

La potencia de  
la *intifada*.  
Prolegómenos para una genealogía  
de la razón civilizatoria<sup>1</sup>

**Rodrigo Karmy Bolton**  
Universidad de Chile

*Debes saber que, cuando Dios creó a Adán, que fue el primer ser humano formado, sobró un resto de arcilla (...) este resto representaba el equivalente de un grano de sésamo, y con este resto Dios hizo una Tierra inmensa.*

Ibn 'Arabi

## 1.- Espacialidad

1.1. A veces un relámpago muestra todo de una vez: gobiernos dictatoriales, cómplices de la dominación neocolonial y carentes de escrúpulos a la hora de atender los intereses de sus frágiles y caducas oligarquías, las revueltas árabes (en árabe: *intifadas*) no son más que el temblor de un acontecimiento que ha visibilizado la complicidad de dos fuerzas que, durante estos 40 años, se han disputado el poder: el nacionalismo oligárquico, compuesto por fuerzas seculares heredadas del nacionalismo árabe, y el confesionalismo islámico, compuesto por fuerzas religiosas articuladas en la forma del islam político. En ello, el relámpago intifadista no habría hecho más que patentizar un sólo problema, a saber: que ambas fuerzas, no obstante su original vocación revolucionaria, habrían terminado por configurarse como cómplices de la misma dominación. Las noticias no dejan de inundar los medios, las imágenes se suceden una tras otra, los tanques en las calles de Homs, los lentes

oscuros de Gadhaffi, el muro gigantesco en medio del territorio palestino, policías esparcidos entre la masacre generalizada y el enorme coraje de aquellos que le resisten. Todo ello mientras las fuerzas de EE.UU. y Europa se desafectan de sus otrora “amigos” y analizan las formas en que podrán garantizar su perpetuidad. Israel, por su parte, inquieto; con una extraña sensación de que aquello que le amenaza no es más que una primavera. Israel, que lo ha *tenido todo sin dar nada*, que, al autoproclamarse en un lugar *excepcional* en la forma de “única democracia en Medio Oriente”, no hace más que situarse en la forma de un policía a través de cuyo espectro Occidente ha asegurado férreamente su propia seguridad.<sup>2</sup> A esta luz, la “seguridad” parece situarse como el paradigma de la política contemporánea. “Seguridad”: apelación paradójica cuyo efecto será el de provocar mayor inseguridad. “Seguridad de la seguridad” por tanto, matriz, racionalidad gubernamental cuyo objetivo no será más que el de su propia expansión. “Seguridad” será la apelación de las apelaciones, concepto indiscutible que dará curso al rigor excepcional y permanente. “Seguridad” cuyos soportes parecían articularse en una red global que contenía a las diferentes dictaduras desplegadas en

razón de la “seguridad”. “Seguridad” de Israel ante todo, “seguridad” de los flujos petroleros a Europa y EE.UU., en suma, “seguridad” de una “civilización” que no será otra cosa más que la potenciación incondicionada de la “seguridad”.<sup>3</sup>

**1.2.** La pregunta ¿cómo pensar filosóficamente una revuelta?, se puede traducir en su inversa: ¿cómo revolver políticamente a la filosofía? A esta luz, ¿no sería el pensamiento el relámpago de una *intifada*? El *pensamiento como intifada*, el lugar en que el pensar y lo común se restituyen como una sola potencia. Una potencia que llama al pasado filosófico árabe-medieval, en base al término jalduniano *asabiya*<sup>4</sup>, o la *diafanidad* que define al intelecto posible de la tradición averroísta<sup>5</sup>; en cualquier caso, se trata de una potencia genérica que, sin embargo, corresponderá a un singular estatuto del ser que, por serlo, corresponderá a un modo de existencia.<sup>6</sup> Más allá de toda autoridad, la *intifada* deja entrever su estatuto radicalmente *an-árquico*: desmantela regímenes, descalabra representaciones, tensiona sustancias; la *intifada*, como el pensamiento, será aquello que no tiene programa, vanguardia ni partido; la *intifada* será el acontecimiento que abre a nueva época histórica.<sup>7</sup>

Pero el término *intifada* no sólo invoca los ecos de un problema filosófico árabe-medieval, sino que también está investido de una experiencia política radical que las actuales revueltas quizás conserven como su más prístino recuerdo: en 1987 tiene lugar en Palestina la primera *intifada*. Un movimiento que tenía por objetivo tanto el boicot a Israel como a la anquilosada OLP. La *intifada* venía tanto a poner en jaque a la propia ocupación israelí, como a vitalizar a las formas políticas palestinas. Sin embargo, designar bajo el término *intifada* a las actuales revueltas árabes supone una toma de posición, a saber, situar a la “cuestión palestina” como su núcleo. Porque la “cuestión palestina” no constituye un problema aislado, sino, más bien, el paradigma de la hegemonía occidental consolidada durante los últimos 40 años a nivel regional.

Quizás, hoy día todos los árabes-musulmanes se han vuelto, de una u otra manera, palestinos. Porque, a través de la *intifada*, todos han contemplado su existencia como la de los palestinos: sitiados en varios frentes, abrumados con pasaportes que siempre están al límite de borrar sus nombres, aeropuertos que están a punto de no dejarles volar y regímenes que siempre están dispuestos a acomodarse a una mejor

o peor forma de la prisión en que viven. Como los palestinos en 1987, los árabes parecen estar dispuestos a dislocar los referentes hegemónicos de la región y a abrir nuevas formas de enunciación. Su acontecimiento ha revelado al discurso anti-imperialista de los nacionalistas como una burda justificación para su perpetuación oligárquica, y al discurso anti-occidental de los islamistas como un laberinto que no ha traído más que aislamiento político. La calle árabe se abre libremente entre los intersticios de un mundo que ya no logra suturar sus espacios. Su invierno ha cesado, acaso será el tiempo de su primavera: “Amaremos la vida del mañana. / Cuando llegue el mañana amaremos la vida / tal cual es, falsamente corriente, / gris o de mil colores, / sin resurrección no otra vida”, escribía el poeta Mahmud Darwish.<sup>8</sup> La *intifada* tendrá que demostrar su fuerza en la capacidad para no ser capturada por ninguna de las dos fuerzas: ni la resurrección (confesionalismo islámico) ni las glorias de la soberanía (nacionalismo oligárquico), el acontecimiento de la *intifada* ha puesto en juego a una potencia genérica que Darwish caracterizará con los tonos del “gris o de mil colores”.

A esta luz, *intifada* designa una forma de existencia de carácter descentrada, múltiple y absolutamente común. “Descentrado”

porque no se anuda en base a un centro político articulador (el partido, el Estado, en suma la “persona”), adoptando la forma de red. “Múltiple” puesto que remite a un irreductible político o, si se quiere, a la política en su irreductibilidad, que, por serlo, resulta imposible de administrar por algún dispositivo gerencial. “Común” en el sentido que abre un campo de todos y de nadie a la vez, donde su captura resulta imposible en cuanto pone en juego una organización inmanente, vía redes, asambleas y apropiaciones de diferentes lugares públicos (como, por ejemplo, la ya emblemática plaza Tahrir en Egipto). Todo ello muestra que la *intifada* no sólo acontece “desde abajo” como un movimiento de carácter popular<sup>9</sup>, sino también como una respuesta práctica a las formas orientalistas de la gubernamentalidad global.

En julio del año 2004 algo ocurre en Egipto, a saber, la creación de un movimiento político amplio con un sólo objetivo: derrocar al régimen de Mubarak —y sobre todo, impedir que éste fuera sucedido por el gobierno de su hijo Gamal—. *Kifaya* (en árabe: “basta”) entraba en la escena política, no para acomodarse en la anestesia de los partidos cooptados por el régimen, sino, más bien, para permanecer en el temblor del

acontecimiento. De ahí en adelante, *Kifaya* asumirá una posición de boicot a las elecciones egipcias del 2005, considerándolas fraudulentas por celebrarse en medio de la vigencia de un estado de excepción; asimismo, se opondrá a la permanente ocupación israelí en Palestina, así como a la invasión estadounidense de Irak llevada a cabo desde el año 2003. Hoy, cuando todo el mundo árabe grita *kifaya*, éste ha dejado de ser un simple movimiento egipcio para convertirse en el rostro de una historia de la cual pende nuestra existencia.

**1.3.** El relámpago intifadista quizás haya abierto las vestiduras de la razón orientalista. Vestiduras tejidas minuciosa y paciente-mente, en las que se hilan todas las redes imperiales. Sin duda alguna, la publicación en 1978 de *Orientalismo* por parte de Edward Said constituye el *apriori histórico* desde el cual cualquier reflexión sobre el mundo árabe debería comenzar. Ante todo, porque *Orientalismo* quizás constituya una seña a través de la cual un cierto Occidente no haría más que testimoniar su propia ruina. Paradójicamente, todo pareciera como si Occidente se diseminara en el instante de su despliegue planetario, se fragmentara en el momento de su propia consumación, se disolviera en el movimiento de su propio cumplimiento.

La tesis que propone Said es que el orientalismo, saber tan erudito como silencioso, inventado en los albores de la modernidad europea, resulta ser algo más que una simple disciplina académica. Más aún, el orientalismo denunciado por Said se configura en la forma de un discurso, esto es, como una relación estratégica que establece Occidente sobre Oriente, en función de su dominación, conducción y explotación:

Si tomamos como punto de partida aproximado el final del siglo XVIII —escribe Said—, el orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo, y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente.<sup>10</sup>

Oriente será, por ello, el Oriente de Occidente, su reverso especular, su “ideología”. Sin embargo, que Said no conciba al orientalismo como un simple conjunto de representaciones “falsas” que Occidente habría manufacturado sobre Oriente (como si aún fuera posible la distinción entre verdad y falsedad, entre fantasía y realidad), permite proyectar una reflexión en torno al orientalismo, más allá de la escena en la

que lo situó el propio Said. El orientalismo se configura así como un específico modo de producción de signos del poder, a través del cual un cierto Occidente habría podido ejercer su poder sobre un cierto Oriente. Dominios de saberes, configuración de discursos y ejercicios de poderes arman la trama del modo de producción orientalista. Sin embargo, no puede ser una casualidad el que, en las primeras páginas de *Orientalismo*, Said explicita que a la hora de pensar en dicha noción, se deba tener en mente el trabajo foucaulteano de *La Arqueología del saber* y de *Vigilar y castigar*. El primer texto permitirá a la reflexión saideana inscribir al orientalismo como un “discurso” que remite a una determinada *episteme*; el segundo, le permitirá mostrar que la materialidad de dicho discurso se tramita en la forma de una relación de poder situada históricamente en la emergencia de la sociedad disciplinaria del siglo XVIII.<sup>11</sup> Así, el orientalismo estaría lejos de constituir una “representación” errada de la realidad del mundo árabe, sino, más bien, la eficacia de una forma específica de ejercer el poder que, según Said, no deja de operar desde finales del siglo XVIII. En el mismo año que Said publica *Orientalismo*, Foucault dictará un curso en el *College de France* —que, en razón de su publicación póstuma, Said no tenía a la vista— titulado

*Seguridad, Territorio, Población*, en el cual el filósofo francés persigue el objetivo de adentrarse en aquella racionalidad que en 1976 había denominado “biopoder”. Así, Foucault encuentra su genealogía en el “arte de gobernar” desde el cual habría surgido el liberalismo, pero que Foucault denominará bajo el término de “gubernamentalidad”:

Entiendo —dice Foucault— el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica aunque muy compleja de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad.<sup>12</sup>

A esta luz, habría que inscribir al orientalismo en la estela de la historia de la gubernamentalidad, como la escena a través de la cual Occidente experimenta el fin del hombre bajo la figura “estadística” de la población. Término, este último, decisivo para la razón gubernamental, toda vez que permitirá su diferenciación respecto del armatoste de la “soberanía jurídica” en la cual se inscribe la noción de “pueblo”. “Población” será el término biomédico y no simplemente jurídico, económico y no exclusivamente soberano, a través del cual se articulará el modo de producción orientalista.

Sin embargo, lo que habría que interrogar aquí es ¿qué fuerza interna habría hecho que la gubernamentalidad se revelara en la forma del orientalismo? La tesis que quisiera proponer aquí es que esta transformación habría sido posibilitada gracias a un neologismo de origen “policial”, que, por diversas razones, ni los trabajos de Foucault ni los de Said tomaron en consideración, a saber, el concepto de “civilización”. La gubernamentalidad se habría revelado como una razón orientalista en virtud de haber situado como uno de sus conceptos centrales al novedoso concepto de “civilización” aparecido en el siglo XVIII. Así, ir más allá de Said significará tensar al concepto de “civilización” como una de las líneas de fuerza que configuran el soporte de la razón orientalista.

Porque si Said escribe *Orientalismo* precisamente a partir de la guerra de 1967, que, como acontecimiento, dejó entrever el modo de producción orientalista, el relámpago intifadista parece tensar una nueva hebra de dicho modo de producción que Said no habría alcanzado a explorar, y que se habría manifestado en la discusión neoconservadora estadounidense finisecular, al haber situado el concepto de “civilización” como el verdadero operador de su hegemonía: las tesis del “fin de la historia” propuesta

por Francis Fukuyama y del “choque de civilizaciones” elaborada por Samuel Huntington.<sup>13</sup> Así, se trata de tensar una hebra implícita en la razón orientalista entrevista por Said, a saber, la deriva genealógica del concepto de “civilización” que, sin embargo, los análisis del intelectual palestino-estadounidense no problematizaron nunca. Y, sin embargo, el de “civilización” constituirá un concepto del todo estratégico a través del cual se jugará la diferencia hombre-animal, seguridad-inseguridad, Occidente-Oriente, y que hoy día gozaría de un amplio uso en los diferentes dominios del saber.

Nuestro esfuerzo parte de la idea de que las tesis finiseculares prodigadas tanto por Fukuyama como por Huntington no serían tesis aisladas, sino más bien discursos apuntalados desde una historia de la gubernamentalidad que, como tal, interpela directamente al núcleo de la modernidad. A esta luz, nuestro escrito plantea la tesis según la cual el paradigma civilizacional constituiría el soporte conceptual entre uno y otro, entre la gubernamentalidad (Foucault) y el orientalismo (Said).<sup>14</sup>

Sin embargo, la problematización del paradigma civilizacional como punto de articulación entre la gubernamentalidad y el orientalismo proyecta la crítica sai-

deana desarrollada en *Orientalismo* hacia una reflexión en torno a la configuración contemporánea de la espacialidad. Interior y exterior, amigos y enemigos, Occidente y Oriente, expresan la cesura implementada por el paradigma civilizatorio entre “civilización y barbarie”. Una cesura que, en último término, respondería a aquello que Giorgio Agamben ha denominado la “máquina antropológica”, esto es, un dispositivo de carácter bipolar en la que el afuera-animal (el bárbaro) se produce siempre mediante la exclusión de un adentro-humano (el civilizado).<sup>15</sup>

En el juego entre un interior y un exterior se juega el paradigma civilizacional, cuya proyección se muestra en su capacidad para producir espacialidad. Sobre todo, en el modo en que dicho paradigma articulará a una racionalidad en la que el espacio podrá definirse a partir de la cesura entre un interior “civilizado” y un exterior “bárbaro”. De este modo, si nuestra época se ha podido definir a partir del concepto de “civilización”, habrá que ver qué nuevos espacios abre y de qué modo funcionan. Más aún cuando dicho paradigma no hace más que poner en juego los flujos migratorios y la porosidad de las ya clásicas fronteras estatales. Así, lo que intentaremos poner en juego a partir de

los trabajos de Foucault y Said no será otra cosa que una reflexión radical en torno a las nuevas configuraciones de la espacialidad en la época post-estatal.

### Excursus

*El desfase saideano respecto de Foucault no es una casualidad. Más bien, ello pone en juego una cierta estrategia de un Said lector de Foucault. Es evidente que no importa aquí si Said ha leído mal o bien a Foucault. Lo importante es, más bien, el despliegue de las estrategias que decide y las aporías a las que arriba. En este lugar, sólo podemos señalar la pregunta y proyectar una hipótesis: Said es un intelectual que no quiere renunciar a la formación del Estado palestino. Ello le obliga a mantenerse, pues, en el horizonte de la Razón ilustrada: “¿Debe la conciencia crítica —escribe Said— o la crítica (utilizaré ambos términos indistintamente) proporcionar perspectivas acerca de los autores y los textos, describir a los autores y los textos (...), enseñar y difundir información acerca de los monumentos de la cultura? ¿O, por el contrario —y esta es la que yo creo que es su labor— debe ocuparse de las condiciones intrínsecas que hacen posible el conocimiento?”<sup>16</sup> Que la crítica se ocupe de las condiciones “intrínsecas que hacen posible el conocimiento”, ¿no es esa*

*la respuesta que da Kant en La crítica de la razón pura? Conocer los límites de la Razón, he ahí lo que define la “crítica”.*

*Conocer los límites de la Razón (una razón que ya no es trascendental, sino histórica, tal como ésta surge en Foucault) es, precisamente, lo que Said considera como “crítica secular” y método textual por excelencia. Sería aquí donde el pensamiento de Said parece coincidir con aquel de Foucault, allí donde este último, en sus últimas conferencias, no deja de reivindicar la “crítica” como una forma “de no ser gobernado de tal o cual modo”. La crítica saideana al Orientalismo resulta decisiva en este contexto: se trata de una crítica que, en último término, intenta poner en cuestión la forma del gobierno del mundo implementada por las potencias coloniales occidentales. A esta luz, tanto Said como Foucault coincidirían en destacar la dimensión estratégica de la crítica, sobre el problema práctico de “(...) cómo no ser gobernado de esa forma, por ese, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos”.<sup>17</sup>*

*Sin embargo, la crítica que hace Said a Foucault se desarrolla años después de Orientalismo y consiste en lo siguiente: “Si bien (Foucault) se muestra obviamente inquieto por evitar el determinismo vulgar a la hora de explicar el funcionamiento del orden social,*

ignora en gran medida la categoría global de intención. Foucault es consciente de esta dificultad, creo yo, y su explicación de algo denominado voluntad de saber y de poder (...) trata en cierto modo de compensar la asimetría que hay en su obra entre lo ciegamente anónimo y lo intencional”.<sup>18</sup> Y más adelante explicita: “La insatisfacción de Foucault con el hecho de que el sujeto sea causa de un texto y su recurso al invisible anonimato del poder discursivo y archivístico se corresponden curiosamente con la marca de la involuntariedad de Derrida. Este es un aspecto muy complejo y, para mí, profundamente problemático de su obra”.<sup>19</sup> El problema que tiene Said con Foucault es, básicamente, el supuesto “anoni-mato” en que éste último sitúa al poder. Esto significa que lo que para Said es eminentemente problemático de la obra foucaultiana es la ausencia del “sujeto” y su voluntad (que Said llama aquí “intención”).

En suma, la crítica que hace Said a Foucault es, precisamente, lo que Foucault considera decisivo: situar al poder en su inmanencia, lo cual supondrá cuestionar la existencia de un sujeto “previo” a dicha relación. Y esto será lo que a Said le parecerá “problemático” de Foucault, porque, en definitiva, lo que le interesa al intelectual palestino será reivindicar el lugar del sujeto histórico y de la Razón

moderna como condición de su emancipación. A esta luz, el que Said extraña al “sujeto” en Foucault se debe, en efecto, a que éste insiste en la idea de un sujeto histórico de alcance universal. Una distancia que, sin embargo, habría que matizar si aceptamos la idea, reafirmada por el propio Foucault, de que sus trabajos están en función de pensar la relación entre sujeto y verdad que se juega en la triple dimensión del saber, el poder y la ética. El punto de diferencia reside en la insistencia saideana por la universalidad y la renuncia de ello en Foucault. ¿No es este “sujeto” el pueblo palestino que ha de proyectarse históricamente para fundar un Estado? En esa medida, Said es un lugar quiasmático: allí donde la teoría marxista llega a su extremo y se intersecta con la consideración foucaultiana del poder. Ni “marxista” ni “foucaultiano”, esa intersección, ese conflicto, quizás sea lo que marque al pensamiento de Said.

## 2.- Civilisation

Quizás, uno de los artículos más decisivos en torno a trazar una historia del concepto de “civilización” sea el de Émile Benveniste titulado “Civilización. Contribución a la historia de la palabra”. En dicho artículo el lingüista francés cifra el origen de la

palabra “civilización” a un pasado reciente en la historia del léxico político de Occidente, a saber, en el tratado *Amigo de los hombres o Tratado de la Población*, escrito en 1756 por el célebre marqués de Mirabeu: “Si preguntase a la mayoría en qué hacen consistir la civilización, me responderían que la civilización es la dulcificación de las costumbres, la urbanidad, la cortesía y los conocimientos divulgados de manera que observen las buenas formas y ocupen el lugar de leyes de detalle (...)”.<sup>20</sup> Los usos del término “civilización” por parte de Mirabeu —dice Benveniste— muestran que éste designa un proceso “de lo que hasta entonces se denominaba *police*”, esto es, el esfuerzo sistemático por hacer que los individuos “observen espontáneamente” las normas de la mutua conveniencia, transformando así los hábitos de la sociedad en las condiciones de una progresiva “urbanización”.<sup>21</sup> A esta luz, Benveniste contrasta el término más antiguo de *civilité* (explícito en los tratados de filosofía política) con el nuevo de *civilisation*. A diferencia del primero, que remite a lo “estático” —plantea Benveniste—, el segundo designa una dinámica, a saber, el acto por el cual tiene lugar esa “dulcificación” de las costumbres. En otros términos, se podría decir que el surgimiento

de la sociedad disciplinaria advertida por Foucault no sería otra cosa que la puesta en juego de la “civilización”: “disciplinar” será el equivalente de “civilizar”.

De esta forma, podríamos decir que la *civilité* designa un concepto político, territorial, remitido a la esfera de la soberanía, la *civilisation*, en cambio, designará un concepto económico, desterritorializado, remitido a la esfera del gobierno. Así, en virtud de su carácter dinámico y desterritorializado el término “civilización” habría surgido como un concepto enteramente gubernamental, que designará la acción de “hacer civil” a alguien.

A esta luz, no habrá que dejar de lado la relación que se atisba entre el término civilización y el de urbanización, mencionado por el propio Mirabeu. En su texto *Mitología de la Seguridad. La ciudad biopolítica*, Andrea Cavalletti traza una genealogía del concepto de seguridad insistiendo en el modo en que dicho dispositivo ha configurado al nuevo espacio de la modernidad.<sup>22</sup> Al respecto, Cavalletti no deja de insistir en la confluencia histórica que se da entre la emergencia de los términos de urbanización, civilización y población; términos que llevan el sufijo “ción” que, siguiendo a Benveniste, no designaría más que un acto ejercido por

un determinado agente. Así, el movimiento recíproco e infinito que define al dispositivo de seguridad (entre seguridad e inseguridad) se reflejará en el término “civilización” cuando éste se sitúa siempre en oposición con la barbarie. Pero, en cuanto movimiento infinito de la seguridad, la “civilización” no dejará de estar amenazada por la “barbarie” que ella misma intenta conjurar.

En esta perspectiva, resulta del todo coherente que el propio Mirabeu señale que el sentido de “civilización” tenga como núcleo a la “religión” como el primer “freno” de la humanidad, superponiendo así, en el neologismo de “civilización”, la antigua dinámica *katechóntica*, al interior del nuevo registro de la seguridad. A diferencia del antiguo *civilité*, el nuevo concepto de *civilisation* tendrá un carácter dinámico, pues expresará el proceso continuo por el cual la “barbarie”, que no será más que su propio reverso especular, su exterior-interior, será continuamente civilizada, de la misma manera en que, según Said, un cierto Oriente lo será respecto de un cierto Occidente. Con ello, la simetría “civilización-barbarie” (o, si se quiere, Occidente-Oriente) configura el nuevo paradigma de seguridad, cuya eficacia se centrará en la gestión infinita sobre una negatividad que no resultará ser más que el

motor de un “movimiento interminable”<sup>23</sup>, que se esforzará una y otra vez en “dulcificar las costumbres” de una población.

La articulación de la díada “civilización-barbarie” implicará concebir a la sociedad como un campo de fuerzas que, en virtud de la propia negatividad (la “barbarie”), exigirá una intervención continua de la norma sobre la población, que se convierte no sólo en el objeto de su procedimiento, sino en el procedimiento “civilizador” propiamente tal. Desde esta perspectiva, la transformación radical de la *pólis* moderna a la luz del concepto de “civilización” hará de ésta no sólo un campo de permanente conflicto imposible de erradicar, sino, también, un lugar que constantemente exige la implementación de un orden. Mas “orden” designará un espacio político siempre tenso, cuyas fronteras se tornan lábiles, contingentes y siempre dispuestas a su readecuación excepcionalista en favor de la conservación, ya no del Estado, sino de los “valores” de la “civilización”. Por esta razón, la penetración del paradigma civilizatorio en la escena política, no hará más que reafirmar el carácter “decadente” de la “civilización occidental”, frente a la cual habrá que defender en el mismo momento en que ésta adquiere consistencia imaginaria.

Así, la diada especular entre “civilización-barbarie”, o entre seguridad e inseguridad, no dice más que la eficacia interminable de una gubernamentalidad.

### 3.- “Dulzura de la civilización”

Que el paradigma civilizatorio se identifique en un verdadero proyecto de colonización quizás se explicita con mayor propiedad en el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, de Condorcet, en el cual se proyecta la vocación colonial de la civilización que ya había sido anunciada por Mirabeu:

(...) entonces, los europeos, limitándose a un comercio libre, demasiado ilustrados sobre sus propios derechos para despreciar los de los otros pueblos, respetarán esa independencia que hasta ahora han violado con tanta audacia (...) los monjes que no llevaban a aquellos pueblos más que vergonzosas supersticiones y que los irritaban amenazándolos con una nueva dominación, se verá cómo los suceden unos hombres preocupados por propagar, entre aquellos mismos pueblos, las verdades útiles para su felicidad, y por ilustrarlos sobre sus intereses, así como sobre sus derechos. (...) Aquellos vastos países le ofrecerán, por un lado, numerosos pueblos, que sólo parecen esperar instrucciones para civilizarse, y encontrar hermanos en los europeos para convertirse en amigos y discípulos suyos; de otro, naciones sometidas a unos déspotas sagrados o a unos conquistadores estúpidos, y que, desde hace

tantos siglos, reclaman unos libertadores; más allá, pueblos casi salvajes a quienes la dureza de su clima aleja de las dulzuras de una civilización perfeccionada, a la vez que esa misma dureza rechaza a los que quisieran hacerles conocer sus ventajas, o naciones conquistadoras que no conocen más ley que la fuerza, ni más oficio que el bandillaje. Los progresos de estas dos últimas clases de pueblos serán más lentos, acompañados de turbulencias; es posible, incluso, que, reducidos a un número menor, a medida que se vean rechazados por las naciones civilizadas, se pierdan en su propio seno (...). Habrá llegado entonces el momento en que el Sol ya no alumbrará sobre la Tierra más que a hombres libres, que no reconocerán a más señor que su razón; en que los tiranos o los esclavos, los sacerdotes y sus estúpidos o hipócritas instrumentos ya no existirán más que en la historia y en los teatros.<sup>24</sup>

Así, frente a los “sacerdotes y sus estúpidos”, se elevan los “amigos europeos” que, con su razón e ilustración, habrán de “propagar” las “dulzuras de la civilización”. En Condorcet asistimos al momento en que el discurso revolucionario francés identificará a la razón con la civilización, así como a Francia como su faro, situación que se perpetuará a través de Napoleón durante el resto del siglo XIX. El arribo napoleónico a Egipto quizás sea la clave a través de la cual haya que leer la eficacia del concepto de “civilización” que desde Mirabeu hasta Condorcet se ha puesto en circulación.

A esta luz, la “civilización” se identificará plenamente con el concepto de “progreso” de la razón (término que había nacido más o menos por la misma época) por sobre la superstición de la religión. Así, la noción de civilización se configura cada vez más en la forma de un específico concepto de historia, en donde ésta no será más que un proceso de perfeccionamiento racional del hombre: la concepción de la historia y la de la civilización van de consuno. Más aún cuando el primero comenzará a definirse en relación al segundo: habrá una historia dependiendo de la civilización, y a la inversa: sólo la dimensión progresista de la civilización será capaz de proyectarse en la forma de una historia. La extensión del concepto de “civilización” como historia de la razón (es decir, del Estado), se traducirá en un verdadero programa colonial en el que los pueblos de Asia y África se proyectarán en la forma de una simple población a civilizar, haciendo del término “civilización” tanto un “ideal” a alcanzar, como un interminable proceso a ejecutar.

Pero será en este campo donde la noción de “civilización” termina situándose bajo el prisma del “orientalismo”: la racionalidad de este último obedecerá al paradigma civilizacional que lo inscribirá al interior de la

estrategia general de la gubernamentalidad.

A esta luz, el orientalismo descrito por Said encontrará su lugar en la producción imaginaria de la díada “civilización-barbarie”: “Así —escribe Said—, si alguna vez se presta atención al árabe es siempre como un valor negativo”.<sup>25</sup> Y su carácter “negativo” encuentra sentido sólo en el paradigma civilizacional que lo ubica en la posición del bárbaro, sobre el cual se exigirá una intervención permanente en función de la observancia “espontánea” de las normas.

Será sólo a partir de dicha empresa que podrá constituirse el orientalismo como una “fractura imaginaria”, según palabras de Georges Corm.<sup>26</sup> Sin embargo, aunque Corm apele a la idea de que dicha fractura es “falsa”, retrotrayendo el debate en torno al orientalismo a una reflexión ingenua que insiste en la existencia de un cierto Occidente y Oriente verdaderos, y, por tanto, no haciendo más que invertir la fórmula orientalista dejando intacto el orden categorial que pretende criticar, habrá que insistir en que no se trata de proyectar la crítica en función de dilucidar la falsedad o no de dicho dispositivo, sino, mas bien, en atender sus condiciones históricas de posibilidad. A esta luz, la crítica de Corm reafirma lo que pretende criticar, puesto que no logra des-

mantelar la díada Oriente-Occidente que el propio paradigma civilizacional proyecta. Pero, ¿que pasa con Said?

La tesis que yo sostengo en este libro —escribe el intelectual palestino— no consiste en sugerir que existe una realidad que es el Oriente real o verdadero (islam, árabe o lo que sea) (...). Por el contrario, lo que he pretendido decir es que “Oriente” es por sí mismo una entidad constituida y que la noción de que existen espacios geográficos con habitantes autóctonos radicalmente diferentes a los que se puede definir a partir de alguna religión, cultura o esencia racial propia de ese espacio geográfico es una idea extremadamente discutible.<sup>27</sup>

En este sentido, Said sitúa a “Oriente” como una producción hegemónica que ha llegado a ser tal, al punto de hacer de los propios árabes unos árabes “orientalizados” por el orientalismo. Con ello, “Oriente” no existiría en base a una “sustancia” específica (ya sea una sustancia religiosa, étnica o racial), sino sólo como un punto vacío en el que tiene lugar la producción imaginaria del orientalismo.

No obstante la puesta entre paréntesis de cualquier “sustancialismo” orientalista de “Oriente”, Said no advierte que el orientalismo terminó siendo eficaz porque llevó consigo al concepto de “civilización” como su soporte imaginario, cuyo efecto habría sido el de inscribir al orientalismo en las

lógicas de la racionalidad gubernamental. En otros términos, el orientalismo habría respondido a un proyecto propiamente “securitario”, toda vez que se anudaba a partir de la díada “civilización-barbarie” como su paradigma. “Securitario” porque dicha cesura —en la que se proyecta la diferencia entre Occidente y Oriente— no será más que el dispositivo a través del cual se vuelve posible la implementación de la matriz “seguridad-inseguridad” que el paradigma civilizacional lleva consigo: que el árabe aparezca siempre como un “valor negativo” supone que éste no será más que la representación de la “barbarie” que el propio paradigma produce y que, sin embargo, intentará por todos sus medios acabar. Y por esta razón, la publicación de *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, por parte de Samuel Huntington, no puede ser pensada como una simple anomalía “neo-conservadora”, sino, más bien, como la consumación de una hebra cuya genealogía Said habría dejado en las sombras.

#### 4.- Civilización y sugestión

El carácter dinámico del concepto de “civilización” implica la consideración de la

sociedad como un campo de conflicto permanente. Ya en 1895 Gustav Le Bon escribe su célebre texto *Psicología de las multitudes*, en el cual plantea:

Las civilizaciones no han sido creadas y guiadas, hasta ahora, sino por una pequeña aristocracia intelectual, nunca por las muchedumbres. Estas sólo tienen poder para destruir. Su dominación representa siempre una fase de barbarie. Una civilización implica reglas fijas; una disciplina, el paso de lo instintivo a lo racional; la previsión de lo por venir, un grado elevado de cultura; condiciones todas que las muchedumbres, abandonadas a sí mismas, han sido siempre incapaces de realizar (...). Cuando el edificio de una civilización está ya carcomido, las muchedumbres son siempre las que determinan su hundimiento (...). ¿Sucederá lo mismo con la actual civilización? Esto es lo que podemos temer, pero lo que no podemos saber aún.<sup>28</sup>

Quizás, se podría decir que el diagnóstico leboniano es el inverso de aquel que había realizado Alexis de Tocqueville respecto de la democracia en América como tendencia universal.<sup>29</sup> Porque lo que para Tocqueville era democracia, para Le Bon no es más que la penetración de las masas al centro de la esfera política, cuyo efecto amenaza enteramente la consistencia de la “actual civilización”.

Para Le Bon, el esquema securitario es más que explícito cuando a la “civilización” de la “aristocracia intelectual” opone la “barbarie” de las “muchedumbres”. Frente a ello, Le Bon destina este tratado al hombre de Estado que: “(...) quiere no gobernarlas (puesto que la cosa se ha hecho más bien difícil), sino, al menos, no ser gobernado por ellas”.<sup>30</sup> El problema que enfrenta Le Bon es, entonces, el del gobierno y, más puntualmente, el de cómo contener el ascenso de las muchedumbres. Problema *katechóntico* que se habría transmitido desde la superposición que hacía Mirabeau del término “religión” (como primer “freno” de la humanidad) al concepto de “civilización”, y que, un siglo después, Le Bon recuperará en función de impedir que la barbarie de las muchedumbres destruya a la civilización. Sin embargo, ya para Le Bon existen civilizaciones en cuya dinámica, basada inicialmente en la psicología de las multitudes, nacen crecen y mueren. Nacen y mueren con los impulsos bárbaros de las muchedumbres. Mas su crecimiento transformará a la inicial muchedumbre en un “pueblo” que, por serlo, “podrá salir de la barbarie”, hasta el punto de emerger una civilización que, según Le Bon, se caracterizará por tener una “perfecta unidad de sentimientos y pensamientos”.<sup>31</sup>

Para Le Bon, toda civilización tendrá como sustrato a las muchedumbres o, lo que es igual, al primitivo mecanismo de sugestión que el crecimiento de la civilización tendrá que transformar en “ideal”.

Como ocurría en Thomas Hobbes, en que el estado de naturaleza pervivía en los intersticios de la vida civil, ahora será la “muchedumbre” la que pervive en medio de la “civilización”. El cambio de Hobbes a Le Bon testimonia un leve desplazamiento: para el primero, el Estado constituye el poder más grande sobre la tierra, destinado a contener los embates del “estado de naturaleza”; para el segundo, es la civilización la que constituye el horizonte del Estado y que se despliega como la contención frente a la barbarie. Pero, como advertimos, lo central en Le Bon es que ya no hay “la” civilización, sino más bien diferentes civilizaciones que nacen, crecen y mueren, es decir, que se identificarán a una “vida” en particular. En cuanto “vidas” (que nacen, crecen y mueren), las civilizaciones se cohesionarán a partir de una forma específica de sugestión (sublimada en “ideal”), toda vez que, tal como había indicado Gabriel Tarde, ésta constituirá el correlato social de una realidad fisiológica (cerebral), sin la cual no habría civilización alguna.<sup>32</sup> A esta luz,

el “movimiento interminable” del paradigma civilizatorio funciona a la perfección, proyectándose en una clave propiamente histórica: la historia de la humanidad, en cuanto proceso de racionalización del hombre, no será otra cosa que un eterno conflicto “civilizacional”.

Desde 1934 el historiador inglés Arnold Toynbee comenzará un pormenorizado trabajo titulado *Estudio de la Historia*, con varios volúmenes que no dejarán de publicarse sino hasta 1964. La tesis de Toynbee es que la historia de la humanidad podrá ser considerada como una historia de civilizaciones que han evolucionado de acuerdo a un ciclo: nacimiento, crecimiento y decadencia. Lo que se anunciaba en Condorcet (el estatuto propiamente histórico del término “civilización”), y que en Le Bon se superpone como una específica filosofía de la historia, en Toynbee es ya una tendencia consumada: el concepto civilización se transforma en un concepto enteramente histórico que, por serlo, perpetúa su carácter gubernamental: las civilizaciones siguen siendo dinámicas y desterritorializadas. “Dinámicas” porque evolucionarán en un tiempo cíclico, y “desterritorializadas” porque constituirán entidades transversales a los Estados. Sin embargo, situar a la civilización como objeto

histórico y, a la vez, a la historia apuntalada desde la civilización, implicará por parte de Toynbee la distinción entre “sociedad” y “civilización”.

En efecto, después de hacer una caracterización de las 21 civilizaciones que, según el historiador, se habrían sucedido a través de toda la historia, escribe:

La respuesta a eso —Toynbee se refiere a si estas 21 sociedades pueden constituir o no un “campo inteligible” de estudio histórico— es que las sociedades que son “campos inteligibles de estudio” constituyen un género dentro del cual nuestros veintiún representantes son especies particulares. A las sociedades de esta especie —o sea a aquellas que, según Toynbee, pueden ser objetos históricos— se las llama ordinariamente civilizaciones para distinguirlas de las sociedades primitivas que también son “campos inteligibles de estudio” y que forman otras especies, en realidad la **otra** especie, dentro de este género. Nuestras veintiún sociedades deben por tanto poseer un rasgo específico común en el hecho de que sólo ellas se hallan en proceso de civilización.<sup>33</sup>

Sin embargo, ¿en qué residiría la diferencia entre una “sociedad” y una “civilización”, según Toynbee? Al respecto, señala:

Una diferencia esencial entre las civilizaciones y las sociedades primitivas *tal como nosotros las conocemos* (...) es la dirección tomada por la

mímesis o imitación. La mímesis es un rasgo genérico de toda la vida social. (...) En las sociedades primitivas, por lo que sabemos, la mímesis se dirige hacia la generación más vieja y hacia los antecesores muertos que se hallan invisibles (...). En una sociedad cuya mímesis se dirige hacia el pasado, gobierna la costumbre, y la sociedad permanece estática. Por otra parte, en las sociedades en proceso de civilización, la mímesis se dirige a personalidades creadoras que logran adhesión porque son precursores. En tales sociedades se rompe “la corteza de uso”, como la llamó Walter Bagehot en su *Física y Política*, y la sociedad se pone en movimiento dinámico siguiendo un proceso de cambio y crecimiento.<sup>34</sup>

La “sugestión”, que para Le Bon constituía el sustrato de toda muchedumbre, se proyecta en Toynbee como criterio diferenciador entre la “sociedad” y la “civilización”. En las primeras, la mímesis funciona hacia la “generación más vieja”, otorgando a dichas sociedades un carácter “estático”. En las segundas, la mímesis parece funcionar adhiriéndose a las “personalidades creadoras”, a través de las cuales la sociedad inicia un “movimiento dinámico”.

En Toynbee resulta clave el que la noción de “civilización” sea definida a partir de la figura de “personalidades creadoras”, puesto

que revela que el problema que se juega en la historiografía no es más que aquel del gobierno: habrá civilización cuando haya conducción de una “personalidad creadora” sobre la cual se deposita la mimesis de la sociedad. Así, para Toynbee, el paso de la sociedad primitiva a la civilización está dado por un poder soberano que ha sido capaz de suspender la “corteza de uso”. Sin embargo, la soberanía que articula la noción de civilización está inscrita al interior de una estrategia propiamente gubernamental (la economía política) que reproduce la díada “civilización-barbarie”, pero ahora en el registro de la diferencia entre lo “estático”, correspondiente al orden de la sociedad primitiva, y lo “dinámico”, correspondiente al eterno ciclo de las civilizaciones.

En otros términos, la civilización se presenta como el punto de articulación entre una soberanía (la “personalidad creadora”) y un gobierno (el “movimiento dinámico” de toda civilización): Dios y los ángeles, el poder creador de una personalidad se sitúa en el origen, sus administradores posteriores sobreviven a su fuerza. A este respecto, no es casual que Toynbee cite a Walter Bagehot, quien fuera, en la Inglaterra del siglo XIX, uno de los grandes columnistas de *The Economist* y uno de los primeros economistas en

trabajar la noción del ciclo de los negocios, precisamente en la obra de 1872 que el propio Toynbee cita aquí, *Física y política*. Así, ya sabemos que el “movimiento dinámico” al que apela Toynbee para definir a una civilización encontrará su modelo en la economía y, como tal, vendrá a reafirmar el carácter propiamente gubernamental del paradigma civilizacional.

Hasta aquí el concepto de “civilización” se ha caracterizado en base a cuatro elementos que hacen que éste no sea más que el núcleo de la gubernamentalidad: en primer lugar, el elemento “dinámico” (nacimiento, crecimiento y muerte), lo cual recuerda los dichos de Benveniste acerca de la pretensión del sufijo *-sation* que designaba el acto y el agente que identifica a la “civilización” como un movimiento interminable; en segundo lugar, el carácter “desterritorializado”, resultante de su carácter dinámico; la “civilización” será una entidad carente de fronteras estables y propiamente estatales, pudiendo ampliarse indefinidamente; en tercer lugar, el elemento intrínsecamente “conflictivo”, donde sólo es posible inteligir a partir de los dos elementos anteriores, toda vez que la noción de “civilización” supone la existencia de un eterno conflicto entre “civilización-barbarie” u “Occidente-Oriente” que,

como vimos, no hará más que reproducir al dispositivo de “seguridad-inseguridad” de la gubernamentalidad global; en cuarto lugar, el elemento sugestivo presente tanto en Le Bon como en Toynbee, que aparecerá como un simple dato antropológico (o la antropología como correlato de la fisiología), muestra cómo el concepto de “civilización” se monta como un específico modo de conducción sobre los hombres, que dociliza sus cuerpos volviéndolos lábiles para aceptar cualquier tipo de autoridad. Esa docilidad que surge como efecto de la conducción, será lo que los teóricos denominarán “sugestión”. Así, la noción de civilización constituye el marco en el que se visibiliza la potenciación de una autoridad cuyo ejercicio del poder deberá tramitarse ya no en la simple forma de una obediencia, que expresaría sólo a un poder represor, sino en la compleja constitución de una “costumbre”, que sería efecto de un poder enteramente productor.

Las características que comienzan a deslindarse a través del tratamiento de la noción de “civilización” habría terminado por identificar a esta última en la forma de una “vida”: sólo una vida se presenta como “dinámica” (que nace, crece y muere), precisamente por su dinamismo una vida carece

de fronteras estables y se presenta como un sistema internamente conflictivo, pero que, en virtud de esta última característica, tendrá mecanismos internos de cohesión, para lo cual el dato antropológico de la sugestión funcionará como su garante. Así, el concepto “civilización” se revelará idéntico al de la “vida” de una “población”, inscribiendo a ésta última en el horizonte de la gubernamentalidad.

## 5.- Post-historia

5.1. Con fecha 2 de mayo de 1955, el filósofo Alexander Kojève envía una carta al jurista Carl Schmitt agradeciéndole el gesto de enviarle su ensayo *Apropiación, partición, apacentamiento*. Después de alabar “la empresa extraordinaria de poder decir todo lo esencial en 10 páginas”, Kojève comienza un comentario de dicho texto intentando ajustar las categorías ontológicas hegelianas con las categorías schmittianas de “apropiación, partición y apacentamiento”. En esta vía, Kojève señala: “1.- ‘en sí’ no existe más ‘apropiación’ (ciertamente después de Napoleón) (...); 2.- ‘para nosotros’ (o sea para el saber absoluto) existe sólo la ‘producción’, (...); / 3.- pero ‘para la conciencia en sí’ (ateniéndose a EE.UU./URSS) vale

todavía la ‘partición’”.<sup>35</sup> En este sentido, la perspectiva de Kojève defiende la idea según la cual nuestro tiempo sería el tiempo de la “producción”, esto es, aquel del Saber Absoluto que el filósofo desprende de su lectura “antropoteísta” de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel: “En mi curso —dice Kojève a Schmitt— he hablado del antropoteísmo de Hegel, subrayando, sin embargo, que no se trata sólo de un Dios mortal sino de un Dios que muere (y quizás ya muerto)”.<sup>36</sup> Así, pues, Kojève coincide con Schmitt en el hecho de que los tiempos del Estado, la guerra y la política han sido superados (*aufhebung*) por la economía, la policía y la administración, respectivamente. Con ello, el otrora “Dios mortal” hobbesiano que definía a la estructura del *Ius Publicum Europeaum* se habría resuelto en un “Dios ya muerto”, que se expresaría en la expansión incondicionada de la producción. La tesis que Kojève había elaborado a propósito de su singular lectura de Hegel coincidiría, precisamente, con dicha expansión, caracterizándola como el momento propiamente sintético en que “(...) se realice la síntesis del Amo y del Esclavo, esta síntesis que es el hombre integral, el Ciudadano del Estado Universal y homogéneo, creado por Napoleón”.<sup>37</sup> En la perspectiva kojéviana,

el “fin de la Historia” implicará que ya no pueda existir apropiación alguna, con lo cual ningún *nomos* es ya posible: “¿Cuál era el objetivo de Napoleón? —pregunta Kojève en una de sus cartas a Schmitt— ‘Superar’ al Estado en cuanto tal, en favor de la ‘sociedad’”.<sup>38</sup> De ahí que la figura de Napoleón señalada por Hegel en su *Fenomenología* sea en la interpretación kojéviana el índice que anuncia el “fin de la Historia”, esto es, el punto sin retorno en el que se transforma al Estado en “favor de la sociedad”.

En su carta del 7 de junio de 1955, Schmitt responde a su amigo indicando que coincide con él en el sentido que nuestro tiempo podría definirse como el momento del fin del Estado (tesis que Schmitt ya había indicado en 1967 en el Prólogo de *El concepto de lo Político*), en tanto éste se resolvería íntegramente en la forma administrativa, convirtiéndolo así en una entidad despolitizada que, en palabras de Schmitt, “ya no es capaz de guerra” ni mucho menos de “crear Historia”. Sin embargo, a diferencia de Kojève, para Schmitt el fin de la estatalidad no conduciría al momento del “Fin de la Historia”, sino más bien a la configuración de un enfrentamiento por los “grandes espacios”. Pero, si para Schmitt el momento post-estatal se plantea en función de dicho

enfrentamiento, ello supone que, en la perspectiva del jurista, el proceso nomístico de la apropiación aún no ha terminado: “Yo temo —plantea Schmitt a Kojève en esa misma respuesta— (y veo) que la ‘apropiación’ no está aún terminada”.<sup>39</sup>

Una conclusión como ésta no debería sorprender. El propio Schmitt, citando unos versos de Hölderlin, ya había dejado claro en *Tierra y Mar* que nuestro tiempo estaría a la espera de una “nueva gran medida”, y en el mismo ensayo de 1953 *Apropiación, partición, apacentamiento*, que Schmitt envía a Kojève (y que da lugar a estas epístolas), ya había escrito:

¿Se han “apropiado” ya realmente, hoy, los hombres de su planeta como una unidad, de tal manera que no quede efectivamente nada más por tomar? ¿Ha llegado ya realmente a su fin, hoy, el proceso de apropiación, y cabe ya sólo efectivamente repartir y distribuir? ¿O no será que únicamente queda producir? Y entonces seguimos preguntando: ¿Quién es el gran “tomador”, el gran repartidor y distribuidor de nuestro planeta, el que dirige y planea la producción mundial unitaria?<sup>40</sup>

Así, pues, para Schmitt la inexorable crisis del viejo *nomos* de la tierra que había estructurado al *Ius Publicum Europeum* debería resolverse en la venida de un nuevo *nomos*, de un nuevo acto de apropiación capaz de

“dirigir y planear la producción mundial unitaria”. Así, lo que para Kojève se presenta como el “fin de la Historia”, como la versión última del sueño napoleónico de sustituir al Estado por la “sociedad”, para Schmitt es asistir a un nuevo escenario global de carácter multipolar configurado por la lucha por una nueva apropiación nomística.

Entre fines de los años 80 y principios de los 90 tiene lugar una discusión en el escenario neoconservador estadounidense entre dos tesis aparentemente contrapuestas, que vienen a reeditar la otra diferencia entre Alexander Kojève y Carl Schmitt, a saber, los trabajos de Francis Fukuyama (1988) y de Samuel Huntington (1993), respectivamente. El primero tomaría a Kojève sin Schmitt, el segundo a Schmitt sin Kojève.<sup>41</sup> Sin embargo, ¿hasta qué punto el diferendo Kojève-Schmitt que se reproduce en el diferendo Fukuyama-Huntington es realmente un diferendo? ¿No son ambas tesis las dos caras del mismo *nomos* que emancipa a la gubernamentalidad como la nueva espacialidad a través de la cual se configura lo político de la época post-estatal?

**5.2.** En el verano de 1988, Francis Fukuyama publica su ensayo *¿El fin de la historia?*, en el cual sigue la tesis hegel-kojeviana, pero inscribiéndola en un registro de ca-

rácter “civilizacional”: “El triunfo de Occidente —escribe Fukuyama—, de la ‘idea’ occidental es evidente, en primer lugar, en el total agotamiento de sistemáticas alternativas viables al liberalismo occidental”.<sup>42</sup> Inmediatamente, Fukuyama señala que estaríamos asistiendo a la “propagación de la cultura occidental” a nivel planetario, lo cual llevaría al siguiente escenario posible:

Lo que podríamos estar presenciando no es sólo el fin de la Guerra Fría, o la culminación de un período específico de la historia de la posguerra, sino el fin de la historia como tal: esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como forma final de gobierno humano.<sup>43</sup>

El “revival” de la interpretación kojéviana adopta aquí una singular diferencia para con la interpretación del filósofo ruso, a saber, que la apuesta de Fukuyama inscribe el problema del final de la Historia identificándolo como un triunfo “ideológico” de la “civilización occidental” por sobre el planeta. Sin embargo, para Fukuyama —exactamente como para el filósofo ruso— el “fin de la Historia” no implica el final de los conflictos a nivel internacional:

Esto no significa, por motivo alguno, el fin del conflicto internacional *per se*. Porque el mun-

do, en ese punto, estaría dividido entre una parte que sería histórica y una parte que sería post-histórica. Incluso, podrían darse conflictos entre los Estados que todavía permanecen en la historia y entre estos Estados y aquellos que permanecen al final de la Historia.<sup>44</sup>

Es claro que el mentado “fin de la Historia” no significaría el fin del conflicto, sino, más bien, su reconfiguración en el nuevo escenario determinado por las zonas “históricas” (que no son más que los países tercermundistas que insisten en una política arraigada en la forma estatal) y las zonas “post-históricas” (que serían estos países considerados “desarrollados” que habrían consumado la democracia liberal como último y único orden). Es decir, significa que el conflicto ya no se da en la escena estatal, sino en la superación de ésta expresada en la “democracia liberal”.

Sin embargo, hacia el final del artículo, Fukuyama confiesa su “nostalgia” por los antiguos conflictos políticos, y el “aburrimiento” en que habría finalizado la deriva de Occidente:

Aunque reconozco su inevitabilidad —se refiere al triunfo de la democracia liberal a nivel global— tengo los sentimientos más ambivalentes por la civilización que se ha creado en Europa a partir de 1945, con sus descendientes en el Atlántico Norte y Asia. Tal

vez, esta misma perspectiva de siglos de aburrimiento al final de la historia servirá para que la historia nuevamente se ponga en marcha.<sup>45</sup>

La inevitabilidad de la “idea” de la democracia liberal a nivel planetario no sería otra cosa que el triunfo de una “civilización” configurada por Europa, EE.UU. y Japón, como el triunvirato post-histórico *par excellence*. Triunfo que ve su fin de manera “ideal”, pero que aún obedece al *factum* del conflicto entre lo histórico y lo post-histórico o, si se quiere, entre la “civilización occidental” y las demás civilizaciones que, como el islam, no habrían podido ofrecer una ideología que supere al liberalismo.

A esta luz, el liberalismo está lejos de plantearse como un “régimen político”, desenvolviéndose como una civilización que ha triunfado “idealmente” por sobre otras. De ahí que, si la democracia liberal adopta el estatuto de “civilización”, Fukuyama pueda emancipar al liberalismo de los diferentes regímenes políticos, para plantearlo como el *télos* al que todo régimen político aspira. Con ello, la democracia liberal se presenta como el régimen de todo régimen, puesto que es una “civilización” que, como hemos visto especialmente desde Toynbee, es un paradigma que se propone trascender a

todo Estado y régimen político en particular.

Ahora bien, que el concepto civilización termina coincidiendo con la mentada “democracia liberal” de Fukuyama quizás no sea una casualidad, sino, más bien, la expresión más prístina de que el paradigma civilizatorio fue desde el principio un paradigma de carácter gubernamental que, como tal, llevaba consigo una vocación post-histórica. Así, el *télos* inmanente a la democracia liberal no es más que la configuración de un nuevo orden mundial, en que ésta aparece bajo el estatuto de la “civilización” (definida por su estructura post-histórica) y todos los demás regímenes en la estela de la “barbarie” (que ahora adopta la forma de lo “histórico”). Por eso, el “fin de la historia” no es más que el escenario global en que los conflictos rebasan a los Estados y, en particular, Occidente se expresa en la forma de la única civilización “post-histórica” destinada providencialmente a luchar contra la barbarie propiamente “histórica”.

De esta forma, la tesis de Fukuyama sitúa una pugna propiamente biopolítica entre el hombre devenido animal de las sociedades “post-históricas” y el animal devenido hombre de las sociedades “históricas”. Con ello, Fukuyama parece haber consumado al

clásico paradigma civilizatorio que se dejaba entrever en Condorcet, en la medida que el “humanismo” ilustrado que le es propio habría terminado revelándose como el soporte último de la animalización del hombre. Así, cuando Fukuyama asume que ese hombre post-histórico no hace más que coincidir con la “democracia liberal” como expresión de su “naturaleza humana”, muestra que la racionalidad que subtiende al paradigma civilizatorio no es más que aquella que se expresa en la forma histórica del biopoder y su despliegue gubernamental. Por eso, la “ambivalencia” que confiesa Fukuyama hacia el final del artículo, abriendo la posibilidad de que la “historia nuevamente se ponga en marcha”, termina convirtiendo su propia tesis acerca del “fin de la historia” en el reverso especular de la tesis del “choque de civilizaciones” que en 1993 será planteada por Samuel Huntington.

**5.3.** “En este nuevo mundo —escribe Huntington—, la política local es la política de la etnicidad; la política global es la política de las civilizaciones. La rivalidad de las superpotencias queda sustituida por el choque de civilizaciones”.<sup>46</sup> De la tesis hegelokojeviana releída por Fukuyama en el nuevo léxico neoliberal, la escena de la post-guerra fría es desplazada ahora por la tesis schmit-

tiana reeditada por Huntington, según la cual el fin de las superpotencias implica la abertura hacia un conflicto civilizacional de carácter global. Así, la post-historia no está decidida (de ahí la “ambivalencia” de Fukuyama), sino articulada en la forma de un conflicto civilizacional que trasciende a toda frontera estatal.

A esta luz, Huntington proyecta su tesis en base a dos problemas centrales: en primer término, el lugar del Estado; y, en segundo término, la cuestión del nuevo orden mundial. Así, Huntington asume que en esta nueva escena ningún Estado puede dominar la esfera planetaria. Sin embargo, ello no implica que el escenario civilizacional deje completamente obsoleta a la forma estatal. Al contrario, se trata de que el Estado cumpla un papel fundamental en la configuración del nuevo orden mundial, toda vez que existirán algunos Estados “centrales” que constituirán el operador que hará posible al nuevo equilibrio mundial compuesto por las diferentes civilizaciones:

El mundo, o se ordenará de acuerdo con las civilizaciones o no tendrá orden alguno. En este mundo los Estados centrales de las civilizaciones ocupan el puesto de las superpotencias. Son fuentes de orden dentro de las civilizaciones y, mediante negociaciones

con otros Estados centrales, también entre civilizaciones.<sup>47</sup>

De esta forma, el Estado pervive en su función ordenadora tanto respecto de su interior (los “Estados centrales” ordenan al interior de una civilización en particular), como respecto de su exterior (los “Estados centrales” son capaces de negociar entre las diferentes civilizaciones). Ya en Huntington se advierte que la tesis del choque de civilizaciones es la misma que aquella que promueve su “diálogo”: precisamente porque el nuevo orden mundial se configura en base a la fragilidad de estos nuevos equilibrios civilizacionales, los Estados constituyen el puntal de la nueva escena civilizacional que puede tanto conducir al “choque” como propiciar su mutuo “diálogo”. Así, orden y estatalidad siguen vigentes en Huntington aunque reinscritos en el nuevo escenario del conflicto civilizacional. En otros términos, el Estado deja de ser una unidad política en sí misma y pasa a investirse de ésta sólo en la medida que se inscribe en la universalidad de su respectiva civilización. Así, el *nomos* post-estatal no será más que el de un Estado que deja de tener un sentido político-territorial, para configurarse bajo un estatuto político-civilizacional: el Estado será la entidad que

conservé el orden, pero un orden que ya no será el del simple Estado.

La cuestión de la civilización se debe a una cierta definición. Huntington plantea algunas “proposiciones centrales” acerca de ello: en primer lugar, señala el cambio que supone el tratamiento de la civilización “en singular” y la civilización en “plural”: ya no habría una sola civilización (Occidente) que se impone por sobre una barbarie, sino múltiples civilizaciones que coexisten en una misma lucha por los “grandes espacios”; en segundo lugar, tomando como referente la distinción entre cultura y civilización establecida por la intelectualidad alemana decimonónica, Huntington plantea que si la cultura es “la forma de vida de un pueblo”, la civilización sería una cultura “con mayúsculas”, es decir, un conjunto de valores e identidades transversales a varios pueblos; en tercer lugar, reafirma el hecho de que las “civilizaciones son globales”, lo cual implica que las unidades que la componen no pueden ser aisladas en fronteras fijas, sino, más bien, frágiles y variables, redefinidas permanentemente; en cuarto lugar, las civilizaciones son “mortales” en el sentido que, como planteaba Toynbee, nacen, crecen y mueren en el transcurso de un largo tiempo; en quinto lugar, para Huntington es clave

indicar que las civilizaciones son entidades culturales y no políticas: de ahí su exigencia de reinscribir al Estado en la nueva escena civilizacional y sus probables “choques”.

5.4. El 15 de octubre del 2001, Edward Said escribe un breve artículo titulado “El choque de ignorancias”. Un artículo fugaz, a un mes de los atentados de las Torres Gemelas, a través de cuyo espectro la tesis del “choque de civilizaciones” parecía multiplicarse en la opinión pública estadounidense. Según Said, la tesis de Huntington territorializa la noción de civilización convirtiéndola en una entidad clausurada sobre sí misma y, con ello, demuestra la enorme “demagogia” e “ignorancia” del propio autor:

Ciertamente ni Huntington ni Lewis dedican mucho tiempo a la dinámica y pluralidad internas de cada civilización, ni al hecho de que la principal disputa en la mayoría de las culturas modernas atañe a la definición o la interpretación de cada cultura, ni a la poca atractiva posibilidad de que el hecho de pretender que se habla en nombre de toda una religión o civilización implica una buena dosis de demagogia y una declarada ignorancia. No; aquí Occidente es Occidente y el islam es el Islam.<sup>48</sup>

En contra de la tesis de Huntington, que clausura a la civilización sobre sí misma estableciendo así fronteras claras entre Occiden-

te e Islam, Said plantea que las civilizaciones son mucho más abiertas y que conservan para sí “(...) vínculos más estrechos de lo que a la mayoría de nosotros nos gustaría creer (...)”.<sup>49</sup> Sin embargo, la tesis de que las civilizaciones sean cerradas o abiertas, si bien introduce una diferencia, deja intacto al concepto mismo de “civilización”: Said sigue utilizando la retórica “policial” montada por el orientalismo moderno en el concepto de “civilización”, perpetuando así su naturalización lexical. Con ello, Said parece no hacer más que dejar entrever la tesis del diálogo civilizacional como un asunto que se daría de suyo, toda vez que las civilizaciones serían entidades mucho más abiertas de lo que “nos gustaría creer”. Sin embargo, tal como hemos señalado, situarse en la oposición a Huntington resultaría insuficiente para desmontar la operación “policial” del paradigma civilizacional. Más aún —tal como ocurre con Schmitt,— situarse en su oposición (la “enemistad” como concepto político) quizás no sea más que la señal de su confirmación.

El matiz que introduce Said respecto de Huntington no puede comprenderse sino en la constelación genealógica que hemos trazado hasta aquí. El poder de dicho concepto se debe a su enorme raigambre al

interior de las ciencias humanas y al hecho de constituirse en el soporte conceptual de la propia razón orientalista. Por eso, habría que volver sobre Said para ir más allá de él, atendiendo a la tesis huntingtoniana como aquella que encuentra su hebra genealógica a partir del siglo XVIII, en el exacto momento en que el hombre se vuelca sobre la impoliticidad de su vida biológica, armando así el armatoste gubernamental del cual el concepto de “civilización” constituye su núcleo: población, progreso y civilización será la tríada conceptual que articulará al actual ejercicio de la gubernamentalidad neoliberal.

En otros términos, el problema que no alcanza a atender Said es que el escenario huntingtoniano funda lo que con Foucault podríamos denominar una espacialidad heterotópica que, por serlo, obedecerá a un ejercicio del poder esencialmente “demográfico”, en la cual co-existen varias civilizaciones con fronteras frágiles y móviles que se redefinen permanentemente.<sup>50</sup> Y ello ocurre porque Huntington asume al concepto de civilización con toda su potencia gubernamental. De esta forma, quizás con Huntington tenemos la consumación del paradigma civilizatorio (que ya se anunciaba en Toynbee), que viene a configurar al nue-

vo orden mundial de carácter “multicivilizacional”. En este sentido, se puede decir que en Huntington el paradigma civilizatorio se revela como una nueva espacialidad heterotópica o, lo que es igual, lo que el propio jurista denominaba el “enfrentamiento por los grandes espacios”.

Una espacialidad diferente de aquella espacialidad estatal, puesto que sus fronteras no sólo no son de naturaleza política, sino, también, de naturaleza “civilizacional”. Así, la sustitución huntingtoniana de la matriz “civilización v/s barbarie” por aquella “civilización v/s civilización”, no cambia en nada el modo en que dicho paradigma reordena el espacio como el nuevo espacio securitario propio de la era del biopoder. Con ello, la cesura “civilización-barbarie” no es más que el dispositivo de seguridad-inseguridad que resitúa al espacio ininterrumpidamente en las formas de la inclusión y la exclusión, del interior o el exterior, de lo seguro y lo inseguro y del hombre (dentro) y el animal (fuera).

No sería una exageración decir que la espacialidad de nuestro tiempo se torna heterotópica precisamente porque adopta el estatuto de “civilización”, en cuanto dicho concepto terminó coincidiendo enteramente con el de “población”: en cada

rincón de la tierra, en cada aeropuerto, en cada ciudad, en cada calle las fronteras se vuelven a espacializar una y otra vez. De esta forma, el breve recorrido genealógico que aquí hemos desarrollado quizás nos muestre un sólo problema, a saber, que *civilizar es gobernar y gobernar es animalizar* (producir al interior del hombre algo así como una vida desnuda, a decir de Agamben).<sup>51</sup> Así, quizás la pregunta schmittiana acerca del nuevo *nomos* de la tierra encuentre en Huntington una posible respuesta: el nuevo *nomos* de la tierra, esto es, la nueva apropiación originaria del espacio, tendría lugar hoy en la forma siempre lábil y excepcional de la “civilización”.

**5.5.** Escrita en Túnez en 1967, la conferencia *Los espacios otros*, dictada por Foucault en el Círculo de Estudios Arquitectónicos, resulta esencial para problematizar la nueva espacialidad introducida por los dispositivos de seguridad. En ella, Foucault plantea que la configuración del espacio habría pasado desde la forma de la “localización”, propia de la época medieval, hacia la forma de la “extensión”, que sería característica de la época moderna. Sin embargo, la espacialidad contemporánea se definiría a partir de la forma “emplazamiento”, que implica un espacio constituido por “(...) relaciones de vecindad entre puntos o elemen-

tos; formalmente se los puede describir como serie, árboles, entramados”.<sup>52</sup> Así, el problema del “emplazamiento” se articulará siempre como un problema poblacional o, lo que es igual, “estadístico”. Con ello, los espacios que emergen no sólo serán contingentes, sino que, por lo mismo, podrán ser redefinidos normativa y permanentemente. Por eso, la época del emplazamiento será, a la vez, la época de la normalización.

Se podría decir que la reflexión de Schmitt y la de Foucault respecto del espacio son radicalmente inversas entre sí. Si para el jurista se trata de pensar un *nomos* que defina a una nueva interioridad, para Foucault se trata de situar una heterotopía cuya ubicación parece situarse afuera de todo *nomos*. Sin embargo, si nuestra época es la época del “emplazamiento” es porque el espacio ha sufrido un proceso de descentramiento que hace imposible distinguir lo que está dentro de aquello que está fuera del espacio, toda vez que la espacialidad adopta la forma de lo “simultáneo”, la “yuxtaposición” del “lado a lado, de lo disperso”, indica Foucault. Así, lo que para Schmitt resultaba una perversión del *nomos* de la tierra en la actual versión policial, para Foucault resulta una trama en la que se reconfiguran nuevas formas de lucha y subjetividad.

A esta luz, la forma “emplazamiento” descrita por Foucault resulta clave para inteligir la configuración de la espacialidad en la era de la gubernamentalidad: los espacios serán simultáneos, operan en la forma de una red y carecen de centros específicos. Tal y como Huntington muestra la deriva “multicivilizacional” de la escena contemporánea: la civilización, que no es más que la forma última de la población descrita por Foucault, se articula como el nuevo *nomos* de la tierra en que las fronteras están sujetas a constantes redefiniciones, las guerras definitivamente se desterritorializan de la forma Estado y la policía adopta una función de carácter mundial. Que la época del “emplazamiento” coincida con la época de la demografía significa que el nuevo *nomos* de la tierra no es más que el paradigma de la seguridad que hace de todo el planeta un constante movimiento que reordena espacios y conduce poblaciones.

Así, la época de la gubernamentalidad abre una nueva forma de espacialidad móvil, contingente y de carácter desterritorializado. Por eso, nuestro tiempo es aquel en que el paradigma civilizacional ha terminado por coincidir enteramente con el paradigma de seguridad. Y ello, porque ambos no eran sino el mismo paradigma operando

en escenas discursivas medianamente diferentes. Más aún, podríamos decir que fue el paradigma civilizacional el que impulsó al paradigma securitario, que había sido inaugurado por Hobbes, a emanciparse de su unidad estatal. Habría sido el concepto de “civilización” el umbral que habría posibilitado al paradigma de seguridad ir más allá de sí mismo, hasta terminar coincidiendo enteramente con él, en la nueva escena global propuesta por Huntington. De aquí en adelante “civilización” será el sinónimo de “población”, y su choque o diálogo serán los diversos modos de su permanente espacialización.

## 6.- *intifada*

El relámpago intifadista se ha situado como una desactivación del paradigma civilizacional. En ella, la diferencia entre la civilización y la barbarie se difumina. Un instante en que la *intifada* aparece más allá de la civilización y más acá de la barbarie; ni civilizados ni bárbaros, los intifadistas desmantelan dicho paradigma, situándose a la luz de una potencia genérica que no será más que la forma de existencia de lo común. A esta luz, la exclamación intifadista *kifaya* no ha hecho más que ejercer “(...) el arte de

no ser de tal modo gobernado”.<sup>53</sup> Con ello, el paradigma civilizacional se ha revelado como una forma específica de gobierno del mundo que, por el momento, la *intifada* ha dejado en suspenso. La ingobernabilidad intifadista implica su resistencia a los dispositivos “civilizacionales” que la intentan convertir en “población”: ya sea contra las cadenas de los *media*, ya sea contra las políticas de la OTAN y el FMI o contra el humanitarismo de la ONU. La *intifada* es una opción radical por lo común, que ha abierto una nueva época histórica para el mundo árabe.

A esta luz, el relámpago intifadista ha convertido a todos los árabes en palestinos. Como si todos hubieran comprendido que la ocupación israelí no es privativa de éstos, sino que sobredetermina a toda la región por igual. Con ello, los territorios ocupados no serían sólo aquellos que corresponderían a Palestina como espacio geográfico, sino, también, aquellos de Egipto, Túnez, Yemen, Baréin, etc., como sus nuevos espacios políticos. Y si bien estos territorios ya no están ocupados por tropas israelíes, sí lo están por dictadores árabes que les hacen su trabajo.

“Hacer su trabajo” significará elaborar una estrategia que mantenga la hegemonía israelí en la región, la cual tendría dos caras: o bien

aliarse a los EE.UU. como Egipto y ser parte de las políticas genocidas de Israel contra el pueblo palestino, cerrando las fronteras de Gaza y vendiéndole a Israel las materias primas con las que éste construyó el muro de *apartheid*; o bien como Siria, en donde la oligarquía *alawita* mantiene un régimen feroz contra sus ciudadanos, articulado por el fantasma del enemigo occidental. Dos caras de una misma máquina del poder que, en un polo, tiene a los dictadores de regímenes seculares (Egipto, Siria), y en el otro a dictadores de regímenes confesionalistas (Arabia Saudita, Yemen). En este plano, la *intifada* árabe se ha situado al centro de dicha máquina, como su resto, comenzando a desactivar sus fantasmas, luchando por la revocación de los estados de excepción y gritando *¡Kifaya!* por todos los rincones de la tierra.

Ahora bien, la escena en la que tiene lugar la *intifada* está estructurada, al menos, por tres eventos que configurarán el espacio de la región hasta el día de hoy y que la *intifada* se apresta a transformar:

- a) El triunfo israelí en la guerra de 1967, con la extensión de su hegemonía regional y la profundización de su alianza estratégica con los EE.UU.;
- b) La Revolución iraní de 1979, que proyectó al islam como una fuerza política de

carácter anti-imperialista (o, si se quiere, anti-occidental);

c) El giro egipcio, a principios de los años 70, hacia las reformas neoliberales en el plano económico (*infitah*) bajo el gobierno de Sadat (paralelo al golpe de Estado llevado a cabo en Chile en 1973).

**6.1.** *La intifada es un movimiento anti-policial.* Si es cierto que nuestro tiempo es el tiempo en que “el estado de excepción se vuelve paradigma de gobierno”<sup>54</sup> y la “policía” circula globalmente como el espectro de todos los regímenes, se podría decir que la *intifada* árabe estalla como un movimiento anti-policial: en el Egipto de principios de marzo, en el barrio residencial de Medinet Nasr, cientos de manifestantes ingresaron a la sede de la policía para apoderarse de documentos que registraban con detalle las actividades de los organismos de seguridad. Habiendo realizado torturas sistemáticas, persecución, desaparición y encarcelamiento de miles de ciudadanos, la policía se aprestaba a quemar dichos documentos para borrar todo registro de sus actividades. En esta perspectiva, habría que ver cómo la *intifada* rechazó la sustitución de Mubarak por Omar Suleiman, jefe de la policía secreta egipcia, y cómo ésta rechazó en Túnez la presencia de Ganuchi en el nuevo consejo de la transición política. Y habrá que ver

en qué medida la presencia del ejército egipcio, que hasta ahora ha sido tan asesino como su predecesor, y que originalmente se instaló como un gobierno de transición, no termina perpetuándose tal como ocurrió con Mubarak. Todo ello dependerá de la fuerza y estrategias de la *intifada*. Mas, nunca habrá que dejar de subrayar que las redes policiales en los diferentes países en los que se ha levantado la *intifada* han sido alimentadas política y económicamente por la acción de las potencias occidentales que han tejido durante todos estos años los mecanismos necesarios para la expansión de su propia “civilización”.

A esta luz, la acción anti-policial de la *intifada* es, a la vez, una acción que disloca al paradigma civilizacional. En Irak, un país en que las protestas se han focalizado en contra de las fuerzas norteamericanas que aún permanecen en el país, quizás muestra esa inmediata relación. Sin embargo, las protestas en Siria, donde el régimen de Bashar Al Assad se mantiene en base a un estado de excepción declarado desde el año 1963, indican que este movimiento no se dirige contra tal o cual gobierno, sino contra la totalidad de las oligarquías árabes que, desde finales de los años 60, no han hecho más que congelarse en enormes aparatos policiales destinados a aplacar cualquier insurrección.

Sea el régimen sirio, egipcio, tunecino o Baréiní, sean pro-norteamericanos o no, todos parecen haber sufrido los embates de la nueva *intifada*, toda vez que todos, sin *excepción*, han aplicado incondicional y permanentemente los estados de *excepción*.

**6.2.** *La intifada árabe tiene como núcleo la cuestión palestina.* No sólo las pancartas que se asoman en cada protesta muestran el rostro de Mubarak con la estrella de David en su frente o aquellas en que se superponía dicha estrella a la svástica nazi, o las banderas palestinas presentes en Libia, sino, también, la sobredeterminación de la hegemonía israelí en la región desde 1967 hasta la fecha impacta decisivamente en las políticas adoptadas por la casi totalidad de los países de la región:

Después de que el periódico *Haaretz* publicara la noticia —dice el escritor egipcio Alaa Aswany— y la Administración estadounidense la confirmara, sólo entonces el Gobierno egipcio reconoció, por fin, estar construyendo un muro de acero subterráneo a lo largo de la frontera con Gaza con el fin de cerrar los túneles que utilizan los palestinos para el contrabando de alimentos y medicinas. Esta medida es parte del bloqueo asfixiante que Israel ha impuesto a la franja de Gaza desde hace más de dos años, al cual Egipto contribuyó cerrando el paso fronterizo de Rafah a los palestinos.<sup>55</sup>

La complicidad árabe en la *nakba* (catástrofe) Palestina ha sido más que evidente, exactamente como su inversa: la solidaridad de los rebeldes árabes (desde Libia a Palestina, pasando por Egipto) con la causa Palestina ha sido central a la hora de generar ciertas condiciones para llevar el problema del Estado palestino a una instancia multilateral, como la ONU, y dejar a Obama en una posición más que complicada para con el mundo árabe-musulmán.<sup>56</sup> Asimismo, la centralidad que ha adquirido Turquía (país no árabe, pero musulmán) como un actor decisivo en la configuración de nuevos referentes hegemónicos que desafían la preeminencia israelí y su orden, así como a las diferentes oligarquías árabes que, por acuerdo u oposición, le hacían su trabajo.<sup>57</sup> En este marco, quizás la cuestión Palestina se presenta como el núcleo del problema en dos niveles:

a) En el primer nivel, el discurso israelí que enuncia que Israel es la “única democracia en Medio Oriente” tiene un doble sentido: en primer lugar, posiciona ideológicamente a Israel como el supuesto garante de la democracia occidental en la región y, en segundo lugar, subraya la inquebrantable alianza de Israel para con los EE.UU. En un reciente artículo, Ilan Pappé, historia-

dor israelí, se preguntaba: ¿qué ocurriría si esta relación de ser la única democracia en Medio Oriente se invirtiera completamente y terminara como el único Estado fanático que promueve políticas racistas en contra de la población palestina? La pregunta de Pappé se dirige a visibilizar la posibilidad de dos transformaciones que podrían ser decisivas en la región: en primer lugar, la posibilidad de una alianza egipcio-turca en función de levantar un nuevo referente hegemónico que, por serlo, desafiaría el estatuto israelí; y, en segundo lugar, la posibilidad siempre cierta, aunque cada día menos probable, de des-sionizar a Israel y cortar su alianza con los EE.UU.

b) En el segundo nivel, la cuestión Palestina ha sido conmocionada desde su propio interior: manifestaciones de jóvenes palestinos en diversas ciudades tanto de Gaza como de Cisjordania se han dirigido en contra tanto de Fatah como de Hamas. Contra los primeros porque *han transado todo sin ganar nada*, y contra los segundos, porque *no han transado nada y han perdido todo*. La *intifada* Palestina que, a su vez, ha sido objeto de la represión incondicionada de ambas fuerzas políticas, ha indicado el punto en que éstas han sido cómplices *de hecho* de la ocupación israelí. Así, pues, entre los

dos polos de la maquinaria emerge la *intifada* abriendo un tercer espacio por el cual tendrán lugar nuevas vías de acción política. La solicitud de reconocimiento del Estado palestino tiene que ver con ello, aunque internamente la diferencia entre Fatah y Hamas aún sigue fisurando a la dirigencia palestina, considerando que ambas fuerzas saben que la *intifada* fue un relámpago sin retorno de la cual tendrán que cuidarse si no quieren sucumbir.

**6.3.** *La intifada se inscribe en la tensión entre el confesionalismo islámico y el nacionalismo oligárquico.* Se podría decir que la maquinaria del poder operando en los países árabes está compuesta de dos polos antitéticos: en un polo el confesionalismo islámico (el discurso islamista en sus diferentes versiones políticas y regionales) y el nacionalismo oligárquico (el discurso secular heredado de la antigua configuración de la Guerra Fría). Ambos, siendo los dos brazos de una misma máquina del poder que define las estrategias de las actuales oligarquías árabes. La primera articulándose en contra de la segunda, pero finalmente, ambas perpetuando el mismo orden “civilizacional”, ambas siendo fruto de una crítica anti-colonial, ambas experimentando la contemporaneidad de una derrota.

En una cronología histórica: el nacionalismo oligárquico se habría agotado en la reproducción del poder de las elites después de las luchas de liberación nacional, tal como habría visto Fannon en su momento; el confesionalismo islámico encontraría su agotamiento en el incumplimiento de su propio proyecto, puesto que nunca liberó al mundo árabe del mentado Occidente, ni tampoco le hizo retornar al mitologema del califato medieval. Más aún, es central que en ambas fuerzas lo que está operando no es más que el paradigma civilizacional que hizo de las unas y las otras su propio reverso especular. Algunas veces el islam se presentó como la “civilización” (el caso de Arabia Saudí), otras como la “barbarie” (el caso de Egipto), y vice-versa: los islamistas siempre han acusado a las fuerzas “nacionalistas” de pecar de orientalismo e impedir la emergencia del discurso “propio”.<sup>58</sup> La propiedad de la nación en unos (*watan*), la propiedad de la comunidad musulmana en los otros (*umma*). La *intifada*, sin embargo, es pensamiento. Como tal, ha fisurado a toda propiedad abriéndose en experiencia de lo común.<sup>59</sup>

**6.4.** *La intifada es el paradigma de una política post-estatal.* La *intifada* árabe es un acontecimiento. Como tal, ha abierto la posibilidad, inclusive la posibilidad de lo

imposible. Con ello, la *intifada* árabe ha inaugurado una política de un presente que jamás puede ser contemporáneo de sí mismo. Mas, el presente que aquí está en juego ha podido escindir la política del Estado y, con ello, al tiempo del reloj. La *intifada* como acontecimiento no ha hecho más que abrir un tiempo verdaderamente histórico, más allá de la historiografía orientalista impuesta por las potencias occidentales desde la invasión napoleónica hasta la fecha, en la cual se suele representar a los árabes como pueblos congelados en un pasado mítico que ninguna relación tendrían con el presente.

La *intifada* árabe se abre en este sentido como el acontecimiento que interrumpe la estrategia orientalista y su razón civilizatoria. Porque si éste no hace más que instituir el tiempo cronológico que relega al pasado a la función de un mito, la *intifada* abre a un tiempo histórico en que el pasado se vuelca hacia su presente, así como el presente no hace más que recibir la potencia del pasado: el saqueo de los museos durante los primeros días de la *intifada* en Egipto no decían más que esto: Egipto no es una pieza de museo relegada a un pasado lejano, como querría el dispositivo orientalista, sino, más bien, una vida plenamente histórica.

En este plano, la razón civilizatoria asentada durante todos estos años y articulada entre el polo del confesionalismo islámico y el del nacionalismo oligárquico, no ha podido detener a la *intifada*, porque ésta no ha cedido nunca a las reivindicaciones identitarias, sino que ha abierto un lugar de todos y de nadie, que, por serlo, no puede sino ser el campo de lo común. La plaza Tahrir en Egipto se ha vuelto la plaza de todos los pueblos, del mismo modo como cada pueblo se ha abierto a su propio Tahrir. Por ahora, la *intifada* habla, trabaja y vive en las calles árabes sin querer retroceder un centímetro. Sabe que al abrir el mundo de los posibles éste también puede sucumbir ante el terror. Por eso, su única arma no ha sido más que la pragmática de su acontecer. Sean los policías que salen a masacrar, sean los ejércitos que salen a disparar, o sea la OTAN que salga a bombardear, en cualquier caso, la *intifada* deberá movilizarse una y otra vez. Y quizás, así como la seguridad se ha convertido en el paradigma de la gubernamentalidad global, la *intifada*, en cuanto su *resto*, lo pueda ser la de su absoluta revocación: un *verdadero estado de excepción* que en todo el mundo árabe no hará sino exclamar: ¡*kifaya!*

### Excursus. Islam e Ijtihad

*Lejos de la mirada que ve en el islam a una religión completamente congelada en el pasado, homogénea y carente de historicidad, habría que destacar que, desde el principio, éste no ha sido más que un movimiento de rupturas y transformaciones. Pero será sobre todo en los últimos 300 años, es decir, en la permanente relación entre el islam y las potencias coloniales, donde tendrá lugar la abertura a lo que técnicamente se conoce como ijtihad, esto es, nuevos “esfuerzos de interpretación” de los textos sagrados, cuyo efecto mas prominente quizás sea la creación de nuevas formas de enunciación.<sup>60</sup> Ello implica que ijtihad es el nombre de la perpetuación de la función profética al modo de un modo específico de enunciación de la palabra sagrada. A esta luz, la ijtihad se convierte así en una verdadera pragmática mesiánica que, por serlo, tensiona a las tradiciones históricamente arraigadas, abriendo a los textos sagrados desde y hacia otras lecturas posibles<sup>61</sup>: ya no será el doctor de la Ley quien será el único autorizado en leer el Qurán, también lo serán las feministas musulmanas quienes, defendiendo su derecho a la ijtihad, harán lecturas no patriarcales del texto. Sin embargo, el efecto mesiánico de la ijtihad quizás encuentre en los pensamientos*

de Seyyed Qutub (sunnita) y Ali Shariati (shiíta) nuevas formas de expresión cuyas fuerzas operan paralelamente al proyecto de la teología de la liberación en América Latina. Para Seyyed Qutub —uno de los ideólogos de los actuales Hermanos musulmanes—, el islam constituiría un proyecto de unificación de la fe para con la vida práctica, situando así a la umma (la comunidad musulmana) como el poder constituyente al que se debe todo régimen político. Es relevante aquí la utilización qutubiana del término umma (comunidad musulmana) y no watan, que en el léxico secular árabe designa a la nación. Su apuesta es que, en efecto, la umma como poder constituyente está antes de todo watan (poder estatal-nacional), y, como tal, sólo desde allí sería posible hacer frente tanto al marxismo como al liberalismo, las dos corrientes derivadas del secularismo proveniente del cristianismo imperial que, a ojos de Qutub, se despliegan como los discursos hegemónicos de la Guerra Fría. En este plano, la apuesta qutubiana trastoca al concepto mismo de autoridad, toda vez que des-legitima cualquier investidura soberana que no esté arraigada en la umma, proyectando al islam como un discurso propiamente revolucionario: “Ningún soberano —plantea— tiene autoridad directa proveniente del Cielo (...). Al contrario, ocupa

su posición sólo por la completa y absolutamente libre decisión de todos los musulmanes, que no están obligados a elegirlo vinculados por ningún pacto realizado por su predecesor, ni por la fuerza de los vínculos familiares de éste. Más aún (...) hay que afirmar que derivará su autoridad de su continuo reforzamiento de la ley. Cuando la comunidad musulmana no esté lo suficientemente satisfecha, su labor debe ser interrumpida.”.<sup>62</sup> De esta forma, es la umma, no el soberano, la que podrá interrumpir o no la continuidad de la autoridad.

Para Ali Shariati —profesor de literatura iraní exiliado en Francia, en donde terminó su doctorado en sociología—, el islam se presenta de antemano como un proyecto revolucionario: “El islam es una religión que hizo su aparición en la historia de la humanidad con el no a Muhammad, el heredero de Abraham, manifestación de la religión de la Unidad de Dios y de la unidad de la raza humana, un no que empezó con el grito de unidad, un grito que el islam volvió a proferir en su enfrentamiento con la aristocracia”.<sup>63</sup> Así, el islam habría surgido como un grito contra la opresión de la aristocracia de la época y en favor de la justicia, simbolizado por Ali, heredero inmediato del Profeta (según la tradición shií, a la que Shariati se está refiriendo). En este sentido, el islam constituiría un poder-no capaz de

*revocar a toda formación soberana, toda vez que los shiítas —cuyo nombre no designa más que “los partisanos de Alí”— no son más que la clase oprimida que lucha contra la aristocracia, y que, por serlo, tendrá como efecto el inscribir al shiísmo en la forma del martirio: sólo el martirio vitaliza la lucha, proyectando al islam como un discurso propiamente revolucionario.*

*Así, frente al dominio colonial, el islam se abrió —y se abre aún— a nuevas y muy diferentes formas de ijtihad que, sin embargo, desde 1967 las tendencias más conservadoras en su interior comenzaron a desplazar. Lucha, por tanto, también y sobre todo al interior del propio islam en las diferentes derivas de su despliegue global. Como si la entrada del islam a la escena política contemporánea hubiera sido absorbida por el Estado, convirtiendo a éste en parte de la oligarquía que la intifada se apresta a derrocar. Lucha, al interior del propio islam, entre sus facciones reaccionarias de carácter literalista y los movimientos “mesiánicos” que han practicado la ijtihad.*

*Con ello, las formas políticas del islam actual están lejos de reducirse al “confesionalismo islámico” denunciado en nuestro manuscrito, sino que este último se constituye sólo en pugna contra las nuevas formas de ijtihad, que no dejan de surgir en función de las exigencias del presente. Así, tanto Qutub como Shariati se inscriben en una*

*constelación singular del tiempo histórico en el que el pasado (el islam) se vitaliza en el presente (la opresión colonial) y viceversa, generando así nuevas formas de enunciación al interior del propio discurso islámico.*

*Así, la intifada árabe actual no sospecha del islam en general, sino de aquellos movimientos como los Hermanos musulmanes o aquel de los clérigos que pertenecen al Consejo de la Revolución en Irán, que en función de hacer del islam un dispositivo gubernamental han clausurado las posibilidades de la ijtihad. Sólo una pregunta puede ser decisiva: ¿tendrá esta ijtihad la fuerza de conmocionar a las elites literalistas que obturan cualquier ijtihad (Arabia Saudí, Baréin, Siria o Yemen) al punto de su completo desplome?*

### ***Epílogo: La homofonía Osama-Obama***

El supuesto asesinato de Bin Laden ejecutado por las fuerzas del SEAL estadounidense desplazó la fuerza mediática de las revueltas por un verdadero *western* exhibido todos los días. Como el final de una larga saga iniciada con la invasión soviética en Afganistán durante los años 80, la relación entre Al Qaeda y los EE.UU. ha sido permanente, ya sea como relación de mutua cooperación, ya sea como relación que anuda una mutua agresión. Si en los años 80 compartían un

enemigo común (el anti-cristo soviético), en los años 90 y una vez derrotado aquél, Al Qaeda reivindicará para sí el triunfo exactamente como EE.UU. Al Qaeda y las facciones conservadores de EE.UU. se parecen demasiado: no sólo por compartir negocios comunes, sino, también, por el confesionalismo que profesan. Los primeros, un confesionalismo islámico; los segundos, un confesionalismo protestante. Para ambos, se trata de leer literalmente un texto sagrado; para ambos, se trata de exterminar todo lo que sea infiel; para ambos se trata de articular nuevas formas de ejercicio de dicho poder a través de la red de redes que configuran al nuevo espacio global.

Es precisamente aquí donde ambos se presentan como ángeles que montan el conflicto a través de las redes del espectáculo mediático: CNN para unos, los mensajes televisados para los otros. Obama en el primero, Osama en el segundo. Dos ángeles que pugnan por su propia supremacía. Dos ángeles que rotan el lugar de bueno y malo: la CIA o Al Qaeda, Al Qaeda o la CIA; en fin, será en este plano donde vale considerar la extraña homofonía entre los nombres Obama y Osama. Obama y Osama suenan “casi” igual precisamente porque, como ocurría con los ángeles en la tradición de

las religiones monoteístas, el uno se presenta como el reverso del otro. Obama es el espejo de Osama, Osama el espejo de Obama. En cuanto “espejo”, ambos siendo el reflejo invertido de sí mismos y absolutamente des-corporizados: Obama extendiendo un poder sin los límites precisos otrora proveídos por el cuerpo de los Estado-nación, y Osama dejando su imagen tras un cuerpo desaparecido en la infinitud del mar. Poderes sin cuerpo, he aquí la espectacularización angélica del actual conflicto global.

Así, pues, el final de este *western* no es, de ninguna manera, que Obama era el bueno y Osama el malo, sino, más bien, que ambos no eran sino el mismo nudo gubernamental repartido entre dos personajes. Obama y Osama eran, a fin de cuentas, hermanos gemelos. Dos ángeles con un mismo designio: dominar la tierra. ¿Que hará Obama ahora que su alter-ego ha sido exterminado? Quizás ahora comience un nuevo *western*: aquél que trata de cómo los cowboys intentan dialogar con los “indios” (entiéndase, los árabes). Porque, justamente, entre el uno y el otro, entre Obama y Osama, se abre un lugar completamente nuevo: la *intifada*. Ella no se pretende ángel, sino que convoca a las fuerzas mesiánicas —la *intifada*— que hacen estallar a toda angelología que pretenda gobernar los destinos del mundo.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Los siguientes “prolegómenos” habrá que considerarlos como tal: faltaría la mitad de este trabajo que pudiera indagar los avatares de la noción de “civilización” en la filosofía alemana desde Kant a Nietzsche, y cómo es que la opción kantiana —pero también nietzscheana— por el término “*kultur*” tendrá resonancias filosóficas y políticas importantes, que habrá que medir con la genealogía que proponemos aquí.
- <sup>2</sup> Como se verá más adelante, el lugar del Estado de Israel aquí es estratégico, tanto para las potencias occidentales que ven asegurado el flujo de petróleo, como para las propias dictaduras árabes, aquello que Francois Burgat ha llamado los “Pinochet árabes”, puesto que no ha sido otra cosa que el avenimiento israelí lo que ha hecho posible la implementación de dichos regímenes. Véase: Burgat, F. *El islamismo en tiempos de Al Qaeda*. Barcelona, Ed. Bellaterra, 2006.
- <sup>3</sup> Al respecto, no habrá que sorprenderse del trato que Francia hizo con los rebeldes libios al principio de la revuelta: la OTAN apoya la revuelta contra Gaddafi en la medida que saca un 35% de las ganancias del petróleo nacionalizado por el régimen del otrora gobernante.
- <sup>4</sup> Jaldún, I. *Introducción a la Historia Universal*. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1996.
- <sup>5</sup> Ibn Rushd, Abu Walid. *Sobre el intelecto*. Madrid, Ed. Trotta, 2005.
- <sup>6</sup> Estas reflexiones se las debo al profesor Kamal Cumsille de la Universidad de Chile, con quien hemos compartido años de trabajo intelectual acerca de esta materia. Asimismo, véase Agamben, G. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2006; y Coccia, E. *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2009.
- <sup>7</sup> Con el término *intifada* designo algo muy cercano a lo que propone Jean Luc Nancy cuando escribe acerca de “Mayo del 68”: “(...) no está vedado proponerse, por un instante, ver en el 68 una inspiración ‘mesianica’, en el sentido de que, en lugar de elaborar y proponer visiones y previsiones, modelos y formas, en él se prefirió saludar el presente de una irrupción o de una disrupción que no introducía

ninguna figura, ninguna instancia, ninguna nueva autoridad”. Esto es precisamente lo que ha ocurrido hoy en el mundo árabe: la *intifada* no trae ninguna forma ni modelo, sino, más bien, “el presente de una irrupción”. En: Nancy, Jean-Luc. *La verdad de la democracia*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2008, p. 29.

- <sup>8</sup> Darwish, M. *Estado de sitio*. Madrid, Ed. Poesía/ Cátedra, 2002, p. 20.
- <sup>9</sup> Barreñada, I. *Conferencia dictada en la Universidad Pedagógica de Buenos Aires*, mayo 2011.
- <sup>10</sup> Said, E. *Orientalismo*. Madrid, Ed. Libertarias, 1990, p. 21.
- <sup>11</sup> Dice Said: “Para definir el orientalismo me parece útil emplear la noción de discurso que Michel Foucault describe en *La arqueología del saber* y en *Vigilar y Castigar*. Creo que si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular —e incluso dirigir— a Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del período posterior a la Ilustración.” En: *Idem*, p. 21.
- <sup>12</sup> Foucault, M. *Seguridad, Territorio, Población*. Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 136.
- <sup>13</sup> Ali, Tariq, *Conversaciones con Edward Said*. Madrid, Ed. Alianza, 2010.
- <sup>14</sup> Habría que agregar que no sólo los trabajos de Foucault, sino también aquellos de su recepción italiana, en particular, los trabajos de Agamben, a los cuales debemos gran parte de las reflexiones que exponemos aquí, pero también la obra de Roberto Esposito.
- <sup>15</sup> Agamben, G. *Lo abierto. El hombre y lo animal*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2006.
- <sup>16</sup> Said, E. *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona, Ed. Debate, 2004. pp. 247-8.
- <sup>17</sup> Foucault, M. “¿Que es la crítica?” En: Foucault, M., *¿Qué es la ilustración?* Madrid, Ed. Trotta, 2003. pp. 7-8.
- <sup>18</sup> Said, E. *La crítica entre la cultura y el sistema*. En: Said, E., *El mundo, el texto y el crítico*, op. cit. p. 253.
- <sup>19</sup> *Idem*, p. 255.
- <sup>20</sup> Mirabeu, Marqués, cit. En: Émile Benveniste, “Civilización. Contribución a la historia de la palabra”, *Problemas de lingüística general I*. Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, p. 212.

- <sup>21</sup> *Idem*.
- <sup>22</sup> Cavalletti, A. *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2010.
- <sup>23</sup> *Idem*, p. 229.
- <sup>24</sup> Condorcet. *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid, Ed. Nacional, 1980, p. 227.
- <sup>25</sup> Said, E. *Orientalismo*, op. cit. p. 337.
- <sup>26</sup> Corm, G. *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre Oriente y Occidente*. Barcelona, Ed. Tusquets, 2002.
- <sup>27</sup> Said, E. *Orientalismo*, op. cit. p. 337.
- <sup>28</sup> Le Bon, G. *Psicología de las multitudes*. Buenos Aires, Ed. Albatros, 1958, p. 20.
- <sup>29</sup> De Toqueville, A. *La Democracia en América*. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2009.
- <sup>30</sup> Le Bon, G. *Psicología de las Multitudes*, op. cit. p. 22.
- <sup>31</sup> *Idem*, p. 215.
- <sup>32</sup> Gabriel Tarde escribía: “De cualquier manera, espero al menos haber logrado que se percibiera que el hecho social esencial, tal como yo lo veo, exige para ser bien comprendido el conocimiento de hechos cerebrales infinitamente delicados, y que la sociología, más clara en apariencia, la más superficial incluso en cuanto a su aspecto, se sumerge por sus raíces en el seno de la psicología, la fisiología, la más íntima y la más oscura. La sociedad es la imitación, y la imitación es una especie de sonambulismo; así puede resumirse nuestro artículo.” Como se ve, en Tarde la “sugestión” es el correlato social de hechos propiamente fisiológicos que tienen lugar a nivel cerebral. En: Tarde, G. *Creencias, deseos, sociedades*. Buenos Aires, Ed. Cactus, 2011, p. 65.
- <sup>33</sup> Toynbee, A. *Estudio de la historia* Vol I-VI. Buenos Aires, Ed. Emecé, 1959, p. 52.
- <sup>34</sup> *Idem*, p. 66.
- <sup>35</sup> Kojeve, A. “Carteggio”. En: *Rivista di Filosofia Politica*, 2003, Ed. Il Mulino, p. 186.
- <sup>36</sup> *Idem*.
- <sup>37</sup> Kojeve, A. *La dialéctica del amo y del esclavo*. Buenos Aires, Ed. Fausto, 1996, p. 184.
- <sup>38</sup> Kojeve, A. “Carteggio”. En: *Rivista di Filosofia Politica*, op. cit. p. 189.
- <sup>39</sup> Schmitt, C. “Carteggio”. En: *Idem*, p. 194.
- <sup>40</sup> Schmitt, C. *Apropiación, partición, apacantamiento*. En: Orestes H. *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 374.
- <sup>41</sup> Dabashi, H. *Brown skin, White masks*. London, Ed. Pluto Press, 2011.
- <sup>42</sup> Fukuyama, F. *¿El fin de la Historia?* Santiago de Chile, Ed. CEP, p. 2.
- <sup>43</sup> *Idem*, pp.2-3
- <sup>44</sup> *Idem*, p. 27.
- <sup>45</sup> *Idem*, p. 27.
- <sup>46</sup> Huntington, S. *El Choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires, Ed. Paidós, 2009, p. 22.
- <sup>47</sup> *Idem*, p. 186.
- <sup>48</sup> Said, E. “El choque de Ignorancias” En: *Crónicas palestinas*. Barcelona, Ed. Mondadori, 2002, p. 251.
- <sup>49</sup> *Idem*, p. 256.
- <sup>50</sup> Foucault, M. *Las heterotopías*. En: Michel Foucault, *El cuerpo utópico / Las heterotopías*. Buenos Aires, Ed. Nueva visión, 2009.
- <sup>51</sup> Agamben, G. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Ed. Pre-textos, 2003.
- <sup>52</sup> *Idem*, p. 65.
- <sup>53</sup> Foucault, M. *¿Qué es la crítica?*, ed. cit. p. 8.
- <sup>54</sup> Agamben, G. *Estado de excepción*. Ed Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.
- <sup>55</sup> Aswany, A. *Egipto: las claves de una revolución inevitable* Barcelona, 2011, p. 41.
- <sup>56</sup> El intelectual sirio Burham Galioum plantea respecto de la solidaridad siria con palestina: “El pueblo sirio se siente profundamente unido al palestino y apoya mucho más la causa palestina, los Altos del Golán y la solidaridad árabe que el régimen actual cuyos dirigentes han hecho del país su feudo y a quienes no les importa otra cosa que proteger sus propios intereses y existencia”. Así, que la *intifada* tenga como núcleo a la “cuestión palestina” no constituiría una anomalía, sino más bien, la expresión de una solidaridad histórica de carácter inter-árabe que hoy habría vuelto a emerger. En: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/2203/the-syrian-people-will-determine-the-fate-of-syria>.
- <sup>57</sup> Galioum otra vez: “Ha quedado claro que este no es un régimen que rechace a Israel. Ni siquiera el régimen lo dice. El régimen está en la actualidad mendigando a Israel y a otros estados que aseguren su existencia para que él pueda asegurar sus intereses”. Complicidad Siria con Israel que se confirma a través de su negación. En: *Idem*.

- <sup>58</sup> Véase la crítica de Seyyed Qutub tanto al liberalismo como al marxismo. En: Qutub, S. *La Justicia social en el Islam*. Madrid, Ed. Almuzara, 2006.
- <sup>59</sup> Esposito, R. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1993.
- <sup>60</sup> De hecho, en sus inicios el wahabismo, conocido por su tendencia conservadora, surge a partir de una *ijtihad* que, posteriormente, fue capturada por la élite saudita convirtiéndola en su “ideología” estatal oficial.
- <sup>61</sup> Balso, J. “Estar presente en el presente. La hipótesis comunista: ¿hipótesis posible para la filosofía, nombre imposible para la política?” En: Analía Hounie (comp.) *Sobre la idea del comunismo*. Buenos Aires, Ed. Paidós, 2010.
- <sup>62</sup> Qutub, S. *La Justicia Social en el Islam. Op. cit.* pp. 148-9.
- <sup>63</sup> Shariati, A. *Martirio y Luto*. En: Shariati, Ali *Sociología del islam*. Ed. Madrid, Asociación de Amistad Hispano-iraní, 1988, p. 144.

