien pero al mismo tiempo generando desigualdad, fomentando el hambre y la destrucción, sometiendo a las poblaciones al sufrimiento. Divide, selecciona, disciplina, normaliza entre la vida digna y el sometimiento colectivo. El poder se sostiene sobre una ficción, una composición abstracta de falacias que banalizan la idea del bien común universal.

Es el mismo caso de los llamados derechos humanos: “La cuestión de quien será tratado humanamente presupone que primero tenemos que establecer la cuestión de quién cuenta y quién no cuenta como humano”. (Butler, 2009:122). La violencia acompaña el establecimiento de decidir entre lo humano y lo que no lo es.

21 Declaración Red de Familiares, Usuarios y Voluntarios, Buenos Aires, Abril 2010.

22 Sobre la configuración del mal y la monstruosidad es interesante el análisis de Foucault sobre la figura del crimen y sus implicancias en la ruptura del pacto social e imposición discrecional del poder. Así la literatura jacobina presenta al soberano como monstruo en tanto ha quebrado el pacto social. Es quien enfrenta al pueblo infringiendo las leyes ejerciendo el dominio siempre al margen de la ley o dictaminando la ley y luego suspendiéndola: “todos los monstruos son descendientes de Luis XVI” (Foucault, 2008:309). La condena al rey implica tomar en cuenta nuevamente la figura de criminalidad –criminalidad de derecho común (el criminal) y criminalidad política (el soberano)– en tanto rechaza el pacto social e imponen la ley a su arbitrio. Por su parte la literatura anti-jacobina ve que monstruo es el pueblo que subvierte el orden institucional al propugnar el cambio social, la revolución.

La civilización occidental que legitima la domesticación produce normas culturales que universalizan e incluyen a todo aquello que suponen que es considerado humano²³. De este esquema violento forma parte lo que denominamos como “supresión de la subjetividad”, en el sentido de que la deshumanización se vuelve condición necesaria para la producción de lo humano –pero sólo de algunos humanos–.

Este punto de vista identifica la perspectiva que sostenemos sobre la Eugenesia Social en tanto el poder define quién y qué legitima la producción de lo humano, al tiempo que produce el campo de lo espectralmente humano.

Referencias bibliográficas

AGAMBEN G (a). *Homo Sacer, El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 2006.

AGAMBEN, G (b). *La comunidad que viene*. Valencia, Pre, Textos, 2006.

AGAMBEN, G. *Estado de Excepción, Homo Sacer II,I*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.

ARENDT, H. “La Esfera Pública y La Privada”, en: ARENDT, H. *Condición Humana*. Buenos Aires Paidós, 2008. pp. 37-95.

ARENDT, H. “Labor y Vida”, en: ARENDT, H. *Condición Humana*. Buenos Aires, Paidós, 2008. pp 109-112.

ARENDT, H. *Los Orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza, 2007.

ARENDT, H. *La vida del espíritu*. Buenos Aires, Paidós, 2002.

ARENDT, H. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen, 2001.

.....

23 Sloterdijk enarbola el Orden Institucional posmoderno del mundo desarrollado; toma en cuenta el problema de la domesticación como una nueva teoría de la dominación y regulación de la vida caracterizada por la indiferenciación entre interno y externo. Otra versión sobre la domesticación es la que justifica el mal que hace el hombre para dominar al medio, debido a las condiciones de inferioridad que le proporciona su naturaleza (Véase Scheler, 1971:53-55). Así pues, el hombre es un ser carente orgánicamente y no apto para vivir en ningún ambiente natural, de modo que debe empezar por fabricarse una segunda naturaleza, un mundo substitutivo elaborado y adaptado artificialmente, capaz de compensar su deficiente equipamiento orgánico. Su hábitat es una naturaleza artificialmente convertida por él mismo en inofensiva, manejable y útil a su vida, que es justamente la esfera cultural. De este modo, dada su imposibilidad biológica, está obligado a dominar la naturaleza.

ARENDRT H; FELDMAN, R. H. (Comp.). *The Jew as pariah. Jewish identity and politics in the modern age*. New Cork, Grove Press, 1978.

ARRIBAS, S. “A la altura del Mesías: La comunidad, el tiempo, la revolución” en: REYES, M; ZAMORA, J. (Comps). *Nuevas Teologías Políticas: Pablo de Tarso en la Construcción de Occidente*. Barcelona, Anthropos, 2006. pp. 65-94.

BANCO MUNDIAL. “Informe sobre el Desarrollo Mundial 1993”, en: *Invertir en Salud*. Washington, 1993

BENJAMIN, W (a). “Hacia una Crítica de la Violencia”, en: BENJAMIN, W. *Obras*, Libro II, Vol. 1, Madrid, Abada Editores, 2007. pp 183-207.

BENJAMIN, W (b). *Conceptos de Filosofía de la Historia*. La Plata, Caronte-Derramar, 2007.

BENJAMIN, W (c). “Fragmento Teológico Político”, en: BENJAMIN, W. *Obras*, Libro II, Vol. 1, Madrid, Abada Editores, 2007. pp 206-207.

BENJAMIN, W. “VIII Tesis de Filosofía de la Historia”, en: LÖWY, M. *Walter Benjamin: Aviso de Incendio*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002. pp. 37-167.

BENJAMIN, W. “Para una crítica de la violencia”, en: BENJAMIN, W. *Ensayos escogidos*. Buenos Aires, Sur, 1967.

BERNSTEIN, R. “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal?”, en: BIRULES, F. *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa, 2000. Traducción de Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco y Angela Ackermann

BINDER A: “La Sociedad Fragmentada”, en: ROVERE, M. *Redes. Hacia la construcción de redes en salud: los grupos humanos, las instituciones, la comunidad*. Rosario, Instituto de la Salud Juan Lazarte y Secretaría de Salud Pública Municipalidad de Rosario, Grafic Arte, Enero 2000. pp. 157-167.

BROWN, W. “The Governmentality of Tolerante in Regulating Aversión: A Critique of Tolerante”, en: *The Age of Identity*. Princeton, University Press, 2006.

BUTLER, J. *Vida Precaria, El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós, 2009.

COLUCCI, M; DI VITTORIO, P. *Franco Basaglia*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.

CUNHA RIBERIRO, L. “Dos imágenes de la gubernamentalidad biopolítica”, en: BURELLO, M; LUDUEÑA ROMANDINI, F; TAUB, E. (comps). *Políticas de Exilio*, Buenos Aires, EDUNTREF, 2011.

FLEURY, S. “Política social, exclusión y equidad en América Latina en los años noventa”, en: *Revista Nueva Sociedad*, N° 156. Caracas, julio-agosto 1998. pp. 72-93.

FLEURY, S. *Estado sin ciudadanos. Seguridad social en América Latina*. Buenos Aires, Ed. Lugar, 1997.

FOUCAULT, M. *Los Anormales*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

FOUCAULT, M. *Seguridad, Territorio, Población* (Curso, Paris, Collège de France, 1975-1976). México DF, Fondo de Cultura Económica, 2006. pp. 73-108.

FRANKEL, D: “Entre Hegemonías y Subalternidades: Disputas y Contradicciones en Torno a la Construcción de Ciudadanía” (Cátedra abierta de Cuidado Familiar y Mejoramiento de las Condiciones de Educabilidad), en: COMISIÓN DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS: Anais 1, La Plata, Ministerio de Desarrollo Humano de la Provincia de Buenos Aires, 2004. pp. 19-20.

HOSPITAL DOMINGO CABRED. “Relatos sobre el encierro manicomial y la vida indigna de ser vivida”. Open Door, Luján, Mimeo, 2007.

LEIBNIZ, G. W. *Essais des théodicées*. Paris, Aubier, 1962.

LEIBNIZ, G. W. *Teodicea. Ensayo sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Buenos Aires, Claridad, 1946.

LUDUEÑA ROMANDINI, F. “Ius Exponendi. Los orígenes antropotecnológicos de la política occidental”, en: PODESTÁ, B; RAFFIN, M. *Problemas y Debates de la Tradición y la Actualidad de la Filosofía Política*. San Juan, Universidad Nacional de San Juan, Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, 2012. pp. 253-264.

LUDUEÑA ROMANDINI, F. *La Comunidad de los Espectros*. Buenos Aires, Miño y Davila, 2010. pp. 17-40.

MALEBRANCHE, N. *Recherche de la verité*. Paris, Chez Michel David, Quai des Augustins, à la providence, 1712.

MARRADES, J. “La Radicalidad del Mal Banal”, en: LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica, Universidad de Valencia, Vol. 35, 2002. pp. 79-103.

MORALES, P: “Trayectorias de Exilio, Una mirada filosófica sobre los procesos de subjetivación y exclusión de refugiados en la globalización”, en: BURELLO, M; LUDUEÑA ROMANDINI, F; TAUB, E. (comps): *Políticas de Exilio*. Buenos Aires EDUNTREF, 2011.

MULEIRO, H: “El caso Saiegh: más de tres décadas contra una muralla de impunidad”, en: Diario *Tiempo Argentino*, Nro 690, Año 2, 12 Abril 2012. [En línea: 11 de noviembre de 2014]. Disponible en: <http://tiempo.infonews.com/nota/28445/el-caso-saiegh-mas-de-tres-decadas-contra-una-muralla-de-impunidad>

REYES MATE, ZAMORA, J. (eds). *Nuevas Teologías Políticas: Pablo de Tarso en la Construcción de Occidente*. Barcelona, Anthropos, 2006.

SACCO, G. Entrevista a Giorgio Agamben: Dalla teologia politica alla teologia económica, [en línea: 15 de marzo de 2014]. Disponible en: <http://rivista.ssef.it/site.php?page=20040308184630627&edition=2005-05-01>

SEN, A. *Sobre ética y economía*. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

SLOTERDIJK, P. *Reglas para un parque humano*. Madrid, Siruela, 2004.

TAUBES, J. *Escatología Occidental*. Buenos Aires, Miño Davila, 2010.

VON JHERIN, R. *El Espíritu del Derecho Romano en las diversas fases de su desarrollo*. Granada, Ed Comares, 2011.

Recepción: 30/03/2014

Aceptación: 07/06/2014