



Psicoperspectivas

ISSN: 0717-7798

revista@psicoperspectivas.cl

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Chile

Bilbao, Alejandro

La Constitución de lo político en las fronteras de la naturalización de la violencia; civilidad e
hipersubjetivación

Psicoperspectivas, vol. VI, núm. 1, 2007, pp. 23-34

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Viña del Mar, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=171016572003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La Constitución de lo político en las fronteras de la naturalización de la violencia; civilidad e hipersubjetivación

Alejandro Bilbao¹

¿Por qué hay tantos devenires del hombre, pero no devenir-hombre?

Gilles Deleuze,
Mille Plateaux, 1980.

Resumen. El presente artículo elabora una reflexión sobre los conceptos de emancipación y transformación política. Estos conceptos, como aspectos constitutivos de toda práctica política, se ven hoy solicitados de nuevas apreciaciones teóricas en razón de los nuevos contextos de subjetivación anímica y colectiva que la modernidad ha generado.

Palabras clave: Filosofía política, sobremodernidad, violencia, identidad, identificación, civilidad.

The constitution of politics at the border of violence naturalisation; civility and hyper-subjectivisation

Abstract. This article reflects about the concepts of emancipation and political transformation. These concepts, as constitutive aspects of any political practice, nowadays require new theoretical appreciations in view of the new contexts of frame of mind and collective subjectivisation generated by modernity.

Keywords: Political philosophy, over-modernity, violence, identity, identification, civility.

¹ Psicoanalista, Doctor en psicopatología fundamental y psicoanálisis, Universidad de París 7 Denis-Diderot, Profesor Escuela de Psicología, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Lo político, categoría de análisis sociológico, de teoría social, política y filosófica, que en el contexto de las sociedades llamadas por Augé de "sobremodernidad"², recrea espacios que apelan a nuevas consideraciones sobre el papel de las identidades y la civilidad. Papeles que circunscriben elaboraciones no exentas de contrariedades para el establecimiento mismo del objeto de la política. De este modo, y considerando de sobremanera al contexto de contemporaneidad donde una reflexión por la cuestión política tiene lugar, se hace necesario re-considerar ciertos asuntos éticos vinculados a toda idea de lo político. En el presente artículo, se considerarán fundamentalmente dos problemáticas de tipo ético (emancipación-transformación), que son el resultado de consideraciones conceptuales ligadas a la noción de autonomía y de heterogeneidad política. Posteriormente, ellas serán trabajadas a partir de una cuestión que definiremos como el afuera de la política, su Otra escena.

Todo lo anterior, para poder observar las cuestiones políticas que se movilizan al momento de considerar a las actuales crisis identitarias, que según creemos discernir, movilizan cuestiones de fuerte relevancia para la consideración de la subjetividad contemporánea. La cuestión es, entonces, poder visualizar al tipo de procedimientos de individuación que se ponen en movimiento cuando las condiciones mínimas de civilidad se ven denegadas, radiando en ese preciso punto todo nuestro interés por categorías tales como la autonomía y la heterogeneidad de la política (Balibar, 1997). Del mismo modo, intentaremos acercarnos hacia una reflexión por el lugar que la violencia tiene en procedimientos donde las condiciones de civilidad se ven francamente abolidas. Hablamos de la violencia naturalizada, de aquel tipo de violencia no convertible en ningún tipo de litigio político, crueldad negadora de los espacios de lo político como proceso de subjetivación colectiva (a-subjetivación). En efecto, la política debe desarrollar ciertas condiciones de civilidad que permitan el adecuado ejercicio de los conceptos que le son más propios (autonomía y heteronomía), sin olvidar las cuestiones éticas que necesariamente se encuentran implicadas.

Comprendemos que la idea de la autonomía y de la heterogeneidad hacen posible el escenario político de una comunidad, siendo su abolición la negación de cualquier tipo de subjetivación. Ellas no serían posibles sin un contexto de civilidad, que permita para el caso de la autonomía una idea de emancipación, y para el caso de la heteronomía, una idea de transformación. En estos pliegues es posible la consideración de un imaginario político, solo sostenible en un reconocimiento de la reciprocidad entre un sí-mismo y un otro. La Otra escena de lo político, como violencia naturalizada, se producirá cuando el principio de la reciprocidad se vea rechazado por condiciones difícilmente convertibles en el contexto de una política del litigio, arrastrando a la negación de toda reciprocidad cívica. Las preguntas son entonces; ¿cómo considerar una idea de "*devenir sujeto*" en las fronteras de la autonomía política? ¿Cómo abarcar una idea de heteronomía, cuando lo Otro de la política solo moviliza crueldad y violencia? Los eventuales esbozos de respuesta para estos interrogantes requieren preliminarmente de consideraciones relativas a la posibilidad de lo político, a la idea de autonomía y reciprocidad, como finalmente para la idea

² M. Augé., *Les non- Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, 1992, Éditions du Seuil, Paris-Francia.

de crueldad. Es su itinerario reflexivo el que debe entregar las herramientas de comprensión necesaria.

Se puede afirmar que lo político es un agente de subjetivación, que al no ser la obra de una entidad en acto, o la demostración específica de los valores de un grupo, es solo *diferencia*. Oponiéndose del plano de las "*acciones políticas*"³(Rancière, 1998) como lugar de lo propio (de lo propio como identidad, comunidad o cultura), lo político es un proceso de subjetivación como formación de "*un uno*" que no es "*sí-mismo*", pero sí la relación de un *si* y un otro. Es decir, que es el territorio de condiciones para el despliegue de un imaginario de civilidad. Él es el conjunto de las condiciones que permiten en el territorio colectivo diversas identificaciones y roles (identificaciones que yendo desde la familia y pasando por la comunidad pueden terminar en una cierta idea del estado como delegación del poder). Lo político en ese sentido no puede ser confundido con la acción política como práctica de autonomía, pues ella se encuentra siempre inserta en redes de apropiación y (des)apropiación subjetiva. Para que existan condiciones de una política en el escenario ampliado de la civilidad (autonomía y heteronomía de la política), se requiere de la presencia de los actores políticos como agentes de emancipación y transformación, implicando con sus existencias la idea del litigio que solo lo político hace factible.

Pensar en este sentido la autonomía del sujeto político no es más que pensar el *hacerse a sí-mismo del pueblo*. Solamente hay autonomía de la política, en la medida en que los sujetos sean unos para otros, fuente y referencia última de la emancipación. De este modo, para ser ciudadano basta con ser hombre, *ohne Eigenschaften*. La idea de autonomía explicita al mismo tiempo que los hombres se hacen portavoces de lo universal, pues se representan a sí mismos, sin descartar que ese acto de representación pueda ser delegado en algún procedimiento de tipo institucional (controlable y revocable). En este sentido, si hay un universal de lo político que permita la justa expresión de las acciones políticas como acciones de lo propio y de la identidad, esa noción es justamente la de igualdad-libertad. La emancipación del hombre yace así en el hombre mismo, emparentando esta apreciación con la Declaración del Hombre y del Ciudadano de 1879. Decir que todo hombre se hace portador de una ley universal (igualdad-libertad), es también decir que éste se toma como medida de ese universal, él es una fracción capaz de hacer valer su propia autonomía, como criterio de la emancipación general. Este es el discurso que se presenta sucesivamente en la práctica política de los proletarios, de las mujeres, de los pueblos colonizados (reducidos a la esclavitud), o las minorías sexuales. Estos hechos demuestran en principio, que toda historia de la emancipación no es una historia de la lucha por derechos ignorados, sino la historia de una lucha real por apropiarse de un goce de derechos ya declarados como universales. Dicho lo anterior, la vida de la emancipación política es un combate contra toda idea de negación de ciudadanía, siendo por ello mismo *negación de la negación*.

Esta lucha por apropiarse de derechos declarados como universales (*negación de la negación*), vuelve útil el análisis de la expresión de proletario, que en

³ Seguimos en este punto las diferenciaciones establecidas por J.Rancière a propósito de las vinculaciones entre *la política* y *lo político*.

su raíz latina (*proletarii*), identifica a aquellos que solo se reproducen, sin poseer ni transmitir un nombre, sin ser tomados en cuenta como parte integrante de la constitución simbólica de la ciudad, como aquellos que no pertenecen al orden de las clases, siendo la disolución virtual de ese mismo orden (J.Rancière, 1998). *La negación de la negación* muestra que el sujeto político es en principio producto de un entre dos, de un intervalo, de un escenario espacial de apropiación solo observable bajo la idea misma de la diferencia, y por ello mismo de la (in)propiedad (la impropiedad de los derechos permite la apropiación). *Proletarii* es una figura de lo propio, es el nombre propio de gente que habitando en un "conjunto", se encuentran en un "entre"; entre diversos nombres, estatus u identidades. *Proletarii* como conjunto, está allí para recordar las oposiciones entre humanidad e inhumanidad, la ciudadanía y su negación, la idea del ser hablante y parlante v/s la del hombre como instrumento.

Tomada la autonomía política como parte integrante del proceso de subjetivación colectiva, define en los espacios de la *negación de la negación* la puesta en acto de la igualdad, o por lo menos de su litigio, haciendo emerger la idea de lugar, la idea del encuentro, la idea de la diferencia. La acción de toda autonomía política permite entonces por su reverso una clara apreciación de la dimensión de lo político, él *no posee un arjé, es fundamentalmente anárquico* (Rancière, 1998). Siendo anárquico en sus fundamentos, lo político puede generar canales de subjetivación tomando como égida de su proyecto a la idea de la diferencia, a una diferencia que convertida en reciprocidad, puede materializar una idea de civilidad.

De este modo, la noción de subjetivación política no puede ser entendida como edificación y búsqueda de lo identitario, pues de ese modo la discusión queda entrampada en las oposiciones de lo propio y lo impropio, de lo universal y lo relativo. La subjetivación es, como ya se mencionará, (des)identificación, (des) apropiación, circulación de un imaginario cívico. La significación originaria de *Proletarii* muestra la relevancia de esta interpretación, ya que en *Proletarii* como gente perteneciente a un conjunto, destaca la idea de la diferencia como un *ser-entre*. Se trata de un cruzamiento de identidades, que descansa sobre un entrecruce de nombres: de nombres que ligan un grupo o una clase política en razón de aquello que está fuera de ese "conjunto". Relación de conjunto que liga un ser a un no ser. En este lugar de reciprocidad, la lógica de la subjetivación política se convierte en topología de lo heterogéneo, desde la cual es posible visualizar que el principio ético de la emancipación no puede ser concedido por ninguna entidad trascendental o exterior a los propios sujetos, ella debe ser establecida en el reconocimiento de la *impropiedad de lo propio*. Nos encontramos así con tres determinaciones para la subjetivación colectiva, una vez que esta es considerada desde el punto de vista de la autonomía política.

La primera muestra, como lo señala Rancière (J.Rancière, 1998), que la subjetivación política no es jamás la simple afirmación de una identidad, ella es siempre la negación de una identidad impuesta por otro. Pensemos en este sentido, en los espacios y acciones políticas que pueden desarrollar comuni-

dades mayoritarias respecto de otras, o en las reclamaciones de emancipación de las minorías. Se podrá observar, cómo permanentemente en estas ideas de reclamación y de acción, lo que se eleva es la negación de una identidad impuesta por otro. En el espacio de lo político, lo que se moviliza es una *lógica policiaca* en palabras de Rancière (1998), una lógica que desea nombres exactos que marcan la asignación de la gente en sus lugares subjetivos y productivos. Por ello, la lógica de la subjetivación política es un asunto de nombres propios e impropios que como acción se articulan en el plano de la *diferencia*.

En segundo lugar y a partir de lo anterior, es preciso considerar que la subjetivación política es *intención y demostración*, y una demostración supone siempre un otro al cual se dirige (como acto de política de autonomía), incluso si este otro rechaza las consecuencias de esta acción. Ella es la constitución de un lugar común, incluso si este lugar o territorio no es el lugar de un diálogo o de la búsqueda de un consenso, como Habermas⁴ lo precisa (J.Habermas, 1984). En otras palabras, se podría mencionar que el espacio verdadero para el consenso debe implicar la idea de la diferencia, añadiendo en ese mismo plano toda idea de *litigio*. La *dicción* de la lengua de los acuerdos del hombre político destina allí entonces una fatídica revelación, por cuanto su voz es al mismo tiempo evocación de *mal(dicción)*.

En tercer lugar, y en base a lo anterior, se debe destacar que la lógica de la subjetivación colectiva comporta siempre una identificación imposible, denotando la impotencia de todo acto identificatorio tomado como absoluto (los grandes relatos del proletariado, los discursos de las comunidades emergentes). En este sentido, es posible afirmar que el pretendido gran relato del pueblo y del proletariado se encuentra él mismo hecho de una multiplicidad de juegos de lenguaje y de demostraciones, conduciendo ambos a una intriga argumentativa que especifica relaciones singulares entre voces. Esas voces designan los lugares que los cuerpos de los agentes políticos poseen, como articulación de los lugares de lo propio y lo impropio. Se evidencia así que la voz de la autonomía política es siempre una voz que afecta al cuerpo, de cómo ese cuerpo debe ser reconocido en un imaginario social, ya sea en el plano económico (del lugar asignado a los hombres en los modos de producción), ideológico (identificaciones y roles), y del deseo (plusvalía de los objetos y del goce). No hay por ello mismo cuerpo único. La voz política es así voz estética, por cuanto delinea cuerpos en base a una imagen de igualdad y de libertad.

En este sentido, la vida de la subjetivación política se encuentra hecha de una distancia de la voz al cuerpo, que en lo que respecta al acto de una política de la autonomía debe dirigirse a la reducción de ese intervalo como práctica emancipatoria. No debe olvidarse, sin embargo, que en la reducción de ese intervalo ese cuerpo tiende a establecerse como medida de un absoluto (imagen de una comunidad como "*el pueblo del pueblo*"), medida solo posible en el territorio de la diferencia. La diferencia toma de este modo, a la *negación de la negación*, como afirmación, y donde la subjetivación no puede ser tomada como una cuestión de identificación. No podría haber otra forma

⁴ J.Habermas, Teoría de la acción comunicativa. Editorial Tecnos, 1990, Barcelona, España.

de entender lo central de la subjetivación política si no es conduciendo ésta a la idea de que todo proceso de igualdad es el de la *diferencia*. Sin por ello afirmar que la diferencia sea la afirmación de una identidad diferente o el conflicto entre dos territorios identitarios. La diferencia es sencillamente el lugar mismo de su manifestación, no es lo propio de un grupo o una cultura. Ella es, en otras palabras, el lugar de un argumento. Argumento como manifestación de vida, de organización, y de goce, que cada cuerpo de individuos intenta hacer suyo bajo una práctica de la autonomía y de la autodeterminación colectiva. En ese punto ella no es más diferencia, sino, creación de una voz de conjunto.

Ahora bien, la consideración del plano de una acción política entendida como autónoma define preliminarmente toda idea de emancipación a partir de supuestos previos y universales, que tomando como ejemplificación la Declaración del Hombre y del Ciudadano de 1879, se vincula rápidamente con las ideas del Derecho natural. Aunque toda idea de acción política debe estar establecida en base a una idea de autonomía, no es menos cierto que el hombre se apropia de esta acción emancipatoria bajo condiciones determinadas. Marx lo observó ejemplarmente al señalar que no puede haber una política, hacer su historia, *si no es en o bajo condiciones determinadas*. Los individuos, como señala Balibar, “*entran en ellas porque siempre han estado allí*” (Balibar, 1998). No se trata de que estas condiciones que explicitan a la política como política condicionada (en el caso de Marx, las condiciones económicas), vengán a abolir la acción política considerada desde el punto de vista de sus presupuestos universales (la emancipación como principio ético), ya que estas condiciones la definen intrínsecamente, y le confieren su realidad.

Estas condiciones materiales que hacen de la política una acción condicionada, definen en el plano histórico el curso de la individualidad, la afectan, entrando en una relación de interdependencia con el plano de la autonomía. Son si, se desea su reverso, su heterogeneidad intrínseca. Retomando a Marx, encontramos que la verdad de una política no puede buscarse en su propia conciencia, o actividad constituyente, sino en la relación que ésta mantiene con *condiciones* y *objetos* que forman su materia, constituyéndola como actividad material. Estas condiciones no implican la abolición de la autonomía de los sujetos, pues al igual que la política de la emancipación de los sujetos, tiene como propósito su liberación. Las diferencias están más bien en la dimensión particular que estas condiciones crean, y que bajo el puño de Marx, toman la realidad de una heteronomía para el funcionamiento y actuar de toda acción política. Estas condiciones son pensadas por Marx como condicionantes de todo acto emancipatorio, que evidencian que si el fin es instituir la autonomía de los sujetos, esta deberá ser en el plano de una Otra escena de la autonomía, que pueda erigirse sobre el suelo concreto de los procesos materiales de la historia. No habrá entonces autonomía de la política considerada desde la efectividad que les pueda brindar una referencia a modelos ideales y siempre metafísicos, pues esta autonomía debe ser el resultado del propio desenvolvimiento de esta conciencia como entidad material. *Se trata, en otras palabras, del devenir necesario de la libertad.*

Ahora bien, mientras que la proposición de la política como acto emancipatorio se centra en universales como el de igualdad-libertad (origen trascendente siempre presente), la práctica política marxista pensada a partir de la heteronomía de la autonomía de lo político, se centra en la transformación interna de las condiciones materiales que coartan al hombre de la libertad y la autonomía. Estas condiciones llamadas "materiales", remiten al factor económico entendido en este sentido como lo otro de la política, su Otro absoluto. Pensar la política supone entonces establecer procedimientos de cortocircuito entre la política y su otro, lo cual se hace efectivo en la doble crítica que Marx, dirige a la autonomización de la política como práctica no concentrada en las vinculaciones materiales de los hombres con sus fuerzas productivas, que solo puede terminar por arrojar la fetichización de la economía (lógica de los bienes). Toda política debe ser, en este punto para Marx, revolucionaria, pues debe mostrar las contradicciones de la economía (Balibar, 1984). El movimiento comprensivo debe ser, entonces, desde lo no político hacia lo político, y no su curso contrario. Este cortocircuito donde se sitúa Marx, retrospectivamente se vuelve el prototipo de una figura más general, como es la de remontarse a las condiciones materiales de la política, *"figura requerida por la transformación política interna de dichas condiciones"* (Balibar, 1997)⁵. La figura se ha vuelto generalizable en las justificaciones de nuevos movimientos sociales, que incluso yendo estratégicamente contra Marx, han teorizado la función de la política con la transformación de condiciones o estructuras históricas, igualmente internas y relevantes al desenvolvimiento de lo político (la dominación entre sexos, visiones de la familia, el patriarcado, relaciones de dominación cultural e intelectual). Marx verdaderamente pudo conceptualizar que toda idea de transformación (variable ética de la heteronomía), debe obedecer a sus determinantes históricos, pues toda consideración de las condiciones estructurales de una sociedad debe tener una historia.

Dicho lo anterior, emerge con claridad suficiente que la política es desarrollada por los sujetos, pero sin olvidar que es la historia el lugar estructural de desalojo de toda variable subjetiva. Es en la historia donde se puede observar el campo de desenvolvimiento de aquello Otro, y que la política como revolución se encuentra llamada a poder transformar. Efectivamente, es en el plano de la heteronomía de la política donde la categoría sujeto se revela como contradicción. La subjetivación política tal y como Marx la comprende, implica la idea ya esbozada sobre la diferencia, como negación de toda identificación posible. Si la subjetivación es la individuación colectiva que se produce en el punto de un *cambio* que se vuelca en transformación de las condiciones materiales, esa transformación es imposible sin la idea de tendencias y contra-tendencias. Ambas se combaten y se niegan en un movimiento permanente de contradicción, evidenciando que estos movimientos pueden ser entendidos como oscilaciones de subjetivación y (des) subjetivación. Hay en la lucha de clases un movimiento de contradicción permanente entre poderes y contra-poderes, es decir, fuerzas antagónicas sometidas a un espiral dinámico de conquistas y de recuperaciones de poder. En esta dialéctica no hay como elemento último una conquista del poder, que podría

⁵ La obra de P. Bourdieu es ilustrativa en este caso. Ver en este sentido especialmente, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1970.

rápida­mente dirigir el análisis hacia una política de la autonomización, sino más bien, disolución y disociación de los modos de socialización antagónicos implicados en la acumulación capitalista.

Ahora bien, estas condiciones histórico-materiales que para Marx definen a la autonomía política como práctica condicionada (por la actualidad de un curso histórico), toman un matiz interesante al momento de ser pensadas en otro contexto por M. Foucault. En 1982, Foucault menciona:

"...Dicho sea de paso, eso vuelve políticamente más necesario el análisis de lo que esas relaciones son en una sociedad dada (las relaciones de poder), de su formación histórica, de cuando las vuelve sólidas o frágiles, de las condiciones requeridas para transformar algunas, abolir otras. Pues decir que no puede haber sociedad sin relaciones de poder no quiere decir ni que aquellas que están dadas sean necesarias, ni que de todos modos el poder constituya en el corazón de las sociedades una fatalidad inevitable, sino que el análisis, la elaboración, el cuestionamiento de las relaciones de poder y del "agonismo" entre relaciones de poder e intransitividad de la libertad son una tarea política incesante, y es incluso aquélla la tarea política inherente a toda existencia social" (M. Foucault, 1982).

Es interesante observar en las palabras de Foucault, que de lo que se trata en la consideración de las relaciones del poder y la sociedad, es de las tensiones entre la autonomía del sujeto político y las condiciones de determinación. Para Foucault, las relaciones de poder son *constituyentes*, mientras que las formas sociales como las normas de conductas son *constituidas*. Las relaciones de poder no serán jamás pensadas como una voluntad o como un conflicto entre voluntades, fuesen estas conscientes o inconscientes. Esto proviene de la dimensión particular que Foucault atribuye al tema del cuerpo, pues éste último será pensado como referente último de la individualidad. Ello tendrá como concomitante evidente que las relaciones de poder (la sujeción), no son interpretadas en términos de dominación y servidumbre (imposición de leyes), sino como tecnologías materiales y espirituales que forman los cuerpos, y los disponen para ciertas acciones que pueden intensificarse entre sí o neutralizarse. Es a partir de estas ideas, que para Foucault la acción política deberá ser pensada en vinculación a una lógica de las *estrategias*, esquema general de la anticipación y de control de las reacciones de la individualidad adversa, o de transformación de esas disposiciones corporales. Ello hará que sus reacciones se puedan volver previsibles y controlables.

Presentadas de este modo las relaciones de poder, se podría pensar que la política solo podría alojarse del lado de los dominadores, sin embargo, dicha impresión puede ser esclarecida desde el momento en que Foucault hace ingresar la categoría de la *resistencia*. Todo poder presupone así una resistencia, generando la incertidumbre respecto del punto dónde se sitúan sus límites, sin poder por ello mismo determinarse la forma que puede adoptar la liberación de la libertad, cuando esas relaciones de poder son ellas mismas *relaciones de dominación*. Este punto relativo a las resistencias constituye en el pensamiento de Foucault, la apertura hacia problemas que dicen relación

con una analítica de las relaciones de poder, pues como son presentadas por Foucault, pareciera que ellas tropezaran con un límite, límite constituido por la problemática de su disimetría, ya que según se logra comprender, estas disimetrías no serían invertibles. Estas incluso podrían considerarse de absolutas. Esto generaría antes de todo, un gran problema ante las situaciones extremas, en las cuales las tecnologías del poder como técnicas de individuación de los sujetos ceden su sitio no solo a un antagonismo global, sino también a una fuerza desnuda, que se ejecuta en el orden de la destrucción y de la muerte. Si solo la vida puede ser gobernada y regida, solo un ser viviente puede ser disciplinado para volverse productivo. Y ¿qué entonces de las cuestiones relativas a las prácticas de exterminio masivos? ¿Del papel que allí cumple la crueldad? Se abren junto a estas interrogantes toda una serie de dificultades vinculadas a las estructuras de dominación inveteradas. Foucault señala;

"Los análisis que intento realizar atañe esencialmente a las relaciones de poder. Entiendo por ello algo diferente a los estados de dominación... Cuando un individuo o un grupo social llega a bloquear un campo de relaciones de poder, a volverlas inmóviles y fijas e impedirles toda reversibilidad de movimiento, se está ante lo que podría llamarse estado de dominación. Es cierto que en tal estado las prácticas de libertad no existen o no existen sino unilateralmente, o son extremadamente estrechas y limitadas. Por ende, estoy de acuerdo con ustedes en que la liberación es a veces la condición política o histórica para una práctica de libertad. La liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder: todo consistirá en controlarlas mediante prácticas de libertad" (Foucault citado por Balibar, 1998).

Creemos que en este punto se esbozan un conjunto de dificultades relativas a la visualización que Foucault posee de la cuestión política, y que emergen al momento de considerar a las relaciones de poder en un estancamiento de su reversibilidad. Esto hará emerger una reflexión sobre la participación en la civilidad de los movimientos sociales, y en las prácticas de resistencia frente a relaciones de poder inveteradas. Es en este punto donde surgen elementos para pensar en el imposible que no logra ser escrito entre las relaciones de poder y las prácticas de la resistencia, y que puede ser llamado *"la heteronomía de la heteronomía de la política"*. De todos modos, observemos primeramente las respuestas de Foucault para el problema de esta disimetría no invertible.

Foucault debería estar obligado, como menciona Balibar, a extender en este caso el tiempo del presente estratégico, en el cual la disimetría de las relaciones de poder conducía siempre a la posibilidad efectiva e inmediata de una inversión o de un desplazamiento. Emergen estructuras de poder que ya sea por razones de restricción, legales o normativas fijan el poder hasta en la más profunda interioridad de los cuerpos, de tal manera que éste no pueda estar a su alcance. Frente a este problema, Foucault no puede responder más que con el recurso esporádico de los "movimientos sociales", mencionando que la variedad de los movimientos sociales, es co-extensiva a las relaciones de dominación que pueden tener lugar en la sociedad.

Ahora bien, si las prácticas de la libertad no son tanto la condición previa de una dominación (política de la autonomía), sino más bien una necesidad que surge de un a posteriori, Foucault se verá llevado a la consideración de las tecnologías del yo. Debe considerar (como nueva dificultad), cómo puede evolucionar la relación de yo a yo entre los sujetos, y cómo eventualmente estas relaciones podrían cambiar de régimen hasta llegar al infinito. Sin entrar en los detalles propios de estos problemas, mencionaremos que lo que Foucault desea hacer notar es cómo en cierto modo todo cuanto no depende de nosotros (aquí la dominación), está condicionado por todo aquello que guarda una correspondencia directa con nosotros mismos. "En este sentido, el estudio de las tecnologías del yo no es una huida ante la cuestión de las estructuras masivas de dominación, sino más bien la búsqueda de un nivel más originario de determinación y, por consiguiente, de un punto de *construcción* o de *destrucción* para la política"⁶ (Balibar, 1998).

Consideradas estas cuestiones desde el punto de vista de los aspectos éticos que la idea de la heterogeneidad genera, hemos podido apreciar que tanto en Marx como en Foucault se ponen en funcionamiento lógicas de apreciación específicas para el tema de la transformación de los procesos sociales. Marx hace ingresar a la categoría de la heteronomía como lo Otro de la política, mencionando que aquello que el hombre debe transformar no son categorías nuevas sino producciones materiales con las cuales se encuentra en la actualidad. Contribuyendo así a la idea de un cortocircuito de la cuestión política y de sus condiciones. La política debe ser considerada desde estas condiciones histórico-materiales y no de manera inversa. La práctica de la libertad deberá ser realizada por los hombres, pero (des) apropiándose de su autonomía de acción cuando la historia muestra sus efectos desde un afuera de la autonomía. En Foucault, ese afuera genera un efecto extremo cuando las posibilidades de resistencia se ven reducidas por la presencia de una disimetría no invertible, que las relaciones de poder pueden desarrollar como figuras de una violencia desnuda. Sin embargo, ambas toman al conjunto de las tensiones y contra-tensiones que lo político puede generar en el espacio de lo que la civilidad hace posible. En efecto, ellas desarrollan una cierta lectura de la política de la autonomía, como política de la emancipación, permitiendo igualmente una apreciación para la idea de la heterogeneidad de la política, como práctica de transformación.

Ya sea que la emancipación del propio hombre deba ser considerada como presupuesto de toda acción autónoma (autodeterminación de las acciones políticas), o como un devenir necesario de la libertad cuando esta es concebida al interior de su propio movimiento, como transformación interna de las condiciones materiales, o como generación de prácticas de resistencia frente a las estrategias del poder, todas ellas conciben alguna idea de un contexto interno de civilidad, como *negación de la negación*, y por ello mismo, de la *diferencia*. Pero, ¿puede haber prácticas de acción política que puedan ser definidas como de a-subjetivación, instituyendo nuevas formas de violencia en el inter-juego de los procesos de individuación? ¿Formas a-subjetales que puedan incluso plantear nuevos límites en la destrucción y crueldad humana?

⁶ Las cursivas son nuestras.

Todos estos interrogantes acercan a la idea de visualizar los estrechos vínculos que la subjetivación política mantiene con el plano de los procesos anímicos, evidenciando que es en ese espacio donde un más allá de la cuestión política toma cuerpo, y que debería implicar una consideración particular para un más allá de la propia pulsión de muerte.

La posición de este más allá de la cuestión política o *heteronomía de la heteronomía*, moviliza tal y como fuera indicado para los procedimientos anteriores, un número importante de cuestiones éticas referidas a la civilidad, y que además, delimitan nuevas discusiones respecto del problema de las alteraciones de los procesos identitarios y de la posición de la crueldad y la violencia como agentes igualmente concernidos en los procesos de (tras)individuación. En este sentido, digno es de hacer notar la posición que tiene la crueldad y la violencia cuando esta es tomada en sus extremos, como expresión pura de una pulsión de crueldad que oscila, como Balibar ya lo ha hecho notar, “*entre formas ultranaturalistas, ultraobjetivas de desempeño de una ultrasubjetividad*”. En ellas es posible observar paroxismos de intencionalidad que desnaturalizan toda idea de civilidad. B.Ogilvie (1995). Ya ha desarrollado en este sentido consideraciones interesantes para una producción de la crueldad en el contexto de las sociedades sobremodernas⁷. Las ideas trabajadas por Ogilvie son desde todo punto de vista interesantes, pues se orientan a considerar a la posición de la violencia y la crueldad, desde un punto de indistinción entre lo natural y lo social, indistinción que podría ser llamada de “*alteración de las fronteras*”. Alteración de toda idea de lo político, de toda idea de civilidad y de reciprocidad. Cuando esas fronteras se borran, asoma una producción de anti-civilidad que puede ser llamada de “*producción de hombre descartable*”, producciones que toman cuerpo en las más variadas formas de exterminio, genocidios, limpieza étnica, y confusión entre represión de la criminalidad y asesinatos colectivos. Figuras del hombre como “*producto excedente de un mercado mundial de individuación*”, espacio de desperdicio donde pueden ser hallados atisbos de una producción humana en potencia, que como lugar y espacio de lo excedente se vuelve útil para las empresas de explotación de material humano. Acción solo destinada a rentabilizar y reciclar la exclusión; comercio de órganos, tráfico de niños, prostitución infantil. Estas expresiones de a-subjetividad son el espacio propicio para pasar pensar en las antípodas de las relaciones de poder, de la autonomía y de la transformación de las condiciones materiales de la historia, y que convierten a toda idea de crueldad en un espacio ultra-naturalizado.

Y no es de otro modo, pues se trata de una violencia no invertible, no convertida por los canales de una expresión política. Se trata de un espacio de no existencia de la re-ivindicación del derecho a la condición política, pues no existe ninguna posibilidad para pensarse y representarse en nadie como sujetos políticos, capaces de emancipar a la humanidad emancipándose ellos mismos. ¿Violencia sin blanco que invitaría a una consideración de un más allá de las formas de la crueldad? ¿Haciendo necesario comenzar a considerar un más allá de la pulsión de muerte? Freud considera siempre que las grandes organizaciones sociales (Eros) no podían ser consideradas fuera del

⁷ Nosotros tomamos más bien la expresión desarrollada por Augé para lo que dice relación con la contemporaneidad, pues Ogilvie habla de “contexto de modernidad”.

trabajo que tánatos realiza, pues éste hace posible todo tránsito desde la indiferenciación más arcaica hasta las grandes instituciones sociales que son producto de un trabajo de diferenciación anímica y colectiva. El problema es ahora que estos procesos de a-subjetivación, como dinámica entrópica, desnaturalizan la violencia, llevándola a un plano de descorporalización del otro, de una desafiliación forzada del otro, y del sí-mismo. Borramiento no solo de las condiciones para pensar una civilidad, sino también de la propia condición humana.

Como hecho irreductible, es necesario ver en estas manifestaciones a-subjetuales, formas o figuras extremas de lo político, que no siendo simple expresión del mal, son la no-convertibilidad de la violencia. Se trata de la prueba de lo que Freud mencionara como la unión de toda teorización sobre la cultura al poder de la *ratio*... De la "*ratio freudiana*", en tanto castración y muerte. Se trata de una consideración que como "*heteronomía de la heteronomía de la política*", no puede ni debe ser reprimida, que es por lo demás el intento de toda formulación relativa a lo político como vínculo, justicia y *logos*. Figura de la muerte no convertida por un "*hacer de la historia*", mediante la agrupación de las violencias individuales en violencias colectivas, como utilización deliberada o no para la toma del poder. Y que como actos de violencia estructural y convertida, pueden devenir en medio de toda emancipación y transformación política.

La violencia naturalizada, crueldad desnaturalizada de lo social, que marcando el límite de las acciones recíprocas, del pasaje de la política al terreno de la historia, se erige para hacer presente un cuestionamiento permanente sobre la constitución de lo político como transformación y emancipación.

Bibliografía

- M.Augé. Non Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité. Editions du seuil, 1992, Paris-France.
- E.Balibar. Violencias, identidades y civilidad, para una cultura política global. Editorial Gedisa, 2005, Barcelona.
- M.Foucault. "*Le sujet et le pouvoir*", in Dits et écrits. 1954-1998. Paris, Gallimard, 1994.
- S.Freud. "*Sobre el malestar en la cultura*", Obras Completas, volumen XXI, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina, 1985.
- J. Le Rider. "*Sobre el malestar en la cultura*", Editorial Nueva Visión, 1998, Buenos Aires, Argentina.
- D.Poissonnier. La pulsion de mort. De Freud à Lacan. Editions Érès, 1998, Paris-Francia.
- J.Lacan. "*Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*", in Écrits, Éditions du seuil, 1966, Paris-France.
- J.Rancière., Aux bords du politique, Folio-Essais, 1998, Paris-France.
- B.Ogilvie. "*Violence et représentation, La production de l'homme jetable*", Lignes, núm. 26, octubre 1995, Paris-France.