

Mímesis del poder: cuerpo político, biopolítica y repetición

Alejandro Quin

Michigan Tech University (Estados Unidos)

aquinmed@mtu.edu

RESUMEN

La asociación de la mimesis con modalidades ingenuas de representación es una herencia de la ontología platónica que sigue teniendo vigencia en la época contemporánea. Este artículo cuestiona algunos de los presupuestos conceptuales de dicha asociación para favorecer una concepción más compleja de la mimesis, fundada en la noción de “similitudes no sensoriales” y en la voluntad de poder implícita en el acto mimético. En términos más generales, el artículo explora las inscripciones miméticas subyacentes a las teorías modernas del cuerpo político y al modo biopolítico de gobernabilidad.

Palabras clave: *mimesis, soberanía, derecho natural, biopolítica.*

Mimesis of Power: Body Politic, Biopolitics and Repetition

ABSTRACT

The association of mimesis with naive forms of representation is a legacy of Plato's ontology that has not been exhausted in contemporary times. This article examines some of the conceptual assumptions underlying this association in order to support a richer conception of mimesis based on the notion of “non-sensuous similarities” and the will to power implicit in the mimetic act. More broadly, the article explores the underlying mimetic inscriptions both in modern theories of the body politic and the biopolitical mode of governability.

Keywords: *mimesis, sovereignty, natural law, biopolitics.*

Introducción

En 1890 el sociólogo y criminalista francés Gabriel Tarde publica *Las leyes de la imitación*,¹ un ambicioso tratado sobre la mimesis donde intentaba demostrar nada menos que la imitación era el principio que hacía posible la ciencia en general. Para Tarde, un mundo en el que no existieran semejanzas ni repeticiones, donde todo fuera absolutamente nuevo u original, sería un mundo sin ciencia ni conocimiento (1962, p.6). Este supuesto le permitía al mismo tiempo establecer analogías entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, así como acariciar el que sin duda era el más recóndito deseo de muchos científicos sociales decimonónicos: demostrar que las ciencias sociales podían ser tan efectivas y exactas como las demás ciencias. “The social being”—afirmaba Tarde al comienzo de su libro—“in the degree that he is social, is essentially imitative, and that imitation plays a role in societies analogous to that of heredity in organic life or that of vibration among organic bodies” (1962, p.11). Imitación, herencia y vibración serían entonces tres manifestaciones de la “repetición universal”—la manera como la mimesis se haría presente en diferentes seres y elementos del mundo.

Si bien los fenómenos naturales o sociales aseguran su permanencia espacio-temporal a través de la repetición, esto no quiere decir

que la mimesis sea un eterno retorno de lo mismo. Para Tarde, por un lado, dentro de la esfera social queda siempre abierta la posibilidad de la invención colectiva o individual, la cual inaugura nuevas series de repeticiones.² Por otro lado, la imitación exacta es imposible, ya que “repetition exists[...]for the sake of variation” (1962, p.7). Esto quiere decir que en cada proceso mimético habría un exceso que potencia la variación dentro de la misma repetición. Pero lo que más fascinaba a Tarde era la prolífica manifestación de la mimesis en la civilización industrial moderna, en la cual veía un poderoso aceleramiento de los procesos de repetición al nivel de las instituciones sociales, la moda, el arte, la vivienda, las costumbres alimenticias, etc., las cuales habrían redundado en la creación de un “tipo europeo único” basado en millones de repeticiones. Y esto, igualmente, había hecho posible el surgimiento de diversas disciplinas como la estadística, la economía política o la “física social” cuyo propósito central no era otro que el de regular esa población homogénea producto de la repetición industrial (1962, p.16). Tal vez sin saberlo, Tarde—por lo demás un entusiasta del progresismo científico decimonónico—había identificado la conexión entre procesos miméticos y estrategias de control que más tarde, durante el siglo XX y especialmente a partir de los escritos de Michel Foucault, se llegarían a conocer con el nombre de biopolítica. El trabajo de Tarde es interesante no sólo por sugerir el vínculo entre poder y repetición,

sino porque su aproximación a la mimesis es bastante novedosa si se tiene en cuenta que esta categoría ha sido sistemáticamente asociada, muchas veces dentro del campo de las discusiones estético-literarias, con modalidades ingenuas de representación.

En lo que sigue de este artículo propongo, desde una perspectiva fundamentalmente teórica, problematizar algunos de los supuestos filosóficos que están en la base de la reducción de la mimesis a categoría puramente representacional en el pensamiento occidental. No pretendo ciertamente hacer un recuento exhaustivo del proceso configurante de dicha reducción, sino intervenir en algunos momentos claves de su larga historicidad conceptual para intentar habilitar una caracterización más compleja que permita entrever las posibles conexiones entre la mimesis, las nociones modernas del cuerpo político y, como suplemento transformativo de éstas, las tecnologías de racionalización, regulación y administración de la vida humana al nivel poblacional que hacen parte del modo biopolítico de gobernabilidad.

Platonismo, realismo, vanguardia

No hay duda de que la devaluación de la mimesis a simple función representacional es una herencia del platonismo. Recordemos que para Platón el mundo sensible no era más que un derivado, una copia, del mundo de las Ideas y por esta razón resultaba inferior en un sentido ontológico. Dentro de dicho esquema se hace comprensible su

¹ Escribo desde el contexto de la academia norteamericana. En este artículo se utilizarán las traducciones al inglés de algunos de los textos teóricos examinados.

² De hecho, Tarde afirma que “socially, everything is either invention or imitation. And invention bears the same relation to imitation as a mountain to a river” (1962, p.3).

ataque al arte y la consiguiente expulsión del poeta (el mayor artífice de ilusiones miméticas) de la *polis*. Según Platón, los mecanismos miméticos por medio de los cuales el arte opera le confieren un estatus ontológico incluso inferior al del mundo sensible, ya que el arte aparece como la “copia de una copia” y, por lo mismo, representa un grado más en el proceso de degradación del ser.³ Es precisamente por esta falsedad inherente, por esta doble lejanía respecto de la verdad, de la estabilidad de las formas ideales, que el arte para Platón, en el mejor de los casos, carecía de utilidad social, y en el peor constituía un peligro para la vida moral de la comunidad.

Una de las consecuencias de la crítica aristotélica a la ontología platónica fue la reclusión de la mimesis dentro de lo que Jacques Rancière (2007) ha identificado como el “régimen representativo del arte”. Para Rancière dicho régimen se opone al “régimen ético de las imágenes”, esto es, al régimen propiamente platónico del arte, precisamente en cuanto rompe con el organicismo ético-moral de éste y, a partir de esa ruptura, libera a la mimesis de los principios de verdad y utilidad para instalarla como núcleo del dominio de la ficción:

The mimetic principle is not at its core a normative principle stating that art must make copies resembling their model. It is first of all a pragmatic principle that isolates, within the general domain of the arts (ways of doing

and making), certain particular forms of arts that produce specific entities called imitations. These imitations are extricated, at one and the same time, from the ordinary control of artistic products by their use and from the legislative reign of truth over discourses and images. (Rancière, 2007, p. 21).

Desligada entonces de los criterios de verdad y utilidad, con el giro aristotélico la mimesis se convierte en un principio exclusivo del régimen representativo del arte, operando, ya no dentro de un modelo ontológico (como en Platón), sino como elemento que normativiza y estructura la relación entre géneros y temas, al igual que las expresiones que son adecuadas para cada uno. Desafortunadamente, Rancière no elabora en detalle lo que sucedería con la mimesis en el llamado “régimen estético de las artes”, el cual identifica como propio de la época moderna y esencialmente opuesto al régimen representativo en cuanto diluye las jerarquías que éste establece y articula una nueva “distribución de lo sensible” presumiblemente fuera de la mimesis.⁴ Lo

⁴ El concepto de “distribución de lo sensible” es la piedra angular del sistema estético-político de Rancière. Según su propia definición, es un “system of self-evident facts of sense perception that simultaneously discloses the existence of something in common and the delimitations that define the respective parts and the positions within it” (2007, p.12). Se trata, entonces, de los tipos de división del orden de la percepción (en espacio, tiempo, actividades) y de los modos de participación y posicionamiento de aquellos que comparten dicho orden. De esta manera, la distribución de lo sensible funciona como mecanismo de inclusión y exclusión en un determinado orden compartido. Los tres regímenes del arte a

que me interesa retener de la discusión de Rancière es la idea de reclusión de la mimesis en una esfera estética semiautónoma de productividad estética que se produce con el giro aristotélico. De alguna manera—y esto puede ir en contravía de la opinión del filósofo francés—los problemas de mimesis, bien sea en sus modalidades de copia, repetición, representación o reflejo, continúan en el centro de las discusiones sobre el arte en la época moderna. Un ejemplo paradigmático de la persistencia (y las dificultades) de la mimesis en tanto problema medular en los dominios del arte y la literatura contemporáneos lo constituye la polémica que a mediados del siglo pasado sostuvieron Georg Lukács y Bertol Brecht—ambos intelectuales de firme filiación marxista—sobre las modalidades adecuadas de representación de lo real.

Si bien es evidente que la conocida “teoría del reflejo” lukacsiana aparece profundamente anclada en la categoría de mimesis, sorprende sin embargo que lo que en su época el pensador húngaro condenaba como la “ideología de la vanguardia” fuera precisamente el “carácter mimético” de ésta con respecto a la configuración sociopolítica del mundo contemporáneo. En palabras del propio Lukács:

Debido a la estructura objetiva de este sistema económico, la superficie del capitalismo se presenta como “desgarrada”,

que se refiere Rancière son distintas instancia a partir de las cuales se articulan diferentes distribuciones de lo sensible en determinados momentos históricos.

³ Véase *La república* (1993), especialmente los capítulos II, III y X.

consta de elementos que se independizan de modo objetivamente necesario. Y esto ha de reflejarse por supuesto en la conciencia de los individuos que viven en dicha sociedad [...] Sin embargo, [tal independización de los elementos], sólo forma una parte, un solo momento del proceso conjunto. (1966, p. 292).

Lukács acusaba al surrealismo, el expresionismo y las técnicas de montaje propias de la vanguardia de seguir un programa estético que se reducía a copiar o repetir la superficie “desgarrada” del capitalismo sin dar razón de la relación de esa superficie con la totalidad del sistema. Ahí estaría el origen del énfasis excesivo de estos movimientos en la experimentación formal con detrimento del contenido, así como de la presunta incoherencia y desorden de las obras vanguardistas. Para decirlo de otra manera, Lukács reelabora el argumento platónico para incriminar a la vanguardia por mantenerse en el puro nivel fenoménico del capitalismo, reproduciendo su caos, en lugar de intentar acceder al “proceso conjunto” del sistema. Tal habría sido, por el contrario, la misión del realismo burgués, desde Honoré de Balzac hasta Leo Tolstoy y Thomas Mann, el cual para Lukács constituía la única propuesta estética capaz de captar la totalidad del sistema mediante el “reflejo” en la obra (y por supuesto en la mente del creador) no sólo de sus fenómenos superficiales, sino también de aquellas “corrientes ocultas bajo la superficie” y, por supuesto, de la relación dialéctica entre ambos. De esta manera, el realismo superaría la inmediatez de la estética vanguardista,

convirtiéndose al mismo tiempo en una verdadera vanguardia estético-política, pues al lograr captar el sistema en su totalidad adquiriría una poderosa función profética que le permitía encontrar “rasgos duraderos tales, que sean eficaces por largos períodos como tendencias objetivas de la evolución de la sociedad, o más aún, de la humanidad entera” (Lukács, 1966, p.307).

Nada más lejano al pensamiento de Brecht que esta idea de regresar a las estrategias narrativas del realismo burgués. Y sin embargo, en la polémica con Lukács, el argumento del influyente dramaturgo alemán parecía reproducir, desde otro extremo, la misma premisa en la que se sostenía la defensa lukacsiana del realismo. Como practicante del montaje, la desfamiliarización, los procedimientos del *shock* y el distanciamiento irónico propios de la estética vanguardista y, en especial, de su “teatro épico”, Brecht no podía hacer menos que desechar el anhelo lukacsiano por reactualizar los modelos sensitivos y las tramas cotidianas de la escritura realista clásica. Para él este tipo de escritura pecaba justamente por ser poco realista:

We shall establish that the so-called sensuous mode of writing [...] is not automatically to be identified with a realistic mode of writing [...] Realism is not a mere question of form. Were we to copy the style of these realists [such as Balzac or Tolstoy] we would no longer be realists”. (Brecht, 1977, p. 82).

A primera vista sorprende que Brecht rechace el realismo en nombre del realismo. No

obstante, la sorpresa desaparece tan pronto notamos que el problema de fondo en esta polémica es el de la función mimética en tanto representación de la realidad en el arte, y que los desacuerdos que puedan surgir sobre las técnicas de representación no son más que un efecto secundario. Según Brecht, “[n]ew problems appear and demand new methods. Reality changes; in order to represent it, modes of representation must also change” (1977, p.82). No se trata de afirmar que el desacuerdo sobre las técnicas o los modos de representación sea irrelevante, pues es en ese campo donde están las grandes diferencias que separan la estética brechtiana de la lukacsiana. Sin embargo, es importante tener en cuenta que el problema de la mimesis aparece abordado de manera similar por ambos autores, ya que ambos reclaman la necesidad (y la posibilidad) de “representar la realidad” con el fin último de concientizar a los lectores o espectadores y, de esta manera, influir el proceso revolucionario del proletariado que tanto Brecht como Lukács suscribían sin reservas. Así, vistas las cosas desde la problemática de la mimesis en el arte, la oposición entre estética realista y estética vanguardista, desde otras perspectivas tan virulenta e irreconciliable, parece diluirse para confluir en un terreno no del todo ajeno a la herencia platónica: el de las representaciones verdaderas y las representaciones falsas de la realidad.

La polémica entre Brecht y Lukács ilustra cómo el ya mencionado confinamiento de la mimesis al estatus de categoría predominantemente estético-literaria ancla-

da en la representación desemboca en la reproducción tácita del platonismo en la época moderna y en el empobrecimiento de nuestra comprensión de la mimesis. Ahora bien, que ambos autores, cada uno desde su respectiva posición, pretendan establecer conexiones entre la materialidad de un sistema de producción (el capitalismo), una obra artística o literaria y la revolución del proletariado—es decir, conexiones entre el presente y el futuro, entre los objetos, las ideas y las personas, entre lo real y lo posible—no puede ser explicado recurriendo solamente a regímenes de representación de la realidad. Para dar cuenta de esta pluralidad de relaciones, resulta necesario rehabilitar una concepción más amplia de la mimesis que incluya, pero que al mismo tiempo no se agote, en el acostumbrado modo representacional.

La cancelación de la variación

Pocos años después de que *Las leyes de la imitación* fuera publicado, Walter Benjamin escribiría un breve pero influyente ensayo sobre la facultad mimética en el cual, quizá sin saberlo, hacía eco de las tesis de Tarde, aunque sin las pretensiones científicas de éste. El ensayo abre con la siguiente observación:

Nature creates similarities. One need only think of mimicry. The highest capacity for producing similarities, however, is man's. His gift of seeing resemblances is nothing other than a rudiment of the powerful compulsion in former times to become and behave like something else. Perhaps there is

none of his higher functions in which the mimetic faculty does not play a role. (Benjamin, 1978, p. 333).

Para Benjamin, la mimesis es principalmente una facultad que le permite al ser humano crear sistemas de correspondencias o redes de equivalencias entre entidades que pueden o no ser similares desde el punto de vista sensorial. De hecho, esto último es importante porque da cuenta de cómo la facultad mimética ni se agota en las semejanzas sensoriales ni se adscribe a ningún período específico de la historia: la facultad mimética es, para decirlo de otra manera, esencialmente transhistórica. Lo cual no quiere decir que las técnicas de mimetismo sean siempre las mismas a través de los tiempos, sino, por el contrario, que la facultad mimética cambia con el desarrollo histórico y que, por lo mismo, los procesos miméticos están siempre inscritos, dan cuenta, de su propia historicidad.⁵ Es por esta razón que Benjamin refuta la idea—ampliamente divulgada por el discurso antropológico y sociológico de comienzos de siglo—del supuesto decaimiento, o incluso de la desaparición, de la mimesis en la modernidad al ser considerada un procedimiento epistemológico más cercano a prácticas primitivas o premodernas. Lejos de caer en este dogma, Benjamin señala

⁵ Esto es lo que Benjamin sugiere cuando afirma que “[i]t must be borne in mind that neither mimetic powers nor mimetic objects remain the same in the course of thousand of years. Rather, we must suppose that the gift of producing similarities [...] and therefore also the gift of recognizing them, have changed with historical development” (1978, p. 333).

que lo que se trata de averiguar no es si la mimesis como forma de aproximación a la realidad ha sido erradicada, sino más bien cuáles son los tipos de transformaciones que la mimesis ha sufrido en la época moderna. Como sostiene el antropólogo australiano Michael Taussig, la fascinación de Benjamin con la mimesis “flows from the confluence of three considerations; alterity, primitivism, and the resurgence of mimesis with modernity” (1993, p. 28). Sería entonces la categoría de mimesis la que estaría en la base de toda la indagación benjaminiana sobre las relaciones entre arte y reproducción tecnológica, sobre la utilización de procedimientos miméticos en la ciencia moderna y, lo que está ciertamente de fondo en este tipo de discusiones, sobre la reaparición de lo primitivo en la modernidad—un tema que para Taussig permea el pensamiento de Benjamin en su totalidad.⁶ Pero en un nivel mucho más fundamental, aunque no menos complejo, Benjamin encuentra un canon mimético en las “similitudes no sensoriales” por medio de las cuales funciona el lenguaje. Si no, ¿cómo explicar, por ejemplo, las relaciones entre palabras de diferentes idiomas que tienen como referente un mismo objeto o un mismo significado? O, lo que resulta más complejo todavía, ¿cómo explicar el sistema de correspondencias que solemos elaborar entre palabras, letras y objetos o significados? ¿Entre la oralidad, la escritura y el mundo sensible o los conceptos?

⁶ Según Taussig esta revaloración de la mimesis “is in itself testimony to Benjamin's enduring theme, the surfacing of “the primitive” within modernity as a direct result of modernity” (1993, p. 20).

Ciertamente no podemos dar cuenta de esta pluridireccionalidad de relaciones apelando a una concepción puramente sensorial o representacional de la mimesis; por el contrario, “it is nonsensous similarity that establishes the ties not only between the spoken and the signified, but also between the written and the signified, and equally between the spoken and the written” (Benjamin, 1978, p.335). Es en el lenguaje donde encontramos entonces uno de los más claros y más sofisticados ejemplos del funcionamiento no sensorial de la mimesis.

En *Las palabras y las cosas* (1993), Michael Foucault elabora un argumento análogo dentro de su indagación sobre los cambios epistémicos y los regímenes discursivos en los albores de la época clásica. Foucault demuestra en su análisis cómo antes del formalismo científicista del siglo XVIII los procesos de conocimiento, de comprensión y explicación de la realidad, estaban fundados en cuatro operaciones básicas de la mimesis: *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* y *simpatia*. En otras palabras, se trataba de un complejo sistema de correspondencias, de mimesis no sensorial, donde cada elemento de la realidad se repetía indefectiblemente en otros en una enmarañada cadena de relaciones y sucesiones, de reflejos y reciprocidades, que hacían del saber un puro descubrimiento de leyes de semejanza a través de la interpretación; donde se buscaba descubrir los secretos del universo mediante la lectura de sus marcas y sus signos, de las relaciones entre el macrocosmos y el microcosmos; donde la magia y la acumulación erudita

de datos relacionales eran sin duda mucho más importantes que la “demostración” (Foucault, 1993, p. 48). De acuerdo con su análisis, Foucault sostiene que antes de la época clásica el conocimiento histórico de un ser vivo,

era lo mismo que decir cuáles son sus elementos o sus órganos; qué semejanzas se le pueden encontrar, las virtudes que se le prestan, las leyendas e historias en las que ha estado mezclado [...] La historia de un ser vivo era este mismo ser, en el interior de toda esa red semántica que lo enlaza con el mundo. (1993, p.129).

Pero con el giro epistémico del siglo XVIII esta red semántica es reducida a los requerimientos de un nuevo paradigma que buscaba comprimir su objeto de estudio a las leyes modernas de la sistematización y las clasificaciones, las cuales por supuesto sancionaban toda dependencia en los sentidos (con excepción quizás de la vista) o en el sistema de mimesis no sensorial como ajenos al conocimiento verdadero. “En sentido estricto”—afirma Foucault—“puede decirse que la época clásica se ingenió, si no para ver lo menos posible, sí para restringir voluntariamente el campo de la experiencia” (1993, p. 133). No obstante la fortaleza de su análisis, Foucault sugiere que con el cambio epistémico de la época clásica y el afianzamiento de la racionalidad moderna el sistema mimético de correspondencias que lo precedía llega a su fin. Lo que su estudio parece no tener en cuenta—y que Benjamin vislumbró con absoluta claridad—es la historización misma de la facultad mimética:

la transformación (no la desaparición) de la mimesis en el tránsito de un paradigma de conocimiento al otro, es decir, el reacomodamiento en la ciencia moderna de los mismos mecanismos que estaban en la base de la manipulación mágica de la realidad. Es importante entonces recalcar que la mimesis no se reduce a los regímenes de representación de la realidad adoptados por los discursos estéticos convencionales, sino que, por el contrario, la facultad mimética constituye el *a priori*, la condición de posibilidad de tales regímenes. El poder de la mimesis, como productora de similitudes no sensoriales, consiste en posibilitar el despliegue pluridireccional de repeticiones (correspondencias, reproducciones, duplicaciones, representaciones, equivalencias, copias) que permiten crear “imágenes coherentes” de la realidad para poder asirla, interpretarla, conocerla o manipularla. Ahora bien, si esta indagación nos ha conducido a reconocer el poder de la mimesis en nuestra relación con la realidad, quizás sea igualmente válido y necesario, efectuando una inversión terminológica, preguntarnos por la mimesis del poder. ¿Existen mecanismos propiamente miméticos a través de los cuales el poder se configura, se manifiesta y se extiende? La pregunta por la mimesis del poder es, en otras palabras, la pregunta por el papel de la repetición al interior de los modelos de gobernabilidad, bien sea en el registro clásico del cuerpo político o en el de las regulaciones biopolíticas modernas. Por supuesto, de ello no se deduce que toda manifestación de la mimesis esté directamente al servicio de los cálculos y mecanismos

de dominio del poder, especialmente en su modalidad de poder de estado; lo que sí importa resaltar es que en toda asociación mimética hay siempre una voluntad de poder que puede o no tender hacia la homogeneización y sujeción de lo múltiple. Permítaseme ilustrar esto con un ejemplo de Taussig. En su estudio sobre mimesis y alteridad, Taussig hace referencia a las investigaciones del antropólogo colombo-austríaco Gerardo Reichel-Dolmatoff sobre algunas prácticas chamánicas en el Chocó colombiano. Reichel-Dolmatoff aludía a la utilización ceremonial entre chamanes chochoanos de esculturas o pinturas que personificaban espíritus malignos para de esta forma protegerse de esos mismos espíritus. Taussig añade sobre esto que “in some way or another the making and existence of the artifact that portrays something gives one power over that which is portrayed” (1993, p.13). Tenemos entonces el ejemplo de una asociación mimética no sensorial en la que una figura sensible concebida como repetición, como copia, de una entidad no sensible (un espíritu maligno) ejerce poder y controla aquello que repite. La relación de poder está inscrita precisamente en la capacidad del chamán de crear una imagen, un circuito de coherencia de la realidad que une lo visible a lo invisible, lo material a lo espiritual, el presente al futuro, y los ajusta a los designios de su propia voluntad.

¿Pero qué sucede cuando esa voluntad de poder siempre latente en la mimesis se sobredimensiona? ¿Qué sucede cuando la necesidad de controlar o manipular la realidad a través suyo se transforma en

pura compulsión de dominio? La noción de mimesis del poder se refiere precisamente a la potencial cancelación de la pluridireccionalidad y multiplicidad inherente a las asociaciones miméticas no sensoriales para poner en marcha lo que podría ser descrito como un proceso de repetición sin variación. Quizás pocos textos han abordado con mayor audacia esta dinámica, como problema fundamental en la evolución de la racionalidad moderna, que la *Dialéctica de la Ilustración* de Theodor Adorno y Max Horkheimer. Aparecido por primera vez en 1944, durante el exilio californiano de ambos autores y en el contexto del exterminio Nazi, *Dialéctica de la Ilustración* desarrolla, como su título lo indica, una genealogía dialéctica de la ilustración articulada alrededor de las continuidades entre el pensamiento mítico y la racionalidad instrumental moderna. Su tesis principal, a saber, que el mito es siempre ya ilustración y que la ilustración revierte necesariamente en el mito, implícitamente se apoya en los modos de circularidad y repetición de la mimesis. De hecho, este recurso estratégico a la circularidad, donde el mito es reproducido por la ilustración y donde ésta, a su vez, es remedada (con el fin de ser negada performativamente) por el texto de Adorno y Horkheimer, da fe de la importancia de la función mimética como mecanismo estructurante del trabajo crítico de estos dos representantes de la Escuela de Frankfurt.⁷

⁷ Este carácter repetitivo de *Dialéctica de la Ilustración* ha sido duramente criticado por Jürgen Habermas como una contradicción performativa en la que cae el texto y cuya paradoja resultante sería la recaída y reproducción (no

La promesa ilustrada de realizar lo que la sociología weberiana había definido como el “desencantamiento del mundo”—la soberanía plena del ser humano sobre la naturaleza, la superación del animismo y el miedo cósmico—aparece en relación de dependencia con la erradicación sistemática de cualquier rastro mitológico arraigado en el pensamiento. Y sin embargo, Adorno y Horkheimer argumentan que ya en el pensamiento mítico habita la pulsión disciplinaria de la abstracción explicativa, y que la diferencia entre mito e ilustración es más una diferencia de intensidad que de cualidad:

Myth intended report, naming, the narration of the Beginning; but also presentation, confirmation, explana-

la superación) del mito. En otras palabras, así como la ilustración al negar el mito deviene ella misma en mito, de igual manera la *Dialéctica de la Ilustración* no estaría haciendo otra cosa que reproducir el pensamiento mítico en su mismo proceso repetitivo de negación del mito de la ilustración. Esta crítica, sin embargo, pasa por alto que la repetición, la mimesis, como categoría central del sistema elaborado por Horkheimer y Adorno, hace parte esencial de lo que Steven Helmling define como la “crítica inmanente” del proyecto de ambos autores: “it must repeat in order to reliquify or surpass, it must perforce risk approaching the replica[ion] or mimicry of...its ideological object” (2005, 109). Sólo asumiendo con toda radicalidad el peligro de la reproducción mimética se puede entonces aspirar a una negación del mito de la ilustración y al objetivo de fondo que el texto anuncia desde la introducción “[t]he accompanying critique of enlightenment is intended to prepare the way for a positive notion of enlightenment which will release it from the entanglement of blind domination” (Adorno & Horkheimer, 2000, xvi).

tion: a tendency that grew stronger with the recording and collection of myths. Narrative became didactic in an early stage. Every ritual includes the idea of activity as a determined process which magic can nevertheless influence. This theoretical element in ritual won independence in the earliest national epics. The myths, as the tragedians came upon them, are already characterized by the discipline and power that Bacon celebrated as the “right mark.” (Adorno & Horkheimer, 2000, p.8).

En otras palabras la ilustración, al menos en su registro racional-instrumental, simplemente radicaliza una tendencia contenida en el orden mítico. Lo que superficialmente pareciera un paralelo imposible entre mito e ilustración se revela entonces como una línea de continuidad donde poder y disciplina nutren ambas instancias. Por otra parte, si el tránsito hacia la modernidad suponía romper con modelos epistemológicos animistas y mágico-religiosos fundados en la mimesis, la dialéctica de la ilustración muestra que no hay tal ruptura. Lo que tiene lugar, por el contrario, es un sobredimensionamiento de la voluntad de poder de la mimesis. Según Adorno y Horkheimer,

The ratio which supplants mimesis is not simply its counterpart. It is itself mimesis: mimesis unto death. The subjective spirit which cancels the animation of nature can master a despiritualized nature only by imitating its rigidity and despiritualizing itself in turn. Imitation enters into the ser-

vice of domination inasmuch as even man is anthropomorphized for man (Adorno & Horkheimer, 2000, p. 57).

Como sugiere la cita, el desencantamiento del mundo es consustancial con la configuración de un sujeto cognoscente que se siente compelido a repetirse o a verse reflejado en la rigidez de una naturaleza cuya multiplicidad ha sido cancelada para proyectar una suerte de unidad formal entre ambos. Este anhelo de unidad establece un sustrato identitario entre todos los elementos de la naturaleza—incluido el ser humano—que le permite a la racionalidad ilustrada acceder a ellos y manipularlos de acuerdo a parámetros estables de conocimiento, en una especie de equivalencia o repetición universal donde la naturaleza de las cosas es siempre la misma (Adorno & Horkheimer, 2000, p.9). Algo similar a los sistemas de correspondencias de la mimesis no sensorial, pero esta vez metamorfoseando la voluntad de poder en compulsión de dominio, desposeyendo a los elementos de sus cualidades específicas, y reduciendo todo al paradigma de la unidad universal: “[t]o Enlightenment, that which does not reduce to numbers, and ultimately to one, becomes illusion; modern positivism writes it off as literature. Unity is the slogan from Parmenides to Russell” (Adorno & Horkheimer, 2000, pp. 7-8).

Es por esta razón que para los dos pensadores de la Escuela de Frankfurt la ilustración es “totalitaria”. Por ilustración no se refieren simplemente al período histórico de la cultura europea identificado con este nombre, sino, para ser más exactos, a la

compulsión de dominio y sometimiento presente, de manera latente o explícita, en toda la historia de la cultura. Pero además, el totalitarismo onto-epistemológico de la ilustración se configura con base en la repetición de un elemento esencial del orden mítico: el miedo. Para Adorno y Horkheimer, el miedo a lo desconocido constituye el factor precipitante que en última instancia da cuenta de la reproducción del mito en la ilustración: “Man imagines himself free from fear when there is no longer anything unknown [...] Enlightenment is mythic fear turned radical” (2000, p.15). La cancelación de lo desconocido, la erradicación de cualquier rastro de alteridad, es la condición de superación del miedo y la base de la unidad como sustrato identitario. La repetición se radicaliza hasta el punto que la diferencia es anulada como efecto de su movimiento y sólo permanece *lo mismo*. Esta es la radical consecuencia del análisis de Adorno y Horkheimer sobre el sobredimensionamiento de la facultad mimética. Si, como afirmaba Tarde, la repetición existe por el bien de la variación, la mimesis del poder intenta, por el contrario, congelar la variación en su propia fascinación con el pensamiento unitario.

lusnaturalismo y excepción

¿Cuál es entonces la relevancia de la mimesis del poder para abordar la noción de cuerpo político unitario y su desplazamiento hacia los modos biopolíticos de gobernabilidad? ¿Qué función ejerce la mimesis del poder como mecanismo explicativo de las estrategias de control de la soberanía

y de la administración biopolítica de la vida? Para responder estas preguntas es necesario, inicialmente, tomar un desvío que indague por la inscripción de una oposición conceptual básica, aquélla entre la naturaleza y la ley, en relación con dos figuras extremas (aunque relacionales) del pensamiento político occidental: la clásica ficción jurídica del estado de naturaleza y la suspensión de la ley en el estado de excepción; en otras palabras, la circunscripción de lo político que tiene lugar entre el iusnaturalismo hobbesiano y el concepto de soberanía de Carl Schmitt. La oposición naturaleza-ley, al menos en las formulaciones contractualista de los siglos XVII y XVIII, sugiere que el orden legal se configura desde una tensión con el orden natural y una posterior superación de éste. Lo cual no excluye, sin embargo, que aquel orden natural supuestamente eliminado reaparezca o sea repetido como excepción a la regla para garantizar la validez y permanencia del orden legal.

Pese a algunas diferencias sustanciales entre los filósofos clásicos del iusnaturalismo o derecho natural como Thomas Hobbes, John Locke o Jean-Jacques Rousseau, todos convergen en el recurso a lo que podríamos llamar el grado cero de la política en sentido naturalista: el artificio jurídico del estado de naturaleza. Se trata de un momento hipotético en que el estado, el poder constituido, produce su disolución imaginaria en la naturaleza nada más que para derivar de allí su propia legitimidad. Aquí la naturaleza tiene que ver tanto con los impulsos y las pasiones humanas

actuando en puro desenfreno, como con “derechos naturales” absolutos que deben ser regulados dentro del cuerpo político una vez éste ha sido constituido a través del contrato social. El estado de naturaleza es la realidad antitética del estado civil; pero el carácter esencialmente convencional del estado civil sólo es posible presuponiendo al estado de naturaleza e incluyéndolo en su propia exclusión. El iusnaturalismo se plantea entonces en oposición a la historia: la legitimidad del poder constituido no debe buscarse en opiniones precedentes o costumbres heredadas, sino en el estudio de la naturaleza humana, desde donde se podría reconstruir racionalmente la estructura total del estado (Bobbio & Bovero, 1996, pp.50-51).⁸

¿Cuáles son características de este supuesto estado natural anterior a la ley y a las convenciones civiles? Los rasgos internos del estado de naturaleza, e incluso la idea de si alguna vez ha existido un estado semejante en la historia de la humanidad, suelen variar entre los autores clásicos del iusnaturalismo; sin embargo, todos parecen coincidir tácitamente en la utilidad proce-

⁸ La ruptura del iusnaturalismo con la historia está directamente conectada con el rechazo a la filosofía política aristotélica y al derecho romano. Según Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, “[a]ntes de Hobbes los tratados de filosofía política se apoyaban monótonamente sobre dos pilares, de tal manera que aparecían frecuentemente, sin más, como una repetición de lo que ya se había dicho: la *Política* de Aristóteles y el derecho romano [...] de los cuales había derivado una extensa red de opiniones de las que ningún escritor político podía prescindir” (1996, p. 50).

dimental de dicho artificio.⁹ Fue Hobbes, sin duda, quien produjo una de las más poderosas y duraderas articulaciones del estado de naturaleza dentro del pensamiento contractualista y la justificación teórico-política de la soberanía. Lo característico de la vida en el estado de naturaleza, según afirma Hobbes en el célebre capítulo trece de *Leviatán*, es la completa igualdad entre todos los seres humanos; una igualdad que se manifiesta en las capacidades físicas y mentales, en la determinación individualista de cada uno a alcanzar sus propios fines, en la obediencia egoísta y ciega a las pasiones personales, y en la ausencia de un poder unificado (ley) que regule la multitud de intereses en conflicto. La igualdad en la ausencia de la ley hace que el estado de naturaleza esté esencialmente regido por la guerra y la violencia; en otras palabras, se trata de una igualdad para

⁹ Hay que tener en cuenta que el estado de naturaleza, por lo general, no se refiere a una situación histórica real, sino que, como puro artificio conceptual, representa una visión hipotética en que el orden legal imagina su propia disolución para actualizar su propia validez y visualizar su origen. Algunos, como Hobbes y Locke, sugieren la existencia de estados de naturaleza parciales entre los habitantes nativos de América o en las relaciones entre soberanos de estados independientes; Rousseau, por el contrario, tiende a identificar el estado de naturaleza como dato histórico y como idea regulativa de la razón (Bobbio & Bovero, 1996, p. 74). Por otra parte, el carácter procedimental del estado de naturaleza se ha mantenido vigente, e incluso ha llegado a gozar de cierto renacimiento, en las variaciones contemporáneas del contractualismo representadas por John Rawls y su planteamiento de una *posición original* para definir principios de justicia, o en la teoría de la *razón comunicativa* habermasiana.

matar o para ser matado, para ser verdugo víctima. Hobbes es lo suficientemente cuidadoso en su argumento para no caer en consideraciones moralistas sobre este estado de cosas: en la ausencia de toda ley el crimen como tal no existe; solo hay hechos, acciones, pasiones que se revuelven sobre sí mismos creando una situación de caos. Más le preocupa, sin embargo, el hecho de que en un estado semejante no puedan florecer ni la industria ni el conocimiento:

In such condition, there is no place for Industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no Culture of the Earth; no Navigation, nor use of commodities that may be imported by Sea [...] no Knowledge of the face of the Earth; no account of Time; no Arts; no Letters; no Society; and which is worst of all, continuall feare, and danger of violent death. (Hobbes, 1991, p. 89).

La cultura y la industria están orgánicamente unidas a la superación de ese miedo generalizado que caracteriza la vida en el estado de naturaleza. El miedo a la muerte, en el sistema hobbesiano, es la piedra angular que no sólo permite el tránsito del estado de naturaleza al estado civil, sino que de alguna manera mantiene ambas esferas unidas en su misma oposición. En tanto emoción generalizada pero circunscrita al peligro específico de perder la vida o la propiedad, el miedo dispara el anhelo de seguridad y convoca a la amorfa multitud a sentar las bases del

contrato social, a unificar sus voluntades dispersas. En este sentido, el miedo opera como función estatal, como premisa formativa del “pueblo” y del cuerpo político moderno.¹⁰ Llama la atención que incluso en los modelos contractualistas que postulan un estado de naturaleza pacífico—y que por ello contradicen la antropología hobbesiana—el miedo mantenga esta función paradigmática. Locke, por ejemplo, hacía una distinción entre el estado de naturaleza y el estado de guerra hobbesiano. Mientras que en el estado de naturaleza lockeano las personas viven de acuerdo a la razón y gozan de dos derechos naturales absolutos, libertad e igualdad, el estado de guerra es el efecto de la transgresión de alguno de estos derechos y el inicio del proceso degenerativo de aquella condición humana natural. Con todo, Locke menciona dos elementos que hacen imposible la permanencia del estado de naturaleza y, con ello, reintroduce la necesidad de un poder regulatorio superior: primero, su condición esencialmente débil, pronta a la caída y, segundo, el derecho natural al castigo de aquellos que, habien-

do renegado de la razón, cometen una ofensa contra otros. Sin una instancia que monopolice la violencia, cada uno puede hacer justicia por su cuenta y eliminar a aquellos que, divorciados de su racionalidad, representan un peligro para la humanidad (Locke, 1986, p.11). El derecho a la retaliación hace que el estado de naturaleza lockeano esté condenado a desintegrarse en el estado de guerra y que el miedo esté siempre presente en aquella condición de libertad e igualdad absolutas (1986, p. 64).¹¹ Así mismo, el moralista Rousseau, quien inspirado en la literatura colonial del buen salvaje creyó identificar un estadio original e idílico del ser humano viviendo de acuerdo a leyes naturales, el cual oponía a la decadencia de la vida en la sociedad civil, sugiere que en el estado de naturaleza nadie tiene garantizada su autoconservación:

Parto de considerar a los hombres llegados a un punto en el que los obstáculos que dañan a su conservación en el estado de naturaleza logran superar, mediante su resistencia, la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse

¹⁰ Véase al respecto el interesante análisis de Paolo Virno (2004, pp. 31-35) sobre el miedo (siempre circunscrito a peligros particulares y cuya superación fortalece las comunidades orgánicas y las identidades estatales modernas) y la angustia (la cual se caracteriza más por un “no sentirse en casa”, un sentimiento de peligro abstracto que ni las comunidades orgánicas ni el estado pueden extirpar y que, según el filósofo italiano, es el sentimiento que comparte la multitud contemporánea).

¹¹ En *The Second Treatise on Civil Government* Locke identifica explícitamente la fragilidad del estado de naturaleza: “the enjoyment of it [the state of nature] is very uncertain and constantly exposed to the invasion of others [...] This makes him [man] willing to quit this condition which, however free, is full of fears and continual danger; and it is not without reason that he seeks out and is willing to join in society with others who are already united” (1986, p. 69).

en ese estado. Desde ese momento tal estado originario no puede subsistir y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser (1993, p.14).

Idílico o desapacible, pacífico o violento, el estado de naturaleza en la teoría política moderna está atravesado por imágenes de inestabilidad e incertidumbre; por el miedo y la falta de seguridad personal, y en consecuencia debe ser superado. Es el momento en que se hace necesario suprimir la naturaleza para dar paso a la constitución de la ley en el orden civil; el momento en que se impone trocar los derechos naturales ilimitados por derechos convencionales restringidos recurriendo a otra hipótesis, a otro artificio conceptual, que ahora sin embargo se asume como realidad histórica manifiesta: el pacto o contrato social. Para Hobbes, la superación del estado de naturaleza supone acordar en un poder común que sea principio de ley: el soberano, el Leviatán o “dios mortal”, a quien se somete la pluralidad de voluntades en disputa, renunciando a su derecho natural a matar a cambio de seguridad. Pero ello no quiere decir que el miedo inicial se extinga tras el pacto; por el contrario, el miedo nunca desaparece, sólo se transforma y se regulariza, ya que el soberano mismo jamás pierde su derecho natural a matar, y ello le permite gobernar por medio del “terror”, ante cuya amenaza se unifica el cuerpo político (1991, p.120). Terror que promueve la seguridad y que salvaguarda el bien común: ¿a qué apunta este extravagante emparejamiento de nociones antagónicas que violenta los

principios de la lógica dentro de una teoría del estado pretendidamente racional? Sin duda ello hace referencia a la regularización del miedo del estado de naturaleza en el cuerpo político como efecto de la mimesis del poder: se trata de instantes de repetición de la naturaleza en la ley. El retorno del miedo sólo puede explicarse por el hecho de que en última instancia el estado de naturaleza sobrevive en la soberanía, es decir, la naturaleza es copiada por la ley misma, abriéndose así un espacio de indistinción entre ambas.

En la legitimación moderna de la soberanía estatal, el sobredimensionamiento de la mimesis anula la variación en la repetición para producir la unidad del cuerpo político, a la vez que reproduce circularmente aquello que niega. En primer lugar está el asunto de la temporalidad y la historia. Si por un lado el iusnaturalismo niega la historia en su apelación a la naturaleza, por otro lado el estado de naturaleza actualiza una nueva teleología histórica. La suspensión ficticia de la ley en una esfera natural que le es hipotéticamente anterior, permite al mismo tiempo el despliegue de la temporalidad estatal en tanto progreso apodíctico e irresistible. En segundo lugar está la subsunción de la multiplicidad en la unidad total del cuerpo político, la cual implica la renuncia de las voluntades individuales a sí mismas y su disolución en la indivisibilidad del pacto. Otra vez es Hobbes quien expresa esto de manera más contundente: “[t]his [the pact] is more than Consent, or Concord; it is real Unitie of them all, in

one and the same person [...] This is the generation of the great LEVIATHAN” (1991, p.120). Se trata pues de una *unidad real* en la que el individuo burgués—libre e independiente—presupuesto por la teoría iusnaturalista es producido a través de su disolución en la unicidad del cuerpo político. La contradictoria idea de lo múltiple hecho *Uno*, por el bien de lo múltiple, produce una tensión dentro del mecanicismo racional propio del pensamiento contractualista que excede toda retórica argumentativa y se resuelve en la mitología. Un ejemplo de esto lo encontramos en la visualización del Leviatán que hace parte del frontispicio de la primera edición del libro del mismo nombre, aparecida en 1650. Allí aparece resuelto en una imagen literal, y a la vez alegórica, lo que el pensamiento discursivo no logra expresar sin sucumbir a la contradicción. La figura del Leviatán se muestra vinculada a lo monstruoso: un gigante que preside desde el horizonte una ciudad-estado renacentista y cuyo cuerpo está conformado por cientos de hombres diminutos que dan la espalda al espectador y buscan con asombro hipnótico la cabeza del monarca sin jamás mirarse entre ellos. De esta forma se indica que el cuerpo político moderno desecha la horizontalidad democrática y privilegia el verticalismo jerárquico, algo que viene a ser confirmado por los objetos que el Leviatán sostiene en cada mano: el báculo obispal y la espada, símbolos respectivos de los poderes espiritual y secular. Su mirada, además, interpela al espectador, lo invita a hacer



Figura 1. La unidad real del cuerpo político. Detalle del frontispicio de *Leviatán* de Thomas Hobbes.

parte del pacto, a diluirse en su cuerpo.¹² No es el contrato, entonces, el que garantiza la legitimidad y la permanencia del cuerpo político, sino la fe y la violencia soberana; es decir que, para estar en vigor, la ley necesita estar fuera de sí, recurrir a instancias de autoridad pura (como el dogma o el terror soberano). Dicho de otro modo, la ley necesita que la naturaleza previamente excluida se repita en ella y produzca su propia excepción.

Fue el jurista alemán Carl Schmitt—teórico vinculado al Nazismo y profundo admirador del decisionismo estatal hobbesiano—quien a mediados del siglo XX llegaría a vislumbrar con claridad lo que el modelo contractual iusnaturalista había sugerido pero no se

¹² Según Bredekamp, Hause y Bond (1999, p.215) la imagen del Leviatán que acompañaba la primera edición del libro de Hobbes está emparentada con la tradición de efigies utilizadas durante el interregnum (aquellos períodos de vacío de poder que tenían lugar entre la muerte de un monarca y la elección de su sucesor) para ofrecer al pueblo una representación visual de la permanencia del Estado.

atreve a abordar teóricamente: que el orden legal no puede garantizar por sí mismo su propia validez; que la ley en sí no contiene su aplicabilidad; que la unidad del cuerpo político no descansa en el contrato sino en aquel que tiene el monopolio de la violencia para regular el miedo en la sociedad. De alguna manera, lo que Schmitt intentaba hacer era circunscribir la tensión naturaleza-ley dentro de sus propias indagaciones sobre el estado de excepción, la soberanía y el concepto de lo político.

Es bien sabido que para Schmitt la distinción básica de la política es la distinción entre amigo y enemigo (1985, p. 27). Con esta definición, el teórico alemán pretendía delimitar una tensión exclusiva de lo político y, lo que resulta más importante, hacer explícito que no es en el contrato social donde lo político acontece sino en la instancia capaz de establecer el antagonismo amigo-enemigo y decidir cuándo corresponde hacer la guerra.¹³ Schmitt es claramente un apologista de la

¹³ Es importante tener en cuenta que para Schmitt el término “enemigo” tiene una connotación político-existencial que nada tiene que ver con consideraciones de índole moral o de odios personales. En sus propias palabras el enemigo “need not be morally evil or aesthetically ugly [...] but he is, nevertheless, the other, the stranger; and it is sufficient for his nature that he is, in a special intense way, existentially something different and alien, so that in the extreme case conflicts with him are possible” (1985, p.27). El enemigo es el que niega desde una perspectiva eminentemente pública la proyección existencial y el estilo de vida propios. De igual modo, la guerra para Schmitt no es necesariamente un estado deseable, pero sí el estado de máxima tensión política; lo que importa de la guerra no es el acto en sí, sino la posibilidad de hacerla (1985, p. 35).

idea clásica del estado soberano europeo: una idea que emerge durante el siglo XVI, es ratificada con el Tratado de Westfalia en 1687, y se consolida en el *ius publicum europaeum* que reconoce la soberanía estatal como principio de las relaciones internacionales; una idea que, de otro lado, los eventos bélicos y políticos del siglo XX (las dos Guerras Mundiales, la Revolución Rusa) y la cada vez más estrecha alianza entre las democracias liberales y el capitalismo transnacional amenazaban con desterrar para siempre del panorama político-jurídico occidental—algo que Schmitt no sólo vio con claridad, sino que lamentaba profundamente. De ahí su intento por encerrar la praxis política dentro de la esfera estatal: “in its entirety the state as an organized political entity decides for itself the friend-enemy distinction” (1985, p. 30, énfasis mío). Desde su perspectiva, sólo el Estado puede legítimamente distinguir amigo de enemigo, sólo el Estado es político en sentido estricto.

Hay que tener en cuenta que la posibilidad de articular el antagonismo político descansa siempre en el *poder de decisión* que en principio faculta a la entidad política para declarar al enemigo y, con ello, afirmar su propia soberanía. ¿Y qué garantiza entonces el decisionismo soberano? Schmitt define la soberanía no en sí misma, sino relacionamente, a través del estado de excepción: un concepto liminal esencial para la permanencia del cuerpo político, y cuya relación con el orden legal constituido resulta en un asombroso paralelo procedimental con el estado de naturaleza postulado por el iusnaturalismo. Soberano, declara Schmitt en *Teología política*, es aquél

que decide sobre el estado de excepción (1985, p.5). Se trata de una situación de peligro extremo donde se asume que la existencia del Estado y sus instituciones está siendo amenazada, y dentro de la cual le corresponde al soberano *identificar* a la entidad “enemiga” (que puede ser interna o externa), y *decidir* cuándo hacer efectivo el estado de excepción, es decir, cuándo suspender el orden legal para garantizar su continuidad. En palabras de Schmitt,

What characterizes an exception is unlimited authority, which means the suspension of the entire existing order. In such a situation it is clear that the state remains while law recedes. Because the exception is different from anarchy and chaos, order in the juristic sense still prevails even if it is not of the ordinary kind. (1985, p.12).

Ni la soberanía ni el Estado de excepción están contenidos dentro del orden legal que se valida y se reproduce a través suyo. La “autoridad ilimitada” del soberano para poner la ley en suspenso, es decir, su derecho absoluto a regular el miedo y el terror por el bien del cuerpo político, evidencia que la soberanía está fuera de la ley, aunque igualmente pertenece a ésta. Soberanía y Estado de excepción son, en la teoría de Schmitt, conceptos liminales que se presuponen mutuamente y que se sitúan en una “exclusión inclusiva” respecto de la ley. Llegados a este punto habría entonces que preguntarse, ¿cuál es la relación entre estado de naturaleza y estado de

excepción? Es importante reparar que en la distinción amigo-enemigo el segundo término es el que tiene precedencia. El énfasis en el enemigo, y la potencialidad de la guerra que le viene de suyo, revierte entonces en la afirmación del estado de naturaleza—especialmente del modelo propuesto por Hobbes—como condición estructurante de lo político. Schmitt no propone, como lo hacía el modelo iusnaturalista, una superación del estado de naturaleza sino su reconocimiento como realidad antropológica que vivifica la política. En última instancia, estado de naturaleza y Estado de excepción terminan manifestándose como los dos lados de la misma moneda: si el primero representa un momento hipotético de suspensión del orden legal en que el Estado se disuelve en la naturaleza para fundar su legitimidad, el segundo se refiere, por el contrario, a la puesta en práctica de la suspensión del orden legal en la sociedad civil de manera que le sea permitido a la naturaleza reaparecer en el Estado. A través del Estado de excepción la hipótesis del estado de naturaleza se actualiza constantemente, se hace real, y confirma la discursividad e historicidad del cuerpo político. Esta debe ser la razón por la cual para Schmitt la excepción es análoga al milagro en teología: algo que irrumpe sacudiendo la normalidad temporal, produciendo un *shock* que interrumpe la continuidad estatal y se manifiesta como evento. Sólo que en este caso el milagro, el *shock* o el evento son excepciones que confirman la regla.¹⁴

¹⁴ En *Teología política*, Schmitt afirma que “[t]he exception in jurisprudence is analogous to the

Como sostiene el filósofo italiano Giorgio Agamben, la pretendida inscripción del estado de excepción en el marco jurídico es esencialmente problemática por cuanto el estado de excepción, en la teoría de Schmitt, manifiesta en realidad un espacio desprovisto de ley, un puro vacío legal, que sin embargo tiene una relevancia estratégica para la totalidad del orden jurídico (2005, pp. 50-51). Lo que Schmitt pretende producir en su teoría es nada menos que la inscripción de una violencia anómica dentro del propio cuerpo de la ley. La importancia de esa anomia radica en que es a través suyo que la ley puede estar en vigor, o, mejor dicho, que la ley asegura su relación con la realidad. Dado que la ley no contiene en sí misma su aplicabilidad, el nexo entre ambas esferas (la legal y la real) debe ser presupuesto, y al Estado de excepción le corresponde hacer efectivo dicho nexo. Esta operación lleva el índice, como en el caso del iusnaturalismo, de la repetición de la naturaleza en la ley: el movimiento por cuyo medio dos esferas, antagónicamente producidas, se imitan mutuamente, se repiten y se reflejan cada una en la otra, en el vacío legal del estado de excepción, para así subsumir lo múltiple en la unidad del cuerpo político. La problemática de fondo en este planteamiento es el poder que, o bien el soberano o bien el Estado moderno, adquieren sobre la vida—ya sea en la forma de capacidad de sancionar su continuidad (derecho a decidir sobre la muerte) o como capacidad de regularla y administrarla—y el papel que otra vez juega la mimesis en esta relación.

miracle in theology” (1985, p. 36).

Conclusión: hacia el modo biopolítico

No es por tanto casual que pensadores contemporáneos como Michel Foucault y Giorgio Agamben, en sus respectivas indagaciones sobre las manifestaciones de lo que ha venido a ser denominado como biopolítica, hayan siempre mantenido en la mira, de una u otra manera, la teoría de la soberanía estatal que va de Hobbes a Schmitt. Por ejemplo, hacia el final del primer volumen de *Historia de la sexualidad*, Foucault aborda por primera vez el problema de las transformaciones biopolíticas modernas en contrapunto con la función clásica de la soberanía: el derecho absoluto e incondicional sobre la vida y la muerte de los súbditos. El ejercicio de este derecho, sin duda emparentado con el *patria potestas* romano que le permitía al padre disponer de sus hijos y sus esclavos, aparece restringido en la modernidad temprana a casos en que la existencia del soberano era amenazada o su ley transgredida (razones suficientes para imponer la pena de muerte o “exponer” la vida de otros en la guerra). Foucault se pregunta si la persistencia de este derecho soberano corresponde a la transferencia del derecho natural a matar propio del estado de naturaleza hobbesiano, o si se trata de un “nuevo ser jurídico” (1990, p. 135). La pregunta queda abierta, pero la sola mención al modelo hobbesiano indica hasta qué punto Foucault vislumbraba una cierta relación entre el monopolio iusnaturalista del terror y el control biopolítico en la época moderna—aunque este último constituye en sí mismo un drástico reacomodamiento (una inversión) de los atributos de la soberanía que se inicia a partir del siglo XVIII en Occidente.

Si el tradicional derecho de vida y muerte consistía en el derecho soberano a “hacer morir o dejar vivir”—donde el acento estaba en el poder de muerte, ya que el derecho de vida se otorgaba indirectamente, en la medida en que el soberano se abstenía de matar—en el modo biopolítico éste se manifiesta como “the right of the social body to ensure, maintain, or develop its life [...] a power that exerts a positive influence on life, that endeavors to administer, optimize, and multiply it, subjecting it to precise controls and comprehensive regulations” (1990, pp.136-137). En otras palabras, el derecho a “hacer morir o dejar vivir” aparece suplementado por un nuevo derecho que consiste en “hacer vivir o dejar morir” (Foucault, 2003, p. 241). Y, sin embargo, en esa moderna regulación “positiva” de la vida, destinada a mantenerla, multiplicarla y normalizarla reaparece con mayor potencia, y como su misma contraparte, el derecho soberano a matar, pero ahora amplificado en forma de guerras cada vez más sangrientas y de genocidios. La paradoja que Foucault plantea es, entonces, que a mayor control sobre la vida mayor es la capacidad de muerte del poder, y de ello dan buena cuenta los conflictos armados de los dos últimos siglos. Dicho control sobre la vida se configura y se expande a través de tecnologías que buscan organizar, racionalizar y docilitar los cuerpos y la especie mediante distintas disciplinas y mecanismos que buscan la regulación de la población (el sistema educativo, las cárceles, así como también las nuevas

ciencias destinadas a intervenir en asuntos de salud pública, control de natalidad, longevidad, migración y vivienda). Estos nuevos dispositivos son los que inauguran, según Foucault, el campo referencial del “biopoder”, un término que designa

what brought life and its mechanisms into the realms of explicit calculations and made knowledge-power an agent of transformation of human life [...] what might be called society’s “threshold of modernity” has been reached when the life of the species is waged in its political strategies. (1990, p.143).

Todo este proceso está íntimamente conectado con el desarrollo del capitalismo y con el surgimiento y la consolidación de los estados-nacionales. Ciertamente, el capitalismo no habría logrado desarrollarse sin la manipulación controlada de los cuerpos y la especie, sin su inserción dentro de los aparatos de producción industrial modernos, y sin la sincronía entre fenómenos poblacionales y procesos económicos. Dentro de esta evolución le ha correspondido al estado reproducir las relaciones de producción y, en general, mantener las técnicas de poder-saber que aseguran el acomodamiento de los seres humanos al capital (Foucault, 1990, p. 141). Con todo, no son los cuerpos ni la especie en sí mismos los que tienen un valor intrínseco para el capital, sino algo mucho más difuso que existe como pura potencialidad: la capacidad laboral, es decir, la capacidad para producir, que es diferente del trabajo efectivo en tanto se trata de un elemento abstracto y genérico. Paolo Virno ha sugerido que, contrario al trabajo efectivo, la capacidad laboral se caracteriza por

su espectralidad, su no-presencia ligada al reino de lo potencial (2004, p. 81). El cuerpo y la especie son manipulados, regulados y gobernados por ser precisamente el sustrato de la capacidad laboral, y la biopolítica, al menos en su vertiente moderna capitalista, está interesada en la vida sólo en la medida en que ésta contiene dicha potencialidad.

Tal vez la biopolítica no sea, sin embargo, un fenómeno exclusivo de la civilización industrial que comienza a despuntar a mediados del siglo XVIII con el fin de la época clásica. El análisis seminal de Foucault enuncia algunos puntos de contacto entre las técnicas modernas de control biopolítico y la teoría clásica de la soberanía, pero su acento está en el carácter intrínsecamente moderno del biopoder. En *Homo Sacer*, el estudio de Agamben sobre las nociones de soberanía y vida desnuda en la pensamiento político-filosófico occidental, el filósofo italiano propone continuar las indagaciones de Foucault partiendo de una distinción básica del griego antiguo entre dos términos utilizados para significar “vida”: *zoe* (referido al hecho simple de vivir, en un sentido orgánico) y *bios* (la vida particular, políticamente calificada, de un individuo o un grupo). Con esta distinción la lengua griega—y como derivado de esto la filosofía helénica clásica—planteaba que lo político no era en sí mismo una cualidad de los seres vivos sino una condición específica de quienes vivían en la *polis* y hacían parte de una comunidad política. Haciendo eco de las reflexiones de Foucault sobre la incorporación de la vida en los cálculos y regulaciones del poder, Agamben anuncia en la introducción a su obra lo siguiente: “[t]he entry of *zoe* into the sphere of the *polis*—the politicization of bare life as such—constitutes the decisive event of modernity and signals a radical transformation

of the political-philosophical categories of classical thought” (1998, p. 9). Sin embargo, hasta aquí llega la coincidencia entre ambos pensadores. De hecho, Agamben problematiza el horizonte teórico de Foucault al señalar que la subsunción de *zoe* en *bios*, y la consiguiente politización de la vida desnuda, también hacen parte del movimiento instituyente de la soberanía. Esta conexión le permite sostener que la biopolítica no es, en realidad, un fenómeno exclusivo de los cálculos de la racionalidad y el estado modernos, sino que en tanto vinculada a la soberanía hace parte de la excepción soberana y de la captura de la vida dentro de ella en la forma de “exclusión inclusiva”. Lo que el filósofo italiano trata de hacer, entonces, es establecer la genealogía del control biopolítico moderno a través de la soberanía y de la figura del estado de excepción: “biopolitics is at least as old as the sovereign exception” (1998, p. 6). Esto invita a concluir razonablemente que la biopolítica está axiomáticamente conectada con la repetición de la naturaleza en la ley y, por consiguiente, implicada en los procesos de la mimesis del poder que han sido descritos en las secciones anteriores. La tesis de Foucault debe entonces ser suplementada: no son las técnicas regulatorias del biopoder lo que caracteriza a la época moderna, sino la cada vez más evidente conversión del estado de excepción en la regla (cuyo ejemplo paradigmático ha sido el campo de concentración) y con ello la tendencia universal a la producción de vida desnuda, de vida potencialmente expuesta a la muerte (1998, p. 9).

Agamben proporciona varios ejemplos de figuras históricas en las que asoma la excepción como índice de captura biopolítica, entre ellas el “homo sacer” de la antigua ley

romana, el “hombre-lobo” de la tradición popular anglo-germana y, curiosamente, se remite varias veces al artificio iusnaturalista del estado de naturaleza:

The state of nature and the state of exception are nothing but two sides of a single topological process in which what was presupposed as external (the state of nature) now appears [...] in the inside (as state of exception), and the sovereign power is this very impossibility of distinguishing between outside and inside, nature and exception, *physis* and *nomos*. (1998, p. 37).

De esta forma, lo que parecía una característica esencial del estado de naturaleza, la violencia, aparece mimetizado en el orden legal como Estado de excepción, consumándose así la configuración del cuerpo político y la captura de la vida en la esfera de la ley como vida desnuda—vida que puede ser matada, vida que puede ser expuesta a la muerte, vida sin valor y desechable. Es importante tener en cuenta que la vida desnuda no es algo que preexista a la figura de la excepción (así como no es tampoco teóricamente coherente pensar en una vida prístina anterior a su articulación con la ley), sino que es su producto inmediato (Agamben, 2005, p. 87). Podemos afirmar igualmente—siguiendo las reflexiones de Agamben sobre el riesgo de asumir ingenuamente la existencia de realidades puras anteriores a su articulación biopolítica—que las nociones de ley, naturaleza y vida no se refieren jamás a realidades autónomas, sino a esferas relacionales que se componen a través de la ficción constituyente del orden biopolítico.

Referencias

- Adorno, T.W y Horkheimer, M. (2000). *Dialectic of Enlightenment*. New York: Continuum
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer.Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2005). *State of Exception*. Chicago: Univesity of Chicago Press.
- Benjamin, W. (1978).On the Mimetic Faculty.En *Reflections*. New York:Schocken, 333-336.
- Bobbio, N. y Bovero, M. (1996). *Sociedad y estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano marxiano*. Mexico: F.C.E.
- Brecht, B. (1977). Agaisnt Georg Luckács. En Ronald Taylor (Ed), *Aesthetics and politics*. London: NLB.
- Bredenkamp, H. Hause, M. y Bond, J. (1999). "From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes". *Critical Inquiry*, 25, 247-266.
- Foucault, M. (1990).*History of Sexuality.Vol. I*. New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (1993). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2003). *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-76*. New York: Picador.
- Helmling, S. (2005). "Immanent Critique and Dialectical Mimesis in Adorno and Horkheimer's Dialectic of Enlightenment". *Boundary*, 32, 97-115.
- Hobbes, T. (1991).*Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1986). *The Second Treatise on Civil Government*. New York: Prometheus Books.
- Luckács, G. (1996). *Problemas del realismo*. México: F.C.E.
- Platón. (1993). *La república*. Barcelona: Altaya.
- Rancière, J. (2007). *The Politics of Aesthetics*. London: Continuum.
- Rousseau, J. J. (1993). *El contrato social*. Barcelona: Altaya.
- Schmitt, C. (1985). *Political Theology.Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge: MIT Press.
- Schmitt, C. (1996). *The Concept of the Political*. Chicago: Chicago University Press.
- Tarde, Gabriel. (1962). *The Laws of Imitation*. Gloucester, Mass: Henry Holt & Company.
- Taussig, M. (1987).*Mimesis and Alterity.A Particular History of the Senses*. Chicago: Chicago University Press.
- Virno, P. (2004). *A Grammar of the Multitude*. Los Angeles: Semiotext[e].