



La sujeción histórica de los cuerpos:

acumulación originaria,
colonialidad y
disciplinamiento de las mujeres

Silvana Vignale
Mariano Maure
Flavio Teruel



UNIVERSIDAD DEL
ACONCAGUA

La sujeción histórica de los cuerpos:

**acumulación originaria, colonialidad y
disciplinamiento de las mujeres**

Silvana Vignale - Mariano Maure - Flavio Teruel

La sujeción histórica de los cuerpos:

***acumulación originaria, colonialidad y
disciplinamiento de las mujeres***



**UNIVERSIDAD DEL
ACONCAGUA**

Vignale, Silvana

La sujeción histórica de los cuerpos : acumulación originaria, colonialidad y disciplinamiento de las mujeres / Silvana Vignale ; Mariano Hernando Maure ; Flavio Teruel.- 1a ed.- Mendoza : Universidad del Aconcagua, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-4971-66-1

1. Sociología. 2. Antropología Filosófica. I. Maure, Mariano Hernando. II. Teruel, Flavio. III. Título.

CDD 305.409

Las creencias, opiniones o puntos de vista expresados en este texto son responsabilidad de los autores y no necesariamente representan los de la Institución. La Editorial de la Universidad del Aconcagua se propone poner a disposición del lector todas las posturas -filosóficas, religiosas, políticas, etc.- sobre los temas que son abordados en sus textos.

Diagramación y diseño de tapa: Arq. Gustavo Cadile.

La imagen que ilustra la portada pertenece a *Tarsila do Amaral* y se denomina *Obreros*.

Copyright by Editorial de la Universidad del Aconcagua.

Catamarca 147(M5500CKC) Mendoza.

Teléfono (0261) 5201681.

e-mail: editorial@uda.edu.ar.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11723.

Impreso en Mendoza – Argentina.

Primera edición: abril de 2023.

I.S.B.N.: 978-987-4971-66-1

Miembro de



Reservados todos los derechos. No está permitido reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir ninguna parte de esta publicación, cualquiera sea el medio empleado – electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.–, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de propiedad intelectual.

Índice

Prólogo.....	9
<i>Silvana Vignale</i>	
De la abstracción de los conceptos de “individuo” y “persona”	13
<i>Silvana Vignale</i>	
Karl Marx y la prehistoria del capital	27
<i>Mariano Maure</i>	
La acumulación originaria del capital, el encierro y la caza de brujas: una mirada desde Silvia Federici	43
<i>Silvana Vignale</i>	
Modernidad, anti-modernidad y trans-modernidad: una lección sobre Enrique Dussel	61
<i>Flavio Teruel</i>	
América y Europa en el naciente mundo moderno: una lección sobre Aníbal Quijano	85
<i>Flavio Teruel</i>	
Capitalismo, colonialismo y patriarcado: la guerra contra las mujeres.....	105
<i>Silvana Vignale</i>	
Biopolítica, regulación de la vida de la población y vidas sacrificables	113
<i>Silvana Vignale</i>	
Toni Negri y la era del imperio	127
<i>Mariano Maure</i>	

La razón neoliberal: claves de lectura.....	141
<i>Silvana Vignale</i>	
Referencias bibliográficas.....	157
Sobre los autores.....	161

Prólogo

Este libro reúne parte de los problemas que planteamos en nuestras clases de Antropología Filosófica y Sociocultural, en la Facultad de Psicología de la Universidad del Aconcagua. Su principal objetivo es comenzar a cuestionar la noción de “hombre”¹ de la antropología, y por lo tanto no abordamos el problema desde una perspectiva clásica de la antropología filosófica, sino que buscamos desde distintas perspectivas mostrar una genealogía que hace posible la denominación y el concepto de “hombre”, en una trama histórica, jurídica, económica, política y ética. Eso es posible mediante la revisión y contexto de otros conceptos en torno a los cuales se constituye aquél: como el de individuo, o el de varón, blanco y propietario, o el más reciente empresario de sí o emprendedor.

La antropología sociocultural, como disciplina científica, desarrolló sus principales corrientes en el siglo XIX y XX, como el evolucionismo, el funcionalismo y el estructuralismo. De acuerdo con ello, es imprescindible comprender el contexto histórico y político del nacimiento de la antropología como disciplina científica, en cuanto se encuentra en consonancia con el desarrollo de las fases del capitalismo. Esto se comprende desde la perspectiva de una epistemología crítica, teniendo en cuenta que ninguna disciplina científica se encuentra exenta de atravesamientos políticos y económicos en lo que respecta a la producción del conocimiento científico. La antropología lo hace en pleno auge del imperialismo y colonialismo. Esto trae consecuencias

1 Hemos mantenido la expresión “hombre” cada vez que así ha sido utilizada por los autores citados en este volumen. En cambio, cuando hemos hablado en voz propia, hemos utilizado expresiones como “seres humanos” o “varones y mujeres”, para tomar distancia de universales abstractos masculinizantes.

históricas y políticas relativas a una determinada comprensión de la idea del ser humano, y también en lo que respecta a la idea del progreso de la cultura y a la legitimación de determinadas prácticas sociales y políticas de inclusión-exclusión y de dominación, tanto en relación a la constitución de los Estados Nación, como al colonialismo y poscolonialismo. Este será nuestro punto de partida. De cualquier forma, asumimos que hoy la antropología sociocultural presenta como problema la declinación de su objeto después de la Segunda Guerra Mundial y del proceso de descolonización, en un mundo que cada vez se encuentra más globalizado. Para la antropología esto supone la transformación de su objeto científico, y también la necesaria transformación de sus enfoques y métodos para pensar y diagnosticar el presente. De acuerdo a esto último, ofrecemos aquí una mirada filosófica respecto de la constitución de los individuos desde la modernidad industrial hasta nuestros días, que se configuran a partir del desarrollo del capitalismo, del colonialismo y del patriarcado, como trama histórica de una misma genealogía.

Esta mirada busca determinar no solo las características del concepto moderno de “individuo”, sino también sus derivas y la constitución de subjetividades contemporáneas. Nos permite, al mismo tiempo –y esto nos parece fundamental–, ofrecer un marco de referencia histórico para comprender el nacimiento del capitalismo y la conquista y colonización de América y su justificación racional, como un único y mismo proceso. La paradójica dupla de libertad y obediencia, que caracteriza a la época moderna –aspectos expresados por Immanuel Kant en relación a la Ilustración–, dan lugar a la constitución de fenómenos diversos: la burguesía como clase dominante, la aparición de la propiedad privada y el trabajo enajenado, la justificación racional de la dominación de unos sobre otros desde el punto de vista geográfico y político, así como el papel de las mujeres en la reproducción de la fuerza del trabajo.

En otras palabras, queremos a través de la invitación a algunas lecturas ofrecer un análisis crítico del anudamiento entre capitalismo, colonialismo y patriarcado, dado que es ese anudamiento el que configura no solamente nuestra experiencia histórica, sino los modos de ser sujetos de nuestro presente, nuestro modo de ser humanos. El humanismo, como exaltación del ser humano en una jerarquía superior al resto de los seres vivos y como centro y medida

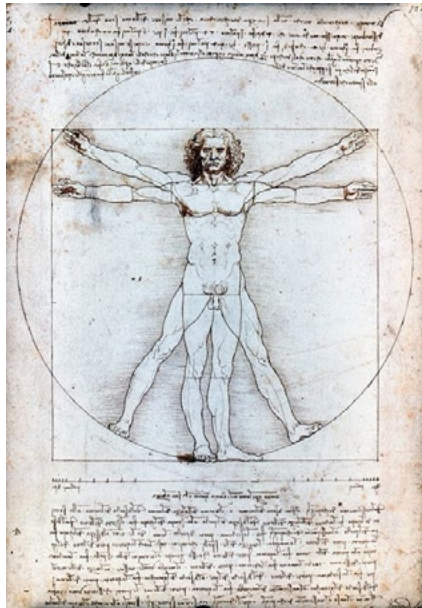
de todas las cosas, colocó al hombre en una posición dominante respecto de la naturaleza –frente a lo cual nos cabe hoy preguntarnos por sus consecuencias respecto del medioambiente–, presentándolo a partir de una doble naturaleza, en la que la noción de “alma” o de “espíritu” gobierna al cuerpo. No menos importante es mencionar que lo que se ha entendido por “hombre” ha quedado reducido a la idea del varón, blanco, propietario y occidentalizado, –lo que ha dado lugar a la segregación, el ejercicio de la violencia y la dominación sobre los otros, quienes no encajan en aquellas categorías–.

Las transformaciones más recientes, fruto de las crisis de las guerras mundiales, la globalización y el avance de las tecnologías, nos colocan en un nuevo escenario biopolítico y biocapitalista, mediante determinados procesos de regulación de la vida de la población. Por lo tanto, se requiere de un adecuado diagnóstico del presente para ubicar el entrecruzamiento entre la problemática antropológica, filosófica y sociocultural en nuestra época. Esto supone la comprensión del desplazamiento de las sociedades disciplinarias –centradas en un determinado ejercicio del poder sobre los cuerpos, y de su funcionamiento– a sociedades de control, y la producción subjetiva del neoliberalismo que, lejos de reducirse a una doctrina económica, se constituye en nueva forma de gubernamentalidad, que no solamente gobierna a los individuos, sino que produce determinadas formas de subjetividad. Con esto último, se hace necesario resituar el problema antropológico en términos de las formas de constitución subjetiva en nuestro presente, en cuanto se encuentran imbricadas a las realidades políticas y económicas globales, y a las nuevas formas de diagramación y de ejercicio del poder, en un diálogo interdisciplinario entre los estudios culturales, la filosofía y el cruce con el psicoanálisis.

Silvana Vignale

De la abstracción de los conceptos de “individuo” y “persona”

Silvana Vignale



Da Vinci, Leonardo (1490). *Hombre de Vitruvio o Estudio de las proporciones ideales del cuerpo humano*.
Galería de la Academia de Venecia, Venecia.

En este primer capítulo abordaremos dos nociones abstractas que han caracterizado la subjetividad humana, y han impreso con ello un modo de ser humanos. Nos referimos a la identificación con las nociones de “individuo” y de

“persona”, ambas consecuentes con el *cogito* moderno, en cuanto a la distancia respecto del cuerpo, de los instintos, y de la animalidad del ser humano. Igualmente, han servido para justificar jerarquías, relaciones de poder y valores en nuestra cultura occidental y son solidarios entre sí, no solo en cuanto términos jurídicos y políticos, sino también metafísicos. Lo importante, en cualquier caso, es comprender que cualquiera de los conceptos con los que trabajamos en las ciencias sociales y humanas son históricos. Esto quiere decir, en primer lugar, que no designan algo esencial respecto de una naturaleza humana –como ellos mismos suponen–. La misma noción de “naturaleza humana” es histórica y un constructo que ha servido para justificar genocidios como la conquista de América. En segundo lugar, sin son históricos, es necesario comprender que se formaron al calor de determinadas condiciones sociales, históricas, políticas, y en este último sentido, y de modo más general, que todo conocimiento y todo saber se encuentran siempre asociados a relaciones de poder o a intereses. Y aunque no nos detendremos sobre esto, hay que advertir que una epistemología crítica no busca denunciar los saberes, sino situarlos históricamente y mostrar en su genealogía las relaciones de fuerza que los constituyen. Como lo hemos expuesto en *Filosofía, un ejercicio crítico del pensamiento* (2021), a propósito del capítulo dedicado al ejercicio de las disciplinas, la dualidad entre un registro anátomo-metafísico que responde a la pregunta “¿qué es el hombre?” (y que rebota en la respuesta “una cosa pensante” cartesiana, aunque también en las nociones de “individuo” y “persona”) y un registro técnico político de disciplinamiento de los cuerpos, explica cómo se configuró en la modernidad la figura del “hombre”. Tomaremos en este momento dos conceptos que alimentaron aquel registro anátomo-metafísico para la constitución de la docilidad del cuerpo.

1. La persona

El filósofo italiano Roberto Esposito (Nápoles, 1950) se ha ocupado, entre otras cosas, de desenmascarar lo que denomina como “dispositivo de la persona”. Según él, este dispositivo “se basa en la separación presupuesta,

y recurrente una y otra vez, entre persona como entidad artificial y hombre como ser natural para el que puede ser apropiado o no un estatus personal” (Esposito, 2009, p. 20). Se trata de una brecha tan antigua como la experiencia humana: la definición de Aristóteles del ser humano como “animal racional” da cuenta de cómo se encuentra a la base de nuestro pensamiento. Es una profunda estaca en la concepción filosófica, jurídica y política moderna, que tuvo influencias del derecho romano. En la modernidad, para John Locke, representante de la tradición filosófica liberal, el ser humano no es un cuerpo, sino que tiene un cuerpo. El personalismo moderno define a la persona como “aquello que en el cuerpo es más que el cuerpo” (Esposito, 2009, p. 23), es decir que hace referencia a una parte que sería racional o espiritual, a partir de la cual es posible el reconocimiento de derechos. El sujeto de derecho tiene como condición de posibilidad a la persona, o para decirlo de otra manera, solo es pensable la idea de sujeto de derecho a partir del concepto de “persona”. Por eso el sujeto de derecho es una abstracción que no coincide con el ser humano de carne y hueso, como vimos hace un momento. De manera que el dispositivo de la persona es lo que ha permitido durante milenios distinguir y jerarquizar a los seres humanos entre sí, pero también que el cuerpo se constituya como fuente de error y pecado.

En su libro, *Las personas y las cosas* (2016), Esposito dice que si hay algo que ha organizado la experiencia humana desde sus orígenes es la división entre personas y cosas (Esposito, 2016, p. 7). El dispositivo de la persona es fruto tanto de la concepción jurídico romana, como de la tradición teológica cristiana. En ambas, y a pesar de no poder determinar si una influencia a la otra o es al revés, puede encontrarse la división entre entidades o partes diferenciadas de la vida humana, una de naturaleza racional y/o espiritual, y la otra corporal, y/o animal. Desde estas concepciones la parte racional debe dominar y gobernar a la parte animal. De allí que el filósofo sostenga la tesis de que “el derecho romano y la teología cristiana constituyen las dos estructuras de sustentación de una máquina político-teológica destinada a marcar el concepto occidental del poder al menos durante dos milenios” (Esposito, 2016, p. 38).

Mientras en la concepción cristiana el dispositivo de la persona separa al ser humano entre carne y espíritu, en la filosofía moderna esta división se encuentra en la misma conciencia del individuo. Podemos recordar aspectos del dualismo antropológico de René Descartes. Leamos sus palabras en las *Meditaciones metafísicas*: “¿Qué más soy? Me lo imaginaré: no soy ese conjunto de miembros que se llama cuerpo humano (...) ¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa” (Descartes, 1997, p. 25). La evidencia de la conciencia constituye a partir de la modernidad el fundamento de todo conocimiento. La verdad habita en la percepción evidente de la propia conciencia –que incluso puede pensarse a sí misma *sin el cuerpo*–. Ahora bien, esta división entre una parte racional o espiritual y el cuerpo, tiene consecuencias. El dispositivo de la persona ha sido justificador no solamente de jerarquías entre los seres vivos, sino también de las más grandes violencias ejercidas hacia otros seres humanos, como la perpetrada en nuestro continente americano a raíz de su mal llamado “descubrimiento”, por no reconocer en los habitantes originarios más que su naturaleza física o animal.² De allí que se trate efectivamente de reducir a seres humanos al estatuto de una cosa, de la que se puede disponer, incluso matar. Como lo señala Esposito,

cuando solamente la razón distingue a los seres humanos de su parte animal, ésta puede ser indiferentemente elevada a la superioridad de la persona o reducida a la inferioridad de la cosa. Lo que falta en uno y otro caso, es la referencia a un cuerpo viviente que no coincide ni con una ni con la otra, porque está dotado de una peculiar consistencia ontológica (Esposito, 2016, P. 57).

El cuerpo ha sido excluido del derecho por largo tiempo, introducido ligeramente en la modernidad por la figura del *habeas corpus*. Esta exclusión del cuerpo de la esfera del derecho, como ya hemos dicho, es consecuencia de la gran división entre las personas y las cosas que organiza nuestro pensamiento. Ni persona, ni cosa, el cuerpo ha quedado oscilando entre una

2 En el siglo XVI, hacia 1550 se suscitó en Valladolid, España, una intensa polémica en torno a la humanidad del indio, cuyos principales representantes de posturas opuestas fueron Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. El debate giró en torno a los derechos naturales de los habitantes del Nuevo Mundo, las justas causas para hacer la guerra a los indios y la legitimidad de la conquista.

y otra, hasta ser asimilado a la persona (con la prohibición, por ejemplo, en nuestros códigos civiles actuales, de que el cuerpo pueda ser un objeto de comercio). Sin embargo, como lo muestra Esposito, excluirlo del comercio no significa excluirlo del ámbito de las cosas. Así como hay una sustracción de parte de los seres humanos de la categoría de persona, la temporalidad de un cuerpo presenta, de modo semejante, la sustracción –o al menos el problema– de lo que un cuerpo es antes del nacimiento o después de la muerte. Y como consecuencia, desde cuándo y hasta cuándo se lo considera una persona –respecto de los derechos que le son inalienables–.

Tenemos, por un lado, entonces, la noción de persona organizando nuestras formas de vida en función de una construcción que jerarquiza la racionalidad, la mente, el alma por sobre el cuerpo, la materia, los instintos. Y, por otro lado, la noción de “individuo” que, al igual que la noción de persona, tiene un alcance desde lo jurídico a lo metafísico, en cuanto no solo hace referencia al sujeto titular de derechos, sino también a aquello que –como lo dice la palabra– es indiviso.

Antes de pasar a la noción de “individuo”, caracterizamos brevemente el contexto de su emergencia política moderna.

2. La modernidad como punto de partida

Suele señalarse el comienzo de la Modernidad a partir de la caída de Constantinopla (1453) –coincidente con la invención de la imprenta y el nacimiento del Humanismo y el Renacimiento–; con la Reforma Protestante (1517), o a partir de la fecha de 1492 que recuerda la llegada española al continente americano, lo que encubre de algún modo el carácter violento e irracional moderno en su llamado “proceso civilizatorio”. Es necesario decir que toda periodización y enfoque ya cuentan con una perspectiva, y que hay diferentes modos de contar la historia. Elegimos hacerlo teniendo en cuenta la coincidencia con la constitución del capitalismo, desde un punto de vista económico-político. Esta elección no es arbitraria: buscamos mostrar cómo lo

sujetos se constituyen en un entramado de intereses, y también son el producto de determinaciones políticas y económicas, en cuanto éstas también dictan normas y valores morales en torno al gobierno de los varones y mujeres.

El concepto de “modernidad” tiene un sentido filosófico-ideológico, en tanto alude al momento en que la humanidad habría entrado en la denominada era de la razón. La filosofía –de la mano de Descartes– pretendía imitar el método científico de carácter analítico, en cuanto se lo consideraba como un método universal que permitiría conocer al mundo natural y humano. En este sentido, este método universal –inspirado en la revolución científica que es desarrollada entre otros por Giordano Bruno, Johannes Kepler, Nicolás Copérnico, Galileo Galilei e Isaac Newton– posibilitaría el conocimiento paulatino de la realidad natural. Se ha caracterizado ese ingreso en la Modernidad como una ruptura con el oscurantismo medieval y como un período en el cual el individuo se deshace paulatinamente de las cadenas que oprimen su libertad, en cuanto con ello se alcanzaría, según la denominación de Kant, la “mayoría de edad de la razón”. Este proceso se encuentra acompañado por un desencantamiento del mundo, pues la racionalización desplaza la cosmovisión de los poderes ocultos de la naturaleza. Y paralelo a ello, es necesario mencionar a partir de este momento el lugar de superioridad en el que se coloca el ser humano respecto de la naturaleza, de dominio mediante la técnica.

Kant responde a la pregunta “¿qué es la ilustración?” (1784) diciendo que es el abandono por parte del hombre de una minoría de edad de la cual él mismo es responsable (Kant, 2013, p. 87). Con “minoría de edad” hace referencia a la incapacidad de valerse del propio entendimiento sin la dirección de otro, de la que es auto-culpable porque “su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía de algún otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración” (Kant, 2013, p. 87). Para Kant, entonces, ser ilustrados es romper las cadenas de tutelaje, fundamentalmente respecto del dogma de la Iglesia, pensar por sí mismos sin la dirección de ningún otro. Pero con una condición, expresada más adelante, casi al final de la respuesta: “*razonad cuanto queráis y sobre todo cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!*” (Kant, 2013, p. 97). ¿Obediencia a quién? Al soberano, al

príncipe Federico II de Prusia, apodado “el Grande”. En ello puede advertirse la marca de lo que luego se constituye como una de las principales paradojas de la modernidad: mientras promueve las libertades individuales, al mismo tiempo las deja sujetas a la obediencia del poder político, representado en este caso por el soberano.

Así que paralelamente a los sucesos de consolidación del método científico, se está dejando atrás el mundo feudal y dando paso al capitalismo; y con ello, el surgimiento de los Estados Nación. Esto no significa que se producen solamente cambios en los modos de producción, sino también la emergencia de nuevos modos de ser sujetos: por ejemplo, a partir de la descripción de Karl Marx respecto de la enajenación del ser humano en el trabajo asalariado. Con la división del trabajo también se constituyen roles y formas de dominación sobre las mujeres, convertidas en reproductoras de la fuerza del trabajo, como lo veremos en otros capítulos, más adelante.

Desde un punto de vista político, se asiste a un proceso de secularización o de separación del poder político respecto del poder de la Iglesia. Por eso uno de los principales temas de la filosofía política clásica son las teorías contractuales que explican, mediante la introducción de la hipótesis del pacto o contrato, cómo surge el Estado, cuyos más reconocidos representantes son Thomas Hobbes, John Locke o Jean-Jacques Rousseau.

El concepto de “modernidad” tiene también un sentido sociológico y político, en tanto alude a la construcción, a partir del siglo XVI, de una serie de instituciones, entre ellas el Estado, que tuvieron fundamentalmente tres funciones en sus comienzos: económicas, de guerra y paz y de seguridad interior. Desde esta última perspectiva, la modernidad instituye paulatinamente la escisión entre Estado y sociedad civil, y entre el ámbito de lo individual y lo colectivo. El Estado se presenta como la esfera en la que se encuentra la posibilidad de garantizar la seguridad, la propiedad, la vida y la libertad de todos (garantías consideradas como derechos naturales) y la sociedad civil como el espacio en el que los individuos desarrollan libremente sus intereses privados. Así, la modernidad es también sinónimo de constitución de la esfera de lo público y lo privado.

3. La cuestión moderna del individuo

La noción de “individuo” se encuentra fuertemente emparentada a la modernidad, y si bien tiene varias derivas, fue una de las formas de orientar una nueva praxis social en el que se proteja y promueva el accionar individual libre, respecto de lo que fueron las relaciones feudales. Libertad e igualdad son los otros dos elementos que se asocian para nombrar esa categoría política que “no se aplica al ser humano de carne y hueso, diferente de los otros hombres, sino al ser humano concebido en su calidad de *titular de derechos*” (Heler, 2000, p. 17). Se trata de una abstracción, en cuanto la noción de individuo es caracterizada mediante rasgos asociales y apolíticos, que permitió no solo – desde un punto de vista crítico– otorgar y garantizar al individuo los derechos que le son inalienables y la libertad del accionar individual, sino también, como lo señala Michel Foucault, disciplinarlo. Al respecto y de modo sintético, citamos un párrafo de *Vigilar y castigar*: “Las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas. El contrato podía bien ser imaginado como fundamento ideal del derecho y del poder político; el panoptismo continúa el procedimiento técnico, universalmente difundido de la coerción (...) Las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas” (Foucault, 2008b, p. 255). En otras palabras, el poder disciplinario fabrica cuerpos sujetos, fijando con toda exactitud la función “sujeto” al cuerpo y es individualizante en el sentido que “el individuo no es otra cosa que el cuerpo sujeto” (Foucault, 2008a, p. 77).

Para abordar el problema del individuo en la modernidad, tomaremos el trabajo de Mario Helier, *Individuos, persistencias de una idea moderna* (2000). Helier fue Doctor en Filosofía, investigador en CONICET y profesor en la Universidad de Buenos Aires. En este libro se ocupa de la noción de individuo como una de las claves de interpretación de la modernidad desde una perspectiva crítica, en la medida en que permite ver las tensiones y paradojas del individualismo moderno. Como él mismo lo señala, “la cuestión del individuo se presenta en el mundo moderno como una mezcla conflictiva y peligrosa de debilidad y poder, que requiere protección, pero también límites” (Heler, 2000, p. 16). El texto presenta aspectos vinculados a las ideas de libertad e igualdad, así como las derivas por distintas figuras del individuo que se van configurando a partir

de diferentes fases del capitalismo. En lo que sigue, abordaremos algunas claves del primero de sus capítulos, “La cuestión moderna del individuo”.

Heler comienza mostrando cómo las nociones de “individuo” y “modernidad” sirvieron para explicar y orientar una nueva praxis social, en función de los procesos de secularización y de la importancia que adquiere la nueva noción de “individuo” para la modernidad en términos políticos: no debemos olvidar los hechos fundamentales en relación a las ideas de libertad e igualdad que venían gestándose, que terminan de configurar un escenario de caída de las grandes monarquías y de aparición de los Estados Nación. En este sentido, la noción de “individuo” no es una noción metafísica, sino jurídico-política, en cuanto hace referencia con ello a quien es titular de derechos.

Las ideas de libertad e igualdad son centrales para la comprensión de la idea de individuo en la modernidad, ya que son los pilares a partir de los cuales el pensamiento liberal “asume el papel de promotor y abogado defensor del individuo” (Heler, 2000, p.15). Como lo expresa el autor, el individualismo es un signo distintivo de la modernidad, y eso no deja de estar relacionado a ciertos peligros, vinculados sobre todo a la competencia de intereses individuales. De manera que nos encontramos, por un lado, frente a la necesidad de garantizar a los individuos derechos y libertades, pero al mismo tiempo limitando su accionar respecto de los otros individuos, para lo cual la función del Estado es la de regular esas relaciones, y mantener la cohesión social. Cuando Heler dice que ni el optimismo de la Ilustración pudo eludir la preocupación por los efectos de individuos regidos por sí mismos —es decir, libres y autodeterminados—, y menciona la postergación de “la libertad de acción” y el aprendizaje “del uso prudente de la razón, mediante el ejercicio primero de la libertad de pensamiento” (2000, p. 16), se refiere al modo en que cuajó la respuesta de Kant sobre qué es la Ilustración que, como mencionamos antes, entraña esa paradoja de “pensad lo que queráis” (libertad de pensamiento), “pero obedeced” (al soberano, quien para Kant era alguien ilustrado, que colaboraría en la ilustración de los demás). En otras palabras, Heler está mostrando la complejidad y tensiones entre libertades y obediencias de la modernidad, a partir de cómo la libertad de pensamiento —que aún hoy para nosotros tiene tanta importancia— obtura de algún modo la libertad de

acción de los individuos, en términos de posibilidad de desobediencias o de resistencias.

Como dijimos, la idea de individuo político moderno, entonces, hace referencia al titular de derechos. Esta idea se basa sobre la de la igualdad de los seres humanos, que tiene su antigua versión cristiana, “todos los hombres son iguales ante los ojos de dios”, pero que es *aggiornada* y reapropiada por el pensamiento liberal, al mismo tiempo que se intenta la separación del poder político y el religioso. A esto se refiere Heler cuando menciona “el problema teológico-político de la modernidad”, asociado a esa redefinición de la praxis social.

En este punto, no deja de ser relevante la función de la noción de individuo como “titular de derechos”, en cuanto no remite a un ser de carne y huesos. Como el autor lo señala, se trata de una abstracción que lo despoja de rasgos políticos y sociales, y si bien esa idea de igualdad garantizaría la posibilidad de gozar de los mismos derechos, sin distinción de su lugar en la sociedad, esa despolitización puede resultar peligrosa en cuanto a las consecuencias que puede tener la idea de “igualdad natural”.

¿Qué nuevos matices imprime la modernidad a esta idea de la igualdad natural? En primer lugar, la relación de dominio del ser humano sobre la naturaleza, asociado a la dignidad humana. La famosa dualidad sujeto-objeto implica el dominio de uno sobre otro: conocer se encuentra asociado a dominar, de allí que sea importante comprender el vínculo entre ciencia y relaciones de poder. El dominio de los seres humanos sobre la naturaleza da lugar a una determinada concepción respecto del trabajo. Desde el punto de vista liberal, el trabajo es la forma que el ser humano tiene de apropiarse de sí mismo y de los frutos de su actividad. El concepto de “apropiación industrial”, a partir del cual se funda la idea de propiedad privada, se refiere a que si alguien ha impreso el trabajo para transformar, por ejemplo, tierra árida en una tierra que da frutos, esos frutos son propios. De manera que ese dominio de los seres humanos sobre la naturaleza configura también al individuo como propietario: no solo de las cosas, sino también la idea de poseer el control sobre sí mismo, ser “dueño” de sí mismo, y dueño de lo que su trabajo le da. El derecho a la propiedad supone, desde este punto de vista, el de la libertad individual.

En segundo lugar, otro nuevo matiz en relación a la igualdad natural entre los seres humanos es que los pone en iguales condiciones para gobernarse por sí mismos. Políticamente ser iguales significa romper los lazos jerárquicos que hasta el momento existían en las sociedades paternalistas tradicionales como en las monarquías absolutistas. Es la mayoría de edad a la que Kant aludía. La posición en la sociedad no responderá más a una cuestión heredada, sino que se conquista mediante los méritos logrados (de donde podemos concluir que surge incipientemente la idea de meritocracia, que se encuentra instalada hoy en nuestras sociedades y que, como veremos más adelante, encaja muy bien en la configuración del sujeto neoliberal). Ante este segundo matiz, Heler recuerda que para Alexis de Tocqueville hay dos peligros: por un lado, la posibilidad de una tiranía de la mayoría –y con ello la eliminación de las minorías o la homogeneización–; y por otro, la excesiva preocupación en asuntos privados.

En tercer lugar, la igualdad de derechos abre la posibilidad de justificar desigualdades. ¿Por qué? Porque si la idea de igualdad supone que los seres humanos son igualmente capaces, los resultados desiguales dependerían exclusivamente del buen o mal uso de sus capacidades. Es decir, que se declara culpable del fracaso exclusivamente al individuo, con ideas como las que muchas veces escuchamos, como: “no se esforzó lo suficiente”. Esta idea que destaca Heler también es una consecuencia de presentar al individuo como algo abstracto, con rasgos asociales y apolíticos, en cuanto desconoce las condiciones materiales de esos individuos, así como la deshistorización y despolitización de sus condiciones (algo que Marx advierte en la crítica a la economía política: partir de la propiedad privada como si fuera un hecho natural, cuando se trata de una configuración histórica, cuya explicación la encontraremos más adelante en este volumen, sobre la acumulación originaria del capital). Como bien lo señala Heler, esa justificación de las desigualdades por medio de la igualdad natural se trata de “una preocupación político-económica que pretende dar legitimidad a las desigualdades de clase de una sociedad de mercado” (2000, p. 21). Así, la distribución desigual de la riqueza se disfraza de aprovechamiento o desaprovechamiento de la libertad y de la racionalidad, ambas repartidas –supuestamente– de modo equitativo.

En el fondo, se trata de pensar la sociedad moderna como una serie de relaciones entre propietarios, es decir, de relaciones mercantiles. De allí que la solución al problema teológico-político en el siglo XVII haya sido la idea de un individuo acorde a una sociedad posesiva de mercado. Y como el individuo es “propietario de su propia persona”, también es “libre” de enajenar su capacidad de trabajar. En este punto constatamos cómo la idea de “propietario de sí mismo” encubre las desigualdades producidas por las relaciones entre quienes poseen los medios de producción y quienes solamente cuentan con su tiempo de vida para vender su fuerza de trabajo. De esta forma, la función de la sociedad política es la de resguardar la propiedad y el orden de las transacciones.

A continuación, realizaremos un punteo respecto de las figuras que va adquiriendo el individuo en el desarrollo de la sociedad moderna. Es importante en este punto tener presente el momento histórico y las caracterizaciones de las distintas fases del capitalismo, y comprender, por lo tanto, que así como surge el individuo en la modernidad, el mismo se ha desarrollado y adquirido nuevas configuraciones, en la medida en que se han ido modificando la praxis social, política y económica.

La primera figura que menciona Heler es el individuo productivo de la sociedad industrial.³ Como lo explica el autor, la abstracción del individuo otorga en esta figura rasgos iguales para todos, como los de ser trabajador, ahorrativo, con una moral ascética tomada del protestantismo, asociada fundamentalmente al esfuerzo y al cumplimiento del deber. Estos rasgos se corresponden al mismo tiempo con una visión de futuro y confianza en el progreso.

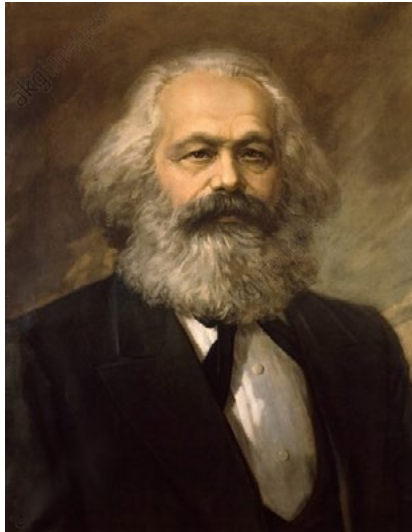
3 Una salvedad importante para tener en cuenta es que Heler nombra esta figura como “empresario independiente”. Sin embargo, Christian Laval y Pierre Dardot, autores que trabajaremos en este libro para caracterizar al sujeto neoliberal, llaman “empresario o emprendedor de sí mismo” a la figura que en el texto de Mario Heler se corresponde a la del “ingeniero”. En realidad, la expresión “empresario de sí” es tomada de los cursos dictados por Michel Foucault para caracterizar al sujeto del neoliberalismo, algo que probablemente Heler no alcanzara a conocer. Desde nuestra perspectiva este concepto resulta más adecuado para caracterizar al individuo de la última fase del capitalismo financiero o neoliberal, que a la del individuo productivo de la sociedad industrial.

La segunda figura es la del ingeniero o tecnócrata. La etapa monopólica del capitalismo modifica las condiciones en que el individuo se venía desarrollando, sobre todo por los cambios en lo que respecta al mundo del trabajo. De las fábricas, se pasa a la forma de las empresas y corporaciones. Heler menciona una serie de nuevos parámetros en donde se asienta el capitalismo monopólico, como la idea de eficacia, productividad, inteligencia planificada, y donde ya no se trata tanto del esfuerzo del individuo como de las decisiones de las élites o de quienes concentran el poder. La perspectiva de nuestro autor se encuentra atravesada por la Escuela de Frankfurt, pensadores de mitad del siglo pasado quienes, influenciados por el pensamiento de George Hegel, Marx y Sigmund Freud, trabajan a partir de una teoría crítica: esto es, buscan determinar las condiciones sociales e históricas en que se produce la teoría, es decir, su punto de vista ideológico. Uno de sus representantes es Max Horkheimer, quien muestra cómo el tecnócrata es quien identifica su conciencia de sí con el sistema: un ejemplo vulgar para referir esto sería el decir que “tiene la camiseta puesta de la empresa”, esto es, que defiende los intereses de la empresa como si fueran los propios, cuando solo es un empleado. De allí que la paradoja de la dialéctica de la ilustración sea cómo se pasó del dominio de la naturaleza al dominio del ser humano, donde Horkheimer creía ver el ocaso del individuo.

El texto refiere al final el papel de los medios de comunicación y menciona el papel de los *managers*. Sobre el *management* como herramienta de la gubernamentalidad neoliberal, hablaremos más adelante en otro capítulo, para aludir a la configuración del sujeto neoliberal, en la fase del capitalismo financiero o postindustrial, mediante técnicas de *coaching* y estilos de vida.

Karl Marx y la prehistoria del capital

Mariano Maure



John Jabez Edwin Mayal. *Retrato de Karl Marx* (1875).
International Institute of Social History, Netherlands.

1. Marx y la oposición entre la sociedad y el individuo

En este capítulo introducimos elaboraciones críticas que surgen a partir del siglo XIX respecto de la oposición entre individuo y sociedad. Karl Marx, tanto como George Hegel, postulan que la sociedad preexiste a los individuos

y, en el caso de Marx, insiste principalmente en el desarrollo de la sociedad a partir de la actividad material de los seres humanos, ligada al trabajo y a la producción.

En *La ideología alemana*, Marx señala con énfasis que el primer hecho histórico que da lugar a la sociedad como tal “es la producción de la vida material misma” (Marx, 1974, p. 28), entendiendo por esto: generar las condiciones para comer, vestirse y tener dónde vivir, básicamente. Vale la pena recalcar el contraste entre este tipo de visión con el modo ahistórico e individualista que presentan los teóricos liberales, como vimos en el capítulo anterior. Recordemos también su crítica a la economía política inglesa en los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844), en cuanto ésta muestra cómo da por sentada la propiedad privada, basándose en la esencia humana postulada por el iusnaturalismo, sin explicarla (Vignale, Maure y Rossi, 2021, pp. 122-123).

Sin embargo, la crítica de Marx alcanza principalmente a la totalidad del modo de producción capitalista, el cual presenta todo nexo social bajo el imperativo del valor de cambio. De este modo, esta crítica revela su motivo fundamental: el capitalismo invierte la relación entre medios y fines y pone como fin de toda actividad productiva, no el desarrollo de la sociedad misma, sino los beneficios de la clase burguesa. La noción de “fetichismo de la mercancía” se revela como la clave que rige el funcionamiento de la sociedad del capital. Esta característica esencial del modo de producción capitalista consiste precisamente en otorgar un funcionamiento autónomo a las relaciones entabladas en el mercado capitalista, subordinando así el conjunto de las necesidades humanas al engrandecimiento del mundo de las cosas.

Así lo expresa Marx también en las incisivas páginas de los *Grundrisse*, escritas diez años antes de la publicación del primer tomo de *El capital*, cuando dice que “la dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente indiferentes constituye su nexo social. Este nexo social se expresa en el valor de cambio” (Marx, 2011b, p. 84). O como dice unas líneas más adelante, refiriéndose en forma totalmente directa y llana al individuo: “su poder social, así como su nexo con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo” (Marx, 2011b, p. 84), a lo que podríamos agregar nosotros que el individuo proclamado por el liberalismo lleva su libertad en el bolsillo.

El texto que analizamos ahora, el capítulo XXIV del primer tomo de *El capital*, el único tomo de esta obra publicado en vida, trabaja directamente esta problemática porque se opone a cualquier explicación idílica sobre el origen de la sociedad capitalista y apuesta a explicar esos comienzos como hechos históricos concretos, además de marcados por una extrema arbitrariedad y una terrible violencia, que nada tienen que ver con la libertad y la igualdad atribuidas a los comienzos del intercambio económico capitalista y proclamada por los autores de la economía política inglesa (como Adam Smith y David Ricardo).⁴

En esta crítica de Marx al modo de producción capitalista encontramos un punto de apoyo que nos permite, teniendo en cuenta las distintas etapas por las que atraviesa el capitalismo, dirigir nuestra atención hacia los desarrollos posteriores a Marx, ya sea a la antropología social y cultural en el marco del colonialismo, o a los textos de Michel Foucault o Silvia Federici, que reinscriben la crítica a la oposición entre individuo y sociedad, en relación con los nuevos conflictos sociales que atraviesa el siglo XX. Estas críticas, principalmente a partir de Foucault, derivarán a partir de los años '60 del siglo XX en una necesaria reconsideración de las relaciones que entablan los modos de reproducción social con sus instancias de producción material, englobándolas, más que depender de ellas. Las etapas surgen así con claridad, a partir de las diferentes visiones antropológicas de cada momento histórico: de Marx a la antropología social, de ésta a Foucault, para terminar en todos aquellos análisis del neoliberalismo de nuestros días.

4 Adam Smith, (Kirkcaldy, 16 de junio de 1723 – Edimburgo, 17 de julio de 1790) fue un economista y filósofo escocés, considerado uno de los mayores exponentes de la economía política inglesa. Es conocido principalmente por su obra *La riqueza de las naciones* (1776), se le considera como el padre de la economía liberal moderna. David Ricardo (Londres, 18 de abril de 1772 – ibid., 11 de septiembre de 1823) fue un economista inglés de origen judío-portugués, continuó y profundizó el análisis del circuito de producción cuyo origen se remonta a Quesnay y los fisiócratas. Se le considera también como uno de los pioneros de la macroeconomía moderna.

2. Datos biográficos y obras principales

Marx nació en Tréveris, en la actual Alemania, el 5 de mayo de 1818 y murió en Londres el 14 de marzo de 1883. Vamos a tomar como principal referencia para relevar los datos biográficos que nos interesan, una de las fechas claves de su vida, tal como lo destaca su primer biógrafo, Franz Mehring: “El 23 de agosto de 1849 Marx le notificaba a Friedrich Engels (su gran amigo) que salía de Francia hacia su tercer destierro” (Mehring, 2013, p. 212). Se dirigió a Londres, Inglaterra. Marx era perseguido por los gobiernos de toda Europa continental por su actividad periodística y su militancia comunista, relacionada principalmente con las jornadas revolucionarias vividas en febrero de 1848 en Francia y luego extendidas a toda Europa. Llegó pues a Londres en 1849 y la particularidad de esta llegada es que allí vivió hasta el final de sus días.

Marx dedicó los próximos años a estudiar la economía política inglesa en la biblioteca del *British Museum* de Londres, con el principal objetivo de caracterizar el modo de producción capitalista. No con fines de mero esclarecimiento intelectual, sino para utilizar esas definiciones en la tarea de contribuir al derrumbe del sistema capitalista. Sin embargo, en 1849 la posible revolución entraba en una etapa de claro retraimiento, por lo que, en medio de grandes dificultades personales y enormes penurias económicas, hizo foco en sus actividades intelectuales.

Pasaron ocho años hasta que emprendió la tarea de realizar una gran obra que explique cómo se entrelazan las categorías fundamentales del modo de producción capitalista. Tal empresa le llevó todavía diez años más, hasta que, después de cuatro redacciones diferentes de la obra y de una continua obsesión por la perfección de los resultados obtenidos, pudo publicar el primer tomo de *El capital* en 1867. Antes de llegar a eso, ya en la primera redacción, en los cuadernos conocidos posteriormente en el siglo XX como los *Grundrisse*, como lo sostiene Enrique Dussel: Marx “formuló su descubrimiento esencial en la producción teórica de toda su vida: «El plusvalor que el capital tiene al término del proceso de producción significa que el tiempo de trabajo objetivado en el producto es mayor que el existente en los componentes originarios del capital» (diciembre de 1857)” (Dussel, 1985, p. 13). Concebir con claridad la noción

de plusvalía permitió a Marx explicar sobre bases económicas sólidas cómo el modo de producción capitalista subsumía todo el trabajo social en función de la valorización del capital.

En el capítulo X de *El capital* dice: “denomino «plusvalor absoluto» al producido mediante la prolongación de la jornada laboral; por el contrario, al que surge de la reducción del tiempo de trabajo necesario y del consiguiente cambio en la proporción de magnitud que media entre ambas partes componentes de la jornada laboral (tiempo de trabajo necesario y plus-trabajo) lo denomino plusvalor relativo” (Marx, 2011a, p. 383). Por tanto: “plusvalor absoluto” remite al mayor valor otorgado al producto por la prolongación de la jornada laboral y “plusvalor relativo” a ese mayor valor producido por el aumento de la productividad del trabajo.

Algunos, a partir de estos avances teóricos del autor de *El capital*, hablan de un Marx más ligado a la economía en este periodo de madurez en el que elabora sus escritos principales, presentando al Marx joven, anterior a su estancia en Londres, como un Marx humanista y preocupado por el papel liberador del trabajo humano. Tal división es enteramente ficticia, ni en la etapa de juventud dejaba de lado sus conceptos ligados a la economía capitalista, ni posteriormente abandona la enorme tarea de pensar un mundo de seres humanos libres. Solo puede decirse que, como estamos contando, durante su estancia en Londres, perfecciona y elabora sus conceptos filosóficos y económicos fundamentales.

Teniendo en cuenta esta aclaración de su periodo anterior a 1849, podemos destacar los siguientes textos principales: en 1842, la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (se publica póstumamente en 1927); luego los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (publicados póstumamente en 1932); en 1845, *La ideología alemana* (publicada póstumamente en 1932) y la *Tesis sobre Feuerbach*; en 1847, su *Miseria de la filosofía*; y en 1848, *El manifiesto comunista* (junto a Engels).

Recordemos que Marx en su juventud, junto a otros filósofos como David Strauss, Bruno Bauer o Ludwig Feuerbach, fueron considerados como hegelianos de izquierda. Feuerbach influyó bastante en el pensamiento de Marx que, aunque se distinguió del materialismo feuerbachiano al que calificó de

mecanicista, retomó su concepto de “alienación (enajenación) religiosa” del ser humano para ampliarlo al influjo que sobre todas las actividades humanas ejerce el modo de producción capitalista.

Los jóvenes hegelianos de izquierda son considerados de este modo por retomar algunos de los conceptos principales del pensador alemán, aunque criticándolos y reformulándolos sobre nuevas perspectivas. En el caso de Marx, su adopción del método dialéctico de Hegel es una constante de su elaboración teórica, aunque para él el desenvolvimiento de las sucesivas contradicciones propias de este método no está regido por las ideas del espíritu, sino por la actividad humana sensible. Marx utilizó la lógica hegeliana para demostrar el modo en que el capital subordina las fuerzas sociales en vistas a su propio desarrollo y lo que es más, también a su propia destrucción.

En función de contribuir a ese desplome del sistema capitalista nunca abandonó sus actividades militantes, reconociendo periodos de su vida en las que estas alcanzaban una mayor intensidad y preponderancia. Así, por ejemplo, en 1864 y luego de otros intentos fallidos, se fundó la Asociación Internacional de Trabajadores (luego conocida como Primera Internacional) con sede en Londres. Marx fue elegido para conducirla. A partir de los sucesos revolucionarios de 1871 conocidos como la “Comuna de París” y aunque no tuvo una participación directa, la figura de Marx alcanzó gran notoriedad al ser acusado por varios gobiernos europeos de tener vinculación con ellos. Más allá de estas falsas acusaciones, Marx se convirtió en los últimos años de su vida en un factor fundamental del crecimiento del movimiento obrero a escala internacional, siendo hasta sus últimos días una referencia constante para las organizaciones obreras en todo el mundo.

De las obras elaboradas por Marx durante su estancia en Londres podemos destacar las siguientes. En 1857-1858, los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, publicado por primera vez en 1939. En 1859, la *Contribución a la crítica de la economía política*. En 1862, las *Teorías sobre la plusvalía* (publicadas póstumamente en 1905). En 1867, *El capital*, tomo I. En 1871, *La guerra civil en Francia* (acerca de la “Comuna de París”). Engels publica en 1885 el tomo II de *El capital*, ya luego de su muerte en 1883, y en 1894 el tomo III de *El capital*.



Portada de *El capital*, la obra principal de Karl Marx

3. El capítulo “La llamada acumulación originaria”: ubicación del texto en el conjunto de la obra

Es muy importante ubicar el capítulo que nos ocupa en el conjunto de la obra, pues nos permite comenzar a comprender el texto. Hemos señalado que *El capital* consta de 3 tomos. El Tomo I, *El proceso de producción del capital*. El Tomo II, *El proceso de circulación del capital*. Y el Tomo III, *El proceso global de la producción capitalista*.

Nos ubicamos por tanto en el Tomo I que consta a su vez de siete secciones y de veinticinco capítulos. Nuestro texto de referencia es el “Capítulo XXIV La llamada acumulación originaria”.

En primer lugar, interpretemos esta ubicación en el conjunto de la obra. Marx no comienza por la explicación del origen histórico del capitalismo, sino que comienza por el desenvolvimiento dialéctico de sus categorías esenciales: mercancía–valor–dinero–capital –en carácter de mayor abstracción cada vez–, para descender luego hacia la concreción histórica de estas categorías: plusvalía–salario–acumulación. En este desarrollo categorial se nos presenta completa la crítica de la economía política emprendida por Marx en su real dimensión. Parte de las categorías porque pretende explicar el capitalismo en su constitución histórica, la economía política realiza ese camino de forma inversa, naturalizando aquello que debe explicar.

Néstor Kohan señala que es posible invertir la lectura del capital “como un ejercicio posible podemos empezar por el pasado, podemos intentar leer *El capital* comenzando por los orígenes del capitalismo para después estudiar el valor” (Kohan, 2003, p. 292). El interés de esta lectura inversa no está por supuesto en cuestionar el ordenamiento categorial de Marx, sino en respetarlo estrictamente, poniendo mayor énfasis en las relaciones de poder y violencia que constituyen, desde sus orígenes, al modo de producción capitalista. De algún modo, ésta es la lectura que proponemos.

No es tampoco por azar que el capítulo sobre la acumulación originaria del capital se encuentre en la sección dedicada al problema de la acumulación capitalista. Marx muestra que la concreción primaria del capital es la plusvalía y que ésta necesariamente implica acumulación del capital. La ley general de la acumulación capitalista implica, por tanto, la ecuación entre generación de plusvalía y aumento del proletariado. Una cosa remite a la otra. Esta acumulación, como ley general del desarrollo del capital, se explica tanto en sus orígenes –la acumulación originaria y la colonización–, como en sus proyecciones –el derrumbe del sistema capitalista–.

Los apartados del texto son siete, dividiéndose entre algunos con referencias prioritariamente teóricas y otros de carácter netamente histórico. Iremos analizando uno por uno los aspectos salientes de cada apartado.

3.1. El secreto de la acumulación originaria

Marx comienza entonces estableciendo la necesidad de una acumulación originaria del capital no como un mero acontecimiento histórico, sino como resultado directo de las mismas categorías que rigen el funcionamiento del modo de producción capitalista. Así, dice Marx al comienzo mismo del capítulo, que la acumulación de capital presupone plusvalor, el plusvalor la producción capitalista, y esta última la preexistencia de grandes masas de capital. Debe haber entonces una acumulación originaria, punto de partida de la producción capitalista.

Sin embargo, si bien Marx retoma de este modo la necesidad de la existencia de una acumulación originaria, al mismo tiempo descrea desde este mismo inicio de las resonancias idílicas del nombre acuñado por Adam Smith. Por esta razón se refiera a esta categoría como “la llamada acumulación originaria”. Esta última, según el economista inglés, retrata los comienzos del capitalismo como consecuencia de la puesta en vigencia de la libertad de trabajar, silenciando así la terrible violencia y las expropiaciones que dieron lugar a los comienzos del modo de producción capitalista.

Pasemos a la explicación teórica de la acumulación originaria y a su definición. Para que haya capital, no basta con el dinero y la mercancía, sino que hacen falta propietarios de los medios de producción que puedan valorizar el dinero que poseen y trabajadores libres que vendan su fuerza de trabajo. De lo contrario no hay capital. Por lo tanto, el capital depende de la escisión entre los trabajadores y sus condiciones de trabajo. Definimos pues acumulación originaria como “el proceso histórico de escisión entre los trabajadores y los medios de producción” (Marx, 2011a, p. 893), y es originaria porque configura la prehistoria del capital.

Queda dar un paso más para tener el panorama completo de esta definición: la historia de esta escisión son los hechos por los cuales se produjo la expropiación violenta de las tierras a los trabajadores sobre fines del siglo XV y el siglo XVI en Inglaterra. Allí comienza en términos estrictamente históricos la acumulación originaria, en la crisis de las relaciones sociales sobre

finales de la Edad Media. Es necesario confrontar esta explicación de Marx con el tipo débil de explicación que remonta el surgimiento del capitalismo al advenimiento de la clase burguesa, constituida a partir de una mutación producida en el conjunto de la producción artesanal proveniente de la Edad Media (Mancusi y Faccio, 2003, p. 22). Marx nos señala, con absoluta claridad, que la masa de capital necesaria para ese comienzo se relaciona directamente con la expulsión violenta de los trabajadores de sus tierras y el sometimiento consecuente a la venta de su fuerza de trabajo para poder sobrevivir.

3.2. Expropiación de la población rural a la que se despoja de la tierra

En el apartado sobre la expropiación rural, Marx trabaja en términos estrictamente históricos. Muestra primero la crisis del sistema feudal, que ha convertido una gran mayoría de campesinos en trabajadores de su propia tierra, y luego la expropiación de esas tierras llevada adelante por los antiguos señores feudales, a fin de convertirlas en tierras de labor en pastura de ovejas. Estos hechos generan una gran masa de trabajadores expropiados que van a trabajar en los incipientes emprendimientos capitalistas.

A continuación, muestra dos factores históricos decisivos que impulsaron la acumulación originaria. Por un lado, el colosal impulso que tuvo este proceso de la mano de la Reforma protestante, que significó un formidable traspaso de las tierras eclesiásticas a manos de arrendatarios y especuladores. Por otro, el traspaso a manos privadas de la gran cantidad de tierras comunales que eran utilizadas en conjunto por los trabajadores de la tierra. El capítulo termina con un resumen de los métodos idílicos de la acumulación originaria, que acompañaran la expropiación de las tierras de los trabajadores: enajenación fraudulenta de las tierras fiscales, expoliación de los bienes eclesiásticos y robo de la propiedad comunal. Estos métodos tuvieron como consecuencia incorporar la tierra al capital y crear para la industria urbana un proletariado libre.

3.3. Legislación sanguinaria contra los expropiados desde fines del siglo XV. Leyes reductoras del salario

Marx realiza también un análisis histórico de la legislación que produjo la acumulación originaria. Es sorprendente cómo Marx deja constancia en este apartado de su subestimación de la división entre base y superestructura, concediendo enorme importancia al cambio de la legislación y la cooptación del Estado por parte de la burguesía naciente, como impulsores directos de la acumulación. Regulación del salario, prolongación de la jornada laboral y castigo de la vagancia, son modos por los cuales la burguesía en ascenso utiliza los mecanismos de reproducción social en su beneficio y se constituye como clase.

Es fundamental visualizar cómo, en estos apartados que van del dos al seis, se despliegan todos los factores históricos indispensables para que el capital cuente con los medios para desarrollar plusvalía, es decir, la acumulación originaria. Ésta, si bien tiene un núcleo esencial, se desenvuelve también en una suma de determinaciones históricas que la van describiendo en su desarrollo. Por tanto, podemos señalar que los apartados del 2 al 6 despliegan todo el universo de fenómenos históricos que promueven la escisión entre los trabajadores y sus medios de producción.

3.4. Génesis del arrendatario capitalista

Llegados a este punto y luego de ver el proceso violento de expropiación que dio lugar a “trabajadores libres”, es fundamental preguntarse cómo se conformó la clase burguesa. ¿De dónde provienen los capitalistas? En primer lugar, Marx indica el modo en que la agricultura fue subordinada por las prácticas capitalistas.

En ese proceso aparece la figura del arrendatario capitalista, quien emplea asalariados que trabajan la tierra y se convierte de esta forma y rápidamente en la mediación necesaria entre el terrateniente y los trabajadores. Estos cambios provocarán en Inglaterra, durante el siglo XVI, una verdadera revolución agrícola que será una de las claves de su acelerado desarrollo capitalista.

3.5. Repercusión de la revolución agrícola sobre la industria. Creación del mercado interno para el capital industrial

Una nueva alma ha migrado tanto a las materias primas y a los medios de producción, como a los trabajadores asalariados mismos y sus medios de subsistencia. Al ser puestos bajo la égida del capital, se han convertido en capital constante y capital variable. Marx llama “capital variable” a aquella parte del capital que el capitalista invierte en la compra de fuerza de trabajo (el salario de los obreros destinado a sus medios de subsistencia) y que se incrementa en el proceso de producción. Por otra parte, con “capital constante” se refiere a la parte del capital que existe bajo la forma de medios de producción (edificios, instalaciones, maquinaria, combustible, materias primas, materiales auxiliares) y cuyo valor no cambia de magnitud en el proceso de producción.

La división entre capital constante y variable expresa el gran descubrimiento de Marx en relación con la plusvalía demostrando que, dado el proceso de producción en un momento dado, aquello que valoriza el capital es el capital variable.

Paralelamente al proceso que convierte a los trabajadores rurales en asalariados, se da también un proceso de cooptación de la pequeña industria rural doméstica, los mismos trabajadores son puestos ahora a trabajar bajo la dirección de los incipientes capitalistas que los proveen de materia prima y les proporcionan un salario. Dos procesos son concomitantes a estos hechos y fundamentales para que se desarrolle el modo de producción capitalista: por un lado, con la necesidad de los nuevos asalariados de adquirir medios de subsistencia, el capitalista se hace de un mercado interno para vender ahora sus productos. Y por otro, con la separación progresiva de pequeños cuarteles de asalariados de tejeduría e hilandería, comienza el proceso de escisión entre la agricultura y la manufactura, que luego desembocará con la gran industria en el modo de producción capitalista propiamente dicho.

3.6. Génesis del capitalista industrial

Sin embargo, falta identificar a uno de los grandes protagonistas de esta historia, ¿quiénes van a convertirse en los nuevos capitalistas industriales propiamente dichos? Ya hablamos de los arrendatarios capitalistas y su influencia sobre la pequeña manufactura rural. No obstante, no son principalmente ellos quienes van a ser los impulsores de la manufactura industrial moderna. ¿Son los artesanos? Marx reconoce que, en un proceso lento, es cierto que algunos de ellos fueron convirtiéndose en capitalistas. Pero el proceso reclamaba mayor rapidez y no un desarrollo tan progresivo. ¿Quiénes son los capitalistas? Ésos surgen de dos formas de acumulación de dinero ya presentes desde la Edad Media, las que limitadas antes por las formas corporativas del trabajo (gremios), se van a ver liberadas por la nueva expansión agrícola para desarrollar la actividad manufacturera en puertos y pequeños puntos comerciales en las aldeas agrícolas. La nueva clase capitalista son los comerciantes y los usureros que convierten sus masas de dinero preexistentes en capital, al contratar trabajadores asalariados en nuevos regímenes urbanos que compiten y de esta manera se someten rápidamente a las viejas ciudades medievales.

En este mismo apartado sobre la génesis del capital industrial, Marx menciona los otros dos grandes factores decisivos para la acumulación originaria: el saqueo colonial y la esclavitud. El saqueo del oro y la plata de América por parte de España y todo el régimen de esclavitud establecido en el tránsito entre África y América, como dos formas de acumulación de riqueza imprescindibles para poner en marcha el modo de producción capitalista. Marx mismo reconoce que los recursos naturales de la América del Sur fueron vitales para impulsar un capitalismo que prolongó luego su división internacional del trabajo durante varios siglos.

Por último, se menciona el sistema de la deuda pública de cada país y la implantación de los nuevos regímenes impositivos por parte del Estado, como otras dos formas que favorecieron enormemente la consolidación del modo de producción capitalista.

3.7. Tendencia histórica de la acumulación capitalista

Nos hallamos ante una situación totalmente nueva de la sociedad...tendemos a separar todo tipo de propiedad de todo tipo de trabajo.

Jean C. L. Simonde de Sismondi,
Nuevos principios de economía política, 1819.

Marx desarrolla sus conclusiones respecto al tema de la llamada acumulación originaria, regresando nuevamente del análisis histórico al análisis categorial. Así como la generación de plusvalía nos lleva directamente a la necesidad de una acumulación originaria, ahora también la misma urgencia de expansión indefinida del capital nos conduce hacia su propia crisis y su propia destrucción. Marx piensa esta situación en términos de una tendencia propia de la misma lucha entablada entre los proletarios y la clase burguesa, la ampliación constante de la generación de plusvalía con el consecuente aumento de los niveles de socialización de la producción y de la explotación de los obreros, que revela la necesidad de una nueva expropiación violenta, pero ahora dirigida por los obreros contra los propietarios de los medios de producción.

La llamativa y muy inteligente conclusión a la que llega Marx respecto a la economía política y al iusnaturalismo moderno, es que la génesis de la sociedad del capital implica la negación de la propiedad privada fundada en el propio trabajo (“los trabajadores libres”). Más que la defensa de la propiedad privada y sus supuestas leyes naturales, se da lugar a “la conversión de la propiedad de muchos en propiedad de unos pocos” (Marx, 2011a, p. 952). Así, la oposición entre individuo y sociedad no es más que la mistificación idealista de la concentración de los medios de producción en manos de unos pocos a expensas de la expropiación de los muchos.

Por último, a partir de las características principales de la llamada acumulación originaria (la expropiación de los medios de producción) y de tener ante sus ojos en pleno siglo XIX el desarrollo de la gran propiedad capitalista, cuyas dos características principales son su alto grado de desarrollo tecnológico y el nivel de cooperación intelectual entre los obreros que requiere, Marx puede

comprender que la tendencia general del modo de producción capitalista implica la negación de la concentración de la propiedad en pocas manos y la necesidad de la socialización de la producción, la expropiación de los expropiadores (Marx, 2011a, p. 953), como una consecuencia necesaria de las propias características del desarrollo capitalista. En el siglo XXI y con el advenimiento del capitalismo financiero muchos autores contemporáneos retoman estas hipótesis de Marx para caracterizar la crisis en la que está inmerso actualmente el modo de producción capitalista.

La acumulación originaria del capital, el encierro y la caza de brujas: una mirada desde Silvia Federici

Silvana Vignale



Weiditz, Hans (1532). *El herbario de la bruja*

1. Desnaturalizar nuestros modos de vida

Comenzaremos este tema poniendo las cosas en perspectiva. En primer lugar, respecto de la naturalización en lo que se refiere a los modos en que vivimos. Al trabajo como medio de supervivencia, a la circulación del dinero,

a la propiedad privada, al esfuerzo que es necesario realizar para alcanzar determinadas metas. Hemos interiorizado las ideas de libertad e igualdad modernas, así como la percepción de ser individuos, tanto desde un punto de ontológico como político. También en lo que respecta a nuestra circulación por lo que denominamos “espacios de formación”: instituciones educativas, médicas, hospitalarias –los espacios de encierro a los que se refería Foucault–. Todo lo que atañe a nuestros modos de vida tiene una genealogía. Una historia que es la historia política, económica y cultural en torno a dispositivos teológico-políticos como el de la persona o el de la deuda. Y también una historia más reciente, moderna, de la emergencia del individuo en el marco del naciente capitalismo y de la consolidación de los Estados Nación.

Muchas veces se entiende la historia como si fuera una, y no un discurso que también se constituye por una perspectiva y hasta por intereses. En lo referido al pasaje del feudalismo al capitalismo como un hecho propio de la modernidad, olvidamos o desconocemos que se trató de un fenómeno estrictamente europeo –como veremos en adelante en el capítulo dedicado a Enrique Dussel–. Así y de modo escolar, estudiamos la aparición del capital como producto de la conformación de la burguesía, que adquirió poder económico en cuanto los artesanos y comerciantes se nuclearon en aldeas, en las afueras de los feudos, conformando la burguesía como clase pujante y comenzando con un mercado de intercambio de bienes. Como vemos, aquello supone la idea del intercambio como motor del comercio y del surgimiento de un nuevo sistema económico y político, que permite financiar los primeros pasos de la Revolución Industrial. Lo cierto es que –como fue expresado en el capítulo anterior sobre Marx– la burguesía se constituye en propietaria de los medios de producción, mientras el proletariado no es propietario de nada, excepto de su tiempo y de su fuerza de trabajo. Mientras más acumulación del capital, mayor necesidad de inversión del mismo, lo que exige producir más bienes, pero también conseguir más mercados para el intercambio y para colocar la producción: se puede adivinar que el colonialismo fue indispensable para el desarrollo del capitalismo, entre otras cosas, porque de las colonias extraían las materias primas de las que sacaban grandes ventajas. El garante de la burguesía no fue otro que el Estado, que aparece para salvaguardar los intereses individuales y la propiedad privada. De modo que en esta historia pueden encontrarse varias transformaciones del

capitalismo: se origina como un capitalismo mercantil, hacia fines del siglo XVI; continúa como capitalismo industrial, desde el siglo XVIII y luego en el siglo XX con el fordismo, modelo productivo que se basa en la cadena de montaje en serie, y debe su nombre a la fabricación del Ford T, en 1908. Actualmente, desde la Segunda Guerra Mundial, nos encontramos en su fase financiera, donde rige la especulación de las grandes corporaciones.

El hecho de que se nos presenten como naturales al sentido común los modos de producción, la propiedad privada, la penalización de determinadas conductas que atentan contra ella, o los mismos espacios disciplinarios por los que circulamos –con sus transformaciones epocales–, no es otra cosa que la obturación del pensamiento crítico, la manera en que seguimos cultivando la propia obediencia a una moral que permanentemente nos exige: “desea lo que te imponemos”, “sé feliz”, “*just do it*”, “invierte sobre ti mismo”, etc.

Tampoco el capitalismo fue natural ni la única respuesta posible a la crisis del poder feudal. En los *Manuscritos Económicos-Filosóficos* de 1844, Marx advierte esto en el apartado dedicado al trabajo enajenado: la economía política tiene como supuestos la propiedad privada y la separación entre trabajo, capital y tierra. Marx dice que la economía política “parte de la propiedad privada como de un hecho elemental. No nos la explica. Concibe el proceso material de la propiedad privada –proceso que ella experimenta en la realidad– bajo fórmulas universales, abstractas que, para ella, poseen valor de leyes” (Marx, 2010, p. 104). Es decir, concibe la propiedad privada como si fuera un hecho natural, cuando en realidad es el producto, el resultado, la consecuencia necesaria, del trabajo enajenado. La propiedad privada tiene una historia. Y no es la historia de la libertad de los artesanos y de los comerciantes respecto del yugo feudal y medieval, como suele presentarse. La disolución del mundo feudal de producción gracias a la emancipación del trabajador obscurece la “transformación del modo feudal de explotación en el modo capitalista de explotación” (Marx, 2011a, p. 893).

Nos detendremos un momento en un texto fundamental de Marx, incluido en *El capital*, que da cuenta del surgimiento del capitalismo a partir de la denominada “acumulación originaria del capital”, y que descubre no solamente que la propiedad privada es el resultado de la enajenación de los trabajadores, sino que aquel proceso de “liberación” respecto del modelo feudal no fue tal, sino un

violento despojo de los campesinos de las tierras, cuya data es el siglo XVI. El proceso hace referencia a los momentos “en que se separa súbita y violentamente a grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y de producción y se las arroja, en calidad de proletarios totalmente libres, al mercado del trabajo” (Marx, 2011a, p. 895).

En el siglo XV la inmensa mayoría de la población eran campesinos libres que trabajaban para sí mismos cultivando sus tierras y disfrutaban de la tierra comunal. Como el mismo Marx lo señala, en todos los países de Europa la producción feudal se caracterizaba por la división de la tierra en el mayor número de campesinos tributarios; y el poder del señor feudal no residía en las rentas, sino en el número de sus súbditos o campesinos que trabajaban para sí mismos. Pero a fines del siglo XV y comienzos del XVI una masa fue arrojada al mercado del trabajo. En consecuencia, el trabajo –tal y como lo conocemos hoy– tampoco es un hecho natural. Mediante una serie de leyes, a lo largo de muchos años, se perpetró en escala colosal el robo de tierras fiscales, pasando, ni más ni menos que de la propiedad comunal al robo por ley, con “decretos mediante los cuales los terratenientes se donan a sí mismos, como propiedad privada, las tierras del pueblo; decretos expropiadores del pueblo” (Marx, 2011a, p. 906); expulsando a los campesinos que las trabajaban, y transformando las tierras de labor en praderas destinadas al ganado. Es así que aquellos “arrojados”, que se mantenían a sí mismos y a sus familias mediante el cultivo del suelo donde vivían, se encuentran obligados a trabajar para otros. Las ciudades crecen porque cada vez más gente busca trabajo y es empujada hacia ellas. Marx cuenta, de esta manera, la prehistoria del capital, el momento en que el dinero y la mercancía son transformados en capital, mediante la separación de los propietarios del dinero, de los medios de producción y subsistencia, y de los “trabajadores libres”, vendedores de lo único que poseen: su fuerza de trabajo.

De modo que la acumulación originaria es el proceso histórico de escisión entre el productor y los medios de producción. Y por ese mismo proceso es que los medios de producción y subsistencia se transforman en capital, y los productores en asalariados. Por eso, si bien formalmente libres, los asalariados no dejan de estar bajo una relación de trabajo forzado. Como lo señala Sandro Chignola, “el derecho, con su lógica de imputación, fija el sujeto a una voluntad libre,

pero solo para plegar sus resistencias, constreñirlo al trabajo, vincularlo a la forma del salario” (Chignola, 2018, p. 75). Nos interesa reforzar la paradoja: trabajadores libres, forzados a trabajar. Las tensiones entre libertad y servidumbre u obediencia se remontan a varios siglos; sin embargo, como veremos más adelante, no desaparecen, sino que, por el contrario, lo que se presentaba bajo la relación con un patrón, en nuestro tiempo se ha internalizado en cierta relación consigo mismos.

Pero antes de continuar, reparemos en los efectos de la acumulación originaria en términos de procesos de subjetivación, o para decirlo de un modo más claro, en los sujetos que emergen a partir de allí. Resulta una fábrica tanto del trabajador asalariado, como de mendigos y vagabundos.

2. La fábrica de los asalariados y la de los mendigos y vagabundos y las instituciones de encierro

Marx habla de una “creación violenta de proletarios enteramente libres” y de la “disciplina sanguinaria que los transforma en asalariados” (Marx, 2011a, p. 929). Hay una fábrica del trabajador asalariado, en cuanto “para el trabajador es mortal la separación entre capital, renta de la tierra y trabajo” (Marx, 2010, p. 47). En el sistema capitalista, como lo señala el joven Marx, una de las formas de enajenación del ser humano reside en que, al vender su fuerza de trabajo, se convierte en una mercancía. “El trabajador se torna tanto más pobre cuanto más riqueza produce (...). La desvalorización del mundo del hombre crece en proporción directa a la valorización del mundo de las cosas” (Marx, 2010, p. 106). Porque el trabajador se produce a sí mismo como mercancía, permitiéndole existir no solo como trabajador, sino como sujeto físico. ¿Por qué? Porque de eso depende su subsistencia y supervivencia. “El coronamiento de esta servidumbre –dice Marx– es que solo en cuanto trabajador se mantiene como sujeto físico, y que solo como sujeto físico es trabajador” (Marx, 2010, p. 108). Como lo señala Chignola:

si algún sentido tiene el término biopolítica que pueda asumir un valor “categorial” por afuera y más allá del canon textual foucaultiano, es exactamente en esta dirección en la que ha sido utilizado. La potencia de trabajar, comprada y vendida al igual que cualquier otra mercancía, es trabajo aún no objetivado y sin embargo —aquí la segunda consecuencia— inseparable de la existencia corporal inmediata del obrero (Chignola, 2018, p. 68).

En cuanto a la fábrica de mendigos y vagabundos, se debe a que la sola expropiación de las tierras comunes del campesinado no fue suficiente para forzar a los desposeídos al trabajo asalariado. Éstos, como lo expresa Marx,

no podían ser absorbidos por la naciente manufactura con la misma rapidez con que eran puestos en el mundo. Por otra parte, las personas súbitamente arrojadas de su órbita habitual de vida no podían adaptarse de manera tan súbita a la disciplina del nuevo estado. Se transformaron masivamente en mendigos, ladrones, vagabundos, en parte por inclinación, pero en los más de los casos forzados por las circunstancias (Marx, 2011a, p. 918).

Se produce así en toda Europa una legislación sanguinaria contra la vagancia, persiguiendo y castigando a vagabundos e indigentes, que los trataba como delincuentes voluntarios. Y esto porque “suponía que de la buena voluntad de ellos dependía el que continuaran trabajando bajo las viejas condiciones, ya inexistentes” (Marx, 2011a, p. 918). Aunque pareciera ser un texto actual sobre la igualdad como punto de partida o la igualdad como punto de llegada, se trata de las palabras del mismo Marx que, analizando la prehistoria del capitalismo, advierte cómo aquellos que no sabían acomodarse a las nuevas condiciones por el cambio en los modos de producción eran culpabilizados de su propia situación. Una vez más, como en la conquista, la modernidad también se inicia invirtiendo víctima y victimario, y responsabilizando a los propios desvalidos, violentados, marginados, sobre su propia condición. Invisibilizando el despojo, la expropiación y los crímenes perpetrados para instalar un nuevo modo de producción.

Tendríamos que decir más: y es que la acumulación originaria fue posible gracias a la producción de pobres y vagabundos, y de proletariado forzado a

trabajar por un salario. Y que, por lo tanto, la migración y los crímenes contra la propiedad bien pueden entenderse como parte de la resistencia a la que habían sido sometidos los desposeídos.

Cabe decir que son estos mismos mendigos, vagabundos y locos, errantes y *outsiders* del nuevo sistema, quienes caen luego en las instituciones disciplinarias descritas por Foucault. La docilidad y utilidad de los cuerpos, no pueden dejar de estar presentes en la fábrica del proletariado. Como lo señala en el último capítulo de *La voluntad de saber*, el capitalismo industrial “no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos” (Foucault, 2009, p. 133).

Hay una relación, por lo tanto, entre los dos siglos de errancia de estos sujetos fabricados por el cambio en los modos de producción y su reclusión a formas de encierro y disciplinamiento. La propia locura, cambia de estatuto, en cuanto a partir de un determinado momento se vuelve intolerable, contrariamente a lo que sucedía en la Edad Media. Los grandes hospitales que se abren en Francia e Inglaterra a fines del siglo XVIII,

habían sido organizados en el siglo XVII esencialmente para aparcarse a las personas que no eran capaces de trabajar en el momento de la formación de las grandes sociedades capitalistas, comerciales y pronto industriales. En este ámbito, en el terreno en cierto modo de los ociosos, de los irreductibles al trabajo, se había comenzado a identificar, a aislar, y a encerrar a los locos” (Foucault, 1999, p. 81).

Que la locura sea considerada a partir del siglo XVIII como una enfermedad mental es para justificar su estatus de exclusión respecto del trabajo y al mismo tiempo ser integrada a los procesos de generación de dinero, resituándola en el mercado del trabajo, con la aparición del hospital mental y la figura del psiquiatra. Otro tanto podríamos decir respecto del surgimiento de la prisión, como queda referido en *Vigilar y castigar*. El encierro no es solamente de los locos, sino de esa masa de individuos ociosos que tienen como rasgo común

ser estorbos en relación con la organización de la sociedad según las normas económicas formuladas en esa época. Aparece un internamiento

esencialmente económico. Si es objeto de esta medida de internamiento lo es en tanto y solo en tanto que pertenece a la familia mucho más vasta, mucho más amplia y general de los individuos que obstaculizan la organización económica y social del capitalismo (Foucault, 1999, p. 91).

Con lo dicho hasta aquí, podemos advertir que nuestros modos de vida son históricos. Esto quiere decir, claro, que no podemos pretender mirar las cosas fuera de la propia perspectiva. Pero, además, que aquella violencia descrita por Marx en el Tomo I de *El capital*, con la que se expropia y pauperiza a los campesinos, se actualiza permanentemente en el capitalismo. Podríamos esgrimir que la frase “no trabaja porque no quiere” es una actualización de aquel mote de delincuentes voluntarios con la que se denominó a miles de vagabundos que quedaron errantes una vez que fueron arrojados del mundo que les permitía cultivar su propia tierra. Porque fueron despojados forzosamente de sus modos de vida, violentados, perseguidos, segregados, marginados. Violencia, marginación, persecución, segregación, que se reproducen desde hace siglos, en cada una de las vidas que no tienen los privilegios de los dueños de los medios de producción, y sí las condiciones forzosas del trabajo asalariado. Las vidas que el Estado no protege, las que formalmente incluye el derecho en su abstracción, pero que materialmente no gozan de la igualdad de quienes se encuentran dentro del círculo de la producción y del consumo. Lo que nos ocupa en este capítulo y en el próximo es completar lo descrito por Marx respecto de la acumulación originaria del capital: que ésta fue posible además gracias al colonialismo y al patriarcado.

3. Las mujeres y la reproducción de la fuerza del trabajo

Silvia Federici nació en Parma, Italia, en 1942. Es Profesora en la Hofstra University de New York. Militante feminista y una de las principales animadoras de los debates internacionales sobre la condición y remuneración del trabajo doméstico. Según su tesis en *Calibán y la bruja, mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2016), el desarrollo del capitalismo fue posible gracias a la persecución y disciplinamiento de las mujeres mediante la caza de

brujas en los siglos XVI y XVII. Por eso uno de sus objetivos es repensar el desarrollo del capitalismo desde un punto de vista feminista. Para ella,

en la sociedad capitalista, el cuerpo es para las mujeres lo que la fábrica es para los trabajadores asalariados varones: el principal terreno de su explotación y resistencia, en la misma medida en que el cuerpo femenino ha sido apropiado por el estado y los hombres, forzado a funcionar como un medio para la reproducción y la acumulación del trabajo (Federici, 2016, p. 28).

Federici objeta a Marx que haya descrito el proceso de acumulación originaria desde la perspectiva del proletariado industrial asalariado, pero sin atender las profundas transformaciones que el capitalismo introdujo en la reproducción de la fuerza de trabajo por parte de las mujeres y en su posición social. También tiene objeciones respecto de Foucault, por la omisión de la caza de brujas y disciplinamiento de los cuerpos de las mujeres. Aunque a decir verdad no se trata plenamente de una omisión como lo sugiere Federici, sino más bien de una perspectiva en la línea de las investigaciones foucaulteanas en torno a la razón de Estado, y de un análisis del gobierno de los seres humanos en términos de las relaciones entre el poder y la verdad. Para Foucault, la caza de brujas se encuentra en relación a la expulsión de los adivinos de la corte del rey y a la sustitución del astrólogo –como poseedor e invocador de la verdad– por un ministro que orientara al príncipe.

Por consiguiente, podríamos –si alguien se interesara en eso– considerar que el fenómeno de la cacería de brujas a fines del siglo XVI no fuera pura y simplemente un fenómeno de reconquista por la Iglesia y, en consecuencia, hasta cierto punto, por el Estado, de toda una capa de población que en el fondo solo se había cristianizado de manera superficial en la Edad Media. Ese fenómeno es fundamental, por supuesto, y no pretendo en absoluto negarlo. La cacería de brujas fue sin duda el contragolpe de la Reforma y la Contrarreforma (...). Había que eliminar ese tipo de saber, ese tipo de manifestación de la verdad, ese tipo de producción de lo verdadero, ese tipo de aleturgia, tanto en las capas populares, por unas cuantas razones, como en el entorno de los príncipes y en las cortes (Foucault, 2014, pp. 28-29).

El punto de vista de Foucault se ajusta, entonces, a constituir un tipo de saber que fuera en cierta medida interno y útil al ejercicio de poder de la nueva razón de Estado entre los siglos XVI y XVII. Es cierto que Foucault relativiza, en cierta forma, que la caza de brujas fuera un elemento constitutivo del biopoder. Releyendo a Jean Bodin, un teórico del siglo XVI, sostiene que el solo argumento de que “el capitalismo naciente necesitaba fuerzas de trabajo y las brujas eran al mismo tiempo aborteras” y de que “se trataba de suprimir los frenos a la demografía para poder suministrar al capital la mano de obra que necesita en sus fábricas decimonónicas” (argumento que es propiamente el que introduce Federici aquí), no le resulta convincente (Foucault, 2014, p. 29). Es cierto que resulta llamativa tal relativización, teniendo en cuenta sus análisis sobre los fenómenos de regulación de la vida de la población en el marco del ejercicio de la biopolítica, en el naciente capitalismo.

Sin embargo, y a pesar de las objeciones, tanto Marx como Foucault se vuelven para Federici una caja de herramientas para pensar no solo el pasado sino también el presente, en la medida en que es posible sostener que la expropiación de las tierras a productores agrarios no es una característica solamente de la génesis del capitalismo, y la pauperización y criminalización de los trabajadores puede ser conceptualizada desde el “Gran confinamiento” descrito por Foucault en *La historia de la locura*. Así,

cada fase de la globalización capitalista, incluida la actual, ha venido acompañada de un retorno a los aspectos más violentos de la acumulación originaria, lo que demuestra que la continua expulsión de los campesinos de la tierra, la guerra y el saqueo a escala global y la degradación de las mujeres son condiciones necesarias para la existencia del capitalismo en cualquier época (Federici, 2016, pp. 20-21).

Federici relata la transición del feudalismo al capitalismo en clave feminista, con atención a las mujeres y al cuerpo de las mujeres, por un lado; pero al mismo tiempo actualiza el modo en que el cuerpo de las mujeres ha continuado siendo un territorio político de disputa, como uno de los principales objetivos de las relaciones de poder.

Como efecto del proceso de acumulación originaria del capital, hay una gran migración a las ciudades que es por la expulsión de los campesinos. A la vez, se produce una de las consecuencias más criminales: en Europa, aunque también fue exponencial en América por el holocausto americano en el siglo posterior, la población cayó drásticamente, en parte por la Revolución de los Precios, aunque puede tener diversos factores. Lo cierto es que quienes morían no eran los ricos. Al introducirse el trabajo asalariado forzoso, se produce una de las hambrunas más grandes de la historia, y la población disminuye de modo dramático. Como dijimos, aparece el vagabundeo por las transformaciones de una economía de subsistencia a una economía monetaria, donde se empieza a trabajar por un salario. El asunto visto así se relaciona claramente con la noción de “biopoder” foucaulteana: se trata de la relación entre trabajo, población y acumulación de la riqueza. El hecho es que esa merma en la población, merma que no era conveniente para un sistema que necesitaba sobre todo de vidas y de cuerpos a los cuales poder extraerles la fuerza de trabajo, dio lugar a la penalización de las mujeres y a la caza de brujas, con penas cada vez más severas a la anticoncepción y al aborto.

La perspectiva de Federici reintroduce al análisis de la acumulación originaria del capital fenómenos muy importantes. En primer lugar, el desarrollo de una nueva división social del trabajo, que somete el trabajo femenino y la función social reproductiva de las mujeres a la reproducción de la fuerza del trabajo. Por otra parte, la construcción de un nuevo orden patriarcal, basado en la exclusión de las mujeres del trabajo asalariado. Esto tiene como consecuencia la mecanización del cuerpo femenino como una máquina de producción de nuevos trabajadores –asunto por el cual nos interesa también recuperar el análisis en torno al concepto de “cuerpo-máquina” de la modernidad. Finalmente, la caza de brujas, como un fenómeno central para la acumulación originaria del capital en los siglos XVI y XVII –tanto como la colonización, también muchas veces omitida o minimizada en los análisis– (Federici, 2016, p. 20).

Las brujas no eran sino aquellas mujeres que también tenían conocimiento de plantas y extractos de hierbas que les permitía –entre otras muchas cosas– tener un control sobre la fecundación e interrupción de procesos de embarazo. Hubo una intensificación de la persecución de las brujas con el fin de regular

la procreación y quebrar el control de las mujeres sobre la reproducción. “No puede ser pura coincidencia que al mismo tiempo que la población caía y se formaba una ideología que ponía énfasis en la centralidad del trabajo en la vida económica, se introdujeran sanciones severas en los códigos legales europeos destinadas a castigar a las mujeres culpables de crímenes reproductivos” (Federici, 2016, p. 155). El surgimiento del mercantilismo fue la primera política capitalista que introduce el problema de la reproducción de la fuerza del trabajo. De tal forma que se gesta una nueva concepción de seres humanos vistos como recursos naturales para el disciplinamiento al trabajo. Es ineludible recordar el capítulo sobre “Los cuerpos dóciles” de Foucault, con su doble genealogía sobre la constitución del Hombre-máquina: un registro anátomo-metafísico y un registro técnico-político en la constitución de la docilidad del cuerpo.⁵

Ese es el marco de una política reproductiva del capitalismo. Se necesitaba poblar nuevamente el mundo de fuerza de trabajo, por eso leyes sobre el matrimonio, la importancia de la familia como institución clave que aseguraba la transmisión de la propiedad y la reproducción de la fuerza del trabajo. Se marginó a las parteras y comenzó a tener absoluta injerencia la figura del médico –varón– sobre la gestión de los embarazos y partos, sumado a una nueva práctica médica en la que se priorizaba la vida del feto por sobre la vida de la madre. Se trató de un enorme dispositivo para instalar la procreación al servicio de la acumulación capitalista. Aunque, como lo señala Federici, “la principal iniciativa del estado con el fin de restaurar la proporción deseada de población fue lanzar una verdadera guerra contra las mujeres, claramente orientada a quebrar el control que habían ejercido sobre sus cuerpos y su reproducción” (2016, p. 158). La esclavización de las mujeres a la procreación, esto es, a la maternidad como trabajo forzado, tiene como correlato que, a partir de ese momento, “sus úteros se transformaron en territorio político, controlados por los hombres y el estado: la procreación fue directamente puesta al servicio

5 Acerca del poder disciplinario en Michel Foucault, hemos dedicado un capítulo en nuestro libro *Filosofía, un ejercicio crítico del pensamiento*, también editado por la Universidad del Aconcagua. En referencia concreta a este doble registro del Hombre-máquina cfr. Vignale, Silvana (2021). “Foucault y el poder disciplinario”. En: Vignale, Maure y Rossi. *Filosofía, un ejercicio crítico del pensamiento*. Mendoza, Universidad del Aconcagua, pp. 200-201.

de la acumulación capitalista” (Federici, 2016, p. 162); con el añadido de ser consideradas como no-trabajadoras.

Es a partir de ese momento que tiene lugar la reclusión de la mujer al hogar y al cuidado, a partir de una división sexual del trabajo, claramente degradando, devaluando, el trabajo de las mujeres, con “el supuesto de que las mujeres no debían trabajar fuera del hogar y que solo tenían que participar en la «producción» para ayudar a sus maridos” (Federici, 2016, p. 167), definiendo el trabajo femenino en la casa como un “trabajo doméstico”, o “tareas de ama de casa”. De esta manera se toma el trabajo femenino como un recurso natural. Es a partir de aquel momento, entonces, que el cuerpo de las mujeres se volvió instrumento para la reproducción del trabajo, aplicando penas cada vez más severas a la anticoncepción, al aborto y al infanticidio. La desposesión de la tierra, más la pérdida de poder con respecto al trabajo asalariado, condujo a la masificación y criminalización de la prostitución, dejando de ser aceptada como lo era hasta la Edad Media. Los valores morales en torno a la posición social de las mujeres y a sus roles en la familia tienen una genealogía, se han construido al fragor de la emergencia del capitalismo. Así, “el cuerpo femenino fue transformado en instrumento para la reproducción del trabajo y la expansión de la fuerza del trabajo, tratado como una máquina natural de crianza, que funcionaba según ritmos que estaban fuera de control de las mujeres” (Federici, 2016, p. 163).

Finalmente, podemos decir que la violencia –y la violencia específica contra la mujer– como el despojo, son las precondiciones para la acumulación desigual de la riqueza, y en tal sentido, siguen funcionando desde hace cinco siglos. Marx pensó que se trataban de precondiciones históricas del desarrollo del capitalismo, y que tenderían a ser superadas. Pero como lo señala Federici: “la similitud fundamental entre estos fenómenos y las consecuencias sociales de la nueva fase de globalización de la que hoy somos testigos nos dicen algo distinto. El empobrecimiento, las rebeliones y la escalada «criminal» son elementos estructurales de la acumulación capitalista” (Federici, 2016, p. 146).

4. Una genealogía del cuerpo-máquina

Hace un momento hemos interpuesto, a propósito de la devaluación del trabajo femenino y de la feminización de la pobreza –tal como lo desarrolla Federici en su *Calibán y la bruja*–, la cuestión del cuerpo de la mujer. Tal como lo sostiene ella, el cuerpo humano es la primera máquina desarrollada por el capitalismo y no la máquina de vapor, como habitualmente se cuenta, en cuanto intento por parte de la Iglesia y del Estado de transformar las potencias del individuo en fuerza de trabajo. Esta tesis se encuentra en plena consonancia con los desarrollos de Foucault en torno a la fábrica de cuerpos dóciles por parte del poder disciplinario en *Vigilar y castigar*: el cuerpo que se constituye como fuerza de trabajo es posible si se halla inmerso en un sistema de sujeción, y se convierte en fuerza útil cuando es, a la vez, cuerpo productivo y cuerpo sometido (Foucault, 2008b, p. 35). Aunque también en *La voluntad de saber*, en la formulación en torno al biopoder como un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo, aspectos que trabajamos en el capítulo “La biopolítica y la regulación de la vida de la población”, de este volumen.

Federici introduce a esta perspectiva el cuerpo de la mujer como territorio político en el que se libra una serie de luchas de fuerzas, a partir de aquel proceso de acumulación originaria, que lo produce como instrumento de reproducción de la fuerza de trabajo, y más, como una máquina de cuidados, reproducción y crianza. Esto nos lleva a recuperar algunos temas explicados por nuestra autora en el capítulo “El gran Calibán, la lucha contra el cuerpo rebelde”, mediante la reconstrucción genealógica de cómo el cuerpo es entendido en la modernidad como máquina.

Federici recupera la aparición del concepto de “persona” en el siglo XVI, para ilustrar cómo comienza a librarse un combate entre la razón y el cuerpo. Ese combate puede ser rastreado en la historia del pensamiento occidental, en cuanto se encuentra atravesado por los distintos momentos en que aparece y se reformula el dualismo antropológico, que considera al ser humano como constituido por dos naturalezas, en donde una –el alma, la razón– tiene que dominar a la otra –el cuerpo, los instintos–. El cuerpo se considera fuente de todos los males a partir de esta concepción dualista de la naturaleza humana.

Esto tiene resonancias respecto de los cuerpos dóciles en el marco del capitalismo: una batalla contra el cuerpo por parte de la burguesía, aspecto que puede encontrarse en una de las formas de enajenación descrita por Marx: cuando el trabajador es “libre” de vender su fuerza de trabajo, lo cual conduce –de acuerdo con Federici– a una disociación con respecto del cuerpo, en cuanto es reducido a objeto con el cual la persona deja de estar identificada (Federici, 2016, p. 215). De esta forma, el cuerpo se volvió muy importante para la política estatal y pasó al primer plano de las políticas sociales, “como un recipiente de fuerza de trabajo, un medio de producción, la máquina de trabajo primaria” (Federici, 2016, p. 220). Y por eso buena parte de la especulación teórica de la época, desde Descartes hasta Hobbes, lo trataron como objeto de sus meditaciones y escritos: ni más ni menos que el registro anátomo metafísico del que hablaba Foucault en *Vigilar y castigar*:

Ha habido, en el curso de la edad clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco del poder (...). El gran libro del Hombre-máquina ha sido escrito simultáneamente en dos registros: el anátomo-metafísico y del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y filósofos continuaron, y el técnico-político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo (Foucault, 2008b, p. 158).

Es decir, sobre lo que Federici retorna –algo que ya encontrábamos en Foucault– es sobre la idea de que esa producción del cuerpo como máquina –de trabajo y de reproducción de fuerza de trabajo, para el caso de las mujeres–, se sostenía, se amparaba, se justificaba, mediante el recurso teórico de los filósofos de la época, y por la constitución de la anatomía como disciplina científica.

La mecánica del cuerpo cartesiana se inscribe en ese registro: en el *Tratado del Hombre*, en el cual Descartes analiza una anatomía del ser humano tanto física como psicológica, es posible atisbar su verdadera empresa: la de instituir una división ontológica entre la razón y el cuerpo. “En la filosofía mecanicista, se describe al cuerpo por analogía con la *máquina*, con frecuencia poniendo énfasis en su *inercia*. El cuerpo es concebido como materia en

bruto, completamente divorciado de cualquier cualidad racional: no sabe, no desea, no siente” (Federici, 2016, p. 223). Recordemos que, para Descartes, la facultad de pensar no queda vinculada a la *res extensa*, sino a la *res cogitans*, y que existe una identificación no con el propio cuerpo, fuente de engaños y errores, sino con el *cogito*, como “cosa que piensa”.

Hobbes también concibe al cuerpo como un conjunto de movimientos mecánicos, que solo pueden ser operados por una causa externa. Mientras para Descartes esa reducción del cuerpo a una materia mecánica permite el desarrollo de mecanismos de autocontrol que sujetan el cuerpo a la voluntad, para Hobbes la mecanización del cuerpo sirve para justificar la sumisión total del individuo al poder del Estado. Y si bien ni Descartes ni Hobbes dedicaron mucha atención a los asuntos económicos, sus contribuciones en torno a la naturaleza humana tienen implicancias en la ciencia capitalista del trabajo, en cuanto posibilidad de subordinar el cuerpo y su comportamiento a los fines de la producción. De manera que la filosofía mecanicista contribuyó a incrementar el control de la clase dominante sobre el mundo natural y sobre la naturaleza humana. Y así como la naturaleza queda reducida a una gran máquina que debe ser conquistada en todos sus secretos; el cuerpo, vaciado de fuerzas ocultas que lo investían en el mundo medieval –y gracias a su conocimiento en la nueva cosmovisión–, pudo ser atrapado en un sistema de sujeción (Federici, 2016, p. 225). Aquí es donde podemos encontrar la relación entre saber y poder, pues como lo sostiene Federici,

el cuerpo mecánico, el cuerpo máquina, no podría haberse convertido en modelo de comportamiento social sin la destrucción, por parte del estado, de una amplia gama de creencias pre-capitalistas, prácticas y sujetos sociales cuya existencia contradecía la regulación del comportamiento corporal prometido por la filosofía mecanicista. Es por esto que, en plena «Edad de la Razón» –la edad del escepticismo y la duda metódica– encontramos un ataque feroz al cuerpo, firmemente apoyado por muchos de los que suscribían la nueva doctrina (Federici, 2016, pp. 228-229).

Es desde este punto en que debe ser leído el ataque contra la brujería y contra la visión mágica del mundo, en la que la visión animista de la naturaleza no

admitía separación entre materia y espíritu, e imaginaba el cosmos como un *organismo viviente*, poblado de fuerzas ocultas. La erradicación de estas prácticas era necesaria, en la medida en que iban contra la racionalización capitalista del trabajo: la magia era un instrumento para conseguir lo deseado sin trabajar. Aunque también en lo que respeta a la organización del tiempo en el trabajo, que no podía quedar subordinado a días de suerte, o “una concepción del cosmos que atribuía poderes especiales al individuo –la mirada magnética, el poder de volverse invisible, de abandonar el cuerpo, de encadenar la voluntad de otros por medio de encantos mágicos– era igualmente incompatible con la disciplina de trabajo capitalista” (Federici, 2016, p. 230). Esto último coincide con lo expresado anteriormente de la perspectiva de Foucault, en lo relativo a la deslegitimación de determinados saberes para el gobierno y control sobre la población.

Para concluir, y en vistas de los procesos de producción de sujetos en el presente, es importante el trabajo de relación de la filosofía mecanicista con el mundo del trabajo capitalista, tal como lo realiza Federici, en cuanto es posible encontrar la continuidad de aquella en actuales formas de gobierno de los seres humanos. La supremacía de la voluntad permite la interiorización de los mecanismos de poder, “por eso la contraparte de la mecanización del cuerpo es el desarrollo de la Razón como juez (*manager*) y administrador. Aquí encontramos los orígenes de la subjetividad burguesa basada en el auto-control (*self-management*), la propiedad de sí, la ley y la responsabilidad, con los corolarios de la memoria y la identidad” (Federici, 2016, p. 242). Trabajaremos hacia el final de este libro sobre el sujeto neoliberal y volveremos sobre la cuestión de la interiorización normativa por parte del propio sujeto, la hiperresponsabilización de sí mismo en la constitución de la individualidad en nuestro presente. Para ello tendremos en cuenta lo desarrollado aquí, como prehistoria de nuestra subjetividad. En la medida en que, como lo expresa Federici, “hacer del propio cuerpo una realidad ajena que hay que evaluar, desarrollar y mantener a raya con el fin de obtener del mismo los resultados deseados, se convertiría en una característica típica del individuo moldeado por la disciplina del trabajo capitalista” (2016, p. 248).

Modernidad, anti-modernidad y trans-modernidad: una lección sobre Enrique Dussel

Flavio Teruel



Enrique Dussel, *circa 2017*

1. Introducción e interrogante inicial

Uno de los ejes de discusión más importantes de la filosofía latinoamericana lo constituye la crítica al periodo histórico inaugurado en 1492 con la conquista y colonización de América, *i. e.*, la modernidad. En este sentido, este texto

estudia la posición del filósofo, historiador y teólogo Enrique Dussel respecto del modo como concibe la modernidad, los argumentos de su anti-modernidad o de su crítica a la modernidad y despliega, paralelo a ello, su concepto de trans-modernidad. Se trata de un tema que vincula las problemáticas del colonialismo, el capitalismo y el eurocentrismo como elementos constitutivos del proyecto civilizatorio moderno. Y concomitante a esto se despliega, además, una de las formas de la reflexión en clave latinoamericana acerca de la decolonialidad: la pregunta por la superación de la modernidad y sus elementos constitutivos. Todos estos temas, por cierto, constituyen el núcleo de la propuesta de análisis de este libro.

Iniciemos, pues, nuestro análisis interrogándonos respecto del modo como solemos interpretar el devenir de la historia mundial. Esta pregunta nos permitirá considerar un posible desplazamiento de sentido sobre los temas que desarrollaremos aquí. Veamos, pues. ¿Se conoce acaso otro modo de considerar la historial mundial que no sea a través de la división en edad antigua, media y moderna? ¿Es, en efecto, válido universalmente este modo de considerar la historia? ¿Pueden todos los pueblos del mundo ser interpretados en su devenir histórico bajo esta clasificación? ¿O bien fuera de ella quedan cuantiosos pueblos a lo “largo” del tiempo y a lo “ancho” del mundo? Pues bien, la interpretación de Dussel intentará, por un lado, mostrar el origen de esa interpretación de la historia y, por el otro, romper con ella precisamente por la acusación de eurocéntrica, en el sentido de que se trata de una interpretación válida solo para la cultura europea, y en cuanto tal deja fuera de sí a la inmensa mayoría de la humanidad. Se trata, en efecto, de una visión no convencional sobre la historia mundial, de una interpretación que toma distancia del relato hegemónico.

Para llevar adelante la tarea propuesta, este escrito se articula en tres momentos. En primer lugar, estudiamos la interpretación que nuestro autor hace de la modernidad y la centralidad de Europa en este proceso histórico. Luego, en este marco, analizamos lo que para Dussel configura el primer discurso filosófico moderno: la discusión en torno al derecho de los/as europeos/as a someter a los/as indios/as de América. Se trata de una discusión antropológica central desarrollada a mediados del siglo XVI. Finalmente, presentamos los elementos fundamentales de la noción dusseliana de “trans-modernidad” en tanto proyecto de superación de la modernidad y sus momentos constitutivos.

2. Brevísimas reseña sobre la trayectoria vital y doctrinal de Enrique Dussel

Antes de entrar en debate, revisemos brevemente algunos elementos de carácter biográfico respecto del autor que nos ocupa, así como también algunos elementos de su importante obra tanto filosófica como histórico-teológica. Enrique Dussel nació en el año 1934 en el sur de la provincia de Mendoza, en el departamento de La Paz. Estudió filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo obteniendo su licenciatura en el año 1957. Luego de ello, estudia en Europa durante un periodo de diez años, en el cual defenderá en Madrid su doctorado en filosofía. En el Instituto Católico de París obtendrá una licenciatura en estudio de la religión. También en Francia defenderá en La Sorbona su tesis de doctorado en historia. Hacia fines de 1960, regresa al país y forma parte del cuerpo docente de la FFyL de la UNCuyo como profesor de la cátedra de Ética. En 1975, luego de ser cesanteado en sus funciones debido a la tristemente célebre “misión Ivanishevich”,⁶ debe exiliarse en México donde reside desde entonces. Una vez instalado en el país azteca, dictará clases en diversas universidades como, por ejemplo, la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Autónoma Metropolitana. Por su destacada labor teórica, ha recibido numerosos doctorados *honoris causa* en diversas partes del mundo, por ejemplo, el que le otorgara la Universidad de Friburgo (Alemania) en 1981, la Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia) en 1995, la Universidad Santo Tomás (Colombia) en 2015. En el año 2018, la UNCuyo le otorgó también este máximo reconocimiento honorífico.

Dussel ha desarrollado una vasta y significativa obra que clasificamos en, por un lado, las obras filosóficas y, por el otro, las obras histórico-teológicas. Con respecto a su producción filosófica reconocemos cuatro periodos: el de su

6 Se conoce como “misión Ivanishevich” al período de gestión de Oscar Ivanishevich como Ministro de Educación de la Nación entre agosto de 1974 y agosto de 1975, durante la presidencia de Isabel Martínez de Perón, luego de la muerte de Juan Domingo Perón, donde se llevó adelante en todas las universidades nacionales argentinas una “depuración ideológica” contra lo que gubernamentalmente se denominó la “infiltración marxista, terrorista y subversiva”. La consecuencia no fue otra que la proscripción, desaparición, asesinatos y exilios de numerosos/as estudiantes y profesores/as en todo el territorio nacional (Izaguirre, 2011).

reflexión primera respecto de las cuestiones vinculadas al humanismo semita y helénico, así como también a la cuestión de la cristiandad, cuyas obras son: *El humanismo semita* (1969), *El humanismo helénico* (1975) y *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (1974). El periodo respecto del surgimiento y desarrollo de la filosofía de la liberación, cuyas obras más significativas son: los cinco tomos de su obra publicada entre 1973 y 1980, *Filosofía ética latinoamericana*; *Método para una filosofía de la liberación* (1974), y *Filosofía de la liberación* (1977). El periodo acerca de la lectura e interpretación de la obra de Marx, cuyas principales obras son: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63* (1988), *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990), y *Las metáforas teológicas de Marx* (1993). Finalmente, el periodo de la consolidación de la filosofía la liberación y el desarrollo de una arquitectónica de principios, cuyas obras más importantes son las siguientes: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998), *Ética del discurso y ética de la liberación* (1999, con Karl-Otto Apel), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (2007), *Política de la liberación. Arquitectónica* (2009), *16 tesis de economía política* (2014), y *14 tesis de ética* (2016). Su más reciente obra es el tercer volumen de *Política de la liberación. Crítica creadora*, publicado en 2022. Además, sabemos que se encuentra preparando la edición de su estética de la liberación, obra con la que completaría el desarrollo de su sistema filosófico.

Con respecto a su obra histórico-teológica, caben destacarse las siguientes: *Historia de la Iglesia en América Latina* (1967), los 9 tomos de su obra *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504-1620)* (1970) –que fue su tesis doctoral defendida en La Sorbona, *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979)* (1979), *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo* (1986), *Historia general de la Iglesia en América Latina Tomo I/1* (1983), y 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (1992), libro conformado por un conjunto de ocho conferencias dictadas en la Johann Wolfgang Goethe-Universität de la ciudad alemana de Frankfurt en octubre de 1992, a quinientos años del inicio de la conquista y colonización de América.

Nuestro autor es, sin lugar a dudas, un filósofo latinoamericano mundialmente reconocido. Sus desarrollos teóricos suscitan un enorme interés en las academias del mundo entero. Estos desarrollos tienen como centro de atención a “nuestra América”, siguiendo la expresión martiana (Martí, 2005), considerando tanto su lugar dentro de la historia mundial como también la problemática propia que esta tiene en el contexto del despliegue del “sistema-mundo” (Wallerstein, 2007). No obstante, sus planteos desbordan los límites geográficos de América del Sur y el Caribe, extendiéndose a lo que se ha denominado “sur global”. En efecto, la obra de Dussel consiste en un ejercicio filosófico que no renuncia a la pretensión de mundialidad. El desarrollo filosófico de nuestro autor se inscribe en el movimiento que surge en Argentina hacia fines de la década de 1960 y que pronto adquirirá proyección latinoamericana denominado “filosofía de la liberación”. Hoy en día, después de cincuenta años, la filosofía de la liberación, al menos de cuño dusseliano, presenta una sistematización categorial con la cual es posible entablar un diálogo crítico y constructivo con las filosofías del resto del mundo.

El pensamiento dusseliano presenta, de hecho, una complejidad significativa en buena medida producto de la genealogía de su formación y sus estudios. Es posible, pues, advertir en su obra filosófica la recepción crítica de enormes pensadores tales como George W. F. Hegel, Marx, Martin Heidegger, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, entre muchos/as otros/as. De todos ellos/as, recuperará ciertos aspectos y criticará muchos otros, por ejemplo, la noción de “trabajo vivo” de Marx, a quien cuestiona por su eurocentrismo; la noción de “ser-en-el-mundo” de Heidegger, a quien critica por ser un pensador ontológico; las nociones de “cara-a-cara” y “exterioridad” de Levinas, de quien toma distancia por su imposibilidad de construir una política, y la problemática del consenso de la ética del discurso, a la que le cuestiona la ausencia de una dimensión material. Indicamos esto para mostrar que la complejidad del pensamiento dusseliano se inscribe en buena medida en la discusión filosófica desplegada desde el siglo XIX, pero desde una mirada metodológica que exige repensarlo todo desde la singular situación de América Latina en la historia y el contexto geopolítico mundial.

Con respecto a los temas y particularidades propias de la filosofía de Dussel es preciso señalar que son numerosas y todas ellas han recibido de su parte un copioso desarrollo, atestiguado por el significativo número de obras producidas desde fines de la década de 1960. En este sentido, quizás el tema al que Dussel le ha dedicado mayor tiempo es el de la constitución de un sistema de la filosofía de la liberación, en el que se incluye tanto una lógica, como una ética, una política, una económica, una estética, entre otros aspectos. Para nuestro autor, todos los temas que la filosofía ha desarrollado desde sus inicios pueden ser reconsiderados desde la lógica propia de la filosofía de la liberación, lo que abre la posibilidad de mostrar nuevas vías de interpretación respecto de ellos. Sin embargo, aquí nos ocupa fundamentalmente la crítica que nuestro autor realiza tanto al eurocentrismo como a la edad histórica en la que este se inscribe, es decir, la modernidad. Y juntamente con su crítica, la presentación de su propuesta superadora que denomina “trans-modernidad”. En este sentido, para Dussel, la historia mundial debe ser reescrita desde un punto de vista estrictamente no-eurocéntrico. Y para esta tarea es fundamental que tanto la educación como el desarrollo de las ciencias sociales y las humanidades lo hagan poniendo en crisis su eurocentrismo por medio de lo que se denomina “descolonización epistemológica”. La crítica de Dussel respecto de la modernidad implica su necesaria superación. Y para ello es preciso, pues, superar todos los elementos concomitantes al proyecto moderno, es decir, el colonialismo, el capitalismo, el eurocentrismo y el patriarcado, entre otros aspectos. Veamos, ahora sí, en detalle estas cuestiones.

3. Modernidad y eurocentrismo: la interpretación dusseliana

La hipótesis central de Dussel respecto de la modernidad como nuevo periodo histórico mundial sostiene que esta comienza en 1492 con la expansión europea por el Atlántico y la consiguiente conquista y colonización de América, y que Europa, en ese marco, se constituye como centro geopolítico del sistema-mundo moderno. Antes del siglo XVI, Europa era una cultura secundaria respecto del mundo árabe-musulmán:

En el siglo XV anterior a 1492, lo que llamamos Europa occidental —latino-germánica— era un mundo periférico y dependiente del mundo islámico —concretamente del imperio otomano desde la toma de Constantinopla en 1453, cuya época clásica la cumplirá Solimán el Magnífico (1520-1566)—. Europa occidental nunca había sido centro de la historia (Dussel, 2020, p. 33).

De hecho, la posibilidad geopolítica de Europa de salir de su enclaustramiento era o bien por el norte y hacia el este, es decir, la expansión de Rusia hasta Siberia y el océano Pacífico, y desde allí a Alaska hasta el territorio americano; o bien por el oeste, es decir, por la península Ibérica hacia el océano Atlántico (Dussel, 2020, pp. 34-35). Desde esta interpretación, la modernidad, entonces, no comienza con la toma de Constantinopla por el imperio turco-otomano en 1453, ni con la Reforma Protestante iniciada por Martín Lutero en 1521, ni tampoco por la invención de la imprenta en 1440 por Johannes Gutenberg, sino en 1492, es decir, a fines del siglo XV, de allí que, en su reconstrucción histórica, el siglo XVI sea de enorme importancia, pues es el siglo en el que Europa comienza su despliegue como centro del sistema-mundo. El orden mundial que se configura a partir del proceso abierto con la conquista y colonización de América determinará el devenir de la historia desde entonces:

Esta *Europa Moderna*, desde 1492, «centro» de la Historia Mundial, constituye, por primera vez en la historia, a todas las otras culturas como su «periferia». [...] En la interpretación habitual de la Modernidad se deja de lado a Portugal y España, y con ellos el siglo XVI hispanoamericano, que en opinión unánime de los especialistas nada tiene que ver con la «Modernidad» —sino, quizá, con el fin de la Edad Media—. Y bien, [a] deseamos oponernos a estas falsas unanimidades y [b] proponer una completa y distinta conceptualización de la «Modernidad», con un sentido mundial, lo que nos llevará a una interpretación de la racionalidad moderna diversa de los que piensan «realizarla» (como Habermas) como de los que se oponen a ella (como los «Postmodernos») (Dussel, 2000, p. 47).

Desde entonces, se configurarán, según Dussel, tres modernidades, a saber: la modernidad temprana en el siglo XVI, la modernidad propiamente dicha desde el siglo XVII a mediados del XX, y la modernidad tardía a partir

de 1945 con el fin de la Segunda Guerra Mundial. Además, de un modo engarzado, se articularán, según nuestro autor, seis elementos que se originan simultáneamente y que constituyen el sentido de la modernidad como nuevo tiempo histórico: el hecho de instituirse Europa como centro del sistema-mundo, el colonialismo, el capitalismo, el eurocentrismo, el racismo y la naturaleza como objeto explotable (véase § 3.1). En este sentido, abordamos con algo más de detalle la cuestión del eurocentrismo como despliegue cultural de la modernidad (véase § 3.2). Finalmente, el proceso abierto hace quinientos años por la conquista y colonización de América es pensado por nuestro autor como un encubrimiento, por contraposición a la visión dominante de la historia mundial habla de un “descubrimiento” de América, como si españoles y portugueses hubiesen hallado algo absolutamente nuevo, una pura extensión de naturaleza sin culturas. Pues bien, “encubrimiento” es una palabra más justa para describir el fenómeno histórico ocurrido desde 1492, en definitiva, un ocultar, un silenciar, un aplacar y un asimilar al otro como instrumento de esa modernidad naciente (Dussel, 2012a). La conquista es, pues, justificada a partir de lo que denomina “mito de la modernidad”, que operará como la justificación racional de la violencia en tanto proyecto europeo-moderno emancipador (véase § 3.3). Analizamos a continuación cada uno de estos aspectos.

3.1. ¿Qué es la modernidad?

La tesis central de Dussel respecto de la modernidad afirma que Europa en el siglo XVI, a partir de la conquista y colonización de América, se erige como centro del sistema-mundo. Hasta entonces, Europa nunca había sido centro de la historia, sino más bien un mundo periférico y dependiente del islámico (Dussel, 2020, p. 33).

Dussel construye una interpretación del desarrollo de la modernidad desde 1492 a través de una serie de etapas. La primera etapa corresponde al mercantilismo mundial que inaugura fundamentalmente España como la primera nación moderna propiamente dicha. Las minas de plata de Potosí

en Bolivia y Zacatecas en México descubiertas hacia 1545 y 1546, y su explotación y expoliación permitirán que España adquiera en el contexto mundial de la época un lugar determinante.

Para nosotros, la «centralidad» de la Europa latina en la Historia Mundial es la determinación fundamental de la Modernidad. Las demás determinaciones se van dando en torno a ella (la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad del contrato, etc.) (Dussel, 2000, p. 46).

Le seguirán a España y Portugal, Holanda, Inglaterra y Francia en lo que conformarán una segunda etapa de la modernidad correspondiente a la Ilustración y la revolución industrial de los siglos XVIII y XIX. En efecto, Inglaterra sustituirá a España como potencia hegemónica hasta 1945. Desde entonces será Estados Unidos quien se conforme en el escenario geopolítico mundial, luego de la Segunda Guerra Mundial, como la potencial imperial dominante –y que hoy en día, luego de la caída en 1990 de lo que se ha llamado el “socialismo real” y del enorme desarrollo económico que en las últimas décadas ha desplegado la República Popular China, asistimos a una nueva reconfiguración del orden hegemónico mundial con Estados Unidos y China como ejes de esta disputa de poder–.

Además, como hemos anticipado, la modernidad presenta, para nuestro autor, seis aspectos que se originan simultáneamente y son momentos de un mismo fenómeno: políticamente, la dominación colonial; geopolíticamente, el desplazamiento de la centralidad del mundo mediterráneo hacia el Atlántico; económicamente, el desarrollo del capitalismo en sus diversas fases; culturalmente, el despliegue del eurocentrismo; antropológicamente, la dominación del *ego conquiro*, el desarrollo del ego-alma en detrimento del cuerpo y la definición de razas superiores e inferiores; cosmológicamente, la consideración de la naturaleza como cosa extensa explotable (Dussel, 2014, p. 299)

Dussel demuestra que el concepto “modernidad” tiene dos acepciones posibles. Una de ellas, la “opinión hegemónica”, es decir, el modo dominante de entender este concepto; y frente a ella, otra definición que propondrá

nuestro autor. La primera es eurocéntrica, la segunda, mundial. En efecto, el primer concepto de modernidad, el eurocéntrico, es provinciano, regional: puesto que indica como punto de partida de la modernidad fenómenos todos ellos intra-europeos, es decir, que todos han sucedido al interior de Europa, y cuyo desarrollo posterior no precisa más que de ella para explicar el proceso. Dice nuestro autor al respecto:

La Modernidad es una emancipación, una «salida» de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII. El tiempo y el espacio de este fenómeno lo describe Hegel, y lo comenta Habermas en su conocida obra sobre el tema —y es unánimemente aceptado por toda la tradición europea actual (Dussel, 2000, p. 45).

Dussel realiza una crítica a Habermas, quien sostiene que los acontecimientos históricos clave para la implantación del principio de la subjetividad moderna son la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa (Dussel, 2000, p. 45). Como se ve, todos son fenómenos exclusivamente europeos, por lo que la modernidad sería, pues, producto del desarrollo histórico de Europa. Nuestro autor hace notar que se sigue aquí una secuencia espacio-temporal: Renacimiento italiano (Italia, siglo XV), Reforma e Ilustración alemana (Alemania, siglo XVI-XVIII), Revolución francesa (Francia, s. XVIII) y Parlamento inglés (Inglaterra, siglo XVII) (Dussel, 2000, p. 46). A propósito, señala Dussel:

Denominamos a esta visión «eurocéntrica» porque indica como punto de partida de la «Modernidad» fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso. Esta es aproximadamente la visión provinciana y regional desde Max Weber —con su análisis sobre la «racionalización» y el «desencanto»— hasta Habermas). Para muchos un Galileo (condenado en 1616), Bacon (*Novum Organum*, 1620) o Descartes (*El discurso del método*, 1636) serían los iniciadores del proceso moderno en el siglo XVII (Dussel, 2000, p. 46).

Conviene señalar que, para Dussel, tanto la modernidad como la filosofía moderna comienza en el siglo XVI (véase § 4). La crítica que nuestro autor realiza a la construcción del concepto “modernidad” consiste en considerarlo eurocéntrico, es decir, una explicación acerca del fenómeno de la modernidad como acontecer histórico de la humanidad en términos estrictamente europeos. Según esta definición, la modernidad es un fenómeno histórico que surgió en sentido estricto en Europa sin tener en cuenta otros fenómenos históricos dados o acontecidos fuera de ella, pero relacionada con ella como, por ejemplo, la conquista y colonización de América. Es el modo como entienden la modernidad filósofos como Hegel o Habermas.

El segundo concepto de modernidad es el que propone nuestro autor, interpretación que asumirá también Anibal Quijano (2014), como veremos más adelante. Su punto de partida estriba en que la determinación fundamental del mundo moderno consiste en ser centro de la historia mundial a partir de 1492, fecha de iniciación del despliegue del sistema-mundo moderno (Wallerstein, 2007; Quijano, 2014). Hasta entonces, hemos dicho ya, no había propiamente historia mundial, sino que los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Será entonces a partir de la expansión portuguesa desde el siglo XV hacia el Extremo Oriente, y del llamado “descubrimiento” de la América hispana que todo el planeta se torne el lugar de una sola historia mundial (Dussel, 2000, p. 46).

3.2. Europa y el eurocentrismo

La cuestión del eurocentrismo propio de la modernidad consiste en el hecho de haber identificado la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como centro. Es decir, hacer de una parte del orbe, Europa, el sentido del todo. El mundo europeo como totalidad de sentido es identificado como el universo, de allí que algo válido solo para Europa sea tomado como válido universalmente. Reconocer esta falacia como proceso ideológico es fundamental para poder criticarla. El etnocentrismo europeo, es decir, el eurocentrismo es el único que a partir de la distinción geopolítica centro-periferia puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad” (Dussel, 2000, p. 48).

La importancia del análisis de la constitución semántica del concepto “Europa” permite evidenciar la falacia que afirma su identidad histórica y cultural desde la antigüedad a la modernidad. Nuestro autor, en efecto, identifica en este concepto cinco transformaciones semánticas. Veamos brevemente cada una de ellas. En primer lugar, sostiene que la diacronía unilineal Grecia-Roma-Europa moderna es un invento ideológico del Romanticismo alemán de fines del siglo XVIII (Dussel, 2000, p. 41). Esto significa que los románticos alemanes inventaron una secuencia en el desarrollo histórico de Europa en cuyo inicio ubican al mundo griego, luego continúa con el mundo romano pagano y cristiano, luego el mundo cristiano medieval, y finaliza en el mundo europeo moderno (Dussel, 2000, p. 44). Esta unilinealidad histórica es la que en el mundo entero se toma como “la” historia mundial, sin embargo, es desmentida precisamente desde una historia mundial como la desarrollada por Dussel. En segundo lugar, lo “Occidental” (es decir, el imperio romano cuya lengua era el latín) se opone a lo “Oriental” (Grecia, la provincia Anatolia, los reinos helenistas y el Nilo ptolomaico) (Dussel, 2000, p. 42). La distinción “Occidental-Oriental” rompe la unilinealidad indicada construida por el Romanticismo alemán, ya que, por ejemplo, Grecia no formaba parte de Occidente, sino de Oriente. En tercer lugar, desde el s. VII, el imperio romano oriental cristiano, es decir, Constantinopla, se enfrenta al mundo árabe musulmán (Dussel, 2000, p. 42). Un cuarto elemento tiene que ver con el enfrentamiento entre la Europa latina medieval y el mundo árabe-turco. Las Cruzadas entre los siglos XI y XIII, sostiene Dussel, son el primer intento fallido de la Europa latina de imponerse en el Mediterráneo Oriental. Su fracaso deviene en el hecho de que la Europa latina continúe siendo una cultura periférica, secundaria y aislada por el mundo turco y musulmán hasta fines del siglo XV. El siglo XIII es dominado geopolíticamente por el mundo turco y musulmán desde Marruecos a Egipto, la Mesopotamia, el imperio Mogol del norte de la India, los reinos mercantiles de Malaka, hasta la isla Mindanao en Filipinas. La conclusión de significativa importancia que extrae Dussel de esto es la siguiente:

La Europa latina es una cultura periférica y *nunca ha sido hasta ese momento «centro» de la historia*; ni siquiera con el imperio romano (que por su ubicación extremadamente occidental *nunca fue centro ni siquiera de la historia del continente euro-afro-asiático*) (Dussel, 2000, p. 43).

Por último, muestra nuestro autor que con el Renacimiento italiano comienza una fusión novedosa: lo Occidental latino se une con lo griego Oriental, y enfrenta al mundo turco; esto permite la siguiente ecuación falsa: Occidental = Helenístico + Romano + Cristiano, cuestión que origina la “ideología” eurocéntrica del Romanticismo alemán. A propósito, dice nuestro autor:

Esta secuencia es hoy la tradicional. Nadie piensa que es una «invención» ideológica (que «rapt» a la cultura griega como exclusivamente «europea» y «occidental»), y que pretende que desde la época griega y romana dichas culturas fueron «centro» de la historia mundial. Esta visión es doblemente falsa: en primer lugar, porque, como veremos, no hay fácticamente todavía historia mundial (sino historias de ecúmenes juxtapuestas [sic] y aisladas: la romana, persa, de los reinos hindúes, del Siam, de la China, del mundo mesoamericano o inca en América, etc.). En segundo lugar, porque el lugar geopolítico le impide poder ser «centro» (el Mar Rojo o Antioquía, lugar de término del comercio del Oriente, no son el «centro» sino el límite occidental del mercado euro-afro-asiático) (Dussel, 2000, p. 44).

Esta cuestión es de enorme importancia para nosotros, ya que nos demuestra que aquello que hoy llamamos “Europa” es una construcción que no sigue efectivamente el curso de la historia. La Europa moderna, para Dussel, no entronca con Grecia ni tampoco directamente con el mundo bizantino, sino más bien con el mundo latino romano occidental cristianizado (Dussel, 2000, p. 43).

Hacia finales del siglo XV, es decir, hacia el momento en que comenzará el proceso de conquista y colonización de América Latina y el Caribe por parte de los españoles y portugueses, y que trastocará todo el orden geopolítico conocido hasta entonces, no hay empíricamente historia mundial. Lo que hay son grandes culturas y áreas de contacto, por ejemplo, por un lado, el mundo turco-musulmán, del que dependen en buena medida todo el África Bantú, la Indo-china, las estepas del Asia Central (mongoles), las culturas del Océano Pacífico (Mindanao), y desde estas últimas, los imperios Azteca, Maya e Inca, entre otros; y, por otro lado, Europa, que hacia el siglo XV se hallaba sitiada por el mundo musulmán y por ello era una región periférica y secundaria en el extremo occidental del continente euro-afro-asiático (Dussel, 2000, pp. 44-45).

3.3. *Racionalidad e irracionalidad moderna: dos caras de un mismo proceso histórico*

Dussel denomina “mito de la modernidad” al argumento que justifica el uso de la violencia mediante la cual se efectuó el proceso de conquista y colonización de América. En este sentido, el *ego conquiro* —el “yo conquisto” del imperio hispano-lusitano que impuso su voluntad contra el indio americano— precede al *ego cogito* cartesiano: lo que significa que la praxis de dominación de la conquista que colonizó América precedió, para Dussel, el desarrollo del pensamiento moderno como se lo conoce a partir de Descartes. Dicho de otro modo, la deducción cartesiana “yo soy, yo existo” de mediados del siglo XVII, según la hipótesis dusseliana, no hubiese sido posible sin el *ego conquiro* del siglo XVI. Dice al respecto nuestro autor:

Europa moderna, desde 1492, usará la conquista de Latinoamérica (ya que Norteamérica sólo entra en juego en el siglo XVII) como *trampolín* para sacar una «ventaja comparativa» determinante con respecto a sus antiguas culturas antagónicas (turco-musulmana, etc.). Su superioridad será, en buena parte, fruto de la acumulación de riqueza, experiencia, conocimientos, etc., que acopiará desde la conquista de Latinoamérica. [...] La Modernidad, como nuevo «paradigma» de vida cotidiana, de comprensión de la historia, de la ciencia, de la religión, surge al final del siglo XV y con el dominio del Atlántico. El siglo XVII es ya fruto del siglo XVI; Holanda, Francia, Inglaterra, son ya desarrollo posterior en el horizonte abierto por Portugal y España. América Latina entra en la Modernidad (mucho antes que Norte América) como la «otra cara» dominada, explotada, encubierta (Dussel, 2000, p. 48).⁷

El paradigma eurocéntrico de la modernidad consiste en un núcleo racional *ad intra* como salida o emancipación de la humanidad de un estado de inmadurez regional, provinciana, no planetaria, como vimos, y de un proceso irracional *ad extra* como justificación de una praxis de violencia. Esta justificación de la violencia la denomina nuestro autor, como dijimos, “mito de la modernidad”. Este mito es, pues, un argumento de carácter estrictamente racional que

⁷ Es importante destacar que esta idea está presente también en el análisis que hace Aníbal Quijano. Véase el capítulo siguiente donde se explora esta cuestión.

justifica una praxis irracional de violencia. Se trata entonces de un argumento construido a partir de premisas y conclusión para justificar un accionar violento. Transcribimos a continuación el texto dusseliano donde presenta los elementos que componen este argumento:

1. La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica).
2. La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral.
3. El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la «falacia desarrollista»).
- 8
4. Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial).
5. Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera).
6. Para el moderno, el bárbaro tiene una «culpa» (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la «Modernidad» presentarse no sólo como inocente sino como «emancipadora» de esa «culpa» de sus propias víctimas.

8 La falacia desarrollista consiste fundamentalmente en la afirmación de que Europa está más desarrollada en todos los aspectos que las otras culturas. Esta cuestión será leída ya en el positivismo del s. XIX y en los términos propios del evolucionismo que sostiene una linealidad en el progreso humano en tres etapas sucesivas: salvajismo, barbarie y civilización (Morgan, 1987). No es de extrañar que, por ejemplo, en Argentina la dicotomía propia del positivismo vernáculo haya sido civilización o barbarie como lo expresa el clásico texto sarmientino: *Facundo o civilización y barbarie*.

7. Por último, y por el carácter «civilizador» de la «Modernidad», se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la «modernización» de los otros pueblos «atrasados» (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera (Dussel, 2000, p. 49).

Dussel sostiene que la modernidad se despliega a partir de un hecho que comienza a configurarse desde 1492, es decir, la conquista y colonización de América. Ahora bien, esa conquista y colonización se realizó, según nuestro autor, mediante un mito que justificó racionalmente el empleo de la violencia como instancia de dominación en el proceso colonizador. Este argumento se torna irracional precisamente al justificar el empleo de la violencia en el marco del sometimiento a las culturas nativas prehispánicas. Se trata, en definitiva, de una argumentación que justifica el accionar propio de los múltiples rostros de la modernidad: la colonización, la explotación capitalista, el patriarcado, la consideración de la naturaleza no ya como Pachamama (Madre Tierra), sino como cosa explotable, etcétera. Por ello, una crítica a todo el proceso de conquista y colonización de América implica, a la modernidad y sus diferentes elementos constitutivos, lo que para nuestro autor conlleva necesariamente una crítica al mito que lo justifica. De allí que desarrolle precisamente una crítica a este mito como base necesaria para el planteo de la superación de la modernidad. En efecto, para superar la modernidad es preciso negar lo que el mito niega, y lo que el mito niega es precisamente la alteridad no europea, el/la otro/a para el/la europeo/a. Restituir en lugar de alteridad negada implica negar lo que mediante el mito de la modernidad se justifica (véase § 5).

Una vez justificada filosófica y argumentativamente la justicia de la expansión europea como una obra civilizadora, emancipadora de la barbarie en la que estaba sumido todo el resto de la humanidad no europea, quedaba igualmente probada la justicia de la conquista por las armas, la expoliación del indicado oro y plata, y declarar a los indios «humanos» en abstracto, pero no sus culturas. Europa podía crear una organización política donde el poder residía en la metrópolis que dominaba a las instituciones coloniales, pudiéndoles imponer una religión extranjera de manera dogmática (Dussel, 2020, p. 46).

4. “Disputa de Valladolid”: el primer debate filosófico de la modernidad

La filosofía moderna se inicia, para Dussel, en el siglo XVI y no en el siglo XVII con la publicación en 1637 de la obra cartesiana *Discurso del método*, según lo sostiene la interpretación hegemónica de la historia de la filosofía occidental. En un poderoso y polémico texto titulado “Meditaciones anticartesianas”, nuestro autor defiende la hipótesis de que la primera discusión filosófica moderna ha sido la disputa entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas sobre el derecho a la conquista y la dominación del indígena por parte de España (Dussel, 2012b). Se trata de una discusión que Dussel viene trabajando desde hace tiempo respecto de lo que llama el origen del discurso filosófico moderno.

Un debate de enorme importancia respecto del estatuto ontológico de los indios y del derecho de Europa de dominar colonialmente a las Indias aconteció en el año 1550 en la ciudad española de Valladolid. Como se ve, se trata de una discusión antropológica y política. El mismo fue propiciado por el rey Carlos V y enfrentó las posiciones teológico-filosóficas del sacerdote Juan Ginés de Sepúlveda y el fraile dominico Bartolomé de Las Casas. Este debate tiene para Dussel una enorme significación, ya que se trata del primer debate filosófico de la modernidad, un siglo antes que Descartes publicara sus *Meditaciones metafísicas*.

Tanto la tesis de que la modernidad comienza en 1492 a partir de la apertura de Europa, puntualmente de España y Portugal, hacia el Atlántico como la hipótesis de que la modernidad en términos filosóficos comienza el siglo XVI constituyen posturas novedosas, atrevida y provocadora de Dussel que ponen patas arriba la interpretación hegemónica de la historia de la filosofía.

Esta interpretación sostiene que el comienzo de la filosofía moderna acontece en el siglo XVII con el pensamiento de Descartes expuesto en obras como *Meditaciones metafísicas*. Se ubicaría, entonces, en la modernidad propiamente dicha que tiene su epicentro en Holanda. Sin embargo, Dussel plantea que el primer debate filosófico moderno acontece un siglo antes, en la modernidad temprana, es decir, la modernidad española-lusitana (véase § 3.1). Lo que la

historia la filosofía olvida, para Dussel, es justamente el siglo XVI, porque pone a la filosofía en términos de inicio de la discusión moderna en el siglo XVII. Nuestro autor rescata la importancia para la filosofía que tuvo el siglo XVI como un siglo ya moderno. Es, pues, en este siglo XVI que se traba una discusión filosófica de enorme importancia y que Dussel considera como la primera discusión filosófica moderna. Se trata de la discusión antropológica y política que se da respecto del estatuto ontológico de los/as indios/as y de la legitimación de realizar por parte de España la conquista sobre el territorio las Indias Occidentales. La pregunta por la legitimidad del dominio español respecto de los/as indios/as y, además, por el estatuto antropológico los/as indios/as, es decir, si son animales o seres humanos. En 1550 se lleva adelante en Valladolid una disputa entre teóricos, filósofos y teólogos españoles, fundamentalmente, que discuten sobre estas cuestiones. Dussel analiza la posición antagónica que sostuvieron de Ginés de Sepúlveda y de las Casas. Sepúlveda señala que son los/as conquistadores aquellos/as que tienen el derecho de ejercer la dominación sobre los/as conquistados/as precisamente porque se les está llevando la civilización. El argumento consiste básicamente en probar que la cultura dominante otorga a la cultura más atrasada los beneficios de la civilización. Ginés de Sepúlveda lo justifica del modo que sigue:

A esta ley [la de que el alma domine al cuerpo o la razón a los apetitos sensibles] están sometidos el hombre y los demás animales. Por eso las fieras se amansan y se sujetan al imperio del hombre. Por eso el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos, es decir, los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles é imperfectos. Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos. Los que exceden á los demás en prudencia é ingenio, aunque no en fuerzas corporales, estos son, por naturaleza, los señores; por el contrario, los tardíos y perezosos de entendimiento, aun que tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos, y es justo y útil que lo sean, y aun lo vemos sancionado en la misma ley divina. Porque escrito está en el libro de los Proverbios: «El que es necio servirá al sabio». Tales son las gentes bárbaras é inhumanas, ajenas á la vida civil y á las costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho

natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan á vida más humana y al culto de la virtud (Ginés de Sepúlveda, 1996, p. 85).

La posición sostenida por Ginés de Sepúlveda es la siguiente:

La manera más directa de fundamentar la praxis de dominación colonial transoceánica —colonialidad que es simultánea al origen mismo de la modernidad, y por ello novedad en la historia mundial— es mostrar que la cultura dominante otorga a la más atrasada («torpeza», que Ginés llamará *turditatem* e I. Kant *unmündigkeit*) los beneficios de la civilización. Este argumento, que está debajo de toda la filosofía moderna (desde el siglo XV hasta el XXI) lo esgrime con gran maestría por primera vez Ginés de Sepúlveda (m. 1573), alumno del filósofo renacentista P. Pomponazzi (1462-1524), en el debate de Valladolid de 1550 —que Carlos V (1500-1558) promovió, a la manera de los califas islámicos, para «tranquilizar su conciencia»— (Dussel, 2020, p. 41).

De las Casas, en cambio, se ubica en una posición distinta. Una posición que, para nuestro autor, constituye la primera posición anti-moderna o, dicho de otro modo, crítica respecto de la modernidad. Sostiene que es preciso brindarles a los/as nativos/as razones, argumentos para convencerlos respecto del “verdadero” Dios. Este verdadero Dios es tanto para uno como para otro el Dios de la Iglesia Católica. De modo que, frente a este Dios, los/as indígenas tienen adoraciones paganas o adoraciones a dioses no verdaderos, por ejemplo, el dios Inti (sol) para los/as incas o la diosa Meztli (luna) para los/as aztecas. De las Casas los considera como no verdaderos, pero no por ello le resta su condición de personas o, mejor dicho, su condición de gente. Sin embargo, entonces, hay que con argumentos probar y demostrarles cuál es el verdadero Dios. Dussel haya en esta cuestión una cuestión filosófica de fondo que se trata justamente de no mediante la violencia, no mediante la imposición, no mediante las armas, sino mediante el convencimiento argumentativo probar o demostrar cuál es, por ejemplo, la verdadera religión.

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado que se llaman cristianos, en estirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas

guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o sospirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres), oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas. A estas dos maneras de tiranía infernal se reducen y se resuelven o subalternan como a géneros, todas las otras diversas y varias de asolar aquellas gentes, que son infinitas. La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días, y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas (conviene a saber) por la insaciable cudicia y ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a subjectarlas, a las cuales no han tenido más respecto, ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo), no digo que de bestias (porque pluguiera a Dios que como a bestias las hobieran tractado y estimado), pero como y menos que estiércol de las plazas (De las casas, 2005, pp. 74-75).

De las Casas desplegará una obra teórica de enorme significación respecto del debate aludido que nuestro autor caracteriza del modo que sigue:

Se trata de la obra racionalmente más argumentada del comienzo de la modernidad, de la primera filosofía *moderna*, que refutaba minuciosamente las pruebas que se enunciaban en favor de una justificación de la expansión colonial de la Europa moderna. Se trata, como hemos intentado probar, del *primer antidiscurso de la modernidad* (antidiscursos él mismo filosófico y moderno), dentro de cuya tradición habrá siempre representantes en toda la historia de la filosofía latinoamericana a través de los cinco siglos siguientes (Dussel, 2020, pp. 77-78).

Las posiciones contrarias, entonces, serían las siguientes: una que legitima la dominación por medio de la violencia y otra que exige primero el reconocimiento del/de la indio/a como un/a otro/a y, por otro lado, la necesidad de recurrir a la argumentación para convencer a este otro/a. En un caso se recurre a la violencia, en el otro a la razón. La historia ha demostrado cuál de

estas posiciones ha sido la vencedora. Sin embargo, se trata de un discurso que produce una discusión ya moderna o, por lo menos, de la temprana modernidad.

En 1550 se enfrenta a Ginés de Sepúlveda en Valladolid, el primer debate público y central filosófico de la modernidad. La perenne pregunta va a ser: ¿Qué derecho tiene Europa de dominar colonialmente a las Indias? Una vez resuelto el tema (que filosóficamente refuta convincentemente Las Casas, pero que fracasa rotundamente en la práctica moderna de las monarquías absolutas y del sistema capitalista articulado al colonialismo), la modernidad *nunca más* se preguntará por este derecho a la dominación de la periferia, hasta el presente. Ese derecho a la dominación se impondrá *como la naturaleza de las cosas*. Toda la filosofía moderna posterior se desarrollará teniendo como un supuesto oculto la imposibilidad *racional* de fundamentar ética y políticamente la expansión europea, lo que no se opone a que se imponga el *hecho* incontrovertible de haber construido un sistema mundial sobre dicha dominación (Dussel, 2020, pp. 69-70).

5. Trans-modernidad: un proyecto futuro para la humanidad

La última cuestión que estudiamos en este texto está constituida por la crítica al eurocentrismo y su proyecto moderno junto a la propuesta de superación de la modernidad en lo que Dussel llama “trans-modernidad”. Finalmente, entonces, el proyecto trans-moderno implica la superación de la razón emancipadora por una razón liberadora por medio de una crítica a su eurocentrismo. El prefijo “trans-” significa “al otro lado de”, “a través de”, “más allá de”, de modo que la noción de «trans-modernidad» alude a un sobrepasar, a un ir más allá o del otro lado que la modernidad. Se trata de una locución que refiere a un momento histórico futuro distinto completamente respecto de la modernidad. De modo que, para nuestro autor, superar la modernidad implica necesariamente superar lo que él denomina como “mito de la modernidad” sobre el cual está fundada. Y para ello es necesario criticar este mito. La crítica al mito de la modernidad consiste en descubrir como inocente al bárbaro culpabilizado

por el mito y como victimario a quien en nombre de esa modernidad ha ejercido la violencia conquistadora. La crítica devela la otra cara de la modernidad que ha sido violentamente negada: el mundo periférico colonial encarnado en el/la indio/a sacrificado/a, el/la negro/a esclavizado/a, la mujer oprimida, el/la niño/a y la cultura popular alienadas, la naturaleza expoliada, etc. Esta cuestión es ya la propuesta dusseliana respecto de la superación de la modernidad hacia una nueva edad en la historia mundial: la trans-modernidad. Veamos, por último, en qué consiste.

El mito de la modernidad ha continuado operando en la historia aún después de finalizado el proceso de colonización de América. Y, de hecho, continúa haciéndolo, ya que lo constituye todo aquel argumento que justifica una praxis de dominación, es decir, que brinda razones que fundamentan un accionar violento, un accionar de alienación de la alteridad exculpando al/a la hacedor/a de dicho sometimiento. Poder liberarnos de esta praxis exige una crítica al mito que lo justifica y poder desde ella encarar una praxis distinta. En tal sentido, la crítica que la filosofía de la liberación realiza a la modernidad no es otra cosa que la crítica a su mito fundante. En efecto, la crítica al mito de la modernidad permite restituir la condición de alteridad negada del/de la otro/a. La trans-modernidad es, precisamente, el proyecto de construcción histórica de una instancia futura para la humanidad concreta en su conjunto. Un proyecto que al decir de los zapatistas se haga cargo de crear “un mundo donde quepan muchos mundos” (EZLN, 1997, pp. 80-81):

Se supera la razón emancipadora como «razón liberadora» cuando se descubre el «eurocentrismo» de la razón ilustrada, cuando se define la «falacia desarrollista» del proceso de modernización hegemónico. Esto es posible, aún para la razón de la Ilustración, cuando éticamente se descubre la dignidad del Otro (de la otra cultura, del otro sexo y género, etcétera); cuando se declara inocente a las víctimas desde la afirmación de su Alteridad como Identidad en la Exterioridad como personas que han sido negadas por la Modernidad. De esta manera, la razón moderna es trascendida (pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica). Se trata de una «Trans-Modernidad» como proyecto mundial de liberación donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad, se realice igualmente. La «realización» de la Modernidad no se efectúa en un pasaje de la

potencia de la Modernidad a la *actualidad* de dicha Modernidad europea. La «realización» sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica, del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/Culturas del Mundo Periférico ex-colonial, etcétera; no por pura negación, sino por *incorporación* desde la Alteridad (Dussel, 2000, p. 50).

Este texto encierra toda la visión metodológica de nuestro autor que denomina “analéctica”. La restitución del lugar de dignidad, que fuera arrebatado por medio del uso de una violencia justificada racionalmente, permitiría superar el orden histórico propio de la modernidad. Se trata, entonces, de una co-realización que parte del reconocimiento de la dignidad del Otro (de la otra cultura, del otro sexo y género, etc.) y de la declaración de la inocencia de las víctimas (personas que han sido negadas por la modernidad) desde la afirmación de su alteridad. Para esto es necesario: primero, la negación del mito civilizatorio y de la inocencia de la violencia moderna. En segundo lugar, el reconocimiento de la injusticia de la praxis sacrificial dentro y sobre todo fuera de Europa, para entonces tornar posible, por último, la superación de la racionalidad emancipadora moderna o la trascendencia de la razón moderna (Dussel, 2000, p. 50). La trans-modernidad es un proyecto superador de la modernidad que al mismo tiempo subsume, incorpora el carácter emancipador de la modernidad y de su alteridad negada a través de la negación del mito que justifica ese proceder.

La Modernidad nace *realmente* en el 1492: esa es nuestra tesis. Su *real superación* [...] es *subsunción* de su carácter emancipador racional europeo *trascendido* como proyecto mundial de liberación de su Alteridad negada: la «Trans-Modernidad» (como nuevo proyecto de liberación político, económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcétera) (Dussel, 2000, pp. 50-51).

6. A modo de conclusión

Deseamos como cierre de este capítulo insistir con algo. La modernidad como periodo histórico surgido hacia fines del siglo XV y cuyos elementos constitutivos siguen vigentes hasta el día de hoy, aunque con significativas transformaciones, es uno de los ejes centrales de la discusión filosófica desplegada desde nuestra América. En este sentido, Dussel desde sus primeros trabajos filosóficos se ha preguntado por el lugar de América Latina y el Caribe en la historia mundial. Esa pregunta se ha mantenido constante a lo largo del tiempo y sus respuestas las hallamos en los diversos trabajos producidos por nuestro autor desde fines de la década de 1960. Estas engloban una compleja articulación de elementos ha dado por resultado una reinterpretación de la historia mundial en clave no eurocéntrica. Esto constituye, sin más, un enorme aporte que nuestro autor ha hecho en procura de responder aquella pregunta originaria que buscaba comprender el lugar de América en la historia mundial. La respuesta, como vimos, obligó tomar distancia crítica de la modernidad y su eurocentrismo concomitante. Una modernidad que comienza en 1492 precisamente con la conquista y colonización de América. Un eurocentrismo que supone asimilar la historia de Europa como historia universal. Su crítica devela la construcción ideológica de este proceso. Un mito de la modernidad que justifica mediante la construcción argumentativa la utilización de la violencia como proceso civilizatorio. Además, mostramos una tesis a la vez rica y polémica que nuestro autor esgrime con maestría respecto del origen de la filosofía moderna situado concretamente en la disputa de Valladolid de 1550. Finalmente, una propuesta que se encamina a construir entre todos/as una superación de la modernidad: la trans-modernidad.

América y Europa en el naciente mundo moderno: una lección sobre Aníbal Quijano

Flavio Teruel



Aníbal Quijano, *circa* 2015

Introducción y problematización inicial

En línea con las discusiones que este libro anuda respecto de las relaciones entre capitalismo, colonialismo y patriarcado como ejes fundamentales de análisis respecto de la conformación de los sujetos desde la modernidad a nuestros

días, este texto estudia la posición del sociólogo peruano Aníbal Quijano. Se trata, en buena medida, de continuar y complejizar el análisis en clave latinoamericana que iniciamos con el capítulo anterior respecto de la interpretación dusseliana. Tal vez esta discusión pueda parecernos lejana y perdida el tiempo, sin embargo, es de enorme urgencia y de imperiosa necesidad. Se trata, pues, de repensar la situación de América Latina y el Caribe en el contexto internacional desde el siglo XVI en adelante, y hacerlo desde nosotros/as mismos/as, desde nuestro pensamiento, desde nuestras categorías interpretativas, desde el *locus enuntiationis* de nuestra América. En esto radica, para nosotros, el valor de esta problematización.

Para enmarcar la discusión de este trabajo, deseamos plantear una problematización inicial. Es un hecho que América Latina y el Caribe es la región más desigual del planeta. La pregunta es por qué. Responderla nos exige una consideración histórico-genealógica, es decir, rastrear el origen y el desarrollo de esta cuestión, al menos desde el siglo XVI, en el marco geopolítico en el que se sitúa nuestra América. Pues bien, Aníbal Quijano es un pensador crítico latinoamericano que aporta elementos de enorme importancia para pensar esta cuestión. De hecho, una problemática que nos permite ubicar la actualidad del tema que queremos tratar aquí consiste en advertir, en el día de hoy y a lo largo y ancho de toda nuestra América, la disputa por la posesión de los territorios. En efecto, se trata nada menos que de la expansión expropiatoria del capital —cuestión tratada, como sabemos, por Marx el capítulo XXIV de *El capital* (Marx, 2011a)— por sobre los territorios que ancestralmente les pertenecen a los pueblos originarios nuestroamericanos. No comprender la lógica en la que se inscriben estas luchas nos conduce a falsas interpretaciones respecto de ellas (y, peor aún, a ignorarlas o subestimarlas). Además, toda la discusión respecto de la explotación de recursos naturales con los que cuentan nuestros territorios se inscribe en lo que se denomina “neodesarrollismo extractivista”, donde el ejemplo más claro es el programa denominado IIRSA (Iniciativa para la Integración de la

Infraestructura Regional Suramericana)⁹. Además, en este contexto, no podemos dejar de considerar que nuestras vidas transcurren en un mundo donde la concentración de la riqueza en muy pocas manos es cada más aguda. En el año 2017, Oxfam publicó un informe en el que se afirma que desde 2015, el 1% más rico de la población mundial posee más riqueza que el resto del planeta, y que solo ocho personas de ese 1 % (los ocho, además, varones), poseen la misma riqueza que 3.600 millones de personas, es decir, la mitad de la humanidad (Hardoon, 2017). Problematicar estas cuestiones, entre otras, nos exige asumir una postura crítica en la que los marcos categoriales ajenos a nuestra realidad y a nuestra historia sean puestos entre paréntesis. Otras categorías surgidas desde nuestra propia realidad y enunciadas por nosotros/as mismos/as se tornan necesarias para pensarnos a través de ellas y promover estrategias de superación de los complejos escenarios de nuestra realidad política, social, económica y cultural. Es en este sentido que la teoría de Quijano acerca de la colonialidad del poder, que desarrolla a partir de la década de 1990, permite analizar cuestiones que sin ella no podrían considerarse porque simplemente no se verían.

Para nuestro análisis consideraremos fundamentalmente un texto clave dentro de la producción quijaniana, nos referimos a “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. Se trata de un extenso artículo publicado originalmente en el año 2000 en el libro compilado por Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Lander, 2003). Por nuestra parte, usaremos la versión publicada en la antología editada por CLACSO en el año 2014 (Quijano, 2014).

9 A propósito, véase el documental de Celeste Torres titulado *IIRSA, La Infraestructura de la Devastación* (Torres, 2016), donde se analiza la problemática del neodesarrollismo extractivista. Es digno de mención el muy esclarecedor documental de Pino Solanas, *Viaje a los pueblos fumigados* (Solanas, 2019), donde se analiza el modelo argentino de reconversión agrícola basado en el proceso de sojización desplegado desde la década de 1990 y sus nefastas consecuencias en diversos planos. También véase *La hija de la laguna*, del director Ernesto Cabellos (2015), que narra y muestra la lucha de un grupo de campesinos/as peruanos/as contra el avance de las mineras.

1. Brevísimas reseñas de la trayectoria vital y doctrinal de Aníbal Quijano

Aníbal Quijano es uno de los pensadores críticos de nuestra América que se inscribe, junto con Enrique Dussel, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez y Catherine Walsh, entre muchos/as otros/as, en lo que se llama “pensamiento decolonial”. Quijano nace en Yanama, provincia de Yungay, en la hermana República del Perú en el año 1928. Su formación universitaria inicia en 1948 en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Entre los años 1966 y 1971 es investigador de la CEPAL, en Chile, y realiza importantes aportaciones a los debates en torno a la teoría de la dependencia, que despliega una crítica al desarrollismo y postula una relación estructural de dependencia entre las economías nacionales centrales y las economías nacionales periféricas (Beigel, 2006).

En 1972 funda en Perú junto a intelectuales, obreros/as y estudiantes, el Movimiento Revolucionario Socialista; además junto a un grupo de intelectuales de la escena crítica peruana, entre ellos Julio Cotler, César Germaná, Felipe Portocarrero y Heraclio Bonilla, crea la revista *Sociedad y Política*, de la que fuera su director desde el primer número, en 1972, hasta el último en 1983. La revista se declaró marxista, socialista y revolucionaria, sin vinculación a un grupo político específico y abierta a la participación de toda la izquierda revolucionaria peruana. Entre 1974 y 1975, debido al exilio impuesto por el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado, Quijano trabajó como profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México, regresando al Perú en 1975, el mismo año en que dicho gobierno fuera derrocado por el ala más reaccionaria de la junta militar. Además, fue profesor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de manera intermitente hasta 1995, cuando decide dimitir su cargo como protesta al régimen fujimorista que impone el neoliberalismo en el Perú y la militarización de la UNMSM. En 2010 funda la cátedra “América Latina y la Colonialidad del Poder” en la Universidad limeña Ricardo Palma. Muere en Lima el 31 de mayo de 2018.

Entre las obras de Quijano cabe destacar las siguientes: *Nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en el Perú* (1971), *Crisis imperialista y clase*

obrero en América Latina (1974), *Imperialismo y marginalidad en América Latina* (1977), *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* (1980), *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (1988), *El fujimorismo y el Perú* (1995). En 2014, CLACSO edita una antología de su obra de más de ochocientas páginas titulada *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Antología esencial*.

2. Colonialidad del poder: nuevo patrón de poder mundial desde el siglo XVI

Quijano desarrolla una teorización respecto del colonialismo que constituirá su aporte novedoso a los análisis respecto del ejercicio de un nuevo patrón del poder a escala mundial desarrollado a partir del siglo XVI. Nos referimos a la colonialidad del poder. Lo que mediante esta categoría analítica se busca explicar es precisamente de qué modo se articula desde la modernidad una nueva manera de ejercer el poder. Se trata de una categoría compleja puesto que mediante ella se articulan los conceptos de “raza” y “capitalismo”, y que, además, debe ser relacionada con la noción de “eurocentrismo”. En efecto, la distinción racial como elemento de dominación social y el capitalismo como estructura de control del trabajo componen el núcleo semántico de esta categoría quijaniana. Para analizarla con detenimiento, hemos organizado nuestro desarrollo de manera tal de estudiar cada uno de los elementos que la componen.

Como señalamos en la problematización inicial, debemos comenzar por el análisis desde nuestro momento histórico en vistas de comprender el proceso que se cifra desde el siglo XVI a nuestro tiempo. Para Quijano, en efecto, vivimos la culminación de un proceso cuyo origen coincide con la constitución de América y del capitalismo bajo la lógica de un nuevo patrón de poder mundial. Este proceso es el de la globalización:

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial (Quijano, 2014, p. 777).

América, y en particular América Latina, para Quijano, ha sido el primer espacio-tiempo en donde se puso en ejercicio este nuevo patrón de poder que, con el correr de los siglos, ha escalado mundialmente. La colonialidad del poder es, en efecto, un nuevo patrón de poder mundial que presenta, como decíamos, dos ejes, por un lado, la codificación de las diferencias entre conquistadores/as y conquistados/as —dominadores/as y dominados/as— en la idea de raza, y por el otro, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial, es decir, bajo la lógica del capitalismo. El nuevo patrón de poder mundial constituye un sistema en el cual se articulan interdependientemente las instituciones modernas europeas tales como el Estado-nación, el capitalismo, la familia burguesa y el eurocentrismo (Quijano, 2014, p. 778). Veamos más en detalle cada una de estas instancias.

2.1. Raza: distinción biológica como ideología de dominación social

La categoría “colonialidad del poder” permite, en efecto, explicar, entre otras cosas, la distinción racial que se dio a partir del marco de la expansión colonial como una distribución racial del trabajo. La idea de raza, nos dice Quijano, es una construcción mental de la modernidad, es decir, un mito justificatorio a partir del cual el nuevo patrón de poder mundial realiza una clasificación social de la población. Tal clasificación se basa en la referencia a la supuesta, y por eso ideológica, diferencia en las estructuras biológicas entre conquistadores/as y conquistados/as. La cuestión de la raza es fundamentalmente un problema antropológico que posee, por cierto, varias aristas. Así, el concepto de raza implica un elemento de colonialidad en el patrón de poder actual, puesto que mediante ella se persigue legitimar las relaciones de dominación impuestas por la conquista. Esta idea se ha constituido a lo largo del tiempo como el más eficaz y perdurable instrumento de clasificación y dominación social de la

población mundial, ya que luego del proceso de conquista y colonización de América, esta misma idea de diferenciación racial será extendida por todo el orbe, por ejemplo, en África, en India, etc. En América, las relaciones sociales fundadas bajo el concepto de raza fueron: indios/as, negros/as, mestizos/as, mulatos/as, blancos/as, español/a, portugués/a, europeo/a. Estas identidades fueron asociadas a jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes al patrón de dominación colonial:

Con el tiempo, los colonizadores codificaron como color los rasgos fenotípicos de los colonizados y lo asumieron como la característica emblemática de la categoría racial. Esa codificación fue inicialmente establecida, probablemente, en el área britano-americana. Los negros eran allí no solamente los explotados más importantes, pues la parte principal de la economía reposaba en su trabajo. Eran, sobre todo, la raza colonizada más importante, ya que los indios no formaban parte de esa sociedad colonial. En consecuencia, los dominantes se llamaron a sí mismos blancos (Quijano, 2014, p. 779).

Según Quijano, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social de la población y legitimó, en América, las relaciones de dominación impuestas por la conquista (Quijano, 2014, p. 779). Desde una perspectiva eurocéntrica del conocimiento, la idea de raza fue elaborada teóricamente como naturalización de las relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos (véase § 3), lo que explica que el concepto de raza sea el supuesto básico de clasificación social universal. Por ello, toda la esfera de la cuestión de la raza como instrumento de dominación conforma el ámbito problemático de la colonialidad. Ciertamente conviene repensar críticamente la vigencia que en nuestros días aún tiene este proceso racial de clasificación social y que se hace patente en el modo como a través del lenguaje se naturalizan expresiones que comportan una descalificación, una subestimación, una denigración, una estigmatización social: “negro/a”, “bolita”, “indio/a”, etc.

2.2. Capitalismo: estructura del control y explotación del trabajo (y la naturaleza)

A su vez, el capitalismo constituye la otra dimensión de la noción de colonialidad del poder. En el proceso de constitución histórica de América, según el análisis de Quijano, todas las formas de control y de explotación del trabajo y de control de la producción, apropiación y distribución de productos, fueron articuladas alrededor de la relación capital-salario y del mercado mundial. Se establece así un patrón global de control del trabajo, de sus recursos y sus productos que configuran la mundialidad del capitalismo como elemento constitutivo de la modernidad articulado necesariamente, pues, con el colonialismo (Quijano, 2014, p. 780).

La combinación entre la cuestión de la raza y la cuestión del capitalismo implicará, como se comprende de suyo, una división racial del trabajo. Se produjo así una nueva tecnología de dominación-explotación en base a la asociación raza-trabajo. Se trata, en efecto, de la consecuencia del concepto de “raza” asociado a la naturaleza de los roles y lugares en el marco de la nueva estructura del control del trabajo en el capitalismo colonial/moderno en América. Los/as indios/as, por ejemplo, fueron confinados a la servidumbre y los/as negros/as a la esclavitud. Los españoles y portugueses, por su parte, podían ser productores independientes de mercancías. Los blancos eran quienes podían recibir salario y participar de los puestos de mando de la administración colonial. Desde el siglo XVIII, los mestizos participaban de actividades y oficios que ejercían los ibéricos que no eran nobles. Para Quijano, esta distribución racista del trabajo al interior del capitalismo colonial/moderno se mantuvo a lo largo de todo el periodo colonial, por lo que, cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular (Quijano, 2014, pp. 781-782).

Si consideramos ahora esta cuestión, pero en su escala planetaria, debe señalarse que la expansión de la colonialidad del poder implicó la mundialización de este nuevo patrón de poder, donde cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular:

En el curso de la expansión mundial de la dominación colonial por parte de la misma raza dominante —los blancos (o a partir del siglo XVIII en adelante, los europeos)— fue impuesto el mismo criterio de clasificación social a toda la población mundial a escala global. En consecuencia, nuevas identidades históricas y sociales fueron producidas: amarillos y aceitunados (u oliváceos) fueron sumados a blancos, indios, negros y mestizos. Dicha distribución racista de nuevas identidades sociales fue combinada, tal como había sido tan exitosamente lograda en América, con una distribución racista del trabajo y de las formas de explotación del capitalismo colonial (Quijano, 2014, p. 782).

¿Qué ocurrió a partir de entonces? El efecto de todo este proceso no fue otro que la progresiva constitución de Europa occidental como una región históricamente nueva en el desenvolvimiento de la historia mundial y con una nueva identidad geocultural. Quijano explica esta cuestión del modo que sigue:

La privilegiada posición ganada con América para el control del oro, la plata y otras mercancías producidas por medio del trabajo gratuito de indios, negros y mestizos, y su ventajosa ubicación en la vertiente del Atlántico por donde, necesariamente, tenía que hacerse el tráfico de esas mercancías para el mercado mundial, otorgó a dichos blancos una ventaja decisiva para disputar el control del tráfico comercial mundial. La progresiva monetización del mercado mundial que los metales preciosos de América estimulaban y permitían, así como el control de tan ingentes recursos, hizo que a tales blancos les fuera posible el control de la vasta red preexistente de intercambio comercial que incluía, sobre todo, China, India, Ceylán, Egipto, Siria, los futuros Lejano y Medio Oriente. Eso también les hizo posible concentrar el control del capital comercial, del trabajo y de los recursos de producción en el conjunto del mercado mundial. Y todo ello fue, posteriormente, reforzado y consolidado a través de la expansión de la dominación colonial blanca sobre la diversa población mundial (Quijano, 2014, pp. 782-783).

Hay, en efecto, varios elementos que destacar de la cita transcrita: primero, la cuestión de la acumulación originaria o primitiva del capital, es decir, lo que Marx llama “la prehistoria del capital” (Marx, 2011a) —como hemos desarrollado en otros capítulos—. Segundo, el señalamiento de que la primera moneda aceptada en el comercio mundial, desde el siglo XVI al XIX, para la

compra-venta de mercancías fue el “real de a ocho”, moneda acuñada en México con plata extraída de la cuenca de Zacatecas, y posteriormente en Lima, Potosí, Santiago de Chile, Bogotá y Caracas; tercero la cuestión de la explotación del trabajo a través de la lógica burguesa de la compra-venta de la fuerza de trabajo, por un lado, como de la apropiación lisa y llana de trabajo no pagado, por otro.



Moneda española de ocho reales, acuñada en 1759 en la casa de la moneda de México.

De este modo, Europa occidental se constituyó tanto en la sede central del control del mercado mundial, a parir de la privilegiada posición ganada en América para el control de las mercancías producidas por medio del trabajo gratuito de indios, negros y mestizos, como de la sede central del proceso de mercantilización de la fuerza de trabajo, es decir, del desarrollo de la relación capital-salario como forma específica de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos; que en las regiones no-europeas se concentraba casi exclusivamente entre los blancos, y como contrapartida el trabajo no pagado o no-asalariado, es decir, las relaciones no-salariales del trabajo era el realizado por las razas dominadas, utilizados como mano de obra desechable (Quijano, 2014, p. 783):¹⁰

10 Conviene tener presente aquí las nociones de “salario” y “trabajo enajenado” que Marx desarrolla en el primer manuscrito de 1844. Allí, en efecto, Marx explica que el salario está determinado por la lucha abierta entre la clase capitalista y la clase proletaria, y que esa lucha la gana necesariamente la clase propietaria. Por ello, el salario queda conformado por el nivel mínimo requerido para mantener con vida al/a la trabajador/a y sus hijos/as, es decir, para que este pueda reproducir su fuerza de trabajo y, además, sostener en vida a su prole que más tarde o más temprano reemplazarán su fuerza de trabajo. Por otro lado, el trabajo enajenado alude al modo mismo en el que se realiza el trabajo en el marco de

El hecho es que ya desde el comienzo mismo de América, los futuros europeos asociaron el trabajo no pagado o no-asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores. El vasto genocidio de los indios en las primeras décadas de la colonización no fue causado principalmente por la violencia de la conquista, ni por las enfermedades que los conquistadores portaban, sino porque tales indios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir (Quijano, 2014, p. 784).¹¹

Precisamente esta colonialidad del control del trabajo determinó, para Quijano, una geografía social del capitalismo en base a la distinción centro-periferia. Esta cuestión será clave en el desarrollo de la teoría latinoamericana de la dependencia, teoría crítica respecto del desarrollismo. En efecto, la situación de retraso económico, social y cultural de América Latina no se explica, según los teóricos dependencistas, por una suerte de incapacidad propia de las naciones latinoamericanas de desarrollarse como lo han hecho las grandes potencias de los países centrales, léase Europa, Estados Unidos y actualmente, China e India, sino fundamentalmente por la situación de dependencia estructural en la que se encuentran producto de una conformación geopolítica leída en clave de países centrales y países periféricos producto, en buena medida, de la herencia colonial.

la economía burguesa. En ella, el/la trabajador no puede con su trabajo desarrollarse a sí mismo precisamente porque toda su actividad de trabajo está en función de otro que se apropia de ella (Marx, 2010).

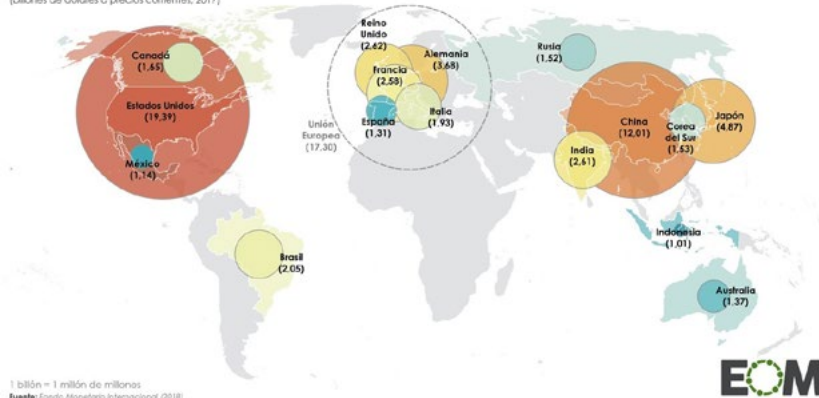
- 11 Marx desarrolla en *El capital*, en particular en el cap. IX del primer tomo de esta obra, la categoría de plusvalor. Esta categoría supone que la jornada de trabajo se divide fundamentalmente en dos momentos. Por un lado, el momento en el cual el/la trabajador/a produce con su trabajo un valor equivalente al salario con el que el/la capitalista ha comprado su fuerza de trabajo. Esto es lo que Marx llama “trabajo necesario”. Y, por el otro, un “plust tiempo del plustrabajo” donde el/la trabajador/a crea un valor que no es pagado con el salario. Este valor creado por el/la trabajador y no pagado por el/la capitalista es el plusvalor. A su vez, el plusvalor puede ser o bien absoluto o bien relativo. Es absoluto en la medida en que se extiende la jornada de trabajo. El límite de la explotación de la fuerza de trabajo como plusvalor absoluto es la muerte del/de la trabajador/a. Ahora bien, el plusvalor se realiza en la esfera de la circulación del capital cuando el/la capitalista vende en el mercado las mercancías producidas en la esfera de la producción. Es en este momento en que el producto es vendido por un valor mayor al que el/la capitalista puso originalmente para su producción. La diferencia entre el valor de venta en el mercado del producto y el valor de lo invertido para producirlo es el plusvalor creado por el/la trabajador/a en la esfera de la producción y que el/la capitalista acumula como ganancia en la esfera de la circulación (Marx, 2011a).

Figura 1

Potencias económicas

Economías con un PIB superior al billón de dólares

(billones de dólares a precios corrientes, 2017)



Aclaraciones a la fig. 1. La infografía pone en evidencia, a partir de datos estadísticos del año 2018 sistematizados por el FMI, cuáles son los países que tienen una economía que supera el billón de dólares de Producto Bruto Interno (PIB). La infografía permite observar cómo la riqueza se concentra en el norte del mundo siendo los tres ejes de esta concentración EE.UU., la Unión Europea y China junto a otros países. El PIB está medido en billones de dólares, donde 1 billón de dólares es igual a un millón de millones de dólares, es decir, USD 1.000.000.000.000. Estos datos reflejan, en parte, el volumen de las economías nacionales centrales. Para hacernos una idea de los montos de los que hablamos, la deuda que a partir del año 2018 la República Argentina, a través del gobierno del expresidente Mauricio Macri, contrajo con el FMI y que en el año 2022, a partir del proyecto presentado ante el Congreso de la Nación por la coalición gobernante Frente de Todos, resolvió parlamentariamente devolverle a sabiendas, sin dudas, de que condicionará su desarrollo en los próximos años, es de USD 45.000.000.000, es decir, menos de la vigésima parte de un 1 billón (Fuente: <https://elordenmundial.com/mapas-y-graficos/potencias-de-la-economia-mundial/>).

El capital, en tanto que relación social de control y explotación del trabajo asalariado, era el eje en torno al cual se articulaban todas las demás formas de control del trabajo, de sus recursos y sus productos; dicha relación social fue geográficamente concentrada en Europa y entre los/as europeos/as en todo el mundo capitalista. De modo que, Europa y lo europeo se constituyeron en el centro del sistema-mundo capitalista. Como ya mencionamos en otro capítulo,

la noción de “sistema-mundo” le pertenece al historiador norteamericano Immanuel Wallerstein. Esta categoría explica la configuración de un orden mundial, de un sistema mundial desplegado a partir del siglo XVI en adelante, cuya centralidad es ejercida por Europa y cuya periferia queda constituida a partir de las colonias que en esa expansión europea se van configurando. Así, por ejemplo, España como centro respecto de América como periferia, Francia como centro respecto de Argelia como periferia, Inglaterra como centro respecto de India como periferia, etc. Y todo ello, claro está, en el marco del despliegue del sistema económico capitalista (Wallerstein, 2011). Europa, como centro del capitalismo, disponía del control del mercado mundial y, a su vez, imponía su dominio colonial sobre todas las regiones y poblaciones del planeta. Por ello, el capitalismo mundial fue, desde su origen, colonial-moderno y eurocentrado (Quijano, 2014, pp. 785-786).

Ahora bien, todo este proceso descrito se encuentra enmarcado en el despliegue de la modernidad como nuevo periodo histórico. La modernidad constituye, para nuestro autor, un fenómeno histórico cuyo origen es inescindible de la relación establecida por medio de la conquista y colonización entre Europa occidental y América:

El concepto de modernidad da cuenta, igualmente, de los cambios en la dimensión material de las relaciones sociales. (...) En otros términos, a partir de América un nuevo espacio / tiempo se constituye, material y subjetivamente: eso es lo que mienta el concepto de modernidad (Quijano, 2014, p. 796).

Esta tesis, aunque con matices, es central para todo el arco del pensamiento crítico latinoamericano. La modernidad, entonces, comienza en 1492, a partir de la expansión colonial hacia el Atlántico de lo que a partir de entonces será Europa. En efecto, Quijano relativiza la pretendida originalidad de Europa respecto de la modernidad al afirmar que:

la pretensión eurocéntrica de ser la exclusiva productora y protagonista de la modernidad, y de que toda modernización de poblaciones no-europeas es, por lo tanto, una europeización, es una pretensión etnocentrista y a la postre provinciana (Quijano, 2014, p. 792).

Igualmente, conviene precisar lo que Quijano entiende por modernidad:

sea lo que sea lo que el término modernidad mienta, hoy involucra al conjunto de la población mundial y a toda su historia de los últimos 500 años, a todos los mundos o ex mundos articulados en el patrón global de poder, a cada uno de sus segmentos diferenciados o diferenciables, pues se constituyó junto con, como parte de, la redefinición o reconstitución histórica de cada uno de ellos por su incorporación al nuevo y común patrón de poder mundial (Quijano, 2014, p. 794).

3. Eurocentrismo: el saber moderno como forma de control de la intersubjetividad

El nuevo patrón de poder mundial que estamos analizando, se desplegará hegemónicamente, según nuestro autor, a través del control de todas las formas subjetividad, de la cultura y en especial del conocimiento, y de la producción del conocimiento. De modo que, se da un proceso de configuración de nuevas relaciones intersubjetivas, de nuevas identidades geoculturales impuestas por Europa a las poblaciones colonizadas, a través de tres fenómenos destacados por Quijano, a saber: primero, la expropiación de aquellos descubrimientos culturales que resultaban más aptos para el desarrollo del capitalismo y para el beneficio del centro europeo; en segundo lugar, la represión de las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad –piénsese, por ejemplo, en el modo como los españoles construyeron los templos de la Iglesia católica sobre los cimientos de los templos sagrados por ellos destruidos de los incas y de los aztecas–; por último, el hecho de forzar a los colonizados a aprender parcialmente la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación: tecnología y religión (religiosidad judeo-cristiana) (Quijano, 2014, pp. 787-788). Precisamente el despliegue de estas formas de control de la subjetividad es lo que nuestro autor denomina “eurocentrismo”.

Toda la discusión respecto de la modernidad exige, para Quijano, considerar una serie de elementos como, por ejemplo, el etnocentrismo de Europa al afirmarse como creadora y protagonista de la modernidad, lo que permite poner en evidencia al eurocentrismo como una perspectiva histórica hegemónica. La teoría de la modernización como un fenómeno de todas las culturas, no solo de la europea u occidental, como europeización, queda enmarcado en este etnocentrismo, al entender lo moderno como lo propio de la cultura europea: las ideas de novedad, de lo avanzado, de lo racional-científico, laico, secular. Sin embargo, debe discutirse esta posición con el hecho de que la humanidad actual en su conjunto constituye el primer sistema-mundo global históricamente conocido, por lo que la modernidad no es un fenómeno puramente europeo, sino que involucra hoy al conjunto de la población mundial y a toda su historia de los últimos quinientos años. Además, en América Latina, después de la Segunda Guerra Mundial, se desarrolló toda una resistencia intelectual a partir del debate desarrollo-subdesarrollo. Y junto a este debate, los análisis críticos respecto de la modernidad europea. En esta discusión, la constitución del *ego* individual diferenciado es lo nuevo que ocurre con América y es la marca de la modernidad. De allí que la crítica de Quijano a Dussel se centra, antes que en su visión global de la historia de la conquista y la dominación de América, en la noción de *ego conquiro*, es decir, en la subjetividad del conquistador, donde deja traslucir cierto eurocentrismo. Por nuestra parte, pensamos que esta crítica es válida si se tiene en cuenta los trabajos de Dussel hasta el año 2000; en efecto, Quijano parece pensar fundamentalmente en el texto de Dussel 1492. *El encubrimiento del otro*. Sin embargo, Dussel ha publicado en el año 2007 una obra que muestra una visión de la historia mundial desde una óptica completamente no eurocéntrica. Esta obra es el primer tomo de su *Política de la liberación*, cuyo subtítulo es *Historia mundial y crítica*. Para Quijano, la modernidad implica un universo entero de nuevas relaciones materiales e intersubjetivas cuyo punto de origen lo constituye América como un nuevo espacio-tiempo y Europa como su contrapartida.

Todo lo dicho se inscribe, además, en una perspectiva de conocimiento y un modo concreto de producir conocimiento que es el eurocentrismo, y que ha sido desarrollado por Europa occidental desde el siglo XVII (Quijano, 2014, p. 798). Este eurocentrismo hace referencia a una “específica racionalidad

o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobre poniéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo” (Quijano, 2014, pp. 798-799). El etnocentrismo del accionar de Europa occidental que configuró la versión eurocéntrica de la modernidad, quedará constituido, según Quijano, a través de dos mitos. Por un lado, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa –esto es lo que está a la base de la posición positivista del evolucionismo del siglo XIX, pero que tiene sus antecedentes en, por ejemplo, toda la tradición contractualista (fundamentalmente Hobbes, Locke y Rousseau)–, o el mito fundacional de la versión eurocéntrica de la modernidad; y por el otro, el otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (véase § 2.1) y no de historia del poder, es decir, la clasificación racial de la población mundial (Quijano, 2014, p. 800).

En este marco de discusión, Quijano construye una tesis absolutamente central en todo su análisis. En efecto, señala que la primera identidad geocultural moderna fue América, y que Europa fue la segunda, como consecuencia de América:

La constitución de Europa como nueva entidad / identidad histórica se hizo posible, en primer lugar, con el trabajo gratuito de los indios, negros y mestizos de América, con su avanzada tecnología en la minería y en la agricultura, y con sus respectivos productos, el oro, la plata, la papa, el tomate, el tabaco, etcétera, etcétera. Porque fue sobre esa base que se configuró una región como sede del control de las rutas atlánticas, a su vez convertidas, precisamente sobre esa misma base, en las decisivas del mercado mundial. Esa región no tardó en emerger como Europa. América y Europa se produjeron históricamente, así, mutuamente, como las dos primeras nuevas identidades geoculturales del mundo moderno. Sin embargo, los europeos se persuadieron a sí mismos, desde mediados del siglo XVII, pero sobre todo durante el siglo XVIII,¹² no sólo de que

12 Dussel muestra que el movimiento del Romanticismo alemán del siglo XIX (con Hegel, por ejemplo), ubicará en el centro mismo del desarrollo de la humanidad a Europa en una línea de continuidad que inicia en los griegos, continúa con el medioevo y finaliza con los alemanes del siglo XIX. De este modo la historia de la humanidad es leída ideológicamente

de algún modo se habían autoproducido a sí mismos como civilización, al margen de la historia iniciada con América, culminando una línea independiente que empezaba con Grecia como única fuente original. También concluyeron que eran naturalmente (por ejemplo, racialmente) superiores a todos los demás, puesto que habían conquistado a todos y les habían impuesto su dominio (Quijano, 2014, pp. 801-802).

El etnocentrismo europeo o el eurocentrismo como perspectiva histórica hegemónica despliega una nueva intersubjetividad mundial en la que confluyen tanto la posición evolucionista como la dualista. En efecto, este opera en base a las categorizaciones de la perspectiva binaria, dualista del eurocentrismo: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno, Europa-no Europa; y del evolucionismo a partir de una idea de la historia de la civilización humana como trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Esta posición dualista que se inscribe en la primacía del alma sobre el cuerpo, tiene a Descartes como quien culmina el proceso de secularización burguesa del pensamiento cristiano (Quijano, 2014, pp. 789, 804-806):¹³

La razón no es solamente una secularización de la idea de «alma» en el sentido teológico, sino que es una mutación en una nueva id-entidad, la «razón / sujeto», la única entidad capaz de conocimiento «racional», respecto del cual el «cuerpo» es y no puede ser otra cosa que «objeto» de conocimiento (Quijano, 2014, p. 805).

Esta concepción que identifica al cuerpo como naturaleza y lo expulsa del ámbito de la razón, es lo que hizo posible, según Quijano, la teorización pseudocientífica respecto de la cuestión de la raza. Desde esta teoría, ciertos grupos étnicos fueron considerados razas inferiores por no ser juzgados como sujetos racionales. En definitiva, son en tanto que cuerpos, objetos de estudio, más próximos a la idea de “naturaleza” que a la de “espíritu” (Quijano, 2014,

como la historia que Europa despliega desde las edades antigua, media y moderna. Se trata de una visión deformante de la historia mundial que, sin embargo, es considerada, incluso al día de hoy, como universal (Dussel, 2000). Nota nuestra.

13 En efecto, siendo el alma un concepto teológico ha devenido con el pensamiento cartesiano en razón, es decir, un concepto antropológico: se ha secularizado. Véase especialmente las dos primeras meditaciones del texto cartesiano *Meditaciones metafísicas* (Descartes, 1997).

p. 805), que es abordado también en el texto de Federici, *Calibán y la bruja*, donde analiza críticamente las concepciones del cuerpo desarrolladas por Descartes y Hobbes en el siglo XVII (Federici, 2016), y presentado en este volumen.

El eurocentrismo, para Quijano, en tanto perspectiva de conocimiento y modo de producirlo, posee una serie de características. La primera de ellas es que es una forma de producir conocimiento cuyo desarrollo se origina a partir de la elaboración intelectual del proceso de la modernidad, es decir, a partir del siglo XVII. La segunda es que se trata de una perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, tanto en Europa como en el resto del mundo. Esto último puede visualizarse, por ejemplo, en el predominio que a partir del siglo XVII tiene la ciencia moderna europea frente a otros saberes y a otras formas de saber desarrollados en diferentes latitudes del mundo. En este sentido, es útil el concepto “epistemicidio”, del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, para referirse precisamente a la destrucción de otros saberes y a instalar como único válido el desarrollado a partir de lo que Quijano llama eurocentrismo (Santos, 2009).

A modo de conclusión

La emergencia desde 1990 de importantes movimientos indígenas en las regiones andinas y mesoamericanas de nuestro continente ha sido, para Quijano, uno de los signos más significativos de la entrada en crisis de la colonialidad del poder. Evidentemente, Quijano está pensando, entre otros, en el movimiento indígena liderado entonces por el subcomandante Marcos. Este movimiento se llama Zapatismo y su brazo armado es el Ejército Zapatista de Liberación Nacional que se alzó en armas el 1 de enero de 1994 en Chiapas, en la región del suroeste mexicano. Esto significa no otra cosa, sino que se está llevando adelante una praxis de resistencia que busca superar ese ejercicio del poder que arrastra una historia de quinientos años. La historia de los pueblos colonizados o neocolonizados no está terminada. Su destino no es la eterna

situación colonial o neocolonial. Estos pueblos en lucha muestran el camino de otra historia posible, la historia de un mundo en el que, al decir de los zapatistas, quepan todos los mundos. Y para ello, además de las imprescindibles luchas y resistencias, son necesarias teorías críticas que permitan, entre otras cosas, articularlas. Destruir la raza como instrumento de dominación y superar el capitalismo como proyecto civilizatorio mundial no es una tarea fácil. Ahora bien, si lo que se quiere es pensar en la posibilidad de la continuidad de la vida humana futura, y más aún, de la vida futura como posibilidad, necesitaremos, de un modo u otro, discutir fuertemente estos —y otros— temas sumamente complejos y a la vez abroquelados por diversos medios. Posiciones críticas como la de Quijano, que dicen algo distinto a la interpretación hegemonizada o al sentido común colonizado, y que por ello se animan a entrar en la disputa por el sentido, constituyen un intento en esa dirección. De allí su valor, de allí su coraje.

Capitalismo, colonialismo y patriarcado: la guerra contra las mujeres

Silvana Vignale



Varo, Remedios (1958). *Papilla estelar*. FEMSA, Ciudad de México.

En el recorrido que hemos hecho hasta aquí, hemos buscado desnaturalizar la noción de “individuo” y contextualizarla en una genealogía histórica que explique su nacimiento en la modernidad. Una genealogía que dé cuenta no solamente del

proceso de secularización, del contexto liberal y de las tensiones irresueltas entre el individuo y la sociedad –la marca en términos de derechos individuales, las ideas de libertad e igualdad como cuño político para la caracterización de un individuo abstracto–; sino también en lo referido al nacimiento del capitalismo y a la conquista de América. Es el momento del origen de la propiedad privada, del trabajo enajenado, de las colonias en América –conquista que tiene su justificación racional, y que es avalada por discursos etnocéntricos, como la mirada del evolucionismo en materia antropológica–. Pero también es el momento histórico de una división sexual del trabajo, de la caza de brujas, y de políticas de sujeción del cuerpo de la mujer. La noción abstracta de individuo –un concepto de corte jurídico-político– debe siempre interpretarse a la luz de otro concepto abstracto: el de la identidad metafísica del yo, del que Descartes, también por esa misma época, realizó los primeros trazos, silenciando desde el punto de vista filosófico al cuerpo. O, mejor dicho: subsumiéndolo a una naturaleza inmaterial, el alma, como ya lo hemos expresado en otros capítulos. De modo que, además de la justificación racional de la violencia en la conquista, disfrazada de tarea pedagógica e instancia civilizatoria para los llamados “salvajes”, y del otro disfraz del mérito en relación al buen uso de las capacidades individuales para lograr el éxito personal –que justifica de ese modo las desigualdades sociales–, se encuentra una justificación racional sobre el dominio y estricto control de lo corporal. Y esto es también un asunto político y no solo metafísico: fue de esa manera que se disciplinó a las mujeres, y recluyó al ámbito de lo privado, excluyéndolas del trabajo remunerado. Esa forma de violencia y de dominio, Rita Segato la denomina “pedagogía de la crueldad”.

Este repaso por los temas que hemos desarrollado en los capítulos anteriores, es para enfatizar la relación entre capitalismo, colonialismo y patriarcado. Dicho de otra manera: capitalismo, colonialismo y patriarcado forman parte de la misma trama que nos constituye hoy en los sujetos e individuos que somos. Son las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia histórica, producto del humanismo, que ha considerado al “hombre” en una posición dominante respecto de la naturaleza y de los otros vivientes. Aunque no menos importante es evidenciar que el significante “hombre” en verdad apunta a varones, blancos, propietarios y occidentales –lo que ha dado lugar a la segregación, el ejercicio de la violencia y la dominación de quienes no encajan en estas categorías.

Abordaremos la relación entre capitalismo, colonialismo y patriarcado a partir de Rita Segato, antropóloga y activista feminista, nacida en Buenos Aires, en 1951. Ella sostiene que el patriarcado, relación de género basada en la desigualdad, es la estructura política más arcaica y permanente de la humanidad, aunque radicalmente agravada por el proceso de la colonialidad moderna –donde el cuerpo de las mujeres se vuelve la primera colonia– (Segato, 2018, p. 17). Decíamos hace un momento que nuestra experiencia histórica se encuentra determinada por el humanismo, pues justamente es a partir de la transición del mundo tribal al mundo colonial moderno en que el hombre (con minúsculas) se transforma en el Hombre, como paradigma de la humanidad. Segato utiliza, para caracterizar este sistema, el término “colonial-moderno”, siguiendo el giro decolonial de Anibal Quijano, en lo que respecta a la necesidad de mostrar la conquista como una condición de posibilidad de la modernidad, así como también al capitalismo, tesis que también encontramos en Dussel.

El tránsito a la colonialidad-moderna tiene un impacto masivo sobre las relaciones interpersonales y sobre las relaciones de género, como pudimos ver en el capítulo que dedicamos a Federici. Segato utiliza el término “minorización” para hacer referencia a la representación y a la posición social de las mujeres, reduciendo sus temas al ámbito de lo íntimo y lo privado –salud reproductiva, igualdad laboral y cupo femenino, tanto en ámbitos laborales, culturales, académicos o artísticos–. Es decir, estos temas han sido considerados como cuestiones de “minorías”. Y lo que determina la minorización de las mujeres se encuentra relacionado a la transición de la vida comunal a la sociedad moderna, y específicamente en América Latina, al tránsito de los pueblos que habitaban este territorio a la colonialidad modernidad (Segato, 2018, p. 99). Por eso es un error considerar los temas del feminismo en sí mismos sin atender el entramado existente con el colonialismo y el capitalismo. Como lo dice la misma Segato,

los feminismos así como todos los otros frentes del movimiento social cometen un gran equívoco tanto político como epistemológico o, en otras palabras, un error teórico-político de inestimables consecuencias negativas al guetificar sus temas y compartimentalizar lo que entienden como «el problema de la mujer», tanto en el campo del análisis como en el campo de la acción (2018, p. 100).

El patriarcado no surgió en esa transición de la vida comunal a la sociedad colonial moderna —o criollización—. Segato se ocupa de inscribir la cuestión de si el patriarcado existía en el mundo precolonial en los debates del feminismo, y de la evidencia incontestable de la preeminencia masculina desde el origen de los pueblos, como lo prueba la lectura del “Génesis” de *La Biblia*, o de muchísimos mitos de origen. Lo que cambia es una forma de dominación basada en un modo de vida dual a una estructura binaria, conocida hoy por nosotros, a la que sí se le asigna el concepto de “minorización”. El modo de vida dual en el mundo-aldea suponía que los géneros ocupaban dos espacios diferentes —los varones dedicados a lo político, los negocios y la guerra; las mujeres al espacio doméstico y la familia—; pero donde uno no subsumiría al otro. En la estructura dual capturada por el binarismo, el espacio de las mujeres es destituido por el mundo de los varones y reducido a cumplir una función de *alter* o de otro, que puede ser no solamente el papel femenino, sino también el de cualquier no blanco, colonizado, marginal, subdesarrollado. Dicho en palabras de ella, se trata del proceso histórico en el que “lo que fue un *espacio público* o *dominio masculino* en el mundo comunitario, mutó a la *esfera pública* o *dominio universal*”, por eso “se secuestrará a partir de ahora la *política* y, al decir eso, decimos que tendrá el monopolio de toda acción y discurso que pretenda adquirir el predicado y el valor del impacto de la politicidad” (Segato, 2018, p. 102). Se trata del tránsito del patriarcado de baja intensidad de la parcialidad masculina en el mundo comunitario, al patriarcado colonial-moderno de alta intensidad propio del dominio universal, que “expurga de ese modo todo lo que no le concede al reconocimiento debido a su forma de estructurar y disciplinar la vida, a su forma de habilitar y naturalizar un camino de asimetrías y dominaciones progresivas” (Segato, 2018, p. 105). De manera que el sujeto natural de esa esfera pública es masculino, hijo de la captura colonial, blanco o blanqueado, propietario, y *pater-familias*. Y por contrapartida, misógino, racista, homofóbico y especista. Es este proceso el que devalúa abruptamente al espacio doméstico, defenestrado y desprovisto de politicidad.

El efecto de minorización, propio entonces de ese tránsito de lo comunal a la sociedad colonial moderna, puede ser visualizado en cómo se interpretan femicidios y crímenes homofóbicos: casi como un espectáculo en la práctica

jurídica y en medios de comunicación, mientras desde el feminismo siguen siendo tratados como temas particulares, compartimentados y del gueto (Segato, 2018, p. 105). Segato recurre a una imagen, a una alegoría pictórica del mundo hoy, que es la de una pirámide invertida –como las que hacen los acróbatas en los circos, de gente que se sostiene de pies sobre cabezas–, y donde el último lugar, abajo, en la fundación de la pirámide yacería –sustentando al edificio todo–, un cuerpo de mujer. La analogía gráfica explicaría por qué resulta imposible algo que parecería simple de realizar, que es retirar a la mujer de la subordinación en la que se encuentra, castigada, agredida; impedir que continúe siendo violada, traficada, cosificada, desmembrada –en un momento como el presente, en el que nunca hubo tantas leyes, clases de derechos humanos para los cuerpos de seguridad, literatura sobre los derechos de la mujer, etcétera–. Frente a lo cual Segato nos dice:

De algo tengo certeza: para pensarlo, tenemos que retirar del gueto el problema de la mujer, pensarlo entrelazado como cimiento y pedagogía elemental de todas las otras formas de poder y subordinación: la racial, la imperial, la colonial, la de las relaciones de centro-periferia, la del eurocentrismo con las otras civilizaciones, las de las relaciones de clase (Segato, 2018, p. 107).

¿Cuál es el escenario actual, en términos de fases del capital? Somos testigos de la transformación a la que nos lleva la financiarización del capital, como la más contundente de todas las formas de propiedad: acopio, concentración de la riqueza en pocas manos. Y eso supone que ya no podemos solamente hablar de desigualdad, sino de “*dueñidad o señorío – lordship*” (Segato, 2018, p. 107). *Señorío* con un sentido muy preciso, que es el de un grupo muy pequeño de propietarios de la vida y de la muerte en el planeta, dueños de la riqueza por su poder de compra y la libertad de circulación *offshore* de sus ganancias, inmunes a cualquier tentativa de control institucional. Es frecuente escuchar sobre la evasión de dinero a paraísos fiscales, sobre la bicicleta financiera, y una enorme cantidad de maniobras dentro del mercado, en muchos casos ilegales, en otros sujetas a un vacío legal, que permiten a quienes poseen la riqueza maniobrar por fuera de los controles y reglas institucionales; y sin embargo, gozar de esa libertad. Por eso Segato alude a la idea de que el crimen y la acumulación del capital por medios ilegales –acumulación del capital que, como vimos en otros capítulos se produce

gracias a la expropiación o robo por ley de las tierras comunales— dejó de ser excepcional para transformarse en estructural y estructurante de la política y de la economía (Segato, 2018, p. 108). Este aspecto lo mencionamos en el capítulo de Federici: sobre cierto carácter cíclico de la acumulación del capital: hay una forma de violencia que se actualiza en cada fase del capitalismo.

Esta caracterización de nuestro presente le sirve a Segato para demostrar por qué un femicidio no tiene solamente un carácter íntimo o privado, sino que se constituye en un asunto público, político y bélico, en una fase informal de las guerras, por eso lo denomina como una “guerra contra las mujeres”. “El crimen íntimo pasa a tener características de crimen bélico: la desova de la víctima al aire libre, en las zanjas, en los basurales y alcantarillas, la espectacularidad de los asesinatos, que han pasado a perpetrarse también en lugares públicos” (Segato, 2018, pp. 110-111). Y alega que, si cada época tiene una personalidad funcional a su fase propia de relaciones económicas (histeria para la revolución industrial, esquizofrenia en el modernismo), la personalidad psicopática parecería ser la de nuestra época: ineptitud para transformar el derrame hormonal en emoción y afecto, su necesidad ampliar constantemente el estímulo para alcanzar su efecto, su estructura definitivamente no-vincular, su piel insensible al dolor propio y ajeno. La enajenación, el encapsulamiento, la falta de lazos colectivos, la relación instrumental y cosificada con los otros. “Es así como una *pedagogía de la crueldad* se presenta como el criadero de personalidades psicopáticas apreciadas por el espíritu de la época y funcionales a esta fase apocalíptica del capital” (Segato, 2018, p. 111).

La minorización de las mujeres, resultado del proceso de modernización, tiene que ver con la constitución de Estados republicanos de fondo fuertemente patrimonialistas: recordemos el primer capítulo de este libro, en el que mencionábamos que en la modernidad las relaciones sociales son relaciones mercantiles, relaciones entre propietarios. Segato apunta a demostrar que es ese proceso de modernización el que hace perder lazos de reciprocidad existentes en las comunidades, que destituyó sus formas de politicidad de los espacios domésticos y entronizó a los hombres como operadores por excelencia de la política —todavía es excepcional la ocupación de cargos políticos por mujeres—. Se trata de una despolitización de los vínculos en el espacio doméstico, y de

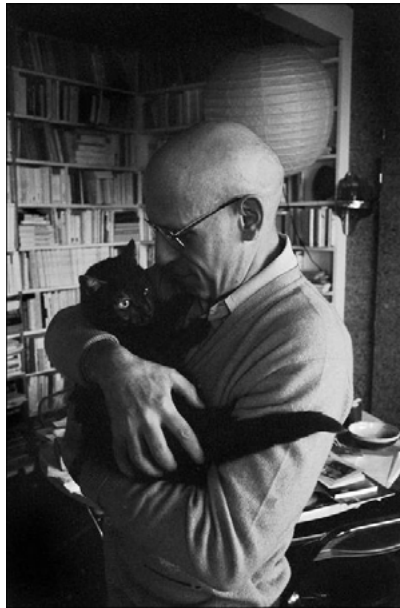
una desdomesticación de la vida y de toda vida política. Y si bien el Estado es patriarcal –su historia es la historia del patriarcado también, y es desde donde se sostiene la matriz binaria, la experiencia de un individuo abstracto o sujeto universal, y un Hombre con mayúsculas–, no hay que abandonarlo como campo de reivindicaciones. Dicho en otras palabras, no se trata de abandonarlo, ni de abandonar las luchas por el reconocimiento de derechos e inclusión. Pero también es necesario ir por la capilaridad, con insurgencias diarias y construcción de propios mundos, con énfasis en los vínculos y la reciprocidad. Terminaremos aquí con palabras de Segato:

El camino de los afectos y el camino de las cosas constituyen dos proyectos históricos orientados a metas de felicidad diferentes e incompatibles, y nuestra tarea como profesionales de la palabra es dotar de una retórica de valor, un vocabulario de defensa al camino relacional, a las formas de felicidad comunales, que pueda contraponerse a la poderosa retórica del proyecto de las cosas, meritocrático, productivista, desarrollista y concentrador. La estrategia a partir de ahora es feminista (Segato, 2018, p. 116).

Podemos interpretar que el camino de las cosas es el camino del individuo, el que defiende sus propios intereses y que falazmente se justifica por el mérito –ignorando las condiciones materiales desde las que cada persona parte en esa carrera frenética por el éxito individual–, entonces, el camino de los afectos es el de la comunidad y reciprocidad, el de los lazos, donde lo doméstico no es recluido a lo íntimo y privado, sino que también es político. La estrategia a partir de ahora es feminista: el enunciado debe entenderse a la luz de lo expresado por el carácter cruel, masculino, colonizador de esa pedagogía de matriz humanista, de volver al hombre, el Hombre.

Biopolítica, regulación de la vida de la población y vidas sacrificables

Silvana Vignale



Michel Foucault en su departamento en París, Francia

En otros capítulos hemos dado cuenta de la relación entre capitalismo, colonialismo y patriarcado y la constitución de los sujetos bajo categorías como las de “individuo” y “persona”. También de los procesos mediante los cuales el dualismo antropológico opera efectivamente en la constitución de sujetos sumisos, obedientes y productivos para el desarrollo del capitalismo.

En este capítulo comprenderemos el funcionamiento de un nuevo ejercicio del poder que surge entre los siglos XVII y XVIII y que no se reduce a la disciplina de los cuerpos individuales. Sino que además tiene una dimensión global en términos del control de la población. Para ello nos valdremos del trabajo de Michel Foucault (Poitiers, 1926-1984) en torno a la noción de “biopolítica” y a teorizaciones posteriores que problematizan nuestra vida en la actualidad a partir de aquellos estudios foucaulteanos. Nos referimos concretamente a Giorgio Agamben.

Nos adentramos entonces a abordar nuevamente el entrecruzamiento entre la problemática antropológica, filosófica y sociocultural en nuestra época, esta vez, advirtiendo el desplazamiento de las sociedades disciplinarias – centradas en un determinado ejercicio del poder sobre los cuerpos, y de su funcionamiento– a sociedades de control. El puntapié inicial para ello, será analizar cómo funciona el biopoder y qué relación tiene con el capitalismo –dado que el neoliberalismo, como veremos más adelante, no se constituye solamente en una doctrina económica, sino en una nueva forma de gubernamentalidad, donde la biopolítica es central–. Con esto, buscamos resituar el problema antropológico en términos de las formas de constitución subjetiva en nuestro presente, en cuanto se encuentran imbricadas a las realidades políticas y económicas globales, y a las nuevas formas de diagramación y de ejercicio del poder.

1. Hacer vivir o dejar morir: la biopolítica en Foucault

Nos referiremos a un nuevo tipo de poder, contemporáneo de la disciplina (o de la anátomo-política, se los puede considerar sinónimos), que nace paralelamente: la biopolítica. Tal como lo señala Foucault, la biopolítica supone un desplazamiento respecto del lema propio del poder soberano, es decir, de aquél que identificamos con el poder monárquico. Mientras éste se define por el lema “hacer morir, o dejar vivir”, la biopolítica lo invierte en un “hacer vivir o dejar morir”. Se trata de un ejercicio del poder que busca acrecentar la vida o por lo menos introducir un corte entre lo que es digno

de hacer vivir y lo que no. Como puede adivinarse, es central en el concepto de “biopolítica” la relación entre sus componentes: el “*bíos*”, por un lado, la vida; y la política y el poder, por el otro. La relación puede pensarse de ida y de vuelta: cómo la política se encuentra atravesada por la vida, y a su vez, cómo la vida puede ser penetrada por la política. A partir de los estudios de Foucault sobre biopolítica, actualmente varios filósofos han continuado su investigación, como por ejemplo Agamben y Esposito.

Tomaremos para este análisis el último capítulo del Tomo I de *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*. Foucault aborda en este libro el tema de la sexualidad como una experiencia históricamente singular, para analizar los saberes y discursos a partir de los cuales el sujeto se reconoce como sujeto de deseo. El objetivo del libro es develar el entramado de poder, saber y placer que constituye el dispositivo de la sexualidad.

En el capítulo “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, Foucault comienza por diferenciar dos tipos de poder: lo que él llama el “poder soberano” –que podemos identificar con el ejercicio del poder monárquico y feudal–, de una nueva forma de poder que administra la vida. De esta forma Foucault saca a la luz los nuevos mecanismos de poder que se gestaron desde el siglo XVII, que no responden a la teoría clásica de la soberanía. El poder de soberanía obedecía fundamentalmente al “hacer morir o dejar vivir”. Así, el poder soberano se caracterizaba por el privilegio del soberano del derecho de vida y muerte respecto de sus súbditos, era disimétrico y –ante todo– un derecho de apropiación de las cosas, del tiempo, de los cuerpos y finalmente de la vida (Foucault, 2009, p. 128). Se ejercía de una manera siempre desequilibrada, del lado de la muerte. La teoría de la soberanía fundaba un poder absoluto en torno y a partir de la existencia física del soberano.

Pero en los siglos XVII y XVIII aparece una nueva mecánica del poder. Con el control, la vigilancia, el aumento y organización de las fuerzas que someten, se constituyó un poder destinado a producir fuerzas. El derecho de muerte tendió a desplazarse a un poder que administra la vida, y que tiene como fin el de asegurarla, mantenerla y desarrollarla. El viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue reemplazado por el poder de hacer vivir o dejar morir.

Este poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas. Primero, centrado en el cuerpo como máquina. En segundo término, se centró en el cuerpo-especie. En la primera forma, la disciplina se ejerce sobre el cuerpo individual: adiestramiento, aumento de aptitudes, la torsión de sus fuerzas: una anátomo-política del cuerpo humano. Permite extraer cuerpos, tiempo y trabajo más que bienes y riqueza, en oposición a la teoría de la soberanía que estaba ligada a una forma de poder que se ejerce sobre la tierra y sus productos, mucho más que sobre los cuerpos y lo que hacen. Por eso, este nuevo poder se ejerce continuamente mediante la vigilancia, las jerarquías, las inspecciones, los informes.

La segunda forma de poder que aparece a partir del siglo XVII, se centró en el cuerpo-especie transido por la mecánica de lo viviente, y está referido a procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, la salud, la duración de la vida. Se trata de controles reguladores, una biopolítica de la población. Uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX, señala Foucault en el curso *Defender la sociedad*, es “una especie de estatización de lo biológico” (Foucault, 2010a, p. 217). Como él dice se trata de “un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales” (2009, p. 129). Si nos preguntáramos a qué se debe el cambio de una mecánica del poder a otro, no tendríamos que dudar en la importancia que tiene la aparición de la burguesía y del capitalismo. Recordemos que la acumulación originaria del capital es analizada por Marx como un proceso violento de transformación de los modos de producción. Como el mismo Foucault lo explicita:

Ese biopoder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a procesos económicos (2009, p. 133).

Dicho en otras palabras, poco podía servirle al capitalismo el derecho de muerte, del soberano respecto de los súbditos, si de lo que se trataba era de potenciar la vida para extraer mejor sus fuerzas, a fin de garantizar ese nuevo

modo de producción: la venta de la fuerza de trabajo por parte de trabajadores libres.

Esta nueva tecnología de poder no es lo mismo que la disciplina, sin embargo, no la excluye, sino que la engloba, la integra. A diferencia de la disciplina que se dirige al cuerpo, esta nueva tecnología se aplica a la vida del ser humano, en tanto ser vivo, al hombre en cuanto especie. Dice Foucault:

Más precisamente, diría lo siguiente: la disciplina trata de regir la multiplicidad de los hombres en la medida en que esa multiplicidad puede y debe resolverse en cuerpos individuales que hay que vigilar, adiestrar, utilizar, y, eventualmente, castigar. Además, la nueva tecnología introducida está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etc. (2010a, p. 220).

Como el mismo Foucault señala en sus clases del curso *Defender la sociedad*, la biopolítica no reemplaza el funcionamiento de la disciplina o anatómo-poder, sino más bien tiende a superponerse, a ensamblarse. Mientras el poder normalizador disciplina los cuerpos, la biopolítica regula la vida de las poblaciones. En la disciplina operan mecanismos de normalización, en los que a través de una microeconomía de penalidad perpetua. En la biopolítica, en cambio, se trata de la administración de la vida por parte del poder estatal, en cuanto a la brecha entre quiénes deben vivir y a quiénes se puede dejar morir. Se trata de la aparición de un poder que administra la vida y que se vuelve productor de fuerzas. Dice Foucault: “se podría llamar «umbral de modernidad biológica» de una sociedad” el momento “en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas” (Foucault, 2009, p. 135).

Los primeros objetos de saber y blancos de control fueron los procesos de natalidad, mortalidad y longevidad. Y se ponen en práctica, para ello, la medición estadística y la demografía. Se desarrolló una política a favor de la natalidad y una preocupación por la mortalidad que no estaba ya dada por las epidemias, sino por los fenómenos de endemias, es decir, aquellas enfermedades cuya mayor extensión y duración reinaban en una población. Estas endemias

eran los factores permanentes de sustracción de fuerzas, disminución del tiempo de trabajo y costos económicos. La medicina, a partir de ahora, tiene también como función la higiene pública. Otro campo de intervención de la biopolítica es la vejez, para la cual surgirán mecanismos de seguros, de ahorro y de seguridad.

La biopolítica trae con ella la aparición de un nuevo elemento, que no es ni el individuo ni la sociedad, ya conocidos por la teoría del derecho, sino la noción de “población”, como cuerpo múltiple, de muchas cabezas. La población aparece, a la vez, como problema científico y político, como problema biológico y como problema del poder. Los fenómenos que se toman en cuenta son colectivos. “La biopolítica abordará en suma, los acontecimientos aleatorios que se producen en una población tomada en su duración” (Foucault, 2010a, p. 222).

Ahora bien, ¿cuál es el mecanismo introducido por la biopolítica? Como el interés es intervenir al nivel de las determinaciones de fenómenos generales, se vuelven importantes las estimaciones estadísticas, y toda una serie de mecanismos reguladores que puedan fijar un equilibrio en la población, mantener un promedio, establecer la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos. Vemos, por tanto, que ya no se trata de una disciplina sobre los cuerpos, sino de una regulación sobre la población. Ambos mecanismos, tanto la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones, como la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado, aunque no son del mismo nivel, no se excluyen y se articulan uno sobre otro. Por ejemplo, la medicina es un saber-poder que se aplica, a la vez, sobre el cuerpo y sobre la población, y por tanto tendrá, a la vez, efectos disciplinarios y efectos regularizadores. El elemento que va de lo disciplinario a lo regularizador, que se aplica al cuerpo y a la población, es la norma. Hay una creciente importancia de la norma a expensas del sistema jurídico de la ley. Como dijimos antes, la ley tiene como arma por excelencia la muerte. Pero un poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo, necesita mecanismos continuos, reguladores y correctivos. Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y utilidad.

1.1. Una mención al racismo de Estado

Hasta aquí la formulación foucaultiana de la biopolítica. Pero cabe preguntarnos: el hecho de que el poder se ejerza con la finalidad del aumento de las fuerzas vitales, que busque aumentar la vida, multiplicarla ¿significa que se hayan eliminado mecanismos de segregación social, de exclusión, que se vele por la vida de todas y todos, incluidos en el diagrama social? Claramente no. No solo eso, sino que puede aparecer como una paradoja que una política concentrada en el aumento de lo vital encierre en sí misma la potencia mortífera de una bomba atómica o del nazismo. El mismo Foucault trabaja esta pregunta en torno a la cuestión del racismo de Estado.

El análisis biopolítico respecto del racismo describe un ejercicio de poder sobre el ser humano en cuanto ser viviente y visibiliza los cruces entre el problema político del poder y la cuestión histórica de la raza. Si bien ha existido desde mucho tiempo atrás, a partir de los siglos XVII y XVIII y con el nacimiento de la biopolítica, la cuestión del racismo aparece como un corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir, y se inscribe en los mecanismos del Estado, mediante un nuevo arte de gobernar. A partir de este momento, el ejercicio del poder ya no tiene como objetivo practicar un “derecho de muerte” –como ya dijimos–, sino por el contrario, de un ejercicio que busca administrar la vida y asegurarla. Las guerras ya no se hacen en nombre de la soberanía, sino que se busca la eliminación del “peligro biológico”, como queda expuesto en el caso paroxístico del nazismo como Estado racista y asesino. Si bien esta mecánica de poder busca hacer vivir, el racismo de Estado posibilita introducir aquel corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir a partir de la cuestión de las razas, de su distinción, de la jerarquía a partir de la cual se hace aparecer a unas como superiores y otras como inferiores. El contexto teórico que sustenta ese corte biológico se encuentra en las teorías eugenésicas, la medicina de la degeneración y el darwinismo social, que fundamentaron en el siglo XIX prácticas de encierro y normalización de lo que se llamó en aquel momento como “individuos peligrosos”.

1.2. El dispositivo de sexualidad

Sobre este fondo, Foucault muestra la inscripción del sexo en el juego político. También lo sitúa entre el disciplinamiento del cuerpo y la regulación de la población –de allí la crítica de Federici a no haber explicitado acabadamente el lugar propio de la mujer entre estos dos ejes–. Se trata de dos niveles o registros –el disciplinario y el regulador–, por eso “el sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie” (Foucault, 2009, p. 138), y la sexualidad es perseguida en el siglo XIX y acorralada en las conductas, como clave de la individualidad; y al mismo tiempo, objeto de operaciones políticas, de campañas ideológicas de moralización.

Foucault nombra cuatro líneas de ataque, en donde puede verse la inscripción de los dos registros: la sexualización del niño, la histerización de las mujeres, el control de los nacimientos y la psiquiatrización de las perversiones. En nuestra actualidad, la penalización del aborto en algunos países puede leerse en esa clave, tanto de disciplinamiento del cuerpo individual, como de la regulación de la población por parte del poder estatal.

Desde el análisis que realiza Foucault, la noción de sexo debería ser analizada no tanto desde el punto de vista de la represión –como lo hizo al comienzo el psicoanálisis–, sino desde un punto de vista productivo. Esto significa preguntarse no ¿por qué se reprime el sexo?, sino ¿qué producen los discursos en torno a la sexualidad? Foucault sitúa este segundo interrogante vinculado a las precauciones de método para un análisis del poder:¹⁴ se trata de analizar en qué medida los discursos sobre el sexo forman parte de los dispositivos de normalización, es decir, en qué medida ellos también nos producen como sujetos. Esa analítica del poder supone liberarse de una representación jurídico-discursiva del poder, solamente vista desde el punto de vista de lo prohibido o de la censura (en torno a la cuestión de la ley). Por eso un nuevo tipo de análisis requiere comprender la nueva mecánica del poder, la biopolítica. Se explica entonces mejor por la normalización que por la ley, por el control o regulación

14 Sobre las precauciones de método para un análisis del poder en Foucault, cfr. “Foucault y el poder disciplinario”. En: Vignale, Maure y Rossi (2021). *Filosofía, un ejercicio crítico del pensamiento*. Mendoza, Universidad del Aconcagua.

de la población más que por la represión. Foucault busca de esta manera pensar el sexo sin la ley y el poder sin el rey.

Llegados a este punto, el pensador francés muestra una vez más la diferencia entre el poder soberano y el biopoder. Lo que la sangre –o la sanguinidad– era para el poder soberano, la sexualidad lo es para el biopoder. “Los nuevos procedimientos de poder elaborados durante la edad clásica y puestos en acción en el siglo XIX hicieron pasar a nuestras sociedades de una simbólica de la sangre, a una analítica de la sexualidad” (Foucault, 2009, p. 140). La simbólica de la sangre, asociada a la ley, a la muerte; la analítica de la sexualidad, a las normas, a la vida. Y nuevamente, Foucault expresa que una y otra no se suceden sin más, sino que se encabalgan, es decir, se suceden de manera conjunta.

Y aquí notamos en el texto que Foucault no asimila la noción de “sexo” con la de “sexualidad”. Con sexualidad hace referencia a un dispositivo de poder, a un modo a través del cual se ejerce el poder. La sexualidad es objeto y blanco de poder. Foucault se pregunta: “¿el sexo no es acaso, respecto del poder, lo «otro», mientras que es para la sexualidad el foco en torno al cual distribuye ésta sus efectos?”. A lo que él mismo responde: “se podría mostrar, en todo caso, cómo esa idea «del sexo» se formó a través de las diferentes estrategias de poder y qué papel definido desempeñó en ellas” (Foucault, 2009, pp. 144-145). El dispositivo de sexualidad consiste en la elaboración de la idea de que existe algo más que los cuerpos y los placeres, ese algo más es el “sexo”. Es una teoría general del sexo lo que permite agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres, y funcionar como un principio causal de esa unidad ficticia. En otras palabras, Foucault explica que el sexo es una instancia fabricada por el dispositivo de sexualidad, que nos hace pensar al poder como algo prohibido (como aquella instancia de la ley que caracteriza al poder de soberanía), cuando en realidad, es eminentemente productivo (productivo en el sentido de que produce individuos y formas de subjetividad). La sexualidad no habría entonces que entenderla como una suerte de naturaleza, sino que es el nombre de un dispositivo histórico.

Además, el dispositivo de sexualidad suscitó el deseo del sexo, el sexo como algo deseable, asunto que nos entrapa en creer que afirmamos nuestra libertad o los derechos de nuestro sexo contra el poder que busca prohibirlo, cuando en

realidad ese deseo es el que propiamente nos ata al dispositivo de sexualidad. Por eso sentencia: “no hay que creer que diciendo sí al «sexo» se dice no al poder; se sigue, por el contrario, el hilo del dispositivo general de la sexualidad” (Foucault, 2009, pp. 149-150), dispositivo que fabrica la noción de sexo como unidad ficticia, y a partir de la cual se ejerce el poder: tanto en el registro disciplinario de los cuerpos, como en el de la regulación de las poblaciones.

¿Cómo piensa Foucault las resistencias, si diciendo sí al sexo nos veríamos otra vez atrapados en el dispositivo de la sexualidad? Contra el dispositivo de la sexualidad, no recurrir al deseo del sexo, que nos lleva a querer descubrirlo, conocerlo, liberarlo –y que secretamente nos disciplina, nos domestica, nos produce–, sino a los cuerpos y los placeres. De allí el remate del párrafo final del capítulo: “Ironía del dispositivo de sexualidad: nos hace creer que en él reside nuestra «liberación»” (Foucault, 2009, p. 152).

Para cerrar este apartado, citaremos un fragmento en el que es posible comprender el carácter histórico y productivo del dispositivo de sexualidad:

Quizás algún día la gente se asombrará. No se comprenderá que una civilización tan dedicada a desarrollar inmensos aparatos de producción y de destrucción haya encontrado el tiempo y la infinita paciencia para interrogarse con tanta ansiedad respecto al sexo; quizá se sonreirá recordando que esos hombres que nosotros habremos sido creían que en el dominio sexual residía una verdad al menos tan valiosa como la que ya habían pedido a la tierra, a las estrellas y a las formas puras de su pensamiento (Foucault, 2009, p. 150).

2. *Nuda vida, homo sacer* y precariedad: las vidas que importan y las que no

En capítulo de *La voluntad del saber*, como ya hemos contado, Foucault dice que el umbral de modernidad biológica de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas. Giorgio Agamben (Roma, 1942) ha trasladado la reflexión biopolítica

foucaultea al análisis de los campos de concentración. Para Agamben, la biopolítica es la expresión más acabada de la superposición entre derecho y violencia. Asume la tesis de Carl Schmitt acerca de que el soberano es quien decide sobre el estado de excepción, a partir de lo que se expresa el carácter mortífero de toda la política occidental, por lo que el campo de concentración constituye su paradigma más propio. Abordaremos aquí, de modo acotado a los fines de este escrito, dos nociones de su vasto trabajo: la de “*nuda vida*” (o “vida desnuda”) y la de “estado de excepción”. Como mencionamos, con la biopolítica el individuo y la especie entran como apuesta del juego en su propia estrategia política. Agamben contribuye a señalar que esa vida de la que se hace cargo el poder, es la vida natural, el individuo tomado en cuanto simple cuerpo viviente que se vuelve objetivo de sus estrategias políticas, lo que nos sirve para completar el análisis que iniciamos en nuestro primer capítulo, sobre la distinción entre la persona y el cuerpo, cosa que aquí veremos reflejada en la disponibilidad y acceso a la violencia por parte del soberano a vidas despojadas de su estatus jurídico y político, es decir, reducidas a su corporalidad.

El término “*homo sacer*” es tomado por Agamben del derecho romano arcaico, y designaba a un individuo que había cometido un delito, y era juzgado por ello. Se lo consideraba sagrado en cuanto ya no es sacrificable a los dioses, por no ser puro. Como puede observarse, el término “*sacer*” parece negar lo que afirma. Hace referencia, por un lado, a su sacralidad –en cuanto se lo ha expulsado del orden humano–, y por otro, a la imposibilidad de darle sacrificio en un altar, en cuanto impuro. Por lo tanto, si es sagrado y no perteneciente ya al mundo humano, quien lo mate no será condenado por homicidio: no es un delito matarlo.

La vida desnuda es la forma en que es considerada la vida por parte del poder soberano, según el filósofo italiano. Es la vida que ha perdido su plenitud de humana y ha sido despojada de connotaciones jurídicas y políticas, y por eso es descartable o matable, sin que por ello constituya un crimen. Se trata de una vida que se puede matar, en cuanto ha sido despojada del estatuto de la persona. La esfera soberana tiene ese poder: el de matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio, por eso es insacrificable. Con este análisis el filósofo

muestra cómo la *nuda vida* es objeto de la violencia soberana, en cuanto es reducida a algo ni humano ni animal. Violencia soberana, por otro lado, en la que nos inscribimos políticamente en cuanto cuerpos vivos. Podríamos decir que se trata de la vida despolitizada, en cuanto se la despoja de lo propiamente humano y se la reduce a sus mínimas condiciones vitales, las pocas que le permiten a un cuerpo mantener la vida. Ahora bien, esto último la hace tanto más política. En otras palabras, es la inclusión política de la vida desnuda, mediante la exclusión de la vida cualificada. Esta ambivalencia de una exclusión-inclusiva es lo que constituye el estado de excepción: “La excepción no es lo que se sustrae a la regla, sino que la regla, suspendiéndose, da lugar a la excepción y solo de este modo se constituye como regla, manteniéndose en relación con aquella” (Agamben, 2017a, p. 36).

La idea de soberanía que toma Agamben es la de Carl Schmitt, en cuanto señala que el soberano se encuentra en una zona de indistinción que lo mantiene, al mismo tiempo, dentro y fuera de la ley.

Si el soberano es, en efecto, aquel que, al proclamar el estado de excepción y al suspender la validez de la ley, marca el punto de indistinción entre violencia y derecho, la policía se mueve siempre, por decirlo así, en un «estado de excepción» similar. Las razones de «orden público» y de «seguridad», sobre las cuales debe decidir en cada caso individual, configuran una zona de indistinción entre violencia y derecho exactamente simétrica a aquella de la soberanía (Agamben, 2017b, p. 110).

Para traer el análisis a aspectos más cercanos: aquella regulación de la vida, propia de la biopolítica como modo de ejercicio del poder de la modernidad, tuvo como consecuencias crímenes aislados o exterminios masivos, una exclusión selectiva por la raza, por la ideología, o incluso por la posición social. Esther Díaz evidencia que en nuestro país la Campaña del Desierto, constituyó al indio como el *homo sacer* por excelencia. “Julio Argentino Roca utilizó ampliamente esa especie de licencia para matar no solo a los guerreros sino también a ancianos, niños y mujeres. Las personas masacradas por las tropas no eran legalmente más que un puñado de vidas, vidas indignas de ser vividas” (Díaz, 2010, p. 53).

Ahora bien, para Agamben, “la vida desnuda, que era fundamento de la soberanía, en todas partes se ha vuelto la forma de vida dominante. La vida, en el estado de excepción vuelto normal, es la vida desnuda que separa de una forma-de-vida” (Agamben, 2017b, p. 16). Por esto último, es que sus análisis de los campos de concentración han servido para pensar todo el espacio político como un *campo*, en cuanto es el espacio que se abre cuando el estado de excepción comienza a devenir la regla. Los campos no nacen del derecho ordinario, sino del estado de excepción, es decir, de la suspensión temporal del orden jurídico. Lo que está ahí dentro de ese territorio es lo que se excluye. Por eso,

en cuanto sus habitantes eran desprovistos de todo estatuto político y reducidos integralmente a una vida desnuda, el campo es también el más absoluto espacio biopolítico que jamás se haya realizado, en el cual el poder no tiene frente a sí sino la más pura vida biológica, sin mediación alguna (Agamben, 2017b, p. 49).

El problema entonces no es tanto cómo pueden cometerse semejantes horrores, sino a partir de qué procedimientos jurídicos pudieron esos seres humanos ser privados de sus derechos “a tal punto de que cualquier acto cometido en relación a ellos nunca se consideraba un delito” (Agamben, 2017b, p. 49).

La dimensión de esto último no atañe, por lo tanto, solo a los campos de concentración –o a lo que en la Argentina fueron los centros clandestinos de detención de la última dictadura cívico-militar–. Sino a cómo el *nómos* biopolítico criminaliza, segrega, excluye y despoja de derechos a aquellos que no son dignos de vida. En otras palabras, cómo nuestras democracias capitalistas vuelven vida desnuda a los pobres, a aquellos que son producidos como tal respecto de un corte entre las vidas a proteger y las vidas a abandonar, a descuidar, a dejar morir. La filósofa estadounidense Judith Butler (1956) ha trabajado en los últimos años sobre la noción de “precariedad” para visibilizar el corte entre vidas que son dignas de ser lloradas y vidas que no. Éstas últimas son vidas que se encuentran expuestas a la violencia sin la protección básica y formal que proporcionan las leyes.

Cuando hablo de biopolítica me refiero a esos poderes que organizan la vida, o que incluso disponen de las vidas exponiéndolas de manera

diferenciada a la precariedad, lo cual forma parte de una gestión más amplia de las poblaciones a través de medios gubernamentales y no gubernamentales, y que establece medidas destinadas a una valoración diferenciada de la vida (Butler, 2017, p. 198).

Para decir más adelante:

La cuestión más individual en lo que respecta a la mora —¿cómo vivir esta vida que es mía?— está ligada a aspectos de la biopolítica que se condensan en preguntas tales como: ¿de quiénes son las vidas que importan? A aquellos cuyas vidas carecen de importancia, ¿se los reconoce como seres vivientes, o solo cuentan de un modo ambiguo como algo vivo? De tales interrogantes se deduce que no podemos dar por sentado que todos los seres humanos sean reconocidos como sujetos merecedores de derecho y de protección, como seres dotados de libertad y de un sentido de la pertenencia política; más bien al contrario: es una condición que debe estar asegurada por medios políticos, y que cuando es negada, ha de quedar manifiesta. Por ello he sugerido que para entender cómo se reparte de manera diferenciada ese estatus o condición de sujeto es preciso preguntarse por quiénes son aquellos cuyas vidas son dignas de duelo y quiénes son los que no pueden ser llorados (Butler, 2017, p. 198).

Indudablemente, Butler nos ofrece con esto la posibilidad de comprender los alcances de la abstracción de la noción de individuo como titular de derechos: la ley protege formalmente a los individuos libres e iguales, cuando en verdad —desde el punto de vista de la gestión biopolítica— se produce una cesura entre vidas que son importantes en tanto que productivas, y vidas que no lo son y se vuelven descartables, desprotegidas. Se evidencia el efecto político y moral de presentar al ser humano bajo una naturaleza dual entre cuerpo y alma o espíritu: pues como hemos visto en el desarrollo de este capítulo, es la condición jurídica de la persona lo que revela la necesidad de un individuo de ser protegido por las leyes. Sin embargo, es el cuerpo la forma bajo la cual la vida debe ser preservada y tarea de la política —como lo refiere Butler— dar satisfacción a los aspectos más apremiantes de la vida: entre los que se encuentran el hambre, la necesidad de cobijo, la asistencia médica y la protección frente a la violencia (Butler, 2017, p. 99).

Toni Negri y la era del imperio

Mariano Maure



Toni Negri

Nos ocupamos en este capítulo de los aportes teóricos desarrollados por Toni Negri y Michael Hardt desde fines del siglo pasado, expresados principalmente en la publicación de *Imperio*, con el objetivo de describir y explicar las mutaciones sufridas por el modo de producción capitalista en las últimas décadas. Sin embargo, no solo vamos a encontrar en estos autores una renovada y audaz lectura geopolítica de esos cambios, sino también una perspectiva crítica de las relaciones sociales capitalistas, amparada tanto en una recuperación creativa de los textos de Marx como en la centralidad otorgada a la consideración biopolítica de las relaciones de poder en nuestro tiempo. En esta dirección y en relación con lo que se ha desarrollado en los capítulos anteriores acerca de la constitución de sujetos obedientes y sumisos, Negri y Hardt nos llaman la atención también acerca de una antropología basada en las luchas y resistencias de los trabajadores y las multitudes.

1. Algunos datos biográficos

¿Ha oído usted hablar de un tal Toni Negri? ¿acaso no está en la cárcel en calidad de intelectual?.

Michel Foucault, *El filósofo enmascarado*, 1999.

El filósofo italiano Antonio Negri nació en Padua un primero de agosto de 1933. Negri es un pensador vinculado a la corriente del autonomismo, que sostiene que son los movimientos sociales los que impulsan los cambios históricos reconfigurando en cada caso la gestión de mando del capital. De filiación marxista, se ha dedicado principalmente a pensar temas de filosofía política contemporánea a lo largo de su amplia trayectoria, con influencias notorias del pensamiento histórico materialista (Maquiavelo, Spinoza, Marx) y del postestructuralismo francés (Foucault, Guattari, Deleuze). También ha sido militante activo de distintos movimientos revolucionarios comunistas italianos, enfrentados al Partido Comunista oficial. Dado su extenso itinerario intelectual (sus primeras publicaciones datan de fines de la década del cincuenta) vamos a exponer sus datos biográficos y el comentario de sus obras principales en diferentes etapas relacionadas con los sucesos más importantes de su vida.

Desarrolló sus estudios en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Padua. En 1956 Negri presentó su tesis referida al historicismo alemán, que se convirtió luego en un libro con el título *Ensayos sobre el historicismo alemán*. Sobre fines de la década Negri comenzó a militar con más dedicación en el Partido Socialista Italiano y se desempeñó como asistente en el Instituto de Estudios sobre el Estado en la Universidad de Padua. En la década del '60, ya desencantado del PSI fue invitado a participar en la redacción de la revista que se convertirá en la cuna del obrerismo italiano, *Quaderni Rossi*, cuya perspectiva es la de que la clase obrera es una fuerza autónoma del capital que no puede ser reducida a mera fuerza de trabajo y, como tal, constituye una fuerza política capaz de impulsar por sí misma la lucha de clases. Fue también el momento en que leyó *El capital* de Marx y compartió la fascinación de los marxistas del obrerismo italiano por los *Grundrisse* (citados en este libro como *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*), que fueron

los cuadernos preparatorios de Marx para comenzar a escribir su gran libro sobre el modo de producción capitalista. En 1965, con tan solo 32 años, Negri ganó el concurso de la cátedra de Teoría del Estado en la Universidad de Padua.

La década del 70 modificó radicalmente el curso de su vida, tanto intelectual como militante. En 1970 publicó su primer libro filosófico, *Descartes político*, estudio que permitió comprobar no solo la fecundidad de sus apreciaciones sobre el surgimiento del Estado moderno, sino también su especial capacidad y originalidad para emprender análisis sobre la historia de la filosofía. En 1977 publicó *El dominio y el sabotaje. Sobre el método marxista de la transformación social*, comenzando a surgir así categorías claves en el análisis de la autonomía, como la autovalorización del obrero, en tanto poder desestructurante del modo capitalista de producción, así como posteriormente la categoría de “obrero social”, que mostró con asombrosa claridad que la clave de la lucha en el nuevo capitalismo posfordista ya no era en la fábrica, sino que se había trasladado a la disputa por el control de los mecanismos de reproducción social. El clima político en Italia se complicó en 1978, llegando al secuestro y muerte de Aldo Moro, que había sido primer ministro italiano entre 1974 y 1976, líder de la democracia cristiana en ese momento. El suceso tiene amplias repercusiones internacionales y dio pie a que se despliegue en Italia un enorme aparato represivo. En este contexto, Negri fue acusado y encarcelado como líder de la izquierda extraparlamentaria y responsable intelectual de varios asesinatos, entre ellos el de Moro. El encarcelamiento de Negri adquirió rápidamente repercusiones internacionales y paradójicamente lo hizo reconocido como intelectual mucho más allá de las fronteras italianas. Cabe destacar que en prisión estudió la obra del filósofo judío-holandés del siglo XVII Baruch Spinoza, experiencia que dio lugar a uno de sus libros más logrados: *La anomalía salvaje; poder y potencia en Baruch Spinoza* (1993), publicado por primera vez en 1981. En ese texto busca una aproximación a la problemática del ser en términos de potencia e inmanencia de la subjetividad que le permitió situarse más allá del estrecho análisis de clase propio de su filiación marxista, las transformaciones sociales son pensadas a partir de aquí como poder constituyente, como fuerza constitutiva propia de la conformación de nuevas subjetividades sociales. Estando en prisión, se presentó como candidato a diputado por un pequeño partido reformista, cargo en el que fue

electo, lo que le permitiría acceder a la inmunidad parlamentaria y salir de prisión, pero los diputados de la coalición gobernante impulsaron el retiro de esa inmunidad, por lo que Negri tuvo que exiliarse en Córcega, hasta 1997.

Los años del exilio no son fáciles para Negri. Luego de las dificultades legales para conseguir el asilo político, debió reconstruir su vida en todos sus aspectos. En estos años escribió un texto junto a su amigo Félix Guattari (inseparable coautor de Gilles Deleuze), *Las verdades nómades y el General Intellect; poder constituyente, comunismo* publicado en 1987. También publica por esos años *Fábricas del sujeto*. Ambos libros intentaban repensar la conformación de la subjetividad ante el nuevo escenario del capitalismo posmoderno. A principios de los noventa Negri volvió a sorprender al mundo intelectual con otro libro de investigación filosófica e histórica, que resumía sus postulados teóricos de este periodo, realizando un recorrido histórico por las experiencias del poder constituyente durante el transcurso de la modernidad: *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas a la modernidad*, publicado en 1992. En el prefacio a la nueva edición en español, más de veinte años después de su primera edición, Negri expresaba:

el libro habría dejado de ser útil si el «poder constituyente» hubiera olvidado el dispositivo que le caracterizara originariamente, a saber: ser motor de renovación, no tanto del orden político como del orden social, es decir, ser una potencia innovadora que emancipa a los ciudadanos de la miseria económica y de la superstición política (Negri, 2015, p. 11).

En 1997 Negri decidió poner fin a su exilio francés para regresar a Italia y cumplir con su condena a prisión. Lo hizo también como un gesto de solidaridad con la mayor parte de los doscientos militantes que seguían en la cárcel y con los más de ciento ochenta que todavía se encontraban en el exilio, después de cumplirse más de veinte años de represión en Italia.

2. El contexto de escritura de *Imperio*

Creo que en la época de la posmodernidad, y en la medida en que el trabajo material y el inmaterial han dejado de oponerse, la figura del profeta –es decir, la del intelectual– está superada, porque ha llegado a su total cumplimiento; y en ese momento la militancia se hace fundamental.

Toni Negri, *El Exilio*, 1997.

A principios de los años '90, Negri conoció a un inquieto estudiante estadounidense preocupado por traducir su libro sobre Spinoza al inglés. Todavía en su condición de asilado en Francia, Negri invitó a Hardt una semana a París para discutir en mejores condiciones el asunto. Allí surgió una empatía inmediata que se tradujo luego en un itinerario intelectual común que fue decisivo para Negri en los próximos años. Hardt, es un ingeniero que, a partir de su militancia social por las energías alternativas en América Latina se interesó por la filosofía y la literatura. Su principal preocupación era repensar una teoría política para los nuevos movimientos alternativos a la globalización. Apasionado por la filosofía de Deleuze y por los autonomistas italianos encontró en el pensamiento de Negri esa vinculación directa entre teoría y práctica militante. A partir del auge de los movimientos anti-globalización de fin de siglo y la fascinación que ejercen sobre muchos intelectuales por su puesta en ejercicio de nuevas prácticas políticas múltiples y plurales, Hardt se convirtió en el compañero de ruta ideal para un Negri preocupado por dar forma a una filosofía política que acompañe estas nuevas insurgencias.

Desde las huelgas masivas en Francia en 1995, que lo tuvieron por espectador privilegiado, Negri se esforzó por dar forma a un nuevo enfoque político, que interpretara las nuevas luchas que comenzaban a surgir contra el neoliberalismo. Se dio cuenta que estas nuevas luchas tienen como característica central su carácter plural y su crítica de cualquier conducción centralizada, condición que revitalizaba las prácticas que ya el movimiento de la Autonomía había puesto en escena en 1977 en Italia. Sin embargo, fue vital contar también con una adecuada caracterización del capitalismo contemporáneo, tanto en su modo de producción

económica como en sus modos de organización política. Negri en compañía de Hardt publicaron *Imperio* (2002) en el año 2000, con la intención de presentar un nuevo manifiesto político para el siglo XXI.

Rápidamente *Imperio* se convirtió en un suceso a nivel mundial y en una confrontación no solamente con ciertas visiones demasiado contemplativas del capitalismo contemporáneo, sino también –y en forma paradójica–, con ciertas posiciones izquierdistas que siguen sustentado sus análisis en la persistencia de una visión tradicional del ejercicio del imperialismo. Ciertamente, el libro intenta ser una caracterización del nuevo escenario del poder de mando del capital que deben enfrentar las luchas constituyentes, si intentan ser efectivas y pueden escapar del paradigma moderno de la soberanía. En ese sentido, Negri y Hardt apuestan también a poner de relieve nuevos dispositivos de resistencia al capitalismo, tales como el nomadismo, la desertión o el éxodo, como nuevas formas de expresión de la subjetividad plural frente a un escenario de hibridación y fragmentación cultural como el que propone el capitalismo posmoderno.

Si *Imperio* permite trazar el nuevo escenario de las luchas del nuevo siglo, el siguiente libro de Negri y Hardt, *Multitud; guerra y democracia en la era del Imperio* (2004), profundiza la mirada sobre las características de las nuevas subjetividades contemporáneas. Así como las nuevas condiciones de producción del capitalismo han exigido una revisión del escenario geopolítico, también requieren de un análisis de los nuevos sujetos sociales que han desplazado y vuelto anacrónico la noción de “clase obrera”. Negri concibe la multitud “como la totalidad de los que trabajan bajo el dictado del capital y forman, en potencia, la clase de los que no aceptan el dictado del capital...el concepto de clase obrera es un concepto restringido, basado en exclusiones” (Hardt y Negri, 2004, p. 134).

Además, la multitud no solo es producida por el ámbito de la producción material, sino que expresa el desplazamiento de las luchas hacia la disputa por la configuración de la misma subjetividad. En este sentido, para Negri y Hardt, “multitud” es el nombre de una subjetividad colectiva que es capaz de producirse a sí misma sin necesidad de la dirección capitalista. Tomada del pensamiento de Spinoza la *multitudinis potentia* es la producción misma de la subjetividad que permite la potencia constituyente. “Yo comencé a teorizar el poder constituyente

antes de analizar el concepto de multitud y fue un error... el poder constituyente es la dinámica organizativa de la multitud, su hacerse” (Negri, 2004, p. 127).

Sin embargo, si bien el escenario de las luchas y sus protagonistas ya estaban planteados, faltaba revisar cuál era el proyecto de esa multitud. Desde los años noventa, principalmente las disputas ecologistas y culturalistas ponen en evidencia al neoliberalismo como agente de una nueva expropiación de los bienes comunes, ya no solamente las tierras o el agua, sino también las creaciones intelectuales, los productos informáticos o las modificaciones transgénicas de la naturaleza. Negri y Hardt logran reconocer que el proyecto de la multitud es lo que llaman “la revolución del común”. La multitud es tanto un hacer común, como una reapropiación de lo común (Hardt y Negri, 2011, p. 10). En 2011 Negri y Hardt presentan el último libro de la trilogía, que los llevó a convertirse en una referencia ineludible en la caracterización de nuestro presente global: *Commonwealth; el proyecto de una revolución del común* (2011). En ese libro los autores afirman una alternativa al actual capitalismo, una *altermodernidad*, basada en un tipo de organización social que surge a partir del propio desarrollo capitalista. “La transición ya ha comenzado: la producción capitalista contemporánea, abordando sus propias necesidades, abre la posibilidad y crea las bases de un orden social y económico basado en el común” (Hardt y Negri, 2011, p. 10).

En el transcurso de estos dos últimos años Negri ha presentado al público de habla hispana tres publicaciones más que se centran en revisar tanto su historia intelectual y política como algunas de sus referencias teóricas principales. En 2018 se publica *Historia de un comunista*, un relato en primera persona acerca de su primer periodo de actividad intelectual y militante en Italia hasta el momento de su arbitraria detención en 1979. Luego publica una segunda parte de su relato autobiográfico, que ocupa su periodo de detención y posterior exilio en Francia, publicado en español en el año 2021: *Historia de un comunista II; cárcel y exilio*. Además, en 2019 se publica en Argentina *Marx y Foucault*, un conjunto de artículos escritos por Negri desde el año 2010 en adelante, en los cuales el autor pone de manifiesto los conceptos principales que han convertido a estos dos grandes filósofos en los puntos de apoyo fundamentales de su quehacer intelectual y político.

3. Claves para el análisis de *Imperio*

En el prefacio de *Imperio* los autores caracterizan a qué se refieren cuando hablan de “imperio”, y realizan la descripción de las distintas partes en que se divide el libro. Se trata de tres desarrollos principales: la definición de imperio, la diferencia entre imperialismo e Imperio y las características principales del imperio.

3.1. La definición de “imperio”

Negri y Hardt postulan que la globalización de los intercambios económicos, a partir de la década del '70 del siglo pasado, no significa que el capitalismo haya abandonado toda forma de regulación política del mercado mundial. Es decir que “la decadencia de la soberanía de los Estados-Nación no implica que la soberanía haya perdido fuerza” (Hardt y Negri, 2002, p. 11). La hipótesis principal de estos autores es que la soberanía, en tiempos de globalización, ha adquirido una forma nueva constituida en la unidad de organismos nacionales y supranacionales que aseguran el dominio global de las relaciones capitalistas. Así, definimos “imperio” como la nueva forma global de soberanía, constituida por una única lógica de dominio que imbrica tanto organismos nacionales como supranacionales y cuyo objetivo es asegurar la producción y el intercambio capitalista en todo el mundo.

Es indispensable recordar que tanto el modo de producción capitalista como la modernidad, son impulsados por un único modelo de organización política a partir de los siglos XVI y XVII, que es el Estado nacional. Plantear su decadencia y debilidad implica interrogarse acerca de los modos de organización política y el tipo de legitimación social que pueda adoptar la posible continuidad del modo de producción capitalista. La progresión planteada por los autores implica, pues, un paso del Estado Nación al imperialismo y de este último al imperio.

3.2. Diferencia entre “imperialismo” e “imperio”

Recordemos que la etapa imperialista del modo de producción capitalista y sus prácticas coloniales son centrales para la definición de la antropología como ciencia (Mancusi y Faccio, 2003, p. 21). La superación del imperialismo implica evaluar también si es posible una ciencia antropológica pensada en términos globales sin jerarquías o etnocentrismos de diverso cuño. En esa dirección, es indispensable una rediscusión del papel que juegan las diferentes prácticas culturales en los seres humanos y si es verdaderamente posible la construcción de una cultura universal.

Negri y Hardt en su libro sobre el común llaman “antropología de la resistencia” a esta nueva perspectiva global de práctica antropológica: “El rechazo a la explotación y a la alienación se dirige ahora con mayor claridad contra la sociedad del capital en su conjunto y por ende designa un proceso de éxodo, una especie de separación antropológica (y ontológica) de la dominación del capital” (Hardt y Negri, 2011, p. 248). Podemos valorar así las implicancias que conllevan los debates acerca de la superación de la etapa imperialista.

El imperialismo ha terminado, el imperio supone la superación de la etapa imperialista que tiene lugar a partir del ocaso de la soberanía moderna. A diferencia del imperialismo, el imperio no establece ningún centro de poder y no se sustenta en fronteras o barreras fijas. “Es un aparato descentrado y desterritorializador de dominio” (Hardt y Negri, 2002, p. 12), que incorpora la totalidad del mundo en su esquema de dominación en red. No es que en el imperio se hayan terminado las jerarquías y las dominaciones, lo que ha cambiado es que el dominio global se expresa ahora por flujos variables en una red de relaciones globales que exceden a los estados nacionales e implican una reformulación progresiva de sus funciones de dominio.

Por último, es importante remarcar que en el planteo de Negri y Hardt el paso del capitalismo a un tipo de producción biopolítica que valoriza principalmente cada uno de los aspectos y prácticas de la vida humana, imbricando lo económico, lo político y lo cultural es una de las transformaciones más importantes que sostienen el tránsito necesario del imperialismo al imperio.

3.3. Las características centrales del imperio

El imperio como nueva forma de soberanía del orden global se caracteriza por los tres fenómenos principales que conforman la cultura del siglo XXI: la desterritorialización, el fin de la historia y el biopoder. De este modo, los autores caracterizan al imperio, en primer lugar, como una forma de dominio que abarca la totalidad del espacio, que no tiene fronteras ni límites. Incluso sus formas de existencia virtual plantean su espacialidad de un modo totalmente novedoso respecto a anteriores formas de dominio.

En segundo lugar, el tipo de dominio que impone el imperio no apunta a nuevas metas o conquistas, su ejercicio por el contrario intenta en forma permanente suspender la historia y fijar los flujos globales de mando. En este sentido, el tránsito del imperialismo al imperio es en el orden de la soberanía aquello que en el ámbito de las prácticas culturales se presenta como el paso de la modernidad a la posmodernidad.

Por último, la noción de imperio intenta recoger las enseñanzas de Foucault respecto al biopoder, que como vimos en el capítulo anterior, intenta regular todas las instancias de la vida humana, la vida social en su totalidad. La producción económica se halla así orientada principalmente por la reproducción de las relaciones sociales globales y hasta de la misma naturaleza. En ese sentido el tránsito al imperio es también una ontología: crea y recrea las condiciones de la vida humana en su totalidad.

4. Análisis de la “Lección 1” de las *Guías*

Analizaremos a continuación la primera lección de una serie de conferencias dictadas por Negri en la Universidad de Cosenza, en la primavera del año 2002, explicando los contenidos principales del libro *Imperio*. En este caso, la primera lección, porque allí Negri examina los esquemas históricos que lo conducen a formular la noción de “imperio”. Esos esquemas son importantes

porque completan las etapas por las que atraviesa el modo de producción capitalista a través de toda su historia.

Dos criterios muy importantes postula Negri al principio de esta lección. Uno lo toma directamente del pensamiento de Marx, y el otro es uno de los criterios básicos del pensamiento obrerista italiano. Identificar al capital como una relación social antes que como una relación meramente económica, es uno de los grandes aciertos teóricos de Marx. Tal criterio implica que la disputa política de las clases dirige las transiciones económicas y no al revés. Este fundamental criterio que nos pone a resguardo de cualquier dogmatismo económico en relación con los textos de Marx, es completado con el principio fundamental del obrerismo, que nos dice que son las luchas obreras las que transforman la historia y obligan al capital a recomponer sus métodos de dominación política.

¿De dónde procede este tipo de metodología endógena que pretende asumir las luchas del proletariado como motor del desarrollo? Del obrerismo italiano, aquel marxismo renovado que desde la década del 50 construye una interpretación del marxismo que desarrolla la categoría de «autonomía de la clase obrera» (Negri, 2004, p. 46).

A partir de estos principios, Negri da cuenta de que fueron los grandes conflictos sociales sucedidos a finales de la década del sesenta y principios de los setenta del siglo pasado los que provocaron que el Estado Nación se volviera impotente para garantizar la reproducción social. Esa situación obligó al modo de producción capitalista a ensayar nuevas formas de soberanía: descentralizar las empresas, desterritorializar las inversiones llevándolas a diferentes lugares del mundo, comenzar a liquidar los beneficios sociales del Estado de Bienestar, etc. También las luchas antimperialistas de la década del '60 y la crisis del sistema productivo soviético fueron elementos importantes en este proceso que llevó al Imperio.

Un último elemento muy importante en este proceso de transformación del modo de producción capitalista es que la explosión de las necesidades subjetivas que caracterizaron las luchas sociales de fines de los '70 puso de manifiesto un tipo de subjetividad social que logra poner en crisis la ley del valor como

instrumento de medida y sumisión de las necesidades de la sociedad a las del capital. Se vuelve entonces evidente que las lógicas de sumisión del capital, mediante los mecanismos disciplinarios de la gran industria y el tiempo de trabajo regulado, pierden efectividad y no garantizan los objetivos del modo de producción capitalista.

Es un nuevo momento clave en la historia del capitalismo en el que las fuerzas sociales lo obligan a transformarse o a perecer. La concreción de la plusvalía se desplaza así hacia un control efectivizado a través de las prácticas financieras, principalmente de los procesos de innovación social y tecnológica que dan lugar a los procesos productivos. Se pone así en marcha una nueva etapa del modo de producción capitalista, que puede llamarse “capitalismo financiero” o “capitalismo cognitivo”. Como señala Negri, la valorización del capital en esta etapa se unifica como nunca antes en los procesos de reproducción de la vida humana y social, ya no es una dirección externa de los procesos de trabajo para la obtención de la plusvalía, sino que los intercambios sociales pasan a ser la generación de la plusvalía misma.

Negri pasa entonces a explicar cuáles son los periodos que llevaron de la gran industria –basada en los procesos productivos materiales generados al interior de las fábricas–, al predominio de la automatización y la informatización de lo social, es decir, al predominio del trabajo inmaterial o cognitivo como instancia clave en la generación de plusvalor. Para caracterizar este proceso que en su regulación política principal llevará al imperio, concede el protagonismo de las transformaciones del capitalismo a las distintas figuras obreras que predominaron en el periodo que va del imperialismo al imperio.

El criterio clave que utiliza Negri para distinguir los distintos periodos, se basa en la relación entre composición técnica y composición política del proletariado, es decir, entre el conjunto de las capacidades técnicas que se requieren del obrero y las expresiones políticas que logra como clase. Tengamos en cuenta que cuando la expresión política logra cuestionar decisivamente los procesos de trabajo el desequilibrio entre ambas provoca el cambio de periodo.

A continuación, mencionaremos los periodos históricos entre el imperialismo de fines del siglo XIX y el Imperio.

La primera fase de la gran industria, de 1870 a 1917, es la del obrero profesional. Va desde la Comuna de París a la Revolución Rusa de 1917. Es la fase de consolidación del imperialismo y el capitalismo monopólico. El periodo de luchas se extiende durante la década de 1920. Supone la afirmación del Estado Nación como base de acción de las políticas imperialistas.

La segunda fase de la gran industria, de 1929 a 1968, es la del obrero masa. Va desde la crisis capitalista de 1929 (efecto de las luchas del proletariado a nivel mundial) hasta las luchas sociales de Mayo del '68 en Francia. Aparecen nuevas formas de organización sindical y nuevos sujetos sociales van a provocar su colapso. Es la etapa del modelo de Estado intervencionista en la economía (también llamado “Estado de Bienestar” o “modelo keynesiano”). Se relaciona con las formas del taylorismo para el proceso industrial y del fordismo para las normas de consumo de los trabajadores. Se corresponde al auge y crisis del imperialismo.

Por último, la fase de automatización e informatización de los procesos productivos, de 1968 al 2000. Es la fase del obrero social, momento de decadencia del Estado Nación y auge de nuevas formas de soberanía basadas en el imperio (redes de gobierno global tanto nacionales como supranacionales; tanto públicas como privadas). Hay una prioridad del trabajo inmaterial y paso del fordismo al posfordismo, que se caracteriza por la organización flexible del trabajo y el consumo. Es la etapa del capitalismo financiero, transnacional y cognitivo.

La razón neoliberal: claves de lectura

Silvana Vignale



Detalle de billete de dólar estadounidense: “In God we trust”

Hemos llegado al final de este libro, y nos queda aún por caracterizar a los nuevos sujetos de nuestro tiempo. Para ello, abordaremos el neoliberalismo no como una doctrina económica, sino como una fábrica de subjetividades, una producción de determinadas formas de ser sujetos. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que configura nuestros modos de vida. Trabajaremos a partir de una selección del texto de los franceses Christian Laval (1953) y Pierre Dardot (1952), *La nueva razón del mundo; ensayo sobre la sociedad neoliberal* (2013).

1. El neoliberalismo como racionalidad gubernamental

El neoliberalismo, más que una doctrina económica, es una racionalidad de gobierno. Así fue conceptualizado por Foucault, a finales de la década del '70 (Foucault, 2010b). El hecho de que sea una racionalidad de gobierno, supone que hay que considerarlo en varios de sus registros: en el conjunto de sus prácticas, en sus discursos y en su dimensión ética, es decir, en aquella dimensión referida a la configuración de los sujetos en relación a valores y normas que los propios individuos suscitan entre sí.

Vamos a intentar brevemente acercarnos a la noción de “gubernamentalidad” propuesta por Foucault –que en alguna medida reemplaza el concepto de “poder” que ocasionaba algún malentendido–, y que es recuperada por Laval y Dardot. La noción de “gobierno” o de “gubernamentalidad” se refiere no solo las acciones de los gobernantes para tomar tal o cual medida, sino también a las conductas de los gobernados. Hay que advertir el uso que estamos dando a la palabra “gobierno”: y no es aquél que designa la institución gubernamental, sus dirigentes, o en pocas palabras, el Estado. Sino la actividad, la práctica, la acción de dirigir las conductas de otros y de nosotros mismos.

Cuando hablamos de gubernamentalidad neoliberal, por lo tanto, hacemos referencia a dos cosas. Por un lado, a un dominio de relaciones estratégicas entre individuos o grupos, pero también al gobierno de sí por uno mismo. Es decir que no se trata exclusivamente del análisis acerca de cómo la disciplina y la biopolítica buscan la docilidad de los cuerpos y la regulación de la vida de la población, sino también de cómo se persigue una auto-determinación del individuo por sí mismo, que en muchos casos adquiere la impronta de cierta servidumbre de sí mismo, o de un tipo de obediencia que ya no necesita coaccionarse por la violencia, o por la ley, ni por ningún agente externo –como podría ser el patrón o alguna autoridad–.

Esto último nos aproxima a la dimensión productiva del neoliberalismo: las prácticas de gubernamentalidad son determinantes en la constitución de los sujetos, no solamente en cuanto a la forma en que unos gobiernan a otros, sino en relación a cómo un sujeto se determina a sí mismo. Hay una relación

entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros que resulta fundamental en la constitución de los sujetos que somos. Es decir, se trata de elucidar una construcción política de los sujetos o una política de la subjetividad. Como veremos en lo próximo, la racionalidad gubernamental neoliberal tiene, como principal característica, a la competencia como norma de conducta y a la empresa como modelo de subjetivación. De modo que, así como la acumulación originaria del capital fue una enorme fábrica de asalariados, vagabundos y mendigos y el cuerpo de la mujer una fábrica de reproducción de la fuerza del trabajo, de la misma forma, la razón neoliberal fabrica al sujeto endeudado, competitivo y empresario de sí mismo.

2. Liberalismo y el arte del gobierno mínimo

Tal vez las primeras representaciones que se nos vienen a la mente cuando hablamos de neoliberalismo sean la desregulación del Estado, la globalización de los mercados, el desplazamiento de una economía de mercado al capitalismo financiero, –donde la ganancia ya no es el fruto de la producción, sino el resultado de la especulación–, la concentración del dinero en los grandes monopolios o corporaciones. Pero también existe cierta confusión entre liberalismo y neoliberalismo. Para el sentido común, puede pensarse que se trata de la misma cosa *aggiornada*. Por eso, antes de continuar, es necesario explicitar que cuando hablamos de neoliberalismo, no necesariamente debemos entender el prefijo “neo-” como una reaparición del liberalismo clásico o un retorno a sus dogmas.

El liberalismo del siglo XVIII se encontraba fundamentalmente problematizado por los límites del gobierno y la no intervención estatal, como lo resume la idea de “*laissez-faire*”. “*Laissez-nous faire*” (“dejarnos hacer”) fue el lema y respuesta de los fisiócratas a las soluciones de corte intervencionista en relación al cultivo, precios y acopio por la escasez de granos en las monarquías europeas de ese momento. Lo cual implica que, en ese momento, las situaciones de escasez no iban a resolverse más a través de la coacción estatal, sino mediante la misma libertad de intercambio.

Desde el punto de vista de la filosofía política, comúnmente se ha dicho que el liberalismo promueve la libertad individual, oponiéndose al despotismo y conservadurismo de tinte religioso, como fue mencionado en el primer capítulo de este volumen, a partir de los textos de Heler. El Estado es percibido como aquello que limita el accionar individual libre. Para comprender mejor el modo en que se constituye esta nueva forma de gobierno, es necesario enmarcarla en la teoría del derecho natural (cuyo representante es Locke), que permitía pensar que las leyes naturales deben servir como límite a la acción pública, como limitación al gobierno. Esto quiere decir que había en el liberalismo clásico un naturalismo cuyo supuesto era la espontaneidad de los procesos económicos y de un mercado abandonado a su curso natural y definido por el intercambio, cuyo teórico principal fue Adam Smith. El individuo mismo era concebido a partir de relaciones de intercambio.

Ahora bien, volvamos a una caracterización de las libertades en el liberalismo, y a la necesidad de los límites del gobierno. Tengamos en cuenta aquella paradoja que mencionaba Foucault en *Vigilar y castigar*: “las Luces que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas” (Foucault, 2008b, p. 255). Podría pensarse, a partir del liberalismo clásico, que se trata del reconocimiento de la igualdad y libertad que le es inherente a todos los individuos. Ahora bien, lo que habría que preguntarse allí es si no es una estrategia, una gestión de las propias prácticas de aquella razón gubernamental. Si no se trata del requerimiento de libertad para el funcionamiento de esa nueva gubernamentalidad. Esto nos permite ver mejor que en el liberalismo hay una producción de la libertad. En palabras de Foucault, la libertad nunca es otra cosa “que una relación actual entre gobernantes y gobernados” (Foucault, 2010b, p. 83). La libertad debe ser producida para el funcionamiento de la práctica gubernamental nascente: libertad de mercado, libertad de comprar y vender, libre ejercicio de la propiedad, libertad de expresión. Ya dijimos que en el mismo momento aparecen una formidable extensión de los procedimientos y técnicas de disciplinamiento, lo que responde a otro de los ejes que se encuentra en el corazón de esta nueva racionalidad de gobierno: la seguridad.

3. Neoliberalismo

En 1930, se produce una crisis que cambia el escenario respecto del liberalismo, conocida como la Gran Depresión. La Primera Guerra Mundial tuvo consecuencias respecto del gasto público para llevarla adelante, fue financiada por deuda pública, y también hubo emisión de dinero que trajo aparejada una gran inflación, como también el desfasaje en los precios de los alimentos de los países que habían abastecido a los europeos durante la guerra. Estados Unidos creció y la situación se volvió compleja para Europa: había que reconstruir económicamente la región –los resarcimientos económicos de los países vencedores a los vencidos eran estrafularios–, pero también había que reconstruir la legitimidad política post-totalitarismo. Esto acarreó una revisión del principio del *laissez-faire*. Se produjo lo que se denominó la “gran transformación” entre los años ’30 y ’40, como reacción ante las iniciativas de restablecer el mercado autorregulado en los años ’20. Como lo sostienen Laval y Dardot,

el imperativo de la estabilidad monetaria y la libertad del comercio mundial prevaleció sobre la preservación de las libertades públicas y la vida democrática. El fascismo fue el síntoma de una «sociedad de mercado que se negaba a funcionar» y el signo del fin del capitalismo liberal tal como había sido inventado en el siglo XIX (Laval y Dardot, 2013, p. 59).

De modo que el *laissez-faire* fue sacrificado en favor de la competencia en el mercado. Hay un pasaje elocuente de Karl Polanyi que lo ilustra, al decir, respecto del mercado autorregulador, que: “el sistema de mercado y las intervenciones sean términos mutuamente excluyentes. Ya que mientras este sistema no esté instaurado, los partidarios de la economía liberal deben reclamar –y no dudarán en hacerlo– que el Estado intervenga para establecerlo, y una vez establecido, para mantenerlo” (Polanyi, 1983, p. 201).

Como vemos, esta intervención del Estado está muy lejos de su retirada tal y como estamos acostumbrados a pensar el neoliberalismo. Veámoslo en los términos en los que plantea Foucault la aparición del neoliberalismo. Para él se trataba de un problema inverso, ya que para el liberalismo el problema era:

“dado este Estado, ¿cómo vamos a poder limitarlo y, sobre todo, a dejar lugar a la necesaria libertad económica dentro de este Estado existente?” (Foucault, 2010b, p. 109). Ahora bien, después de la guerra, Alemania debía resolver más bien el problema opuesto, debido a la pérdida de la legitimidad del Estado: “dado un Estado inexistente, ¿cómo hacerlo existir a partir de un espacio no estatal que es el de la libertad económica?” (Foucault, 2010, p. 109). A partir de allí, y en un encuentro clave para revisar la crisis del liberalismo, el Coloquio Walter Lippmann en 1939, se puede decir que aparecen dos corrientes del neoliberalismo: el ordoliberalismo alemán, representado por Walter Eucken y Wilhelm Röpke, y el austro-americano, por Ludwig von Mises y Friedrich A. von Hayek.

Brevemente, para el ordoliberalismo alemán o Escuela de Friburgo, cuyos principales representantes fueron Eucken y Röpke, la economía es la que puede dar una legitimidad al Estado en la reconstrucción de Europa. El mercado ya no se define por el intercambio, sino que se rige por la competencia, es decir, funciona no por la igualdad –propia del marco liberal–, sino por la desigualdad de condiciones. El sistema de la competencia es para Franz Böhm –uno de los fundadores del ordoliberalismo–, “el único sistema que da una oportunidad completa a los planes espontáneos del individuo” (Laval y Dardot, 2013, p. 110). Sostenían que a la economía de competencia hay que darle un marco jurídico y que la política económica debe favorecer la economía de mercado y la competencia, sobre la base de un sistema de precios libres. De manera que se trata de un Estado fuerte, capaz evitar la formación de monopolios y de sostener una estabilidad monetaria, derecho fundamental del ciudadano. Como su política de ordenamiento era pensada mediante un marco jurídico que garantice la competencia (contra la idea del naturalismo liberal, proponían una intervención gubernamental), los austro-americanos los criticaban por intervencionistas. Aunque para los primeros, la política social debía limitarse a una legislación mínima de protección de los trabajadores. Porque en cuanto más libre es la economía, más social se vuelve o, en otras palabras, más se garantiza la participación en el juego del mercado y la competencia.

Para el neoliberalismo de la escuela austro-americana, en cambio, el Estado debe ser un Estado gerencial, y no intervenir sobre los procesos del mercado.

Sus principales representantes son Hayek y Mises. Si bien pareciera un retorno a la doctrina del *laissez faire*, hay un cambio fundamental en su argumentación, como lo sostienen Laval y Dardot (2003, p. 134). Y es la valorización de la competencia y la empresa como forma general de la sociedad. Como hay un acento subjetivista, podemos comenzar a advertir con ellos la dimensión antropológica del neoliberalismo al conceptualizar al hombre-empresa. Para los austro-americanos el mercado es un proceso subjetivo, un proceso regulado por la autoformación del sujeto económico. En otras palabras, hay una creación de “situaciones de mercado” y la “producción de un sujeto empresarial” (Laval y Dardot, 2013, p. 135). Ahora bien, la diferencia respecto de la concepción de competencia de los ordoliberales, es que para Mises y Hayek es un proceso de descubrimiento de la información pertinente o de las normas de conductas adecuadas para superar a los otros y aprovechar mejor las oportunidades. De allí surgen el emprendedurismo o el *management*. Por lo tanto, podemos ver cómo se pasa del individuo del intercambio (que hemos caracterizado también como el trabajador de la sociedad industrial) al individuo emprendedor.

Detengámonos un momento en la idea del mercado como proceso subjetivo. El mercado ya no es

ese «aire» natural por el que circulan las mercancías sin obstáculo, ya no es un «medio» dado de una vez por todas, regido por leyes naturales, gobernado por un principio misterioso de equilibrio. Es un proceso regulado que pone en acción mecanismos psicológicos y competencias específicos (Laval y Dardot, 2013, p. 140).

Por eso incide e interviene en la autoformación del sujeto económico, y en la capacidad de éste de desarrollar un *know how*, es decir no un conocimiento científico, sino práctico, un conocimiento del cómo. Y el cómo depende, en cada caso, de las circunstancias, del aprovechamiento de las oportunidades y de aprender a sobrevivir en la incertidumbre. Así, todo individuo es un emprendedor de sí.

4. El sujeto neoliberal: el empresario de sí mismo

Luego de caracterizar las diferencias entre liberalismo y neoliberalismo, abordaremos aquí aspectos del capítulo “La fábrica del sujeto neoliberal”, del libro de Laval y Dardot, para caracterizar las transformaciones subjetivas que se producen del individuo del liberalismo al nuevo sujeto neoliberal.

4.1. *Homo oeconomicus*: el individuo del intercambio

Como vimos con anterioridad, el pensamiento liberal es promotor y defensor del accionar individual libre. Concebido como titular de derechos, la noción de “individuo” fue una de las formas de orientar una nueva praxis social, respecto de lo que fueron las relaciones feudales. Libertad e igualdad son los otros dos elementos que se asocian para nombrar esa categoría política que, como enfatiza Heler, no se aplica al ser humano de carne y hueso, sino al ser humano concebido en su calidad de titular de derechos (Heler, 2000, p. 17). Se trata de una abstracción, de rasgos asociales y apolíticos, que permitió no solo –desde un punto de vista crítico– otorgar y garantizar los derechos que le son inalienables y la libertad del accionar individual, sino también, como lo señala Foucault, disciplinar y volver dóciles los cuerpos. “La libertad esencial al hombre moderno se comprende de esta manera como el derecho que posee el individuo a disponer de su propia vida y de todo lo que, con su trabajo, con su esfuerzo y habilidad puede dominar” (Heler, 2000, p. 19).

Recordemos que la noción de “igualdad” justifica las desigualdades de clase de una sociedad de mercado, en la medida en que para el pensamiento liberal “la distribución desigual de la riqueza se disfraza de aprovechamiento o desaprovechamiento de la libertad y de la racionalidad, ambas repartidas equitativamente entre todos los hombres” (Heler, 2000, p. 21). En el capítulo dedicado a Marx y la acumulación originaria del capital, vimos que hace quinientos años se justifican la marginalidad, la exclusión y la pobreza responsabilizando a la voluntad del individuo que no aprovecha sus propias capacidades y que, por lo tanto, es culpable de su fracaso. Aparece de este modo algo que se desarrolla con el curso y fases del capitalismo, aquello que se denomina como “meritocracia”.

Volviendo a la caracterización de aquel individuo abstracto, promovido por el pensamiento liberal, podemos ya proporcionarle rasgos específicos: es trabajador, ahorrativo, con visión de futuro, mediante su esfuerzo personal y sus habilidades puede conseguir los objetivos que se propone y cuenta con bases firmes respecto de la preservación material de su existencia, lo que le otorga certezas y seguridad. Como vemos, el individuo es fundamentalmente un propietario: posee el control sobre su persona, y se encuentra determinado por una voluntad libre. La sociedad misma es pensada como relaciones entre propietarios, es una sociedad mercantil: supone el libre juego de intereses y de intercambio, por eso se constituye, desde una concepción clásica, como *homo æconomicus*. Cabe destacar que, en términos éticos, este modo de conducta del *homo æconomicus* se encuentra determinado por virtudes personales reconvertidas por el utilitarismo en facultades de cálculo, prudencia y ponderación: equilibrio en los intercambios, balanza de los placeres y los esfuerzos, búsqueda de la felicidad sin excesos. Max Weber, en su famoso libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1984) advirtió sobre esta moral empresarial de valores y conductas que se adecuaban a las condiciones de trabajo y a formas de vida austeras.

Como decíamos al comienzo, en la gubernamentalidad neoliberal el mercado ya no se define por el intercambio, sino que se rige por la competencia, no supone la igualdad de los individuos, sino su desigualdad. Habíamos visto que para Mises y Hayek es un proceso de descubrimiento de las normas de conductas adecuadas para superar a los otros y aprovechar mejor las oportunidades. Por eso el neoliberalismo ya no es la gestión de la población en términos de asegurar la integración de intereses de la vida colectiva, sino acomodar las sociedades a las exigencias de la competencia mundial y a las finanzas globales (Laval y Dardot, 2013, p. 286), ofreciendo a la población como recurso para las empresas. De forma tal que el Estado no abandona la gestión de la población, sino que su intervención obedece a otros imperativos, por lo que lo que resulta transformada la definición misma del sujeto político, que ya no es el mismo que el individuo que surge en la modernidad. “En el neoliberalismo –que no lo oculta, lo proclama– también vamos a encontrar una teoría del *homo æconomicus*, pero en él éste no es en absoluto un socio del intercambio. El *homo æconomicus* es un empresario, y un empresario de sí mismo” (Foucault, 2010b, p. 264).

4.2. El empresario de sí mismo y la ética de la empresa

La economía es el método, el objetivo es cambiar el alma.

Margaret Thatcher

Nuestros modos de vida actuales se rigen por lo que podríamos denominar una “ética empresarial”, en cuanto el modo de ser de la empresa se ha vuelto nuestro *ethos* o nuestro modo de vida.

El vocablo griego “*ethos*” da lugar a nuestra palabra “ética”. Y cabe indicar que ésta no debe considerarse meramente como un conjunto de prescripciones morales o de códigos culturales que se imponen como mandamientos, sino abarcar toda actividad de formación y transformación de un sujeto. El *ethos* para los griegos es un modo de vida que tiene que ver con la forma de ser sujetos. Por eso el término “ética” alude también a la relación consigo mismo. Ese modo de ser y de conducirse no es el mismo a lo largo de la historia, y en nuestra actualidad, a partir de una racionalidad gubernamental que gestiona tanto las conductas de gobernados como de gobernantes, el neoliberalismo constituye una ética propia.

¿Qué características tiene esa ética empresarial? Se presenta como un nuevo modo de organización del trabajo y de las relaciones de producción, pero fundamentalmente en un nuevo anudamiento del individuo con su tarea, con su profesión, con su labor. Habíamos dicho que en el neoliberalismo el mercado es un proceso de formación subjetiva. Los propios sujetos inciden sobre sí mismos –no, como los griegos, en la constitución de una existencia estética–, sino asimilando el interés propio al interés de la empresa; se vuelven emprendedores de sí. La figura del emprendedor es la figura por antonomasia de la racionalidad neoliberal. El emprendedor no es el sujeto del intercambio, no es el capitalista o el proletario descrito por Marx.

El empresario de sí mismo es ese nuevo *homo æconomicus* que aprende a sobrevivir en el riesgo y la incertidumbre del mercado, en alerta a cualquier oportunidad comercial. Así como en el liberalismo el trabajo se constituía en el modo en que se desarrollan las capacidades personales y la apropiación

incluso de la individualidad, en el neoliberalismo es importante el desarrollo de capacidades para afrontar la incertidumbre y la competencia y por eso se constituye en una forma de relación consigo mismo. El trabajo, por lo tanto, se ha vuelto indisociable del incesante trabajo sobre sí mismo, donde es el mismo sujeto quien asume las pautas del mercado como propias, y donde el objetivo es sobrevivir a la competencia. “Si el trabajo se convierte aquí en el espacio de la libertad, es con la condición de que cada cual sepa superar la condición pasiva del asalariado de antaño, es decir, se convierta en una empresa de sí mismo” (Laval y Dardot, 2013, p. 339).

La producción de libertad que habíamos visto en el liberalismo, el *laissez-faire* pensado en un comienzo para resolver un problema concreto respecto de la escasez de granos, con el neoliberalismo es llevada a su oxímoron, en cuanto a lo que se asiste es a una obligación de elegir. Esta obligación de elegir está relacionada con la habilidad de responder a situaciones inesperadas y al aprovechamiento de las oportunidades. “Se trata –como lo advierten Laval y Dardot– de poner a los individuos en situaciones que obligan a la «libertad de elegir», a manifestar prácticamente sus capacidades de cálculo y a gobernarse ellos mismos como individuos «responsables»” (Laval y Dardot, 2013, p. 220), en cuanto lo individuos aceptan la situación de mercado como única regla de juego. En un punto, se trata de producir una nueva forma de libertad que vuelva al sujeto empresarial gobernable, sin necesidad del uso de la fuerza, la opresión o del engaño. Mientras se pregona la libertad de elegir –estrategias de marketing, publicidades y otras formas de propagación, como la literatura de autoayuda–, se internaliza como obligación la toma de decisiones individuales, sobre el supuesto de que el éxito o el fracaso depende del esfuerzo individual y del desarrollo de estrategias para lograr un objetivo. El resultado son individuos que actúan bajo la dirección deseada por la estrategia neoliberal, responsables de sí mismos.

5. La fábrica del sujeto neoliberal

5.1. Las técnicas del management

Esa forma de relación consigo mismo, en la que el individuo se identifica con una empresa y se concibe como portador de un capital que debe valorizar, es propiamente a lo que se refiere la noción de “capital humano”. Así se constituyen el *management* y las técnicas de *coaching*. El *management* ha desarrollado prácticas en las empresas en las que, en vez de obedecer a órdenes jerárquicas, se trabaja por productividad y exigencias de calidad para satisfacer las expectativas de sus clientes, mecanismo aceptado por un juego de premios y recompensas que obliga a los asalariados a competir entre ellos.

Esta nueva forma de la organización de la empresa ha tenido consecuencias importantes sobre el trabajo y el empleo. Se ha traducido en la intensificación del trabajo, el acortamiento de los plazos, la individualización de los salarios. Este último método, al vincular la remuneración con el rendimiento y la competencia, acrecienta el poder de la jerarquía y reduce todas las formas colectivas de la solidaridad. Pero es coextensiva de una nueva práctica del gobierno de los asalariados basada en el autocontrol, que se supone mucho más eficaz que la obligación externa (Laval y Dardot, 2013, p. 230). En otras palabras: aquello que se presenta como novedoso, moderno, e incluso deseable respecto de los cambios en el trabajo, en realidad responden a un profundo disciplinamiento y sometimiento del individuo a los estándares del nuevo capitalismo y neoliberalismo. El *management* y las técnicas de *coaching* no se dirigen a otra cosa que a formar y a adecuar la conducta de los individuos a lo que la empresa necesita para ser más productiva, disfrazado de beneficios y modernización. Por ejemplo, que las empresas incorporen una hora de yoga, es porque han comprobado que quienes trabajan bajo esas condiciones son más eficaces y productivos.

El cambio más importante quizás sea que, si en el capitalismo industrial la individualización del poder se vivenciaba como una imposición externa, con el neoliberalismo se ha constituido un modo de gestionar el gobierno de los seres humanos mediante una internalización de ciertas normas por parte de los

propios sujetos. En otras palabras, se ha asimilado la merito-normatividad del neoliberalismo, sin necesidad de ninguna coacción externa.

Ha cobrado fuerza de verdad que el *management* es un gobierno más eficaz y moderno que el del Estado, y por eso el Estado mismo es gestionado por los gobiernos neoliberales como si fuera una empresa. En este sentido, el conservadurismo ha cambiado el rostro y ha querido mostrarse como una reducción o ruptura con el pasado en nombre de los valores de la modernidad. Las nuevas derechas se presentan como una nueva fuerza anticonservadora y antisistema, que tiene en sus manos el monopolio de la reforma y del cambio, aprovechando a su favor el descontento de las fracciones populares y recurriendo para ello a un populismo anti-élite y anti-Estado, a menudo teñido de xenofobia (Laval y Dardot, 2013, p. 293).

5.2. El dispositivo rendimiento-goce del neoliberalismo

Como mencionamos antes, hay una internalización de ciertas normas por parte del sujeto empresarial que hace que ya no haya una coacción externa en cuanto a un mandato moral respecto del trabajo asalariado, asimilabe a la noción de Marx de “trabajo enajenado”. Por el contrario, las nuevas subjetividades se encuentran implicadas a los intereses propios del capital. Cada sujeto se considera a sí mismo una empresa, tramitando su trabajo y su vida de acuerdo a las reglas de juego del mercado –riesgo, incertidumbre, competencia– de manera tal que sus intereses y los de la empresa coinciden. La responsabilidad es el resultado de la internalización de normas y de esta identificación con la empresa. En tal sentido podríamos decir que el mercado ha colaborado en los procesos cada vez más definidos de individualización, acentuando la idea de una voluntad libre (“obligada a elegir”, “responsable de sus fracasos”).

Y no nos encontramos frente a las viejas disciplinas que se dedicaban, mediante la coacción, a amaestrar los cuerpos y doblegar los espíritus para hacerlos más dóciles, metodología institucional que desde hace mucho tiempo se encuentra en crisis. Se trata de gobernar a un ser cuya subjetividad debe estar implicada en la actividad que se requiere llevar a cabo (Laval y Dardot, 2013, p. 331).

Como ya lo hemos dicho, esto se realiza mediante un continuo trabajo sobre sí mismo, donde el individuo actúa sobre sí, en cuanto es su propio capital. Se trata de una subjetividad que invierte sobre sí misma para acrecentar su capital humano, trabaja en su propia eficacia, se convierte en una empresa de sí, cuyo primer precepto es ayudarse a sí mismo, como el barón de *Münchhausen*.

La entrega por entero a la actividad profesional, y el juego de premios y recompensas por el esfuerzo, constituyen el desdibujamiento no solamente de los ámbitos de la vida privada y del trabajo, sino también del mandato y del goce. La identificación con la empresa obtura además la posibilidad de encontrar las resistencias a este extraño modo de ser “dominados felices” (Lordon, 2015), puesto que no hay autoridad externa frente a la cual revelarse: “ya no puede haber una verdadera protesta, porque el sujeto ha llevado a cabo lo que de él se esperaba mediante una coacción autoimpuesta” (Laval y Dardot, 2013, p. 368). Se trata de un ejercicio del poder a través de la libertad de quienes son gobernados, direccionando sus deseos hacia determinados objetivos para ganar en productividad. De ahí que hoy el sindicalismo no sea el lugar más propio de lucha, como otrora.

Este es el marco del “dispositivo rendimiento-goce” al que hacen referencia Laval y Dardot. Podríamos definir un dispositivo como una positividad histórica que colabora a los modos en que nos encontramos sujetos y determinados. Es el tejido de discursos, normas, valores y técnicas que se imponen en un determinado momento histórico, y en una estrategia o campo de fuerzas definido. En este sentido, el dispositivo rendimiento-goce es la fábrica de un nuevo sujeto que, al tiempo que más produce, más goza, conectado, por lo tanto, con un *plus-de-gozar* en el que hay un exceso de sí, un más allá de sí, respecto de sí mismo (Laval y Dardot, 2013, p. 361).

La distancia con las disciplinas descritas por Foucault es evidente. Mientras aquellas aumentan las fuerzas del cuerpo en términos de utilidad económica y las disminuye en términos de obediencia política, disociando el poder del cuerpo (Foucault, 2008, 99), con el neoliberalismo el cuerpo también se encuentra en la esfera de la indistinción entre el rendimiento y el goce, obligado a ir siempre más allá de sus posibilidades. “*Just do it*”, “*impossible is nothing*” son los valores de la autoexigencia y de los esfuerzos orientados

a la maximización del rendimiento. Podríamos decir que se constituyen en los preceptos de esta ética empresarial. Es en este sentido en que es necesario considerar al capitalismo como un régimen de deseo, como lo sostiene Lordon (2015, p. 67), puesto que, a diferencia de la idea de enajenación del trabajo por un salario para la supervivencia, la nueva ética empresarial gana su ímpetu en una alegría por el esfuerzo y el consumo, lo que renueva bajo una nueva rúbrica la tesis del siglo XVI de Etienne de La Boétie sobre una servidumbre voluntaria (2008).

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2017a). *Homo sacer: poder soberano y vida desnuda*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Agamben Giorgio (2017b). *Medios sin fin*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Beigel, Fernanda (2006). “Vida, muerte y resurrección de la teoría de la dependencia”. En Beigel, Fernanda et al., *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 287-326.
- Beuchot, Mauricio (1992). *La querella de la conquista. Una polémica del siglo XVI*. México, Siglo XXI Editores.
- Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Paidós.
- Cabellos, Ernesto (dir.) (2015). *La hija de la laguna*. [Documental]. Perú.
- Chignola, Sandro (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. Buenos Aires, Cactus.
- De las Casas, Bartolomé (2005). *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid, Alianza.
- Descartes, René (1997). *Meditaciones Metafísicas*. Madrid, Gredos.
- Descartes, René (2004). *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Barcelona, RBA Coleccionables.
- Díaz, Esther (2010). *Las grietas del control, vida, vigilancia y caos*. Buenos Aires, Biblos, 2010.
- Dussel, Enrique (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México, Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En: Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, p. 41-53.

- Dussel, Enrique (2007). *Política de la Liberación: Historia mundial y crítica*. Madrid, Trotta.
- Dussel, Enrique (2012a). *1492. El encubrimiento del Otro*. Buenos Aires, Docencia.
- Dussel, Enrique (2012b), “Meditaciones Anti-Cartesianas: Sobre el origen del Anti-Discurso Filosófico de la Modernidad”. En: *En busca del sentido*, Buenos Aires, Docencia, pp. 193-255.
- Dussel, Enrique (2014). *16 tesis de economía política: Interpretación filosófica*. México, Siglo XXI Editores.
- Dussel, Enrique (2020). *El primer debate filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, CLACSO.
- Esposito, Roberto (2009). *Tercera persona; política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Esposito, Roberto (2016). *Las personas y las cosas*. Buenos Aires, Katz-EUDEBA.
- EZLN (1997). *Documentos y comunicados*, 3. México, Ediciones Era.
- Federici, Silvia (2016). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Foucault, Michel (1999). “La locura y la sociedad”. En: *Obras Esenciales*. Barcelona, Paidós.
- Foucault, Michel (1999). *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós.
- Foucault, Michel (2008a). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France 1973-1974*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2008b). *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2009). *Historia de la sexualidad, Tomo I. La voluntad del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2010a). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2010b). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2014). *El gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France ((1979-1980)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Ginés de Sepúlveda, Juan (1996). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus.

- Hardoon, Deborah (2017). *Una economía para el 99 %. Es hora de construir una economía más humana y justa al servicio de las personas*. Oxford, Oxfam Internacional
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2002). *Imperio*. Buenos Aires, Paidós.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2004). *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. Madrid, Debate.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2011). *Commonwealth: el proyecto de una revolución del común*. Madrid, Akal.
- Harvey, David (2005). “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”. En *Socialist register*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 99-129.
- Heler, Mario (2000). *Individuos. Persistencia de una idea moderna*. Buenos Aires, Biblos.
- Izaguirre, Inés (2011). “La Universidad y el Estado terrorista. La Misión Ivanissevich”, *Conflicto Social*, a. 4, n. 5, pp. 287-303.
- Kant, Immanuel (2013). *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Buenos Aires, Alianza.
- Kohan, Néstor (2003). *El capital. Historia y método. Una introducción*. Buenos Aires, Universidad popular Madres de Plaza de Mayo.
- La Boétie, Etienne de (2008). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. La Plata, Terramar.
- Lander, Edgardo (ed.) (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.
- Laval, Christian y Pierre Dardot (2013). *La nueva razón del mundo; ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona, Gedisa
- Lordon, Frédéric (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Luxemburgo, Rosa (2007). *La acumulación de capital*. La Plata, Terramar.
- Mancusi, Mariana y Claudio Faccio (2003). *Antropología social. Aportes y reflexiones desde América Latina*. Buenos Aires, Docencia.
- Martí, José (2005). *Nuestra América*. Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Marx, Karl (1974). *La Ideología Alemana*. Barcelona, Grijalbo.
- Marx, Karl (2010). *Manuscritos Económicos-Filosóficos de 1844*. Buenos Aires, Colihue.
- Marx, Karl (2011a). *El capital; el proceso de producción del capital*. Buenos Aires, Siglo XXI.

- Marx, Karl (2011b). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, tres tomos*. México, Siglo XXI.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1974). *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo.
- Mehring, Franz (2013). *Marx. Historia de su vida*. Buenos Aires, Marat.
- Morgan, Lewis Henry (1987). *La sociedad primitiva*. Madrid, Endymión.
- Negri, Antonio (1990). *El tren de Finlandia*. Madrid, Libertarias Prodhufi.
- Negri, Antonio (1993). *La anomalía salvaje. Poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona, Anthropos.
- Negri, Antonio (1997). *El exilio*. Madrid, El viejo topo.
- Negri, Antonio (2004). *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*. Barcelona, Paidós.
- Negri, Antonio (2019). *Marx y Foucault*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Cactus.
- Polanyi, Karl (1983). *La Grande Transformation*. Paris, Gallimard.
- Quijano, Aníbal (2014). “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, pp. 777-828.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México, Siglo XXI.
- Segato, Rita (2018). *La guerra contra las mujeres*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Prometeo.
- Simonde de Sismondi, Jean Charles Leonard (2016). *Nuevos principios de economía política*. Madrid, Editorial Icaria.
- Solanas, Pino (dir.) (2019). *Viaje a los pueblos fumigados* [documental], Argentina.
- Torres, Celeste (dir.) (2016). *IIRSA, La Infraestructura de la Devastación* [documental]. Chile.
- Vignale, Silvana; Mariano Maure y Daniel Rossi (2021). *Filosofía, un ejercicio del pensamiento*. Mendoza, Universidad del Aconcagua.
- Wallerstein, Immanuel (2007). *El moderno sistema mundial. Vol 1: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México, Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel (2011). *El moderno sistema mundial*. México, Siglo XXI.
- Weber, Max (1984). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, Sarpe.
- Williams, Eric (2022). *Capitalismo y esclavitud*. Madrid, Traficantes de sueños.

Sobre los autores

Silvana Vignale



Es Doctora en Filosofía e Investigadora de CONICET. Estudió el profesorado de Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo y realizó su Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires. Su tesis *Políticas de la subjetividad: subjetivación, actitud crítica y ontología del presente en Michel Foucault* (2014) fue dirigida por la Doctora Esther Díaz. Fue becaria doctoral y posdoctoral en CONICET, donde luego ingresó

como Investigadora. Se desempeña como Profesora Titular de Filosofía y de Antropología Filosófica y Sociocultural en la Facultad de Psicología de la Universidad del Aconcagua. Ha escrito el libro *Filosofía Profana: hacia un pensamiento de lo no humano* (2021), en coautoría el libro *Filosofía: un ejercicio crítico del pensamiento* (UDA, 2021) y es autora de numerosos artículos en revistas especializadas y capítulos de libros. Ha dictado seminarios y cursos de posgrado y dirigido proyectos de investigación en el Instituto de Investigaciones de la FPsí y el Centro de Investigaciones de la Universidad del Aconcagua, desde el año 2012. Actualmente es Directora del Proyecto “Políticas del posthumanismo: genealogía crítica de la figura del «hombre»” (Instituto de Investigaciones, FPsí, UDA), y trabaja en torno a una genealogía moral de la deuda y de la pena, como parte de la caracterización de los sujetos del presente. Insiste en mencionar el encuentro con los gatos, con la lluvia y con Nietzsche, como parte de un *curriculum* profano.

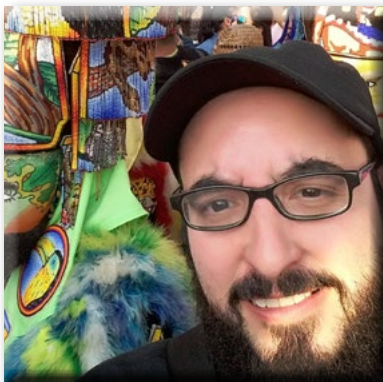
Mariano Maure



Es Profesor y Licenciado en Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Se encuentra realizando su Doctorado en Ciencias Sociales, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo. Es Profesor Titular en las materias Filosofía y Antropología Filosófica y Sociocultural, en la Facultad de Psicología de la Universidad del Aconcagua. Allí se ha

desempeñado como investigador en proyectos del Centro de Investigaciones de la UDA. También es Profesor de Filosofía en la enseñanza media. Ha escrito en coautoría el libro *Filosofía: un ejercicio crítico del pensamiento* (UDA, 2021). Ha publicado artículos y capítulos de libros, relacionados con la ética práctica del sujeto latinoamericano, particularmente en relación con los escritos del jurista y filósofo Juan Bautista Alberdi. Fue becario de CONICET y se ha dedicado gran parte de su vida a la militancia social y política y movimientos y agrupaciones del campo nacional y popular, lo que lo ha llevado a ocupar cargos en la administración pública en lo referido al trabajo legislativo. Actualmente, su tema de investigación es “Toni Negri y la elaboración de una ontología política de la multitud como respuesta crítica a los procesos de producción de la subjetividad en el capitalismo contemporáneo”, con el que obtendrá, en lo próximo, su título de Doctor.

Flavio Teruel



Profesor de grado universitario en Filosofía (FFyL, UNCuyo), Especialista en Educación y Nuevas Tecnologías (FLACSO), Magíster en Estudios Latinoamericanos (FCPyS, UNCuyo), y Doctor en Filosofía (FFyH, UNC). Ha realizado estudios de Matemática (ISP «San Pedro Nolasco»). Ha sido becario de CONICET. Ejerce la docencia en el nivel universitario. Ha participado y participa actualmente en proyectos de

investigación. Es investigador independiente en las siguientes áreas: marxismo teórico, filosofía y pensamiento crítico latinoamericanos, pensamiento lógico y matemático. Es autor de capítulos de libros y artículos publicados en revistas especializadas de circulación nacional e internacional respecto de los temas de su interés. Ha realizado estancias de estudio e investigación en México (CIALC-UNAM) y Suecia (LAI-SU). Ha recibido premios por su labor como poeta.



Aportes

visión y difusión

El presente volumen aborda filosófica y críticamente la constitución de las subjetividades contemporáneas. El marco de referencia histórico moderno permite entender procesos diferentes como el nacimiento del capitalismo, junto al colonialismo y al patriarcado. La paradójica dupla de libertad y obediencia, que caracteriza a la época moderna, da lugar a la constitución de fenómenos diversos: la burguesía como clase dominante, la aparición de la propiedad privada y el trabajo enajenado, la justificación racional de la dominación de unos sobre otros. Las transformaciones más recientes, fruto de las crisis de las guerras mundiales, la globalización y el avance de las tecnologías, nos colocan en un nuevo escenario biopolítico y biocapitalista, y la conformación de nuevos procesos de subjetivación. Por lo tanto, se requiere de un adecuado diagnóstico del presente para ubicar el entrecruzamiento entre la problemática antropológica, filosófica y sociocultural en nuestra época.



UNIVERSIDAD DEL
ACONCAGUA

ISBN 978-987-4971-66-1



9 789874 971661